

Università degli Studi di Firenze

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA E CIVILTÀ DEL MONDO ANTICO

CICLO XXII

Settore disciplinare: L-ANT/02

**COMMENTO AL IV LIBRO
DELLA *BIBLIOTECA STORICA* DI DIODORO SICULO
(CAPP. 1-39)**

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Paolo Liverani

Dottorando:

Giuseppe Mariotta

Tutor:

Chiar.ma Prof.ssa Serena Bianchetti

SOMMARIO

Introduzione	3
Commento	12
Bibliografia	191

INTRODUZIONE

Introduzione

Nel piano dell'intera opera che l'autore della *Biblioteca storica* ci offre nella premessa generale (I 4.6-7), leggiamo che, dei primi sei libri, contenenti le vicende (*praxeis*) anteriori alla guerra di Troia e i racconti mitici (*mythologiai*), i primi tre sono dedicati alle antichità (*archaiologiai*) dei barbari e i successivi quasi soltanto a quelle dei Greci. Già sulla base della sostanziale equivalenza che nel passo parrebbe di cogliere fra *mythologiai* e *archaiologiai* può intuirsi a grandi linee in che modo Diodoro concepisce il mito (il termine *archaiologia* sembra impiegato come sinonimo di *mythologia* anche in IV 1.3-4; sull'uso diodoreo di *mythos*, *mythologia*, *mythologeîn* anche in rapporto a *historeîn*, cfr. SARTORI 1984, 524 s.). I fatti mitici non sono altro che i fatti più antichi, ma pur sempre fatti (*praxeis*): chi, come lo storico di Agirio, si proponeva di scrivere una storia universale non poteva esimersi dall'indagarli. Come ha ben chiarito PAVAN 1991, infatti, Diodoro ha inteso la storia universale nel suo significato più ampio, come tendente a una totalità sia geografica che cronologica: essa deve abbracciare le vicende di tutta l'umanità, comprese quelle dei popoli "barbari", e racchiudere tutti i tempi, compresi quelli mitici. Diodoro era consapevole della difficoltà che comporta la storia dei tempi mitici. I fattori negativi che ostacolano il lavoro di chi compone le *palaiai mythologiai*, enunciati nel proemio di questo IV libro (IV 1.1), sono rappresentati dall'incertezza derivante dall'antichità degli eventi, dall'impossibilità di stabilire una cronologia precisa, dalla varietà delle molteplici genealogie eroiche e dalla discordanza fra le tante versioni mitografiche. Non secondario è il problema del rapporto fra mito e verità, che l'autore affronta al momento di introdurre la sezione su Eracle (IV 8). Diodoro mette in guardia dal valutare le gesta degli antichi eroi con il metro delle cose attuali, perché in tal caso quelle imprese sovrumane risulterebbero ovviamente incredibili (IV 8.3). Si richiama a principi quali la celebrità o l'onore del dio, la devozione religiosa, esorta il lettore che esige la verità in maniera troppo rigorosa a non mancare di rispetto alla divinità e ad accogliere le *mythologoumenai historiai* (IV 8.4; nell'espressione MARINCOLA 1997, 120 n. 294, ravvisa un ossimoro) con lo stesso atteggiamento adottato a teatro: il pubblico non prende per vere le

mythologiai teatrali, ciononostante le apprezza e, nell'applaudirle, rende omaggio al dio (cfr. VEYNE 2005, 95 ss.).

In un modo o nell'altro, Diodoro è propenso ad attribuire alle tradizioni mitiche un sostanziale fondo di verità e a inglobarle nel progetto storico della *Biblioteca*, assegnando loro un posto ben preciso all'interno dell'opera. Dell'originalità di un tale disegno egli è consapevole, come mostra la polemica contro i predecessori che Diodoro conduce in un passo del proemio generale, là dove presenta in forma anonima un elenco di storici a suo giudizio criticabili per un motivo o per l'altro (I 3.2-3), includendovi coloro che avevano tralasciato le antiche leggende mitiche per le difficoltà di uno studio del genere. Nel proemio del IV libro, ancora una volta prende le distanze da quegli storici che hanno escluso dalle loro storie universali i fatti antecedenti al ritorno degli Eraclidi, polemizzando, questa volta esplicitamente, in primo luogo contro Eforo, menzionato a IV 1.3 con Callistene e Teopompo. Sennonché, analisi recenti (VATTUONE 1998B; PARMEGGIANI 1999) hanno appurato come già Eforo, non a caso una delle fonti primarie della *Biblioteca*, si fosse posto il problema del rapporto fra mito e storia, risolvendolo con esiti non molto dissimili da quelli diodorei. Se a questo si aggiunge che alcuni frammenti delle *Storie* di Eforo contengono riferimenti a episodi mitici anteriori al ritorno degli Eraclidi, la pretesa novità dell'apporto diodoreo sembra dissolversi del tutto. In realtà, questo non accade. Come è stato in buona parte evidenziato, infatti, se non è originale la tendenza a riconoscere l'effettiva storicità delle leggende e a farle rientrare in un'opera storica come fatti realmente accaduti, è nuovo però il progetto di includere in una storia universale una trattazione mitologica in una sezione organica, facendo precedere l'inizio della storia propriamente detta (lo *spatium historicum* comincia con la guerra di Troia o col ritorno degli Eraclidi, avvenimenti narrati nel VII libro) da un blocco narrativo interamente consacrato all'esposizione delle vicende "preistoriche" di barbari (libri I-III) e Greci (libri IV-VI). Diodoro, insomma, si discosta dai suoi predecessori per ciò che attiene all'organizzazione del materiale mitologico, cui viene destinato uno spazio omogeneo nei primi sei libri della *Biblioteca*.

D'altra parte, egli sembra convinto che l'età mitica si presti a esser trattata alla stregua di quella storica, secondo lo stesso metodo e con le stesse finalità. Il metodo diodoreo dà ampio spazio all'elemento biografico (CHAMOIX 1993, XLVIII-LI; AMBAGLIO 1995, 83-95;

LEFÈVRE 2002; CORDIANO 2004, 15; AMBAGLIO 2008A, 79-82), e mette spesso al centro della narrazione personaggi di spicco, che con le loro azioni hanno contribuito al progresso del genere umano. Diodoro ritiene che la storia debba tramandare il ricordo di vicende memorabili e personaggi esemplari, con la funzione preminente di educare alla nobiltà di comportamento (cfr. Diod. I 2.2 e 4; CHAMOIX 1993, XV s.; sulle finalità didattiche della storia in Diodoro, AMBAGLIO 2008A, 45). Ebbene, lo stesso orientamento era possibile seguire nell'esposizione dei miti, dato che anche in quest'ambito non mancavano certo le figure dei grandi eroi benefattori dell'umanità. Il mito si adattava perfettamente al proposito di ammaestrare i lettori, e anche dal punto di vista dell'utilità morale aveva molto da offrire, costituendo un ricco serbatoio di esempi edificanti. Insomma, mostrando come il mito condividesse con la storia l'interesse per il ruolo delle grandi personalità e il fine dell'insegnamento morale, Diodoro giunge a una sostanziale sovrapposizione e identificazione fra i due campi d'indagine (sulla capacità diodorea di fondere storia vera e storia falsa, cfr. pure GABBA 1981, 59).

Nel conformare il mito alla storia, l'Agirinese mette in atto alcune strategie tese a eliminare contrasti troppo stridenti. Anzitutto, aderisce alle teorie evemeristiche, in ragione delle quali poteva considerare dèi ed eroi come esseri umani di eccezionale virtù che avevano meritato l'apoteosi per via dei benefici resi all'umanità (vd. nota a IV 1.4). Pertanto, queste figure potevano intervenire a fianco di personaggi storicamente esistiti e le loro imprese essere narrate nella stessa prospettiva. Ciò è evidente ad es. nel I libro, dove Osiride e Iside appaiono a fianco del faraone Sesosì e di altri faraoni noti. In taluni casi ricorre poi a procedimenti di razionalizzazione e storicizzazione di episodi mitici. La *razionalizzazione* del mito gli consentiva di purgarlo dagli elementi più inverosimili. Solo un esempio, rimandando per altro materiale a GIOVANNELLI-JOUANNA 2002. A IV 47.2-6 propone un'interpretazione razionalizzante del mito di Frisso ed Elle, in virtù della quale i tori spiranti fuoco e il drago insonne che custodivano il vello d'oro vengono trasformati, rispettivamente, in uomini originari del Chersoneso Taurico e in un guardiano di nome Draconte, l'ariete volante in una nave con protome di ariete sulla prua, e il vello stesso nella pelle del pedagogo di Frisso, di nome Crio, cioè "ariete" (vd. AMBAGLIO 1995, 41 s.; Diodoro tuttavia lascia il lettore libero di scegliere fra questa e l'interpretazione tradizionale). La *storicizzazione* degli eventi

legendari, d'altro canto, gli permetteva di immetterli nel flusso concreto della storia e presentarli come precedenti di avvenimenti effettivamente accaduti. Mi limito a due esempi. A IV 19.1-2 Eracle fonda nella Celtica Alesia, città che rimase libera - scrive Diodoro - "fino ai nostri tempi", quando fu presa con la forza da Gaio Cesare. A IV 23.3, dopo la vittoria su Erice, Eracle consegna la terra di costui agli abitanti del paese, dicendo loro di tenerla finché non fosse arrivato uno dei suoi discendenti a reclamarla, come poi avvenne quando lo spartano Dorieo, giunto in Sicilia verso la fine del VI sec., si riprese la terra e vi fondò Eraclea. Il mito trovava così un prolungamento nei tempi storici e un aggancio con vicende, personaggi e luoghi reali (sulla concezione diodorea dell'unità e della continuità dei tempi, cfr. CASEVITZ 2003). Razionalizzando e storicizzando il mito, Diodoro tenta di incorporarlo in un'opera dichiaratamente storica senza grosse fratture.

Non si può parlare di Diodoro senza affrontare la questione della *Quellenforschung*. Valutare il debito di un'opera sopravvissuta in rapporto a testi che non possediamo è rischioso, ma pur sempre necessario. Per ciò che riguarda il IV libro, nel commento mi sono riproposto di mettere l'accento su quanto è conservato, cercando di valorizzare l'importanza testimoniale di Diodoro soprattutto quando fornisce qualche ragguaglio in più su dati per i quali la restante documentazione sia muta o insufficiente. Mi sono occupato meno della fonte che sta utilizzando in quel momento, dato che, quand'anche ricalcasse pedissequamente una fonte perduta, ciò non sottrarrebbe alla trattazione diodorea valore e utilità. In generale, il IV libro ha un alto valore documentario perché costituisce una *summa* della mitografia di epoca ellenistica. In questo per lo più si differenzia dall'altro grande repertorio mitografico che ci è pervenuto, ovvero dalla *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, tarda compilazione volta a recuperare le tradizioni mitiche più antiche, con un'impostazione chiaramente arcaizzante, come si vede già dal fatto che non vi è mai menzionata Roma (SCARPI 1996, X s.). Il libro diodoreo è prezioso perché a volte si sofferma su aspetti meno noti di talune leggende, per le varianti di cui ci dà notizia, insomma per qualche elemento che può aggiungere alla nostra conoscenza di una tradizione mitologica. D'altra parte, considerati i non rari passaggi dal mito al presente di cui si diceva, l'opera non è utile soltanto per lo studioso di mitologia. Il brano relativo allo svolgimento delle feste trieteridi in epoca ellenistica (IV 3.2-3) o quello che

c'informa sulle associazioni degli "artisti di Dioniso" (IV 5.4), tanto per richiamare due soli casi, sono di fondamentale importanza anche per lo storico. Posta in questi termini la questione, la *Quellenforschung* vede diminuire la sua rilevanza, mentre resta imprescindibile se ci si mette nell'ottica di ricostruire, tramite Diodoro, la storiografia perduta.

Quanto alle fonti utilizzate da Diodoro nel IV libro, occorre anzitutto dire che egli non distingue secondo il genere letterario, bensì di volta in volta secondo un criterio di maggiore o minore plausibilità: tale attitudine lo porta a mettere più o meno sullo stesso piano e ad assegnare, in linea di principio, uguale peso e dignità a tutte le testimonianze, provengano esse da poeti, storici o mitografi (IV 7.1-2, 8.5; nota a IV 7.2; SARTORI 1984, 525). Per altro, è possibile, in fin dei conti, che egli trovasse molto del materiale che gli serviva in un trattato come quello compilato nel II o III sec. a. C. da Dionisio Skytobrachion (*FGrHist* 32; cfr. RUSTEN 1982; NESSELRATH 2001; sul modo di lavorare diodoreo, vd. le osservazioni di AMBAGLIO 2008B, IX s.). Diodoro dichiara di seguirlo in III 52.3 (*FGrHist* 32 T 3) e III 66.5-6 (*FGrHist* 32 T 4), attribuendogli una raccolta di antichi racconti mitici su Dioniso, sulle Amazzoni, sugli Argonauti, sulla guerra di Troia e su molti altri argomenti, realizzata mettendo a confronto le opere di antichi poeti e mitografi: sembra che l'allusione sia a una sorta di manuale di mitologia. Ma per la saga di Eracle si rifà principalmente, come pare, a Matris di Tebe (*FGrHist* 39), autore di un *Encomio di Eracle*, laddove per i miti di Magna Grecia e Sicilia (IV 21-24 e 76-85) fonte di riferimento dovrebbe essere Timeo di Tauromenio (MEISTER 1992, 214; CORDIANO 2004, 74; AMBAGLIO 2008A, 23 s.). Tuttavia, vale anche per il IV libro quanto è stato sostenuto di recente per il resto della *Biblioteca*: Diodoro non si limita a un semplice "taglia e incolla", così come non presenta mai la sua opera come una mera "epitome", bensì piuttosto come "tentativo di far confluire in unità le scritture di diversi autori" (GABBA 2005, 10; per un esame di passi del XII libro da cui emerge una certa autonomia diodorea, vd. CUSCUNÀ 2005).

In generale, la critica degli ultimi decenni, con poche eccezioni, ha cercato di liberare Diodoro dall'accusa di totale servilismo nei confronti delle sue fonti, riconoscendogli una certa indipendenza e originalità: credo che anche nel IV libro non manchino indizi in tal senso. Bisogna anzitutto notare come si debba scorgere la mano diodorea nella disposizione del materiale e nella costruzione del libro. Il Nostro ha tentato, per lo meno in qualche misura, di

conferire unità e coerenza all'esposizione. Si è sforzato di ordinare gli apporti di varia provenienza secondo un disegno ben preciso, in virtù del quale potesse garantire una transizione "morbida" dal III libro e preparare il graduale passaggio al V. Alla fine del III libro aveva sottomano il trattato di Dionisio Skytobrachion e, per evitare cesure troppo nette, continua probabilmente a utilizzarlo all'inizio del IV, non in maniera del tutto passiva però, bensì cercando di accentuare gli elementi che, secondo lui, rispecchiavano più fedelmente tradizioni di origine greca, visto che il nuovo libro si proponeva di trattare della mitologia dei Greci. Sebbene fosse questo l'argomento del libro, era impossibile racchiudervi in blocco lo sterminato materiale mitologico dei Greci, ma bisognava procedere a una selezione. Rivolgendo la sua attenzione alle grandi personalità di benefattori dell'umanità, com'era solito fare, Diodoro comincia col parlare di Dioniso (2-7; al dio si collegano Priapo, Ermafrodito e le Muse), cui aveva già dedicato alcuni capitoli del III libro (62-74), in un resoconto tratto da Dionisio Skytobrachion. Si basa ancora su Dionisio ma adotta un taglio diverso, aggiungendo o eliminando particolari, il che basta a salvarlo dal sospetto che si limiti a copiare servilmente quell'autore, dato che prendendo spunto dalla stessa fonte, ci fornisce due resoconti tutto sommato diversi (per farsi un'idea di affinità e dissonanze fra i due blocchi, cfr. ad es. IV 2.2-3 e III 64.3-5 per gli amori di Zeus e Semele e la nascita del dio; IV 3.1 e III 65.7-8 per la spedizione di Dioniso in India; IV 3.2 e III 65.8 per le feste trieteridi; IV 3.4 e III 65.4-5, per Penteo e Licurgo; IV 4.3 e III 72.1-2 per Sileno; IV 4.5 e III 62.5, per l'interpretazione dell'appellativo *Dimetor*; IV 5.2 e III 63.3 a proposito della lunga barba del dio). E' evidente che rimedita la fonte e la rielabora in funzione del nuovo contesto. Passa poi a esporre le imprese di Eracle (8-39), sfruttando in primo luogo, con ogni probabilità, non sappiamo se direttamente o in maniera mediata, la monografia di Matris di Tebe, che gli permette di dilungarsi sul personaggio riservandogli uno spazio adeguato alla sua importanza. Ma non la trascrive semplicemente, bensì ne privilegia alcune parti, di maggior interesse per lui, come il racconto delle avventure occidentali dell'eroe, che amplia con apporti di altri autori (Timeo anzitutto) e con inserimenti personali (cfr. sotto). La partecipazione di Eracle alla spedizione degli Argonauti gli consente di introdurre una nuova ampia sezione, dedicata appunto all'impresa degli Argonauti (40-56). Il seguito del libro, dopo una parentesi relativa agli Eraclidi (57-58), contiene racconti legati a due importanti centri culturali finora piuttosto

in ombra, ossia Atene (Teseo, 59-63) e Tebe (Sette contro Tebe ed Epigoni, 64-67). Infine, dopo una serie di miti introdotti quasi alla rinfusa, gli ultimi capitoli preparano il terreno alla transizione verso la trattazione storica vera e propria, che comincia col VII libro, e verso i miti insulari del V: sono consacrati a una rassegna delle genealogie troiane fino a Priamo (75) e a una panoramica delle saghe siciliane (76-85). La guerra di Troia era narrata nel VII libro, mentre con la descrizione della Sicilia si apre il V libro, detto “delle isole” (su cui BIANCHETTI 2005). Ecco gettato il ponte fra il IV libro e il resto dell’opera. Come si può facilmente intuire, quindi, dovendo adattare il suo materiale alla struttura della *Biblioteca storica*, e collegarlo a quanto precede e segue, Diodoro deve selezionarlo, ordinarlo, rimaneggiarlo, mostrando di far proprio un approccio alle fonti piuttosto complesso e articolato, che non si limita un semplice lavoro di copiatura ed epitomazione. Inoltre, la sua esposizione procede secondo uno stile uniforme, che presenta quelle caratteristiche personali messe già in luce nel celebre saggio di PALM 1955, e si avvale di moduli, formule e concetti squisitamente diodorei, come l’insistenza sulla necessità della concisione e dell’equilibrio fra le parti (cfr. note a IV 5.2 e 4), i consueti rimandi interni o *cross-references*, indagati bene da RUBINCAM 1989 e 1998, la sottolineatura degli eventi inattesi e sconcertanti (cfr. nota a IV 9.7), il ricorso frequente alle digressioni (cfr. nota a IV 25.2), ecc.

Un ulteriore spiraglio di originalità si può scorgere forse nel modo in cui Diodoro esalta i personaggi che hanno lasciato un segno nella memoria degli uomini. Nel trattamento delle grandi personalità, ritorna uno schema quasi costante, applicato tanto ai personaggi mitici quanto a quelli realmente esistiti. In esso è possibile rintracciare dei motivi ricorrenti: la superiorità sul piano sia fisico che intellettuale e morale, il desiderio di compiere imprese degne di approvazione e celebrità, l’esercizio e la fatica come strumento per ottenere riconoscimento e apprezzamento, la conquista della condizione divina e dell’immortalità (PAVAN 1991). Questo schema viene utilizzato, in forma più o meno completa, in libri diversi, per i quali è esclusa la dipendenza da una stessa fonte, ad es. nel IV (cfr. ad es. IV 8 per Eracle; IV 40.1 per Giasone; IV 59.1 per Teseo; IV 71.1 per Asclepio; vd. nota a IV 8.1) e nel XVII (XVII 1.3-4 per Alessandro Magno). Se ne conclude, con un certo grado di verosimiglianza, che Diodoro non lo desume dagli autori che stava seguendo durante la stesura di quei libri.

Vi sono parti del libro in cui l'indipendenza dello storico risalta con maggiore evidenza. Mi sembra ragionevole supporre che egli non avesse alcun bisogno di tenere davanti un testoguida al momento di descrivere luoghi, eventi, riti, usi e costumi che per lui erano facile oggetto di *autopsia* o che comunque concernevano la sua esperienza diretta. Diodoro, che era vissuto per un certo periodo a Roma, verosimilmente aveva visitato il santuario erculeo nelle vicinanze del Tevere, dove si compivano i sacrifici con i fondi delle decime, cui si accenna a IV 21.4. Quel passo presumibilmente non deriva che dal bagaglio culturale acquisito da Diodoro in seguito a quanto visto di persona nel corso dei suoi viaggi. Così, mi sembra abbastanza chiaro che non dipende dalla lettura di una fonte, ma da conoscenza di prima mano, il contenuto del cap. 24, dove si parla del passaggio di Eracle ad Agirio, città natale di Diodoro, e del culto da lui istituito in onore di Iolao, con riferimenti all'attualità ("ancora oggi") e dettagli sulla topografia (il lago davanti alla città, le orme delle vacche di Gerione, i *temene* consacrati a Gerione e a Iolao, la porta Eraclea). Legato ai suoi ricordi individuali appare anche nella sostanza il cap. 80, relativo agli onori riservati alle dee di Engion, il cui tempio si diceva edificato con pietra importata dalla vicina Agirio (cfr. IV 80.3-6). Interessante riferimento all'attualità, non mediato da alcun testo scritto, sembra altresì la notizia relativa ai Romani che visitano il santuario di Afrodite Ericina e ai privilegi decretati dal Senato in favore di quel santuario (IV 83.6-7). A nozioni variamente apprese nel corso dei suoi spostamenti, più che a una fonte scritta ben precisa, potrebbero poi doversi ricondurre i riferimenti alle tradizioni egizie (cfr. ad es. IV 1.6, 6.3 e note *ad loc.*), dato che Diodoro era stato in Egitto. Ma il problema di accertare quanto del materiale mitico di matrice egizia si possa attribuire a Diodoro *autoptes* e quanto invece derivi da un testo come potevano essere gli *Aigyptiakà* di Ecateo di Abdera si pone anzitutto per il I libro, per cui rimando a BURTON 1972.

Sul tema dei rapporti fra mito e storia in Diodoro e sul suo metodo di lavoro, comunque, ulteriori elementi potranno ricavarsi attraverso le indicazioni fornite nel commento.

COMMENTO

1. *Introduzione*

1.1

Οὐκ ἄγνωϖ̄ μὲν ὅτι τοῖς τὰς παλαιᾶς μυθολογίας συνταπτομένοις συμβαίνει κατὰ τὴν γραφὴν ἐν πολλοῖς ἐλαττοῦσθαι. ἢ μὲν γὰρ τῶν ἀναγραφομένων ἀρχαιότης δυσεύρετος οὔσα πολλὴν ἀπορίαν παρέχεται τοῖς γράφουσιν, ἢ δὲ τῶν χρόνων ἀπαγγελία τὸν ἀκριβέστατον ἔλεγχον οὐ προσδεχομένη καταφρονεῖν ποιεῖ τῆς ἱστορίας τοὺς ἀναγινώσκοντας· πρὸς δὲ τούτοις ἢ ποικιλία καὶ τὸ πλῆθος τῶν γενεαλογουμένων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων καὶ τῶν ἄλλων ἀνδρῶν δυσέφικτον ἔχει τὴν ἀπαγγελίαν· τὸ δὲ μέγιστον καὶ πάντων ἀτοπώτατον, ὅτι συμβαίνει τοὺς ἀναγεγραφότας τὰς ἀρχαιοτάτας πράξεις τε καὶ μυθολογίας ἀσυμφώνους εἶναι πρὸς ἀλλήλους]

Fin dal proemio iniziale della *Biblioteca*, se Diodoro da un lato si allinea con gli storici che hanno scelto di comporre storie universali (I 1.3), dall'altro contrappone la propria opera a quelle dei suoi predecessori, rimproverando loro soprattutto la scarsa attenzione per la cronologia, l'omissione delle vicende dei non Greci e la mancanza di un'adeguata esposizione delle antiche leggende mitiche (I 3.2). Presentando i punti in cui hanno fallito altri che avevano tentato questa via, con una sottile e velata polemica, Diodoro si distingue da loro e rivendica per se stesso il merito di aver scritto la prima genuina storia "universale". Per lui, l'universalità assume una duplice dimensione, spaziale e temporale: è convinto infatti che una vera storia universale non può limitare la trattazione al mondo greco e all'età storica, ma al contrario deve abbracciare tutta l'ecumene, incluse le regioni abitate dai barbari, e tutti i tempi, inclusi quelli mitici. A questa sua persuasione, critica nei confronti di altre visioni storiografiche, rispondono essenzialmente i primi sei libri della *Biblioteca*, caratterizzati dalla mistione di imprese leggendarie, fatti della storia più antica, e osservazioni geografiche ed etnografiche riguardanti Greci e non Greci.

L'esposizione dei miti non è impresa semplice. In essa, Diodoro isola quattro motivi di difficoltà: 1) l'antichità del materiale, definita *δυσεύρετος*, "allusione evidente all'uso tucidideo di *εὐρεῖν* = «comprendere gli avvenimenti storici» (CANFORA 1999, 266; cfr. ad es. Thuc. I 1. 3 τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα σαφῶς μὲν εὐρεῖν... ἀδύνατα ἦν); 2) l'impossibilità di sottoporre la cronologia a controlli precisissimi; 3) la varietà e la moltitudine di eroi, semidei e altri personaggi dei quali ricostruire le genealogie; 4) l'ostacolo più grave, ovvero il disaccordo fra quanti hanno esposto questi antichissimi fatti e racconti favolosi (il concetto secondo cui i miti non si presentano in forma semplice e coerente è ribadito a IV 44.5-6; per i dissensi fra mitografi, cfr. ad es. III 63.1; IV 26.2-3; 41.3; 63.4; 85.3-4).

Nonostante tutto, il mito può e deve essere oggetto d'indagine storiografica, perché dotato di un indubbio fondamento di storicità, come insegnava già Tucidide (si pensi alla sua *archeologia*, dove Minosse o Agamennone figurano come personaggi storici). Lungo questa via si muove l'autore della *Biblioteca*. La tendenza diodorea a storicizzare le leggende è evidente sia quando l'autore individua un antefatto mitico di un avvenimento storico (cfr. ad es. IV 19.2 o 23.3), sia quando elenca segni e *monumenta* lasciati qua e là da dèi ed eroi, prove tangibili del loro passaggio, ancora visibili ai suoi giorni.

Il tema del rapporto tra mito e verità gli sta molto a cuore. Per le vicende mitiche, Diodoro ritaglia uno spazio meno definibile e più sfumato rispetto a quello riservato agli avvenimenti più recenti: a IV 8.3-4 afferma che non è giusto pretendere negli antichi racconti mitici la stessa esattezza perseguibile nell'esposizione dei fatti contemporanei né si deve ricercare acutamente ad ogni costo la verità. Chiarito questo, si propone di restituire comunque alle narrazioni leggendarie ampia credibilità, così da poterle ammettere a pieno titolo dentro il racconto degli avvenimenti. Perché l'esposizione risulti plausibile, Diodoro deve anzitutto far giustizia delle fantasie cronografiche di alcuni contemporanei, ad es. quel Castore di Rodi che si era spinto indietro fino a datare gli avvenimenti più antichi a partire dal 2123/2 a. C. (*FGrHist* 250 F 1-2, Komm.; altrove Diodoro fissa come soglia temporale alta la presa di Troia, datata al 1184/3 a. C.,

ottant'anni prima della discesa degli Eraclidi, secondo la griglia offerta da Apollodoro di Atene, *FGrHist* 244 F 61). Così, mentre nel resto della *Biblioteca* registra gli eventi in forma annalistica, per le sezioni relative al mito rinuncia a un rigoroso inquadramento cronologico: sia nel proemio dell'opera (I 5.1) che in chiusura (XL 8) rileva la mancanza di una tavola cronologica attendibile per ciò che riguarda gli avvenimenti anteriori alla guerra di Troia. In effetti, nei primi libri i riferimenti cronologici che non siano quelli genealogici o dinastici, quando sono dati, appaiono piuttosto generici (ad es. IV 23.3 πολλὰ ἴσθι γὰρ ὕστερον γενεαῖς; rare le eccezioni: cfr. IV 34.1 Ἡρακλῆς δὲ μετὰ τὴν ἐν Φενεῶν κατοίκησιν ἔτει πέμπτῳ). Sempre al fine di attenuare gli elementi meno verosimili, Diodoro ricorre a spiegazioni razionalizzanti (I 19.2-3; 62.2-4; II 44.3; 46.6; III 52.1-2; 60.2; IV 47; 53.7; V 76.4; un aspetto di tale razionalismo è rappresentato dalle sue concezioni evemeristiche, cfr. nota a IV 1.4), o fa ampio uso del discorso indiretto, con frasi introdotte da λέγεται, λέγουσι, φασί, μυθολογοῦσι, ιστοροῦσι ecc., per distinguere una versione trädita dalla verità più accertabile.

Per le principali questioni qui accennate, SARTORI 1984; SACKS 1990, 55 ss.; PAVAN 1991; AMBAGLIO 1995, 39 ss.; MARINCOLA 1997, 117 ss., 241 ss.; CORSARO 1998 e 1999; GIOVANNELLI-JOUANNA 2002; CORDIANO 2004, 16 ss., 38 ss.; AMBAGLIO 2008A, 35 ss.; sul genere della storiografia universale, si vedano pure VATTUONE 1998A; taluni dei saggi in AAVV. 2001A; ALONSO NÚÑEZ 2002; MARINCOLA 2007.

Diodoro introduce questi temi in maniera polemica, sottolineando il distacco da altre posizioni storiografiche, in particolare da quella di Eforo. In concreto, però, la proclamata opposizione (1.4 ἡμεῖς δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις κρίσιν ἔχοντες) rispetto al metodo di Eforo è forse meno sostanziale di quanto Diodoro voglia farci credere, se è vero che alcuni spunti non sono estranei alla visione eforea. Nel proemio delle *Storie*, il Cumano affrontava questioni come la difficoltà insita nel riferire i fatti antichi e la necessità di rispettare la distanza cronologica rinunciando a dettagli troppo accurati; il concetto di *aletheia* e il rapporto tra mito e verità sembrano aver occupato un ruolo importante anche nella prospettiva di un Eforo che studi recenti fanno apparire come operante nel solco tracciato da Tucide

(cfr. VATTUONE 1998B e PARMEGGIANI 1999 e 2001, soprattutto sulla base di un'analisi dei FF 9 e 31b). Si ha l'impressione che il taglio polemico sia un espediente utilizzato da Diodoro per affermare la propria originalità in rapporto ad autori cui è in certa misura debitore.

1.2-3

διόπερ τῶν μεταγενεστέρων ἱστοριογράφων οἱ πρωτεύοντες τῇ δόξει τῆς μὲν ἀρχαίας μυθολογίας ἀπέστησαν διὰ τὴν δυσχέρειαν, τὰς δὲ νεωτέρας πράξεις ἀναγράφειν ἐπεχείρησαν.

Ἐφορος μὲν γὰρ ὁ Κυμαῖος, Ἴσοκράτους ὦν μαθητής, ὑποστησάμενος γράφειν τὰς κοινὰς πράξεις, τὰς μὲν παλαιὰς μυθολογίας ὑπερέβη, τὰ δ' ἀπὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου πραχθέντα συνταξάμενος ταύτην ἀρχὴν ἐποίησατο τῆς ἱστορίας. ὁμοίως δὲ τούτῳ Καλλισθένης καὶ Θεόπομπος, κατὰ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν γεγονότες, ἀπέστησαν τῶν παλαιῶν μύθων]

La polemica diodorea contro gli storiografi che si tennero lontani dalla ἀρχαία μυθολογία a causa della sua δυσχέρεια, limitandosi a illustrare per filo e per segno i fatti più recenti, riguarda Teopompo di Chio e Callistene di Olinto (storici del IV sec. a. C. le cui opere sono pervenute in frammenti, rispettivamente *FGrHist* 115 e 124; le *Filippiche* di Teopompo, vasta opera in 58 libri, non erano solo una biografia di Filippo II, ma vi si può riconoscere una sorta di storia universale: sullo storico SHRIMPTON 1991; FLOWER 1994; VATTUONE 1998A, 78 ss.; per Callistene, noto soprattutto come autore di *Elleniche* e storico di Alessandro, studio d'insieme di PRANDI 1985), ma soprattutto Eforo di Cuma (*FGrHist* 70 T8).

Componendo delle *Storie*, che in 30 libri (il XXX si deve al figlio Demofilo) narravano le vicende di Greci e barbari dai tempi più antichi fino al 341/340 a. C., Eforo di Cuma (c. 400-330) ha scritto quella che può considerarsi come la prima vera storia universale (Polyb. V 33 2). Com'è noto, il Cumano è stato ampiamente utilizzato da Diodoro, e, contaminato con altre fonti, costituisce la base dei libri XI-XVI (come argomentarono già VOLQUARDSSEN 1868 e LAQUEUR 1911). La dipendenza da Eforo non concerne solo la narrazione dei fatti, ma lo stesso impianto teorico e cioè i proemi dei singoli libri (sui quali KUNZ 1935). Sulla strada di

una sia pur cauta rivalutazione del livello storiografico di Diodoro, la critica degli ultimi decenni evita di ridurre i proemi a una servile ripresa e rimasticatura di idee altrui, di Eforo come di Polibio o di Posidonio, e riconosce sotto vari aspetti una certa autonomia a Diodoro (cfr. ad es. SACKS 1990, 9-22; CHAMOIX 1993, XXXII-XLII; per il proemio del I libro, BURTON 1972, 35-38; *status quaestionis* in LANDUCCI 2008, 108-113), il quale però ammette il suo debito nei confronti di Eforo per ciò che riguarda il criterio organizzativo adottato. Nel proemio del V libro (Diod. V 1.4 = *FGrHist* 70 T 11), rimarcando quanto sia importante per ogni storico un'accorta distribuzione della materia, Diodoro tesse le lodi del modo in cui ha organizzato il lavoro Eforo, facendo sì che ciascun libro abbracciasse le vicende *κατὰ γένος*, e afferma che si atterrà a tale principio generale. L'esegesi dell'espressione "secondo genere" ha destato qualche problema. L'interpretazione tradizionale, che la intende nel senso che il Cumano avrebbe consacrato ogni libro delle sue *Storie* a una regione del mondo allora conosciuto (così ancora DREWS 1963 e 1976), è sembrata riduttiva: preferibile pensare a un'articolarsi dell'esposizione secondo unità omogenee, costruite attorno a un tema geografico, storico o biografico, le quali possono occupare parte di un libro, un libro intero o più libri (VANNICELLI 1987). Tale impostazione, del resto, è abbastanza evidente nell'"economia" della *Biblioteca*, dove si conferisce carattere unitario a una sezione o a un libro sulla base del soggetto: il V libro, ad es., è organizzato monograficamente attorno a un tema geografico, le isole; i libri XVI e XVII, invece, sono chiari esempi della propensione diodorea a concentrare attorno a un unico personaggio (rispettivamente Filippo II e Alessandro) le vicende di cui è stato protagonista; ma l'elemento biografico può improntare anche singole sezioni di un libro, che assumono pertanto un carattere monografico, com'è il caso dei capitoli del IV libro (8-39) dedicati alle gesta di Eracle.

Diodoro rimprovera ad Eforo di aver tralasciato gli antichi racconti mitologici e di aver organizzato i fatti a partire dalla saga dell'invasione dorica del Peloponneso (nota agli antichi come "ritorno degli Eraclidi"), da cui avevano inizio le sue *Storie* (cfr. anche XVI 76.5 περιείληφε δὲ τῆ γραφῆ πράξεις τάς τε τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τῶν Ἡρακλειδῶν καθόδου). Se è credibile che il punto di partenza delle *Storie* di Eforo fosse il ritorno degli Eraclidi, ciò non vuol dire che lo storico lasciasse fuori

dalla sua opera gli eventi mitici o risalenti a epoche precedenti quell'episodio. Riferimenti a fatti e personaggi mitici sono disseminati in vari frammenti eforei (ad es. *FGrHist* 70 FF 11, 13, 14, 15, 31b, 32, 34, 119, 123, 127, 147). Queste e altre testimonianze sembrano comprovare che il Cumano facesse oggetto d'indagine anche il passato mitico, cercando di distinguere il vero dal falso, in una visione critica del fatto storico che risente della lezione tucididea (VATTUONE 1998B e PARMEGGIANI 1999). Le riserve diodoree nei confronti tanto del Cumano quanto dei suoi contemporanei Callistene e Teopompo, e dunque l'affermazione della pretesa novità del suo apporto, concernono piuttosto la rinuncia di questi storici a dar spazio, all'interno delle proprie opere, a una sezione mitologica compatta e omogenea. Insomma, l'Agirinense non prende le distanze da loro per il fatto che hanno in linea di principio rifiutato e omesso il mito, ma piuttosto perché non hanno scelto di esporre le vicende mitiche in un insieme organico. Diversa la concezione che sta alla base dei primi sei libri della *Biblioteca*, nei quali confluiscono in maniera ordinata tutte le informazioni relative alla "preistoria" dell'umanità.

1.4

ἡμεῖς δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις κρίσιν ἔχοντες, καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀναγραφῆς πόνον ὑποστάντες, τὴν πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἐποιησάμεθα τῆς ἀρχαιολογίας. μέγιστα γὰρ καὶ πλεῖστα συνετελέσθησαν πράξεις ὑπὸ τῶν ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων καὶ πολλῶν ἄλλων ἀνδρῶν αγαθῶν· ὧν διὰ τὰς κοινὰς εὐεργεσίας οἱ μεταγενέστεροι τοὺς μὲν ἰσοθέοις, τοὺς δ' ἡρωικαῖς θυσίαις ἐτίμησαν, πάντας δ' ὁ τῆς ἱστορίας λόγος τοῖς καθήκουσιν ἐπαίνοις εἰς τὸν αἰῶνα καθύμνησεν]

Tracce della nozione, ricorrente nei primi libri, secondo cui dèi ed eroi sarebbero stati in origine esseri umani di superiori capacità fisiche e morali che, per aver reso grandi benefici all'umanità, sarebbero stati divinizzati. Tale dottrina fu formulata verso il 300 a. C. da Evemero di Messene (su di lui WINIARCZYK 2002; DE ANGELIS - GARSTAD 2006), di cui in Diod. VI 1 = *FGrHist* 63 F 2 si cita e riassume per sommi capi la *Sacra iscrizione* (utilizzata

da Diodoro anche per la descrizione delle leggendarie isole dell'Oceano meridionale, V 41-46 = *FGrHist* 63 F 3). Altrove la teoria è strettamente collegata con l'idea delle scoperte essenziali all'incivilimento della stirpe umana e col motivo del *protos heurètes* (SARTORI 1984, 493 ss.), in quanto questi personaggi avrebbero per primi inventato qualcosa di utile per la vita umana (cfr. ad es. IV 1.5 *τι χρήσιμον πρὸς τὸν κοινὸν βίον εὐρόντων*). A I 2.4, come esempio di un mortale che ottenne l'immortalità in quanto benefattore del genere umano, viene menzionato Eracle, alla cui figura e al cui ruolo di eroe civilizzatore Diodoro riserverà ampio spazio in questo IV libro. Il disegno diodoreo di includere il mito nell'orizzonte storico ne guadagna in coerenza: i personaggi mitici sono vissuti in una dimensione reale e terrena, e pertanto la narrazione che li riguarda può considerarsi storica a tutti gli effetti. Il legame fra storia e mito si rinsalda altresì sotto il profilo morale: le gesta di eroi e semidei possono avere per il lettore il valore di *exempla*, al pari di quelle dei più importanti personaggi storici.

1.5

ἐν μὲν οὖν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις τρισὶν ἀνεγράψαμεν τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι μυθολογουμένας πράξεις καὶ τὰ περὶ θεῶν παρ' αὐτοῖς ἱστορούμενα, πρὸς δὲ τούτοις τὰς τοποθεσίας τῆς παρ' ἑκάστοις χώρας καὶ τὰ φύομενα παρ' αὐτοῖς θηρία καὶ ἄλλα ζῶα καὶ καθόλου πάντα τὰ μνήμης ἄξια καὶ παραδοξολογούμενα διεξιόντες, ἐν ταύτῃ δὲ τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἱστορούμενα κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους περὶ τῶν ἐπιφανεστάτων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων καὶ καθόλου τῶν κατὰ πόλεμον ἀξιόλογόν τι κατειργασμένων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐν εἰρήνῃ τι χρήσιμον πρὸς τὸν κοινὸν βίον εὐρόντων ἢ νομοθετησάντων]

In I 4.6 Diodoro, delineando un quadro complessivo della sua opera, aveva precisato che i primi sei libri comprendono i fatti anteriori alla guerra di Troia e le leggende mitiche, e che in particolare i primi tre concernono le antichità dei barbari, i secondi tre quasi esclusivamente quelle dei Greci. Il fulcro tematico dei primi sei libri è dunque di carattere mitologico, ma

all'interno di esso è attivo un criterio di selezione su base geografica, come si ricava dal fatto che, in linea di massima, il I libro è dedicato all'Egitto, il II all'Asia, il III a Etiopia, Libia, Atlantide, il IV alle tradizioni mitiche relative alla Grecia, il V alle isole (il contenuto del VI libro, di cui rimane ben poco, è alquanto oscuro). Gli aspetti etno-geografici predominano nella prima terna e nel V libro, mentre il IV privilegia nettamente il racconto mitologico, ed è per questo che l'autore lo fa precedere da un proemio in cui appunto giustifica l'inserimento di una sezione mitografica all'interno di una storia universale.

1.6

ποιησόμεθα δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Διονύσου]

A Dioniso sono dedicati i capp. 2-5. Vi ritroviamo lo schema abituale della biografia leggendaria, che comincia col trattare della famiglia e della nascita del personaggio (al cap. successivo). Fra le molte varianti della saga di Dioniso, quella esposta in questa sezione viene considerata da Diodoro come prevalentemente greca (cfr. IV 1.7 *νῦν τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλησι λεγόμενα περὶ τοῦ θεοῦ τούτου διέξιμεν*), ed è per questo che la riporta nel suo IV libro, relativo alla mitologia dei Greci.

Αἰγύπτιοι μὲν γὰρ τὸν παρ' αὐτοῖς θεὸν Ὀσιριν ὀνομαζόμενον φασιν εἶναι τὸν παρ' Ἑλλησι Διόνυσον καλούμενον]

In I 14-22 Diodoro attribuisce a Osiride i tratti di Dioniso eroe conquistatore e civilizzatore, dicendo fra l'altro che Osiride fu allevato a Nisa, promosse l'agricoltura e inventò il vino (15.6-8), e che gli è sacra l'edera, come in Grecia a Dioniso (17.4-5). La fonte principale per il I libro è Ecateo di Abdera, che alla corte di Tolomeo I Soter scrisse vari libri di storie egiziane (*Aigyptiakà*), in cui potrebbero esser confluiti, proprio per la sezione inerente alla relazione Osiride/Dioniso, elementi di un *Dionysosroman* (BURTON 1972, 2, 16 s. e n. 2). Per l'identificazione Osiride/Dioniso cfr. soprattutto I 13.5, 15.6; vd. poi Plut. *De Is. et Osir.* 356b, 364d-365a. Le corrispondenze individuabili fra il complesso mitico-rituale di Osiride e quello di Dioniso favorirono il processo di sincretismo fra il dio greco e quello egiziano. Nell'Egitto ellenizzato dei Tolomei il culto dionisiaco si era diffuso notevolmente,

incoraggiato dai nuovi monarchi, che apprezzavano da un lato gli aspetti che permettevano di avvicinare Dioniso ad Alessandro Magno (cfr. nota a IV 3.1; BOMMELAER 1989, XXXVIII s.), dall'altro le somiglianze dei suoi miti e rituali con quelli di Osiride, familiari agli Egizi. La sovrapposizione fra i culti delle due divinità, compiutasi nell'Egitto tolemaico, rappresenta però la fase finale di una tradizione che prese corpo nel corso di più secoli di continui contatti commerciali, culturali, militari fra Greci ed Egiziani, tant'è che l'assimilazione fra Osiride e Dioniso è presente già in Erodoto (cfr. II 42, 144). CASADIO 1996 ha tentato di chiarire in che misura la contaminazione fra le due figure divine passi attraverso il canale culturale dell'orfismo. Per spiegare come i miti egizi fossero giunti in Grecia era sorta la leggenda del viaggio in Egitto di Orfeo (BERNABÉ 2002, 80 ss.; cfr. nota a IV 25.3), che lì sarebbe stato iniziato alle *teletai* e alle dottrine teologiche dionisiache.

1.7

τοῦτον δὲ μυθολογοῦσιν ἐπελθεῖν ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, εὐρετὴν γενόμενον τοῦ οἴνου, καὶ τὴν φυτείαν διδάξαι τῆς ἀμπέλου τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ ταύτην τὴν εὐεργεσίαν τυχεῖν συμφωνουμένης ἀθανασίας. ὁμοίως δὲ τοὺς Ἰνδοὺς τὸν θεὸν τοῦτον παρ' ἑαυτοῖς ἀποφαίνεσθαι γεγονέναι, καὶ τὰ περὶ τὴν φυτείαν τῆς ἀμπέλου φιλοτεχνήσαντα μεταδοῦναι τῆς τοῦ οἴνου χρήσεως τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώποις. ἡμεῖς δὲ τὰ κατὰ μέρος περὶ τούτων εἰρηκότερες νῦν τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλησι λεγόμενα περὶ τοῦ θεοῦ τούτου διέξιμεν]

Il Dioniso diodoreo è presentato spesso secondo un modello di impronta evemeristica, in cui ritornano taluni elementi fissi: la conquista militare e l'opera di acculturazione e civilizzazione, l'invenzione della viticoltura e della vinificazione, la fondazione di città, l'introduzione di usanze civili e religiose, quindi la divinizzazione per i meriti acquisiti. Evemerismo e sincretismo dominano ad es. la sezione del I libro relativa a Osiride/Dioniso, il quale sarebbe stato un antico re dell'Egitto (I 13), che abolì l'antropofagia dopo che la sua sposa, Iside/Demetra, ebbe scoperto i frutti del grano e dell'orzo (I 14); riunì un grande

esercito con l'intenzione di percorrere il mondo e insegnare al genere umano la viticoltura e la cerealicoltura (I 17.1); si spinse fino in India, dove fondò numerose città (I 19.6-7); per le sue grandi opere benefiche, gli venne riconosciuta l'immortalità e gli furono resi onori pari a quelli tributati agli dèi celesti (I 20.5).

τοὺς Ἰνδοὺς τὸν θεὸν τοῦτον παρ' ἑαυτοῖς ἀποφαίνεσθαι γεγονέναι]

Per la controversia riguardo alla presunta origine indiana del dio, Diod. I 19.8, III 63.5. Sulla spedizione di Dioniso in India, cfr. nota a IV 3.1.

2-5. Dioniso

Diodoro ne ha già parlato nel I libro (nelle vesti di Osiride, I 14-22; in questa versione predomina il punto di vista egizio: i Greci avrebbero preso in prestito il loro Dioniso dall'Egitto), in II 38 (Dioniso in India) e in III 62-74 (Dioniso greco e libico). L'ampia e complessa sezione del III libro dedicata al dio (III 62-74) deriva – come sembra – dalla raccolta mitologica composta forse nel II sec. a. C. da Dionisio di Mitilene detto Skytobrachion, citato in III 52.3 e 66.5-6 (*FGrHist* 32 T 3 e 4; BOMMELAER 1989, XI, XXXI-XXXV). Di particolare interesse III 62.2 ss., passo che riflette in buona parte tradizioni orfiche (BERNABÉ 2002, 75 ss.). Diodoro rileva il carattere contraddittorio delle opinioni di poeti e mitografi intorno a questo dio: alcuni hanno tramandato che vi fu un solo Dioniso, altri che ve ne furono tre; e ci sono alcuni che pensano che il dio non abbia forma umana, ma sia semplicemente un simbolo del vino (III 62.2). Tra quanti rappresentano il dio in forma umana alcuni parlano di un solo Dioniso (III 63.2), che avrebbe inventato il vino, fatto spedizioni in tutto il mondo e introdotto misteri, orge e iniziazioni. Altri ritengono che ci siano stati tre Dionisi, di epoche differenti e con prerogative distinte: il più antico fu indiano (III 63.3 ss.); il secondo (III 64.1) sarebbe nato da Zeus e Persefone, ma secondo altri da Demetra (è un Dioniso con attributi taurini che più di tutti si può identificare come orfico: cfr. ad es. *Hymn. Orph.* 30 e RICCIARDELLI 2000, XVIII, 350 ss.); il terzo (III 64.3) sarebbe il figlio di Zeus e

Semele. E' di quest'ultimo Dioniso, sostanzialmente, che Diodoro discuterà nei capp. che seguono, per la stesura dei quali sembra giusto supporre che abbia tenuto in primo luogo presente il manuale di Dionisio Skytobrachion.

2.1

Κάδμον μὲν γάρ φασι τὸν Ἀγήνορος ἐκ Φοινίκης ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀποστα-
λῆναι πρὸς ζήτησιν τῆς Εὐρώπης]

La leggenda di Europa si articola in due tronconi narrativi che rimandano a contesti diversi, l'uno "cretese", l'altro "beotico" (PRANDI 1986; vd. pure COSI 1986). Europa, figlia del re di Tiro Agenore (o, secondo alcuni, figlia di un suo figlio, Fenice), è rapita da Zeus che si innamora di lei, e, dopo aver assunto le sembianze di un toro mansueto, la fa montare sulla groppa trasportandola per mare fino a Creta, dove essa gli genera Minosse, Radamanto e, in versioni postomeriche, Sarpedone (cfr. nota a IV 60.2; vd. inoltre Diod. V 78.1). La saga "cretese", nota già a Hom. *Il.* XIV 321-322, è quella in cui Europa riveste un ruolo di primo piano, laddove il legame fra Europa e la Beozia si connota solo "in negativo". In Beozia, infatti, l'eroina non è mai arrivata; vi giunge invece, dopo varie peregrinazioni κατὰ ζήτησιν τῆς Εὐρώπης (ad es. Diod. V 58.2), Cadmo. L'oracolo di Delfi, da lui interrogato per sapere dove potesse trovare Europa, gli risponde di non preoccuparsi per lei, ma di prendere come guida una giovenca e fondare una città nel luogo dove questa avesse fatto sosta. La giovenca si sdraia al suolo nel punto dove poi sarebbe sorta Tebe. Volendo sacrificare la vacca ad Atena, Cadmo incarica alcuni compagni di attingere acqua alla fonte di Ares; essa però è custodita da un drago che li uccide quasi tutti. Allora Cadmo abbatte il drago e, per consiglio di Atena, ne semina i denti. Subito balzano dal suolo uomini armati, detti Sparti ("Seminati"), che prendono a combattersi furiosamente finché ne sopravvivono solo cinque. Saranno loro i primi abitanti della Cadmea. Sulla storia della fondazione di Tebe da parte di Cadmo, cfr. ad es. Ellanico, *FGrHist* 4 F 51; *Schol. in E. Phoen.* 638; *Ov. Met.* III 3 ss.; *Hyg. Fab.* 178; [Apoll.] III 4.1; Paus. IX 12.1-2. Il nesso fra Europa e la narrazione del mito di fondazione è testimoniato già da Stesicoro, fr. 18 P. Si sono formulate varie teorie sulle circostanze che hanno determinato il convergere dei due filoni narrativi, su eventuali

implicazioni di ordine propagandistico (volontà di far dipendere la fondazione di Tebe da un responso dell'oracolo delfico), sul substrato storico sotteso alla leggenda. In merito a quest'ultimo problema, alcuni ipotizzano che l'arrivo dei Cadmei dalla Fenicia in Beozia sia il riflesso di contatti intercorsi fra le due aree o anche dell'effettivo stanziamento in Beozia di un gruppo di Fenici, altri pensano piuttosto a una migrazione greca dall'Egeo o dall'Asia Minore. L'opzione fenicia o siriana sembra in linea di massima preferibile in considerazione dei seguenti fattori: 1) la possibile etimologia semitica del nome Cadmo, a partire dalla radice *qdm* = "oriente, antico" (WEST 1997, 58, 448-450; un'origine anellenica è stata sostenuta anche per il nome Europa, cfr. fen. *'ārōb*, ebr. *'ereb* "sera", nel senso di "tramonto, occidente": inammissibile per LUCIANI 1986; molti punti dubbi per MILANI 1986); 2) il ritrovamento sulla Cadmea di sigilli di provenienza orientale (PORADA 1981-1982); 3) la vicenda relativa all'introduzione dell'alfabeto fenicio in Grecia, incentrata sul personaggio di Cadmo (cfr. Diod. III 67.1, V 57.5; ROCCHI 1991). Per una visione di sintesi cfr. KÜHR 2006; della ricca bibl. precedente ad es. EDWARDS 1979; BRILLANTE 1980, 1984 e 2001; SCHACHTER 1985.

γημαι μὲν Ἀρμονίαν τὴν Ἀφροδίτης, γεννήσαι δ' ἐξ αὐτῆς Σεμέλην καὶ Ἰνώ
καὶ Αὐτονόην καὶ Ἀγαύην, ἔτι δὲ Πολύδωρον]

Per le nozze di Cadmo e Armonia, cfr. ad es. Pind. *Pyth.* III 88-91; E. *Phoen.* 822 s.; Diod. V 48.5-49.1; [Apoll.] III 4.2; Nonn. *Dion.* I 395-397; ROCCHI 1989. Per un elenco dei loro figli, cfr. già Hes. *Theog.* 975-978 e poi Hyg. *Fab.* 179.1; [Apoll.] *loc. cit.*; Nonn. *Dion.* V 190-210. Delle quattro figlie di Cadmo, solo Semele (OTTO 1997, 71-79) e Ino sono figure mitiche di un certo rilievo, mentre Agave e Autonoe sono ricordate solo in quanto madri di Penteo (cfr. nota a IV 3.4) e Atteone (cfr. nota a IV 81.3). Semele era forse in origine la denominazione traco-frigia di una divinità della terra, connessa con la radice indeuropea **gh^om* (cfr. gr. *χαμαι*, *χθων*, *χθαμαλος*, lat. *humus*, *zemia* nelle lingue slave; vd. inoltre Ζεμελω, dea della terra invocata in iscrizioni sepolcrali frigie di età imperiale; per un accostamento a Gea, cfr. Apollodoro, *FGrHist* 244 F 131; Diod. III 62.9), ma, nella scansione dei racconti mitici, la divinizzazione di Semele è successiva alla sua morte: sarà Dioniso a ricondurre dall'Ade la madre, rendendola partecipe dell'immortalità e cambiandole nome in Tione (Diod. IV 25.4).

La storia di Ino, variamente riferita dagli autori antichi, ci è nota ad es. da [Apoll.] III 4.3 (Zeus fa nascere Dioniso e lo affida a Ermes, il quale lo porta da Ino e Atamante con l'incarico di allevarlo come una femmina. Ma Era si adira e fa impazzire i due coniugi. Atamante uccide il figlio Learco; Ino getta l'altro figlio, Melicerte, nell'acqua bollente, poi, stringendo fra le braccia il suo corpo, si getta in mare: madre e figlio vengono trasformati in divinità marine, con i nomi di Leucotea e Palemone). Quanto a Polidoro, divenne re di Tebe e da Nitteide generò Labdaco (v. ad es. [Apoll.] III 5.5); secondo Nonn. *Dion.* V 208-210 il suo scettro fu usurpato da Penteo.

2.2-3

τῆ δὲ Σεμέλῃ διὰ τὸ κάλλος Δία μιγέντα καὶ μεθ' ἡσυχίας ποιούμενον τὰς ὁμιλίας δόξαι καταφρονεῖν αὐτῆς· διόπερ ὑπ' αὐτῆς παρακληθῆναι τὰς ἐπιπλοκάς ὁμοίας ποιεῖσθαι ταῖς πρὸς τὴν Ἥραν συμπεριφοραῖς.

τὸν μὲν οὖν Δία παραγενόμενον θεοπρεπῶς μετὰ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν ἐπιφανῶς ποιεῖσθαι τὴν συνουσίαν· τὴν δὲ Σεμέλῃν ἔγκυον οὔσαν καὶ τὸ μέγεθος τῆς περιστάσεως οὐκ ἐνέγκασαν τὸ μὲν βρέφος ἐκτρῶσαι, ὑπὸ δὲ τοῦ πυρός αὐτὴν τελευτῆσαι. ἔπειτα τὸ παιδίον ἀναλαβόντα τὸν Δία παραδοῦναι τῷ Ἑρμῇ, καὶ προστάξαι τοῦτο μὲν ἀποκομίσαι πρὸς τὸ ἄντρον τὸ ἐν τῇ Νύσῃ, κείμενον μεταξὺ Φοινίκης καὶ Νείλου, ταῖς δὲ νύμφαις παραδοῦναι τρέφειν καὶ μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐπιμέλειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τὴν ἀρίστην]

Sugli amori fra Zeus e Semele e la nascita di Dioniso, cfr. ad es. Hes. *Theog.* 940-942; E. *Bacch.* 1 ss. (per Dioniso cucito nella coscia di Zeus, 94 ss.; 242 ss.; 286 ss.); Ov. *Met.* III 259 ss.; Hyg. *Fab.* 167 e 179; [Apoll.] III 4.3; Paus. III 24.3, IX 5.2; Luc. *D. Deor.* 12; Philostr. *Imag.* I 14. La nascita e l'infanzia di Dioniso sono narrate da Diodoro in termini grosso modo analoghi in III 64.3-6. Lievi le varianti o le aggiunte: Semele chiede a Zeus di mostrarsi in tutta la sua magnificenza perché ingannata da Era gelosa; Zeus nasconde nella coscia il bambino venuto alla luce prematuramente per completare il periodo della gestazione; poi lo

porta a Nisa d'Arabia, dove sarebbe stato nutrito dalle ninfe. Anche in Diod. V 52.2 Zeus si cuce il feto nella coscia, ma consegna il neonato da allevare alle ninfe dell'isola di Nasso (in Ferecide, *FGrHist* 3 F 90 a-d le nutrici di Dioniso sono le ninfe di Dodona). Per una versione razionalizzante, di matrice egiziana, del mito di Cadmo, Semele e Dioniso vd. invece Diod. I 23.4-6.

Anche in *Hymn. Hom.* XXVI 3 s. le ninfe ricevono l'infante dallo stesso Zeus; qui invece Zeus lo affida a Ermes ordinandogli di portarlo alle ninfe perché lo allevassero nell'"antro di Nisa". Nisa, menzionata per la prima volta in *Il.* VI 133 (Νυσήϊον), era in origine un luogo immaginario, il cui nome probabilmente significa "terra delle ninfe (*nysai*)" (cfr. E. *Cyc.* 68 s. ἐν Νύσαι μετὰ Νυμφᾶν). Gli antichi la situarono nelle regioni più diverse: sulle numerose possibilità di individuazione, basti citare Hesych. s. v. Νῦσα καὶ Νυσήϊον· ὄρος, οὐ καθ' ἓνα τόπον. ἔστι γὰρ Ἀραβίας, Αἰθιοπίας, Αἰγύπτου, Βαβυλῶνος, Ἐρυθρᾶς, Θράκης, Θετταλίας, Κιλικίας, Ἰνδικῆς, Λιβύης, Λυδίας, Μακεδονίας, Νάξου, περὶ τὸ Πάγγαιον, τόπος Συρίας. Ulteriori riferimenti in JEANMARIE 1972, 347-349; CHUVIN 1991, 254-271; OTTO 1997, 66-69; RICCIARDELLI 2000, 414 s. Qui Diodoro colloca Nisa "tra la Fenicia e il Nilo": oltre a Nisa d'Arabia (Diod. I 15.6, 27.3; III 64.5, 65.7, 66.3), il Nostro ne ricorda altre, in India (I 19.7), in Libia (III 66.4, 68.4-5), in Egitto (I 19.7) e forse anche in Frigia (III 59.2). Cfr. pure BURTON 1972, 77.

2.4

διὸ καὶ τραφέντα τὸν Διόνυσον ἐν τῇ Νύσει τυχεῖν τῆς προσηγορίας ταύτης ἀπὸ Διὸς καὶ Νύσης]

Diodoro suggerisce un legame fra il nome del dio e la località di Nisa (cfr. anche Diod. I 15.6 e III 64.6). Per l'etimologia (dibattuta soprattutto l'origine tracia del nome, sostenuta dal Kretschmer), *DELG* s. v. Διόνυσος; JEANMARIE 1972, 63 s.; CASSOLA 1994, 5; OTTO 1997, 67. La spiegazione linguistica più attendibile interpreta *Dionysos* nel senso di "*nysos* ("giovane figlio"?) di Zeus"; *nysos* viene accostato a Nisa (nutrice del dio), *νύμφη* ("ninfa,

giovane donna”), νυός (“giovane sposa, nuora”, cfr. lat. *nurus* < **nusus*). Il nome stesso, insomma, sembra testimoniare una stretta associazione con Zeus, confermata per l’epoca più antica da una tavoletta in Lineare B da Khanià nell’isola di Creta (KH Gh 3), che registra offerte di miele al santuario di Zeus (*di-wi-jo-de*), ripartite fra lo stesso Zeus (*di-we*) e Dioniso (*di-wo-nu-so*): le due divinità, dunque, erano venerate nello stesso santuario. GODART - TZEDAKIS 1991; PUGLIESE CARRATELLI 1991; ANTONELLI 1996.

καὶ τὸν Ὅμηρον δὲ τούτοις μαρτυρῆσαι ἐν τοῖς ὕμνοις ἐν οἷς λέγει
ἔστι δέ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέον ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιοιο ῥοάων]

Hymn. Hom. I 8-9. Dell’*Inno omerico a Dioniso* I si conservano 21 versi. I vv. 10-21 sono riportati dal solo cod. M; la parte precedente era contenuta su dei fogli che sono andati perduti. I primi 9 versi, però, ci sono stati tramandati da Diodoro in III 66.3. L’ottavo e il nono, inoltre, sono citati anche in Diod. I 15.7 e in *Schol. in Apol. Rh.* II 1209-1215 (ὕπατον ὄρος Diod. : ὕπατον κέρας *Schol. in Apol. Rh.*). Sui frammenti dell’*inno*, CASSOLA 1994, 14 e, per una probabile collocazione cronologica, DIHLE 2002. Qui Nisa è una montagna (come nel passo di Esichio cit. alla nota prec.), in *Hymn. Hom.* II 17 una pianura (Νύσιον ἄμ πεδίον), altrove una città.

2.5

τραφέντα δ’ αὐτὸν ὑπὸ τῶν νυμφῶν ἐν τῇ Νύση φασὶν εὐρετὴν τε τοῦ οἴνου
γενέσθαι καὶ τὴν φυτεῖαν διδάξαι τῆς ἀμπέλου τοὺς ἀνθρώπους]

Un aspetto fondamentale della natura di Dioniso è la sua intima connessione col mondo vegetale, specie nelle sue forme arborescenti, e con l’elemento umido (OTTO 1997, 160-179). Il dio sovrintende alla crescita degli alberi e alla maturazione dei frutti (cfr. Pind. fr. 153 S-M) e questo suo carattere risalta anche da numerosi epiteti con cui veniva onorato: Αὐξίτης (Paus. VIII 26.1), Δενδρίτης (Plut. *Quaest. Conv.* 675f), Ἐνδενδρος (Hesych. s. v.), ecc. Diod. III 63.3 gli attribuisce la cura dei fichi e di tutti gli alberi da frutto, ma la pianta

prediletta dal dio, accanto all'edera, è la vite (OTTO 1997, 151-159). Fin dagli *Inni omerici* (*Hymn. Hom.* VII 35-37; ma forse Dioniso è associato al vino già nelle tavolette in Lineare B, cfr. la menzione di *di-wo-nu-so* in PY Xa 1419 in relazione col termine *wo-no-wa-ti-si* [nel verso], e quindi probabilmente con Φοῖνος), Dioniso è considerato come il dio dispensatore del vino, con tutti gli stati d'animo da esso prodotti (allegria e coraggio, quindi, ma anche follia, violenza e altro ancora); il vino in qualche modo si identifica col dio (cfr. E. *Bacch.* 284 οὔτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, col comm. di SEAFORD 1996, 176).

καὶ τὸ ἐκ τῆς κριθῆς κατασκευαζόμενον πόμα, τὸ προσαγορευόμενον μὲν ὑπ' ἐνίων ζῦθος]

A Dioniso, preposto a ogni natura umida (Plut. *De Is. et Osir.* 365a οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνας ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν), oltre che dio dell'ebbrezza e del delirio estatico, Diodoro attribuisce anche l'introduzione della bevanda alcolica estratta dall'orzo. Ne ha parlato a proposito di Osiride/Dioniso, là dove (I 20.3-4) dice che il dio visitò tutta la terra abitata diffondendo l'uso dei frutti, e, se qualche regione era inadatta alla viticoltura, egli insegnava a preparare con l'orzo una bevanda non molto inferiore al vino per aroma e gradazione, quella che gli Egiziani (I 34.10) e i Galli (V 26.2) chiamavano *zythos* (cfr. anche III 73.6 per il Dioniso libico). La birra, prodotta in molte varietà locali, era comune in tutto il mondo antico, dall'Egitto, alla Gallia, alla Germania, alla Britannia. Greci e Romani, però, la esclusero per lo più dalla loro dieta, non tanto perché ne disprezzassero necessariamente il sapore (Xen. *An.* IV 5.26-27, πάνυ ἡδὺ συμμαθόντι τὸ πῶμα ἦν), ma piuttosto perché la sentirono forse come una bevanda "barbara" (cfr. ad es. A. *Supp.* 952-953). Sulla birra nell'antichità, MORALES RONDÁN 2001; NELSON 2005.

2.6

κτίσαι πόλιν ἐπώνυμον τῆς αὐτονομίας, ἦν Ἐλευθερὰς προσαγορευῆσαι]

Eleutere, “città della libertà”, segnava un tempo il confine fra l’Attica e la Beozia, poi rappresentato dal Citerone, dacché quel centro si aggregò ad Atene; nella pianura dove sorgeva, c’era un tempio di Dioniso da cui gli Ateniesi ricevettero l’antico *xoanon* del dio (Paus. I 38.8; ma i resti in cui Pausania, I 38.9, riconosceva le rovine di Eleutere corrispondono forse alla cinta muraria della fortezza di Panatto/Gyphtokastro, ancor oggi visibile all’imboccatura del passo sul Citerone: MUSTI - BESCHI 1982, 414 s.). La pacifica annessione di Eleutere (sede prestigiosa del culto dionisiaco, si contendeva con altre città l’onore di aver dato i natali al dio, cfr. Diod. III 66.1) all’Attica avvenne probabilmente al tempo dei Pisistratidi, e, con l’occasione, venne trasferito ad Atene il culto di Dioniso Eleuterio (JEANMARIE 1972, 17, 328, 365). Ogni anno, agli inizi delle Grandi Dionisie, la statua del dio veniva trasportata dall’antico sacrario nel recinto del teatro in un altro tempio situato fuori città, nelle vicinanze dell’Accademia; da qui poi una processione notturna l’accompagnava nuovamente fino al teatro, commemorando così il suo primo ingresso in Atene da Eleutere.

3.1

στρατεύσαντα δ’ εἰς τὴν Ἰνδικήν]

Cfr. I 19.6-8, 27.5; II 38.3-6; III 65.7-8. Il tema dei viaggi orientali di Dioniso ha la sua prima attestazione in E. *Bacch.* 13-19, dove tuttavia l’India non è menzionata. Il collegamento fra Dioniso e quella regione deve molto al filone storiografico costituitosi in epoca ellenistica alla luce della suggestione esercitata dalle imprese di Alessandro Magno lungo il corso dell’Indo. Verosimilmente già Megastene, i cui *Indikà* costituiscono la principale fonte diodorea per i capp. 35-42 del II libro (*FGrHist* 715 F 4; CHANTRAINE 1952, 4; CORDIANO 2004, 67 s.; sugli *Indikà* di Megastene, vd. ZAMBRINI 1982 e 1985), presentava Dioniso ed Eracle come precursori di Alessandro in India, cfr. *FGrHist* 715 F 11a (= Strab XV 1.6-7) e 11b (= Arr. *Hist. Ind.* V 4-9). Pare che lo stesso Macedone da un certo momento in poi, nel corso delle operazioni intraprese in quell’area, si sia considerato e presentato agli altri come un emulo del dio, convincendosi che Dioniso avesse realmente percorso quella strada prima di lui (cfr.

ἤθελε πιστὰ εἶναι τὰ ὑπὲρ τοῦ Διονύσου τῆς πλάνης μυθεύμενα). Talune coincidenze fonetiche nella toponomastica diedero un pretesto per situare in quelle zone episodi della mitologia greca: una città portava il nome di Nisa, come la località dove sarebbe stato allevato il dio; la vicina montagna, ricca di edera sacra a Dioniso, si chiamava Meros (“coscia”), un ulteriore legame col dio che si credeva fosse nato la seconda volta dalla coscia di Zeus. Cfr. Diod. I 19.7, II 38.4; Strab. XV 1.8; Arr. *Hist. Ind.* I 4-6. L’abitudine degli Indiani di andare in combattimento al suono di tamburi e cembali, vestiti con pelli maculate come le Baccanti, fece il resto. Della leggenda del Dioniso indiano alcuni cercano un *background* indigeno, ipotizzando strette relazioni fra Dioniso e divinità locali, e scorgendo significativi parallelismi con culti orgiastici in uso presso quelle tribù. I termini della questione in JEANMARIE 1972, 350-371, 519 s.; GOUKOWSKY 1981; LANE FOX 1981, 365-367; *LIMC*, III 1, s. v. *Dionysos*, 418; ECK 2003, XXXI-XXXVI, 172 s. La campagna indiana di Dioniso, com’è noto, troverà la sua più monumentale celebrazione nelle *Dionisiache* di Nonno, dove occupa la sezione più lunga del poema (canti 13-40).

3.2-3

καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἑλληνας καὶ Θρᾶκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδειῖξαι τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσω, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας.

διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας]

Oltre alle feste annuali, il culto dionisiaco (ma a volte anche quello di altre divinità come Atena, Zeus e Poseidon) prevedeva che certe festività potessero essere celebrate soltanto dopo un intervallo di due anni, e quindi ogni terzo anno. Diodoro (o la sua fonte) stabilisce una relazione fra i sacrifici trieterici (διὰ τριῶν ἐτῶν “ogni due anni”, “ad anni alterni”) e la durata della spedizione di Dioniso in India, puntualizzando che quei sacrifici furono istituiti in ricordo (ἀπομνημονεύοντας) di questa (cfr. anche Diod. III 65.8 τριετούς δὲ διαγεγενημένου τοῦ σύμπαντος χρόνου, φασὶ τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας ἄγειν τὰς τριετηρίδας). Nel caso di Dioniso, feste con ritmo biennale sono attestate in varie località della Grecia continentale (ad es. Delfi e Tebe), delle isole (ad es. Rodi) e dell’Asia Minore (ad es. Mileto e Pergamo). Si tratta di riti a carattere orgiastico che coinvolgevano confraternite femminili. Un esempio sono le compagnie delle *Thyiades*, donne attiche che ogni due anni si recavano a Delfi, si univano alle Baccanti del luogo e salivano sul Parnaso per celebrarvi *orgia* in onore di Dioniso (Paus. X 4.3, 6.4, 32.7; su alcune iscrizioni di periodo ellenistico e romano relative a tiasi di questo tipo, cfr. HENRICHS 1978; sulle trieteridi, vd. anche KERÉNYI 1992, 183-253; RICCIARDELLI 2000, 409 s., 432, 436 s.).

Le Baccanti descritte da Diodoro imitano le Menadi dei racconti mitici. Secondo l’immagine più tradizionale, queste donne, rese folli dal dio (μαινῶς da μαινομαι), di notte, alla luce delle fiaccole, indossando la nebride (pelle di cerbiatto, o anche di capretto o leopardo) e con in mano il tirso o nartece (su cui cfr. nota a IV 4.6-7) vagavano sui monti (*oreibasia*) per danzare freneticamente al suono di *tympana* e *auloi*, al grido di *euoi* o *euai*, facendo a pezzi animali selvaggi e talvolta divorandone le carni crude. Informazioni sul menadismo ci vengono sia da testi letterari (le *Baccanti* euripidee in primo luogo; frequenti i riferimenti nel teatro tragico: SEAFORD 1994, 328 ss.; per altri ambiti, cfr. ad es. Plut. *mul. virt.* 249e; accenni alle Menadi già in *Il.* VI 132-135 [identificate con le nutrici del dio], 389, XXII 460; *Hymn. Hom.* II 386; HENRICHS 1994) che da rappresentazioni figurative (soprattutto pittura vascolare: sull’abbondante materiale ceramico, in particolare di VI-IV sec., LIMC, VIII 1, s. v. *Mainades*, 780-803; VIII 2, 524-550 [Suppl.]; MORAW 1998; sui cosiddetti *Lenäenvasen*, con l’effigie di un Dioniso-maschera appesa a un pilastro attorno al quale spesso danzano

delle donne, FRONTISI-DUCROUX 1991 e 1997). In realtà, non sappiamo fino a che punto la pratica reale rispecchiasse gli elementi tipici del menadismo mitico. Diodoro non fa cenno a rituali selvaggi come lo *sparagmos* e l'*omophagia*: è possibile che il mito esprimesse in forme estreme il significato simbolico di certe azioni liturgiche (SEAFORD 1994, 293-296; BREMMER 1984, 268-275 [“myth exaggerated ritual”]).

Il passo diodoreo è prezioso perché ci dà qualche notizia in più su queste riunioni così poco note, ma molti dubbi restano irrisolti (JEANMARIE 1972, 171-175; HENRICHS 1978, 144-147). Diodoro non ci dice, ad es., se si trattava di raduni notturni, all'aria aperta su una montagna oppure nel chiuso di un santuario o di un'abitazione privata. Si limita a osservare che queste assemblee si tenevano “presso molte città greche”, ma non precisa se le modalità dell'incontro variassero da un luogo a un altro, o se ci fossero stati cambiamenti nel corso del tempo. Dal passo sembra di poter desumere una certa opposizione esistente fra le vergini e le donne sposate, queste ultime avendo accesso forse a un grado superiore di comunione con la divinità (livello più alto d'iniziazione?). Delle prime si dice che portano il tirso (per *θυρσοφορεῖν* cfr. E. *Bacch.* 557, dove però significa “guidare col tirso”, ogg. *θιάσους*; le Baccanti sono dette *θυρσοφόροι* in E. *Cyc.* 64), si associano all'entusiasmo collettivo, e venerano Dioniso gridando l'*evoè*. Le donne sposate invece, in gruppi (*κατὰ συστήματα*: non escluderei del tutto che *systema* possa essere termine tecnico, indicante un qualche genere di collegio femminile), sacrificano al dio (nulla però ci dice che si tratti di un sacrificio per *sparagmos*, o implicante *omophagia*), baccheggiano, con probabile riferimento al ben noto stato di trance mistica, e inneggiano alla *parousia* (prima si era parlato di *epiphaneia*) del dio.

3.4

κολάσαι δ' αὐτὸν πολλοὺς μὲν καὶ ἄλλους κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοὺς δοκοῦντας ἀσεβεῖν, ἐπιφανεστάτους δὲ Πειθέα καὶ Λυκοῦργοι]

Le punizioni inferte a Penteo e Licurgo rappresentano il giusto castigo riservato agli empi *theomachoi* (cfr. E. *Bacch.* 44 s. Πειθεῖ... ὃς θεομαχεῖ τὰ κατ' ἐμὲ). Il mito di Penteo, che, come quello di Licurgo, era stato oggetto di vari drammi andati perduti, ci è noto

anzitutto dalle *Baccanti* di Euripide (IERANÒ 1999, DI BENEDETTO 2006; cfr. poi anche, ad es., *Ov. Met.* III 511-733 [JAMES 1991-1993]; *Nonn. Dion.* 44-46 [TISSONI 1998]). Il re di Tebe, figlio di Agave sorella di Semele, è profondamente avverso a Dioniso, che ha traviato le donne tebane, si rifiuta di venerarlo e lo fa imprigionare; convinto dal dio a indossare vesti femminili per osservare il comportamento delle donne tebane sul monte, viene scoperto e fatto a pezzi dalle Baccanti, fra cui la madre Agave (le testimonianze iconografiche che ci mostrano un Penteo armato, mai travestito da donna, ucciso in un caso da una Menade di nome Galene, attestano l'esistenza di altre versioni, ma non ci obbligano a concludere che il travestitismo di Penteo e lo *sparagmos* a opera della madre siano innovazioni introdotte da Euripide: SEAFORD 1996, 27).

Lo scontro con Licurgo è già in *Il.* VI 130-140: il figlio di Driante insegue Dioniso e le sue nutrici sul *Nyseion*; queste ultime, colpite con la verga da pastore (*bouplex*), gettano a terra i loro *thysthla* (*thyrsoi?*), mentre Dioniso, terrorizzato, si rifugia in mare, dov'è accolto da Teti; Zeus punisce Licurgo accecandolo. Anche Stesicoro (fr. 57 P) e Ferecide (*FGrHist* 3 F 90) narravano la storia. Essa aveva un ruolo fondamentale in una tetralogia eschilea (*Edonoi, Bassarides, Neaniskoi, Lykourgos*: WEST 1990), dove Licurgo è il re dei traci Edoni; ma questi titoli e gli scarsi frammenti ci dicono poco, così ogni ricostruzione della leggenda dipende da fonti successive (frammenti del *Lucurgus* di Nevio [PASTORINO 1955]; [Apoll.] III 5.1 [reso folle da Dioniso, uccide il figlio con una scure convinto di colpire un tralcio di vite; in seguito messo a morte dagli Edoni]; Hyg. *Fab.* 132; cfr. pure Soph. *Ant.* 955 ss. [“rinchiuso in una prigione rocciosa”]; sulle fonti figurative, *LIMC*, VI 1, s. v. *Lykourgos*, 309-319; VI 2, 157-165). In III 65.4-7, fra gli uomini puniti dal dio, Diodoro cita, oltre a Penteo e Licurgo, il re indiano Mirrano. In quel brano, Diodoro si dilunga sul mito di Licurgo: in procinto di far passare il suo esercito dall'Asia in Europa, Dioniso stringe un patto d'amicizia con Licurgo, re della Tracia Ellespontica, ma quando ha fatto passare per prime le Baccanti, Licurgo le fa uccidere “nel cosiddetto Nisio”; successivamente Dioniso vince in battaglia i Traci, e, catturato Licurgo, lo fa accecare, sottoporre a ogni tortura e impalare. L'episodio viene connesso con le figure di Carops ed Eagro (nonno e padre di Orfeo, cfr. nota a IV 25.2) e con l'istituzione dei misteri orfici. Diodoro riporta inoltre l'opinione del poeta Antimaco di Colofone (fr. 127 Wyss), secondo cui Licurgo era re non della Tracia, ma dell'Arabia.

ὅταν ἄκρατος οἶνος ἐπιδιδῶται, προσεπιλέγειν ἀγαθοῦ δαίμονος· ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτήρος ἐπιφωνεῖν]

Analogie col passo diodoreo in un frammento del medico Filonide di Durazzo citato da Ateneo (XV 675). Per la traduzione e il commento, rimando a AAVV. 2001B, III, 1744.

3.5

καθόλου δὲ μυθολογοῦσι τῶν θεῶν μεγίστης ἀποδοχῆς τυγχάνειν παρ' ἀνθρώποις τοὺς ταῖς εὐεργεσίαις ὑπερβαλομένους κατὰ τὴν εὕρεσιν τῶν ἀγαθῶν Διόνυσόν τε καὶ Δήμητραν, τὸν μὲν τοῦ προσηνεστάτου ποτοῦ γενόμενον εὐρετήν, τὴν δὲ τῆς ξηρᾶς τροφῆς τὴν κρατίστην παραδοῦσαν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων]

Tra gli dèi ricevono massima approvazione presso gli uomini quanti hanno reso maggiori benefici con la scoperta di cose utili. Concezioni del genere saranno giunte a Diodoro per il tramite della corrente evemeristica. Tuttavia, l'accostamento fra Dioniso e Demetra, l'uno scopritore dell'umida bevanda che deriva dal grappolo, l'altra donatrice dell'alimento secco, si trova in E. *Bacch.* 274-285:

δύο γάρ, ᾧ νεανία,
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά-
Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούληι κάλει·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἤϊρε κάσηνέγκατο
θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτούς
λύπης, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ροῆς,
ὑπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων.

οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς,
ὥστε διὰ τοῦτον τὰ γὰθ' ἀνθρώπους ἔχειν.

Il passo euripideo presuppone: 1) l'opposizione fra secco e umido, presente nella più antica riflessione cosmologica e medica (SEAFORD 1996, 174 s.); 2) la lettura allegorica e razionalistica del mito, tipica della sofistica, in particolare di Prodicò (UNTERSTEINER 1996, 318 s.), come si ricava ad es. da un frammento (84 B 5 D-K) citato da Sesto Empirico, *Adv. math.* IX 18: “E Prodicò di Ceo afferma: «Sole e luna e fiumi e fonti e, insomma, tutte le cose che sono utili alla nostra vita, gli antichi li reputarono divinità a causa del vantaggio che essi ne traevano, proprio come fecero gli Egiziani col Nilo». Ed egli prosegue che perciò il pane fu reputato come Demetra, il vino come Dioniso, l'acqua come Poseidon, il fuoco come Efesto, e così via ciascuna delle cose che ci sono utili” (trad. di RUSSO 1990, 23).

4.1

μυθολογοῦσι δέ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγονέναι]

Le cause del moltiplicarsi della figura di Dioniso sono da ricercare nel gran numero dei racconti mitici fioriti attorno al dio fin dal periodo alessandrino (momento cruciale nell'elaborazione della biografia leggendaria di Dioniso) e ripresi in opere letterarie di vario tipo (romanzi, poemi, lavori drammatici). Nel III sec. a. C. il soggetto fu trattato, ad es., da Euforione di Calcide in un *Dioniso* e da Neottolemo di Paro in una *Dionisiade*, mentre a epoca imprecisata risalgono le *Bassariche* di un certo Dionisio e l'epopea bacchica di Teocrito di Metimna (JEANMARIE 1972, 350 s.). Ogni racconto verosimilmente conteneva sviluppi originali e varianti, che dovettero presto condurre al sorgere di versioni divergenti del mito e al conseguente costituirsi di più figure col nome di Dioniso. Cfr. pure note a IV 1.6 e 2-5.

φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τινῶν Σα-
βάζιον ὀνομαζόμενον]

Divinità di probabile origine traco-frigia. Oscura l'etimologia del nome, messo in relazione ad es. con l'illirico *sabaya*, “birra”, con lo slavo *svoboda*, “libertà”, o con l'armeno *astvac*, “dio”. Il suo culto, testimoniato per la prima volta in Grecia nella seconda metà del V sec. a. C. (cfr. Aristoph. *Av.* 875 s.; *Lys.* 388-390; *Vesp.* 8-10), appare largamente diffuso (Asia Minore, Italia, Gallia, Belgio, Germania, ecc.) e perdura fino al III sec. d.C. Si tende a vedere in Demosth. XVIII 259 s. la prima descrizione di una cerimonia in onore di Sabazio, benché in realtà Demostene, che sta ironizzando contro Eschine, potrebbe aver riunito tratti disparati per “divertire i giudici con la piacevole evocazione di una scena dei quartieri popolari” (JEANMARIE 1972, 94). Il passo ci fa conoscere un certo numero di termini tecnici (come ad es. *νεβρίζω* e *κρατηρίζω*) e di particolari relativi a un culto d'ispirazione misterica ed esoterica. L'iniziazione si svolge di notte: il novizio viene purificato con argilla e crusca, dopodiché pronuncia la formula “*ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον*”. La processione invece ha luogo di giorno: gli adepti sono coronati di finocchio e pioppo bianco e avanzano guidati da un sacerdote che maneggia dei serpenti (per il serpente come incarnazione e manifestazione di Sabazio vd. ad es. Theophr. *Char.* 16 *καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν*), danzando e gridando “*εὐοῖ σαβοῖ*” e “*ὑῆς ἄττης ἄττης ὑῆς*”. In generale, il dio viene rappresentato con barba, in abito frigio, con la mano alzata nel gesto della cosiddetta *benedictio latina*; talvolta tiene un bastone o una pigna e appoggia il piede su una testa d'ariete. Sul tema, cfr. la ricerca sistematica e interdisciplinare di JOHNSON 1984. Il sincretismo fu certamente un fattore importante nel successo di Sabazio, a volte connesso perfino col dio degli Ebrei (è possibile infatti che l'epiteto *ῥεβαθ* riferito a Yahweh, inoltre il culto del Sabbath, abbiano indotto i pagani ad associare il *theos hypsistos* ebraico con Zeus Sabazios). Qui Diodoro attesta un legame con Dioniso, senza differenziarsi in questo dalla maggior parte delle altre fonti letterarie; nelle iscrizioni, invece, il dio è identificato per lo più con Zeus o Iuppiter (LANE 1980, 22-24). La nascita di Dioniso/Sabazio da Persefone (ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης), peraltro, potrebbe essere un'aggiunta di matrice orfica (RICCIARDELLI 2000, 350 s., 419, 437).

4.2

λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοῖα διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς
ζευγνύειν]

Per il Dioniso figlio di Persefone o - secondo altri - di Demetra, che sarebbe stato il primo ad aggiungere i buoi all'aratro, cfr. Diod. III 64.1. Questo Dioniso/Sabazio inventore dell'agricoltura presenta attributi taurini (ἀφ' οὗ δὴ καὶ κερατῖαν αὐτὸν παρεισάγουσι). D'altra parte, Dioniso è tradizionalmente il dio "tauricorne", ταυροκερως (cfr. soprattutto E. *Bacch.* 100; *Hymn. Orph.* 52.2), e sappiamo di statue che lo raffiguravano come toro (cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 364e καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων; Athen. XI 476a). Per il nesso con questo animale, vd. poi ad es. *Inno delle donne elee* (*Carmina popularia* fr. 25 P = 46 D); Soph. fr. 959 R; E. *Bacch.* 618, 920-922, 1017, 1159; IERANÒ 1999, 109 s.; DI BENEDETTO 2006, 306 s.

καὶ τὸν μὲν ἐκ Σεμέλης γενόμενον]

Il Dioniso nato da Semele ha origini più recenti (ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις). Diodoro ne sottolinea anzitutto la femminea mollezza (τῷ σώματι γενέσθαι τρυφερὸν καὶ παντελῶς ἀπαλόν). E' un tratto ricorrente: in Eschilo (fr. 61 R), ad es., Dioniso è chiamato ο γυννις, "la femminuccia"; in Euripide (*Bacch.* 353) ο θηλύμορφος ξένος, "lo straniero dall'aspetto muliebre". Oltre ad avere nella sua natura qualcosa di femminile, il dio è spesso attorniato da donne, siano le sue nutrici, le amanti o le Menadi armate con lance in forma di tirso. Circa i rapporti che lo legano all'altro sesso, OTTO 1997, 180-189.

λόγχαις τεθυρσωμέναις]

Il tirso è anche il dardo o la lancia di Dioniso, cfr. E. *Bacch.* 25 θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος (DI BENEDETTO 2006, 289); θυρσεγγχῆς in

Hymn. Orph. 45.5; *Athen.* V 200d εἶχε δ' ἐν ταῖς χερσὶ θυρσόλογχον χρυσοῦν;
Nonn. Dion. XLII 404 θύρσον ἔχεις ἐμὸν ἔγχος.

4.3

φασὶ δὲ καὶ τὰς Μούσας αὐτῶ συναποδημεῖν]

Delle Muse Diodoro discuterà più estesamente in IV 7.

Σειληνόν]

I Sileni, demoni della natura selvaggia, immaginati con orecchie, zampe e coda di cavallo, facevano parte del corteo dionisiaco come i Satiri, con i quali erano spesso confusi (*EAA*, VII, s. v. *Satiri e Sileni*, 67-73; sui Satiri, cfr. nota a IV 5.3). Come figura mitologica individuale, Sileno è il compagno costante, l'educatore e il maestro di Dioniso (cfr. *Hymn. Orph.* 54.1 Κλῦθί μου, ᾧ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ; RICCIARDELLI 2000, 439 s.). In III 72.2, Diodoro riporta l'opinione che ne fa il primo re di Nisa (credo sia questo il senso anche se si omette τῆς Νύσης di CV), mentre Sileni si sarebbero chiamati i più nobili tra i Nisei (III 72.1). Lo si rappresentava come un anziano Satiro, calvo e con il naso camuso (per Socrate ritratto con le sembianze di Sileno, ZANKER 1997, 35 ss.). Continuamente ubriaco, ma dotato di grande saggezza, era inoltre considerato una sorta di veggente ispirato: nella VI egloga virgiliana, viene catturato da due pastorelli e costretto a cantare la formazione del mondo e alcuni miti (*EV*, IV, s. v. *Sileno*, 849 s.; come attesta Servio Dan., *ad Buc.* VI 13 e 26, Virgilio prendeva spunto da Teopompo, che narrava un'analogo cattura di Sileno da parte di Mida, *FGrHist* 115 F 75).

4.4

μίτρα]

Il termine, usato in vari ambiti, può indicare, fra l'altro, una fascia di stoffa, cuoio o metallo che i soldati indossavano intorno alla vita a scopo protettivo (cfr. *Hom. Il.* IV 137, 187, 216; V 857), una cintura per fanciulle (ad es. *Theocr.* XXVII 55), il nastro con cui le donne si

legavano i capelli (ad es. E. *Hec.* 924; *El.* 162; *Bacc.* 833, 929, 1115), la benda del vincitore nei giochi (Pind. *Ol.* IX 84; *Isth.* V 62). Nel passo la *mitra*, rimedio contro il mal di testa provocato dal vino, viene connessa con Dioniso (Prop. III 17.30, IV 2.31; Athen. V 198d), soprannominato pertanto *mitrephoros* (cfr. χρυσομίτρας in Soph. *OT* 209; per Dioniso μιτρηφόρος, *Hymn. Orph.* 52.4). Segno distintivo dei sovrani ciprioti già in Herodot. VII 90, come ornamento del capo, impreziosito con oro e gemme, diventa un simbolo di potere regale in epoca ellenistica, identificandosi di fatto con il *diadema* (cfr. Call. *H.* IV 166; Athen. XII 535f-536a). In proposito, TÖLLE-KASTENBEIN 1977; BEZANTAKOS 1987; KNAUER 1992.

4.5

διμήτορα δ' αὐτὸν προσαγορευθῆναι λέγουσι διὰ τὸ πατρὸς μὲν ἑνὸς ὑπάρξαι
τοὺς δύο Διονύσους, μητέρων δὲ δυοῖν]

Cfr. *Hymn. Orph.* 50.1, 52.9. Per una diversa spiegazione di questo epiteto (“nato due volte” in rapporto alla germinazione e alla fruttificazione della vite), vd. Diod. III 62.5.

4.6-7

τὸν δὲ νάρθηκα]

Pianta delle ombrellifere (*Ferula communis*, finocchio gigante), con stelo cavo e midolloso (ἐν κοίλῳ νάρθηκι Prometeo aveva rubato il fuoco agli dèi, Hes. *Theog.* 567; vd. [Apoll.] I 7.1 e FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 199 s., 495 ss.). Il suo fusto secco, con in cima una pigna o un ciuffo d'edera, era portato sia da Dioniso che dai suoi seguaci sotto il nome di “tirso” (VON PAPEN 1905). Stando a Diodoro, il dio avrebbe insegnato agli uomini l'uso del narthece nell'intento di sostituire una canna leggera ai bastoni di legno con cui i convitati ubriachi erano soliti colpirsi.

5.1

Ἐπωνυμίας δ' αὐτῷ τοὺς ἀνθρώπους πολλὰς προσάψαι]

Dioniso, particolarmente ricco di epiclesi, è invocato come dio “dai molti nomi” già in Soph. *Ant.* 1115 Πολυώνυμε, Καδμείας νύμφας ἄγαλμα (per Dioniso πολυώνυμος, cfr. *Hymn. Orph.* 42.2, 45.2, 50.2). In Arr. *Anab.* V 2.6 i Macedoni si incoronano di edera e inneggiano a Dioniso, invocandone i nomi (ἐφθυμνοῦντας τὸν Διόνυσόν τε καὶ τὰς ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλοῦντας).

L’elenco degli epiteti è il modo migliore di celebrare e gratificare un dio, RICCIARDELLI 2000, XXXII ss. Per un elenco del genere in riferimento a Dioniso, ad es. *Hymn. Orph.* 30.1-5:

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα,
πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικερωτα, δίμορφον,
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἄρηιον, εὔιον, ἄγνόν,
ὠμάδιον, τριετῆ, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.

L’attidografo del IV sec. Fanodemo (*FGrHist* 325 F 12) descrive un rito festivo in cui gli Ateniesi

ἐν ᾧδαῖς ἔμελπον τὸν Διόνυσον, χορεύοντες καὶ ἀνακαλοῦντες Ευανθη καὶ Διθύραμβον καὶ Βακχευτὰν καὶ Βρόμιον.

Βακχεῖον]

Βακχος e i termini correlati qualificano per lo più il dio stesso in quanto ispiratore di *mania*, e i suoi fedeli in quanto coinvolti in pratiche caratterizzate da estasi e invasamento, JEANMARIE 1972, 55-58, 88 s., 198 s., 504 (etimologia).

Ληναῖον]

Secondo Diod. III 63.4, Dioniso avrebbe insegnato agli uomini la spremitura dei grappoli nei tini (*lenoi*) e per questo sarebbe stato chiamato *Lenaios*. In onore di Dioniso Leneo si celebrava ad Atene la festa delle Lenee (che JEANMARIE 1972, 44, mette in relazione con

Lenai, “Baccanti”). A (Dioniso) Lisio Leneo è dedicato *Hymn. Orph.* 50, dove il dio è anche invocato come ἐπιλήνιε Βάκχε.

Βρομιον]

Epiteto molto comune (ricorre 21 volte nelle *Baccanti*), può indicare il muggito del dio nella sua ipostasi taurina, o, più probabilmente, il rumore assordante che accompagna il suo corteo (cfr. βρεμω “mugghiare, rumoreggiare”); OTTO 1997, 98-100. In *Hymn. Hom.* VII 56 il dio si presenta come ἐρίβρομος (per Dioniso ἐρίβρομος, cfr. pure *Hymn. Orph.* 30.1, 45.4, 48.2); vd. XXVI 10 per il fragore che invadeva la selva al suo passaggio (βρόμος δ’ ἔχεν ἄσπετον ὕλην); E. *Bacc.* 155-6 per l’esortazione a cantare Dioniso al cupo suono dei timpani (βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων). Singolare la spiegazione fornita da Diodoro: dal tuono che si udì al momento della nascita del dio (allorché Semele fu fulminata dalla folgore di Zeus, cfr. E. *Bacc.* 596-9; Diod. IV 2.3).

πυριγενῆ διὰ τὴν ὁμοίαν αἰτίαν ὠνομάσθαι]

Analogia origine bisognerebbe attribuire a πυριγενῆς, “nato dal fuoco”. “Pirigene” si inserisce in una lunga serie di appellativi che associano Dioniso al fuoco e alla luce, quali πυροεις (Nonn. *Dion.* XXI 222, ecc.), πυριπαις (Opp. *Cyn.* IV 287), λαμπτηρ (Paus. VII 27.3). Sul frastuono e la luce che accompagnano la sua epifania, SEAFORD 1996, 195 ss.

5.2

Θρίαμβον]

Oltre che epiteto del dio, è anche un inno in suo onore (Cratin. fr. 36 K) e, da epoca ellenistica, traduzione del lat. *triumphus* (Polyb. IV 66.8, ecc.). Incerta l’etimologia, ma si pensa a una parentela con parole di senso affine e uguale terminazione, ἴαμβος e διθύραμβος (*DELG* s. v. θρίαμβος). Segnalo lo strano composto θριαμβοδιθύραμβε in

Pratina (fr. 3.16 S) e la forma *triumpe*, possibile calco del vocativo θρίαμβε, che si trova ripetuta nel *carmen Arvale*.

περὶ ὧν μακρὸν ἄν εἴη λέγειν καὶ τῆς ὑποκειμένης ἱστορίας ἀνοίκειον]

Sul valore di simili preterizioni come indizio del proposito diodoreo di ordinare la materia e pianificare in qualche misura l'opera in vista dell'equilibrio fra le varie parti dell'esposizione (cfr. sotto, nota a 5.4 ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσι στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας), si veda AMBAGLIO 1995, 30 s.

δίμορφον]

Diodoro riporta due diverse spiegazioni ("biforme" perché ci furono due Dionisi, uno vecchio e barbuto, l'altro femminile e giovane; oppure per i due stati d'animo indotti dall'ubriachezza, allegria e irascibilità [al paragrafo successivo]); in realtà, l'appellativo potrebbe alludere a Dioniso nella duplice forma di dio e di toro o, più probabilmente, al suo carattere di divinità androgina: Ael. Arist. *Dion.* 4 καὶ ἄρρην τε καὶ θῆλυς ὁ θεός; Suda s. v.

Ἄνδρόγυνος: ὁ Διόνυσος, ὡς καὶ τὰ ἀνδρῶν ποιῶν καὶ τὰ γυναικῶν πάσχων; cfr. nota a IV 4.2. Per la duplicità e il contrasto insiti nella sua natura, OTTO 1997, 116 ss.; in generale, sulla varietà del suo aspetto fisico, LIMC, III 1, s. v. *Dionysos*, 414. Per Dioniso δίμορφος, cfr. *Hymn. Orph.* 30.3 e TURCAN 1958.

5.3

καὶ Σατύρους δέ φασιν αὐτὸν περιάγεσθαι]

Il corteo dionisiaco comprendeva anche un elemento maschile. Satiri e Sileni musicisti e danzanti sono spesso raffigurati sui vasi insieme a gruppi di ninfe e Menadi talora ritratte negli atteggiamenti tipici della frenesia orgiastica (BROMMER 1937; BAŽANT 1984; HEDREEN 1992 e 1994). Se le testimonianze iconografiche mostrano assai presto una connessione con

Dioniso, forse già dalla fine del VII sec. a. C., per quelle letterarie bisogna attendere Euripide (*Cyc.* 100; *Bacc.* 130); in Hes. fr. 10(a) 17-19 M-W i Satiri “vili e buoni a nulla” sono messi in relazione con le ninfe montanine e i Cureti. Controversa è la questione dei rapporti fra i Satiri e i Sileni: originariamente sono considerati identici (figli di Sileno in E. *Cyc.* 13, 82, 269; in Herodot. VII 26 Marsia è definito Sileno, in Plat. *Symp.* 215b Satiro; colui che fu catturato da Mida, detto Sileno in Herodot. VIII 138, è chiamato Satiro in Xen. *Anab.* I 2.13; forse “le diversità sono da attribuirsi ai differenti luoghi nei quali la tradizione si è formata”, *EAA*, VII, s. v. *Satiri e Sileni*, 67; cfr. BROMMER 1941), mentre successivamente sembra prendere corpo la convinzione che “Sileni” sia il nome dei Satiri più anziani (Paus. I 23.5 τούς γὰρ ἡλικία τῶν Σατύρων προήκοντας ὀνομάζουσι Σιληνούς).

τούτους ἐν ταῖς ὀρχήσεσι καὶ ταῖς τραγωδίαις τέρψιν καὶ πολλὴν ἡδονὴν παρέχεσθαι τῷ θεῷ]

Diodoro stabilisce un rapporto fra il termine “tragedia”, nel senso di “canto del capro”, e i canti eseguiti dai Satiri per allietare il dio; d’altra parte, in I 88.3 considera i Satiri e i Pan di natura caprina. Com’è noto, secondo l’interpretazione di Aristotele, la tragedia si sarebbe sviluppata dal genere satiresco (*Poet.* 1449a 19-21) e, in generale, si può ragionevolmente affermare che abbia avuto origine da spettacoli in cui agivano personaggi vestiti con pelli di capra. E’ dubbio, però, che tali personaggi fossero travestiti da Satiri, dato che fino al IV sec. i Satiri/Sileni presentano orecchie e coda di cavallo e non sono rappresentati come capre. Ma non è possibile, in questa sede, affrontare il vasto problema delle origini della tragedia o quello delle relazioni fra il teatro nelle sue varie forme e il culto di Dioniso (si vedano le recenti messe a punto di STOREY-ALLAN 2005, 24 ss., 73 ss., 156 ss.; SCULLION 2005; SEIDENSTICKER 2005).

5.4

καθόλου δὲ τοῦτον τῶν θυμελικῶν ἀγώνων φασὶν εὐρετὴν γενέσθαι]

Dioniso sarebbe stato l’inventore dei concorsi scenici o “timelici”. Il legame fra il culto di Dioniso e i quattro principali generi teatrali (ditirambo, dramma satiresco, tragedia,

commedia) è ben documentato soprattutto nel caso di Atene: qui il teatro si trovava all'interno del santuario del dio e tre delle più importanti festività in onore di Dioniso (Lenee, Dionisie rurali e Grandi Dionisie) ospitavano gli agoni drammatici. La θυμελη (“luogo del sacrificio”, cfr. θυω) era propriamente l'altare di Dioniso che si ergeva al centro dell'orchestra. La tavola sacrificale era detta anche ἔλεος e probabilmente ebbe un ruolo di rilievo nel primo stadio della tragedia: vi saliva forse il corifeo per dialogare col resto del coro (Pollux IV 123 καὶ σκηνὴ μὲν ὑποκριτῶν ἴδιον, ἡ δ' ὀρχήστρα τοῦ χοροῦ, ἐν ἧ καὶ ἡ θυμέλη, εἴτε βῆμά τι οὔσα εἴτε βωμός... ἔλεος δ' ἦν τράπεζα ἀρχαία· ἐφ' ἣν πρὸ Θέσπιδος εἰς τις ἀναβὰς τοῖς χορευταῖς ἀπεκρίνατο).

ἀφ' ὧν τοὺς μεταγενεστέρους μουσικὰς συνόδους συστήσασθαι τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν, καὶ ἀτελεῖς ποιῆσαι τοὺς τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύοντας]

Diodoro collega i dati mitici alla realtà del suo tempo. Dioniso avrebbe affrancato da ogni servizio pubblico coloro che, nel corso delle campagne, manifestavano una qualche conoscenza dell'arte delle Muse. Sarebbe questa la ragione per cui le generazioni successive avrebbero formato compagnie di *technitai* dionisiaci, dispensando dagli oneri fiscali quanti esercitavano una tale attività. A partire dal IV sec. a. C., in effetti, si costituirono in tutto il mondo greco “corporazioni” di artisti poste sotto il patronato di Dioniso. Queste associazioni stipulavano con le città dei contratti per l'organizzazione di spettacoli e ai loro membri erano riconosciuti notevoli privilegi, come il diritto di precedenza nella consultazione di un oracolo, l'esonero dal servizio militare e diversi vantaggi finanziari, in particolare l'esenzione da imposte e liturgie. Su queste compagnie di artisti, cfr. LE GUEN 2001 e 2004; sulla perifrasi οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίται, CECCARELLI 2004.

ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσι στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας]

L'esigenza di mirare al senso delle proporzioni, compito non facile data l'ampiezza della materia da trattare nel quadro di una storia universale, impone limiti e scelte narrative ben precise, e spiega perché Diodoro si sia prefissata la regola della concisione (cfr. I 41.10,

τὴν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προκειμένην συντομίαν; CHAMOUX 1993, XVIII s.). Sui vari espedienti (sintesi nelle digressioni, rinvii, preterizioni, ecc.) impiegati dallo scrittore per abbreviare l'esposizione, così da non perdere di vista la simmetria fra le varie parti della *Biblioteca*, cfr. AMBAGLIO 1995, 20 ss. L'espressione στοχαζόμενοι τῆς συμμετρίας ricorre identica in Diod. I 9.1; 9.4; 29.6; 41.10; IV 68.6; VI 1.3.

6. *Priapo; Ermafrodito*

6.1

Περὶ δὲ Πριάπου]

Dio itifallico della fertilità e della sessualità, forse di origine frigia. Su Priapo: HERTER 1932; PAYNE KNIGHT 1981; VLAHOV 1987; O'CONNOR 1989; *LIMC*, VIII 1, s. v. *Priapos*, 1028-1044; VIII 2, 680-694; PRÊTEUX 2005. I poeti greci più antichi, come Omero, Esiodo ed altri, non lo menzionano. Strabone (XIII 1.12) afferma che ricevette culto divino solo in epoche più recenti (ἀπεδείχθη δὲ θεὸς οὗτος ὑπο τῶν νεωτέρων): era venerato particolarmente a Lampsaco, sull'Ellesponto, e nei luoghi circostanti (v. anche Paus. IX 31.2; denominato *Hellespontiachus* in Verg. *Georg.* IV 111; Ov. *Fast.* I 440; Petr. *Sat.* 139). Divenne popolare in Grecia soprattutto dopo l'età di Alessandro, quando si intensificò lo scambio di idee religiose fra Oriente e Occidente. In Italia venne adottato principalmente come guardiano dei campi (ma anche con una molteplicità di altre funzioni): nei giardini, ai margini dei poderi, la sua statua (una sorta di nano con un fallo enorme, talora dipinto di rosso) serviva da spaventapasseri e nume tutelare. Per i *Priapea*, raccolta di componimenti latini in suo onore, GOLDBERG 1992; BIANCHINI 2001. E' associato a varie altre divinità, ma specialmente a Dioniso (anche per questo Diodoro ritiene appropriato trattarne qui), e con lui talvolta è identificato: cfr. ad es. Athen. I 30b τιμᾶται δὲ παρὰ Λαμψακηνοῖς ὁ Πρίηπος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διονύσῳ, ἐξ ἐπιθέτου καλούμενος οὕτως, ὡς Θρίαμβος καὶ Διθύραμβος; *Schol. in Theocr.* I

21 παρ' ἐνίοις δὲ ὁ αὐτός ἐστι τῷ Διονύσῳ. D'altra parte, la fecondità e l'erotismo, di cui Priapo è un simbolo, ricadono nella sfera d'influenza dionisiaca, com'è dimostrato dalla connessione di Dioniso con Afrodite (*LIMC*, III 1, s. v. *Dionysos*, 416) e dalle feste falliche tipiche del suo culto.

οἰκεῖον ὀρῶντες τὸν περὶ τούτου λόγον ταῖς Διονυσιακαῖς ἱστορίαις]

Quando passa a un nuovo argomento, in genere Diodoro manifesta la volontà di non discostarsi troppo dal contesto generale; il principio di opportunità e pertinenza al racconto, espresso per lo più con l'aggettivo οἰκεῖον (di nuovo adoperato con analoga funzione a IV 7.1, per giustificare il proposito di parlare delle Muse) o con la litote οὐκ ἀνοίκειον, è invocato spesso dall'Agirinese: esame di alcuni passi in AMBAGLIO 1995, 25.

υἷὸν μὲν εἶναι Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης]

Figlio di Dioniso e Afrodite anche in Paus. IX 31.2 (e cfr. *Schol. in Apollon. Rhod.* I 932). Secondo altri, tuttavia, Priapo era figlio di Dioniso e di una ninfa (Strab. XIII 1.12; *Schol. in Theocr.* I 21), o di Adone e Afrodite (*Schol. in Lyc.* 831), o di Mercurio (Hyg. *Fab.* 160), o di un padre dalle lunghe orecchie (cioè Pan o un Satiro o forse un asino: Macrob. *Sat.* VI 5.6). La nascita da Dioniso e Afrodite - scrive Diodoro - è spiegata dai *palaioi* in modo plausibile (πιθανῶς τὴν γένεσιν ταύτην ἐξηγούμενοι), in quanto coloro che hanno bevuto vino si trovano in preda a una tensione fisica che li spinge a cercare i piaceri amorosi.

6.3

οἱ δ' Αἰγύπτιοι περὶ τοῦ Πριάπου μυθολογοῦντές φασι τὸ παλαιὸν τοὺς Τιτᾶνας ἐπιβουλεύσαντας Ὀσίριδι τοῦτον μὲν ἀνελεῖν, τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ διελόντας εἰς ἴσας μερίδας ἑαυτοῖς καὶ λαβόντας ἀπενεγκεῖν ἐκ τῆς οἰκείας λαθραίως, μόνον δὲ τὸ αἰδοῖον εἰς τὸν ποταμὸν ῥίψαι διὰ τὸ μηδένα βούλεσθαι τοῦτο ἀνελέσθαι. τὴν δὲ Ἴσιν τὸν φόνον τοῦ ἀνδρὸς ἀναζητοῦσαν,

καὶ τοὺς μὲν Τιτᾶνας ἀνελοῦσαν, τὰ δὲ τοῦ σώματος μέρη περιπλάσασαν εἰς ἀνθρώπου τύπον, ταῦτα μὲν δοῦναι θάψαι τοῖς ἱερεῦσι καὶ τιμᾶν προστάξαι ὡς θεὸν τὸν Ὀσίριν, τὸ δὲ αἰδοῖον μόνον οὐ δυναμένην ἀνευρεῖν καταδειξαι τιμᾶν ὡς θεὸν καὶ ἀναθεῖναι κατὰ τὸ ἱερόν ἐντεταμένον. περὶ μὲν οὖν τῆς γενέσεως τοῦ Πριάπου καὶ τῆς τιμῆς τοιαῦτα μυθολογεῖται παρὰ τοῖς παλαιοῖς τῶν Αἰγυπτίων]

All'interno del culto dionisiaco, cui i Tolomei diedero grande impulso favorendo il sincretismo Osiride/Dioniso (cfr. nota a IV 1.6), Priapo divenne popolare anche ad Alessandria e nell'Egitto ellenistico, e fu identificato con divinità quali Horus e Min. Sappiamo di processioni in cui la sua statua compariva accanto a quelle di Alessandro e Tolomeo I Soter (Athen. V 201d). Diodoro ripropone qui in forma più sintetica la leggenda egiziana dell'assassinio di Osiride, della divisione in pezzi del suo cadavere, della vendetta portata a termine da Iside e della venerazione riservata al suo membro, esposta con qualche variante (Osiride è ucciso dal fratello Tifone invece che dai Titani) in I 21-22 (BURTON 1972, 89 ss.); per la fonte, cfr. nota a IV 1.6.

6.4

τοῦτον δὲ τὸν θεὸν τινὲς μὲν Ἰθύφαλλον ὀνομάζουσι, τινὲς δὲ Τύχωνα]

In Attica, Priapo incorporò elementi dei riti di fertilità locali, sovrapponendosi gradualmente a divinità quali Itifallo e Ticone, ma anche Ortane e Conisalo: Strab. XIII 1.12 ἔοικε τοῖς Ἀττικοῖς Ὀρθάνη καὶ Κομισάλω καὶ Τύχωνι καὶ τοῖς τοιούτοις; cfr. HERTER 1926; RAC, X, s. v. *Genitalien*, 1-52, in part. 9 s.

τὰς δὲ τιμὰς οὐ μόνον κατὰ πόλιν ἀπονέμουσιν αὐτῶ...]

Il dio era onorato non solo in città, ma anche nelle campagne, come custode delle vigne e dei giardini e punitore dei maligni. Promuoveva la potenza generatrice della natura, svolgendo al contempo una funzione apotropaica. Come sentinella fallica, scoraggiava eventuali intrusi; si veda, in tal senso, un gustoso epigramma: AG XVI 237; per Priapo “guardiano degli orti”

(κηποφυλαξ) e “sferza dei ladri” (κλεπτομαστιξ), cfr. anche *IG XIV 102* (iscrizione rinvenuta alla base di un’erma priapica a Roma, dedicata dalla comunità di Lampsaco: PRÊTEUX 2005, 252 n. 34).

[ἐν τοῖς ἱεροῖς]

Non ritengo necessaria l’espunzione (Vogel *delevit*). Priapo era venerato spesso in *naiskoi* (*aediculae*) “tempietti, cappelle”, dove gli si offrivano doni modesti (fiori, frutta, vino, bestiame minuto), ma l’esistenza di strutture monumentali in suo onore è attestata da immagini su monete raffiguranti un tempio a sei colonne (quello di Lampsaco?), cfr. *LIMC*, VIII 1, s. v. *Priapos*, 1035 nr. 91. Inoltre, non è detto che i santuari in questione fossero esclusivi del dio: il culto priapeo poteva trovare spazio in complessi consacrati ad altre divinità (del resto, cfr. subito sotto: “questo dio riceve un qualche onore non soltanto nelle feste dionisiache, ma anche in quasi tutte le altre”).

μετὰ γέλωτος καὶ παιδιᾶς]

Conferma del fatto che Priapo fu accolto per lo più come una figura gioiosamente oscena e mai preso troppo sul serio.

6.5

[Ἑρμαφρόδιτον]

Figura androgina, la cui genesi risale forse all’influsso di divinità doppie, che compaiono in forma ora maschile ora femminile (come Afrodite/Afrodito a Cipro: Macrob. *Sat.* III 8.2-3), o di riti nuziali che prevedevano lo scambio degli abiti fra i due sessi, o di miti relativi a esperienze di bisessualità successiva (ad es. Tiresia trasformato in donna e ritornato uomo) e simultanea (mito dell’androgino in Plat. *Symp.* 189d-192d). Al pari di Priapo, Ermafrodito è attestato in Grecia a partire dal IV sec. (iscrizione dedicatoria dal demo di Anagiros; Theophr. *Char.* XVI 10). Luciano (*D. Deor.* III 1) lo dice fratello uterino di Eros e Priapo. Ovidio (*Met.* IV 285-388) narra la storia del figlio di Ermes e di Afrodite con cui la ninfa Salmacide ottenne di fondersi in un sol corpo. Il nome, una formazione del tipo ἀνδρόγυνος e

ἀρρενόθηλυσ, è probabilmente un composto di Ἑρμης e Ἀφροδίτη, come sostiene lo stesso Diodoro (ἐξ Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης γεννηθέντα τυχεῖν τῆς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν γονέων συντεθείσης προσηγορίας; cfr. pure Ov. *Met.* IV 384 *et pater et genetrix, amborum nomen habenti*). L'arte del IV sec. lo ritrae come un bel giovane dal seno femminile, quella posteriore come un'Afrodite con genitali maschili (*LIMC*, V 1, s. v. *Hermaphroditos*, 268-285; V 2, 190-198). DELCOURT 1958 e 1966; *RAC*, XIV, s. v. *Hermaphrodit*, 649-682; CANTARELLA 2004; ΟΕΗΜΚΕ 2006; di qualche interesse HÄNSEL 2006.

7. *Le Muse*

7.1

Περὶ δὲ τῶν Μουσῶν, ἐπειδήπερ ἐμνήσθημεν ἐν ταῖς τοῦ Διονύσου πράξεσιν, οἰκτεῖον ἄν εἶη διελθεῖν ἐν κεφαλαίοις]

Cfr. IV 4.3 (le Muse accompagnano Dioniso nei suoi viaggi e lo diletano con il canto, le danze e le altre cose belle cui sono state educate; vd. inoltre I 18.4 per Osiride/Dioniso). Variamente documentato il legame fra Dioniso e le Muse, cfr. *LIMC*, III 1, s. v. *Dionysos*, 416; OTTO 1997, 151 s.

ταύτας γὰρ οἱ πλείστοι τῶν μυθογράφων καὶ μάλιστα δεδοκιμασμένοι φασὶ θυγατέρας εἶναι Διὸς καὶ Μνημοσύνης· ὀλίγοι δὲ τῶν ποιητῶν, ἐν οἷς ἐστι καὶ Ἀλκμάν, θυγατέρας ἀποφαίνονται Οὐρανοῦ καὶ Γῆς]

Vd. Diod. V 72.5 e 74.1; su Mnemosine, Diod. V 66.3 e 67.3. La genealogia delle Muse non è uniforme nella tradizione mitica. Secondo la nozione più diffusa, erano figlie di Zeus (già in *Il.* II 491-492) e Mnemosine, la “memoria” (cfr. Hes. *Theog.* 53-54; di ovvia importanza il ruolo della memoria nell'ambito della poesia orale, WEST 1966, 174; le Muse sono chiamate *Mnemonides* in Ov. *Met.* V 268 e 280; nate *ex Ioue et Moneta* [traduzione di Mnemosine?] in

Hyg. *Fab. Praef.*), ma alcuni le dicono figlie di Urano (oltre al qui citato Alcmane, fr. 67 P, cfr. Mimn. fr. 13 B, *Schol. in Pind. N.* 3.16). Per varie altre opinioni, Tzetz. *In Hes. Op. et D.* p. 6.

7.2

ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν διαφωνοῦσιν· οἱ μὲν γὰρ τρεῖς λέγουσιν, οἱ δ' ἑννέα, καὶ κεκράτηκεν ὁ τῶν ἑννέα ἀριθμὸς ὑπὸ τῶν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν βεβαιούμενος, λέγω δὲ Ὀμήρου τε καὶ Ἑσίοδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. Ὀμηρος μὲν γὰρ λέγει

Μοῦσαι δ' ἑννέα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπι καλῆ·

Ἑσίοδος δὲ καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἀποφαίνεται λέγων

Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλεια τε Μελομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνια τ' Οὐρανίη τε
Καλλιόπη θ', ἥ σφῶν προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων]

Pausania (IX 29.2) c'informa che in origine le Muse erano tre e si chiamavano *Melete* "esercizio", *Mneme* "memoria" e *Aoide* "canto". Tre Muse erano conosciute anche a Delfi, dove i loro nomi erano identici a quelli delle tre corde della lira, *Nete* "superiore", *Mese* "media" e *Hypate* "inferiore" (Plut. *Quaest. Conv.* 744c), e a Sicione, dove una di loro era chiamata *Polymatheia* (Plut. *Quaest. Conv.* 746e). Per altre versioni, con tre, quattro, cinque, sette Muse, si veda Tzetz. *loc. cit.*:

Ἄλλως τε οὐδὲ ἑννέα μόνον εἰσὶν αἱ μυθικαὶ λεγόμεναι Μοῦσαι, καθὼς σύ τε καὶ ἕτεροι τοῦτο δοξάζετε. ἀλλ' Εὐμηλος μὲν ὁ Κορίνθιος τρεῖς φησὶν εἶναι Μούσας, θυγατέρας Ἀπόλλωνος, Κηφισοῦν, Ἀπολλωνίδα, Βαρυσθενίδα. Ἄρατος δὲ ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ἀστρικῶν, τέσσαρας λέγει, Διὸς τοῦ

αἰθέρος, καὶ Πλουσίας νύμφης, Ἀρχὴν, Μελέτην, Θελξινόνην, καὶ Ἀοιδήν.
Τινὲς δὲ πέντε αὐτὰς εἶναί φασι, καὶ ὀνόματα ἔχειν τῶν πέντε αἰσθήσεων.
Ἐπίχαρμος δὲ ἐν τῷ τῆς Ἥβης Γάμῳ ἑπτὰ λέγει, θυγατέρας Πιέρου καὶ
Πιμπλήϊδος νύμφης· Νειλοῦν, Τριτώνην Ἀσωποῦν, Ἑπταπόλην, Ἀχελωΐδα,
Τιπόπλουν, καὶ Ῥοδίαν. Παρὰ δὲ Ἡσιόδῳ ἐν Θεογονίᾳ ἐννέα λέγονται
εἶναι· Κλειώ, Θάλεια, Εὐτέρπη, Τερψιχόρη, Ἐρατώ, Πολύμνια, Μελο-
μένη, Οὐρανία, καὶ Καλλιόπη..

Col tempo, nove divenne il numero canonico. Nei poemi omerici lo troviamo solo una volta, nel verso citato qui da Diodoro (*Od.* XXIV 60), mentre altrove si menziona una singola Musa (*Il.* II 761, cfr. I 1; *Od.* I 1; VIII 63, 73, 481; XXIV 62), o più Muse di numero imprecisato (*Il.* I 604; II 484, 491, 594, 598; XI 218; XIV 508; XVI 112). A quanto pare, Esiodo (*Theog.* 60, 76-79, 916-917) fu il primo a fissarne il numero a nove, forse influenzato proprio da *Od.* XXIV 60, e ad assegnare loro, anche sulla base di quanto detto nei versi precedenti, i nomi poi divenuti tradizionali. Il luogo riportato da Diodoro corrisponde a *Theog.* 77-79 (Καλλιόπη θ', ἢ σφῶν προφερεστάτη Diod. : Καλλιόπη θ' ἢ δὲ προφερεστάτη codd. esiodei). Cfr. WEST 1966, 180 s.; FERNÁNDEZ-GALIANO – HEUBECK 1986, 340 s.; per l'inno alle Muse nella *Teogonia*, da ultimo PUCCI 2007.

λέγω δὲ Ὀμήρου τε καὶ Ἡσιοδοῦ]

La testimonianza di Omero ed Esiodo, personaggi ἐπιφανέστατοι, costituisce una garanzia autorevole. Omero in particolare è per Diodoro “il poeta” per antonomasia (cfr. ad es. Diod. I 11.2; 12.5, 10; 15.7; 19.4; ecc.), mentre gli altri poeti sono menzionati raramente (per quanto riguarda i primi libri, Alcmane in IV 7.1; e poi ad es. Antimaco in III 65.7; Arato in IV 80.2; Euripide in I 7.7, 38.4, 39.1; Orfeo in I 11.3, 12.4), e a volte con scarso apprezzamento, come nel caso dei tragici di cui si sottolinea la tendenza al meraviglioso (IV 56.1). Nella sezione mitologica della *Biblioteca*, Omero e i mitografi (generalmente raggruppati in forma anonima) sono tra le fonti principali, sullo stesso piano degli storici. Così, nei capitoli dedicati

a Eracle, lo storico Timeo è citato due volte (IV 21.7, 22.6), tante quante Omero (IV 32.2, 39.3) e i mitografi (IV 14.4, 26.2).

7.3

τούτων δ' ἑκάστη προσάπτουσι τὰς οἰκείας διαθέσεις τῶν περὶ μουσικὴν ἐπιτηδευμάτων, οἷον ποιητικὴν, μελωδίαν, ορχήσεις καὶ χορείας, ἀστρολογίαν τε καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων]

In origine ninfe dei monti (Pieria, Eliconia e Parnaso), le Muse diventeranno le dee della letteratura, della musica, della danza e in seguito di tutte le attività intellettuali. Fonte di ispirazione poetica e in generale di conoscenza per gli uomini, cantano e danzano alle feste degli Olimpici, per lo più guidate da Apollo. Via via si differenziarono secondo la funzione, e nella tarda età romana ogni Musa presiedeva a una specifica disciplina (ma le funzioni variano notevolmente secondo i tempi e gli autori: cfr. AG IX 504, 505).

παρθένους δ' αὐτὰς οἱ πλεῖστοι [γεγονέναι] μυθολογοῦσι διὰ τὸ τὰς κατὰ τὴν παιδείαν ἀρετὰς ἀφθόρους δοκεῖν εἶναι]

La maggioranza degli autori le considera vergini (“perché si pensa che le virtù legate alla cultura siano incorrotte”). Ma vi sono anche casi (non molti, per la verità) in cui le Muse sono descritte come madri. Poiché poeti e cantori derivano da esse la loro capacità, a volte sono detti loro figli. Così ad es. Lino è detto figlio di Anfimaro e Urania (Paus. IX 29.6), o di Apollo e Urania (Hyg. *Fab.* 161), o di Apollo e Calliope ([Apoll.] I 3.2); Orfeo figlio di Calliope (cfr. nota a IV 25.2). Per altri figli attribuiti all'una o all'altra Musa (Giacinto, Reso, i Coribanti, le Sirene) vd. [Apoll.] I 3.3-4.

7.4

Μούσας δ' αὐτὰς ὠνομάσθαι ἀπὸ τοῦ μυεῖν τοὺς ἀνθρώπους]

Si chiamano Muse per il fatto di “iniziare” (μυεῖν) gli uomini, ossia perché insegnano loro ciò che è bello, utile e ignorato da chi è privo di educazione. Altra etimologia antica di

Mousai in Plat. *Crat.* 406a (< μῶσθαι “desiderare, aspirare a”). Fra i moderni non c’è consenso (*DELG* s. v. μούσα). Alcuni ad es. accostano il nome alla radice **men-* (cfr. μένος, μεμονα, μανθάνω, lat. *mens*, *moneo*, ecc.), altri pensano a *μουντυα = “ninfa della montagna” (cfr. lat. *mons*). Di recente, PUCCI 2007, 12, opta per la seconda ipotesi, laddove WEST 2007, 33 s., appoggia la prima, che in generale sembra da preferire (se non altro perché la famiglia di *mons* non è rappresentata in greco).

8-39. Eracle

Eracle è figura centrale del IV libro. La sezione che lo riguarda occupa 32 capp. sui complessivi 85 e costituisce la monografia più lunga del libro, seguita dal blocco tematico relativo agli Argonauti (17 capp., 40-56). Le ragioni del trattamento privilegiato riservato a questo personaggio si possono individuare nell’enorme popolarità che lo circonda in età ellenistica e romana. L’eroe viaggiatore, conquistatore e civilizzatore, spesso assimilato ad Alessandro Magno e a Cesare, diventa il simbolo stesso di un mondo che si proietta verso regioni sempre più lontane, abitate da barbari. A Roma, la “fondazione” dell’*ara Maxima* gli garantisce venerazione e fama imperiture. E’ difficile trovare una località dell’Italia dove non fiorisca il suo culto (cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom* I 40.6). La predilezione diodorea per Eracle riflette indubbiamente la vitalità e il successo del mito nel periodo romano, ma è anche il risultato dell’ampiezza e del rilievo che alla leggenda dovevano assegnare le fonti del IV libro. Quali? In IV 21.7 e 22.6 Diodoro menziona Timeo, e si può ritenere che, almeno per quanto concerne le avventure occidentali dell’eroe, abbia tenuto presente il testo dello storico suo conterraneo. Un’altra possibile fonte per questa sezione è stata vista in Matris di Tebe (*FGrHist* 39), che scrisse - in epoca incerta, forse nel III sec. a. C. - un *Encomio di Eracle*. L’utilizzo di Matris nel IV libro si desume indirettamente dal libro I. A proposito del nome dell’eroe, infatti, a IV 10.1 Diodoro narra che, dopo l’uccisione dei serpenti inviati da Era, gli Argivi chiamarono il bambino Eracle, perché ebbe gloria (*kleos*) per opera di Era, mentre prima era chiamato Alceo. Ebbene, egli accoglie qui l’etimologia che invece respinge in I

24.4 attribuendola esplicitamente a Matris. Ma si potrebbe anche supporre che il Nostro non citi di prima mano questi autori, bensì ricorra a una sorta di compendio mitografico, dove trova agevolmente riportate e discusse le differenti versioni (si è pensato all'opera di Dionisio Skytobrachion, che doveva contenere una sezione su Eracle, o a qualche altra raccolta del genere).

La monografia diodorea si inserisce, comunque, in una lunga tradizione di opere consacrate, in parte o interamente, all'eroe, molte delle quali perdute o conservate in maniera frammentaria (per una rapida rassegna, *LIMC*, IV 1, s. v. *Herakles*, 730 s.). Limitandoci al V sec., si possono ricordare, fra i titoli più significativi, l'*Eracleide* di Paniassi di Alicarnasso (novemila versi in quattordici libri; i frammenti in *PEG*), l'*Eracle* di Erodoro (*FGrHist* 31), in diciassette volumi, e i due tomi delle *Storie* di Ferecide (*FGrHist* 3) dedicati a Eracle. L'altro resoconto completo delle gesta di Eracle giunto fino a noi è quello dello Pseudo-Apollodoro (II 4.5 – 7.8), che presenta una struttura simile, ma si distingue da quello diodereo per una più marcata tendenza “arcaizzante”, laddove Diodoro ci fornisce un racconto dai tratti spiccatamente ellenistici, a cominciare dall'orientamento evemeristico e moraleggiante che lo caratterizza.

Se per biografia s'intende “il racconto della vita di un uomo dalla nascita alla morte” (MOMIGLIANO 1974, 13), quella diodorea è una sorta di biografia del personaggio, dalla nascita alla divinizzazione. Eracle riesce a primeggiare perché riceve un'ottima educazione sia intellettuale che fisica (cfr. IV 10.2). E' uno di quei grandi uomini che, grazie alle loro azioni, vengono elevati al rango di dèi, un tipico benefattore del genere umano che ottiene l'immortalità in cambio dei suoi meriti (cfr. I 2.4 e note a IV 1.4 e 8.1).

Dopo le considerazioni preliminari (cap. 8) e la parte dedicata alla nascita, l'infanzia e l'adolescenza (capp. 9-10), Diodoro, secondo uno schema piuttosto comune, illustra prima le dodici Fatiche (*athloi*) e le imprese ad esse connesse (capp.11-28), poi le altre avventure di Eracle (*parerga*: capp. 29-37), concludendo con la morte e l'apoteosi (capp. 38-39).

Non accenna alla distinzione fra più personaggi di nome Eracle vissuti in epoche diverse, su cui si sofferma in altri libri. In I 24 discute dell'omonimo egiziano, nato più di diecimila anni prima del figlio di Alcmena (cfr. anche V 76.1-2). In III 74.4-5 distingue addirittura tre figure: il primo Eracle visse presso gli Egiziani, il secondo era uno dei Dattili Idei di Creta, l'ultimo,

figlio di Zeus e Alcmena, servì Euristeo e, una volta morto, ereditò le imprese dei due precedenti (sarebbe vissuto una generazione [cfr. I 24.2] o cento anni [cfr. VII 1] prima della guerra di Troia). In questo caso, mette al centro della narrazione un Eracle unico, e ne costruisce un ritratto dai toni encomiastici. Nelle pagine dello Pseudo-Apollodoro l'eroe cede spesso all'istinto e alla violenza; Diodoro, invece, lo presenta sotto una luce pienamente positiva, omettendo o attenuando gli episodi in cui si mostra impulsivo e brutale, e in generale tralasciando o modificando gli elementi che potrebbero farlo apparire meno virtuoso (GIOVANNELLI-JOUANNA 2001, 100 ss.). Una tradizione risalente al V sec. a. C., che ha tra i suoi rappresentanti Prodicò e Isocrate (GALINSKY 1972, 101 ss.), aveva valorizzato in Eracle le qualità morali e intellettuali. Anche Diodoro insiste sulla capacità dell'eroe di avvalersi, non solo della forza bruta, ma, all'occorrenza, dell'intelligenza e dell'astuzia, e a 13.1 qualifica la sua perspicacia col termine ἀγχινοία, che in Omero si trova associato a Odisseo (definito ἀγχινοός in *Od.* XIII 332).

L'Eracle diodoreo è il colonizzatore che, una volta conquistata una regione, l'affida a uomini validi, perché la conservino per i suoi discendenti, legittimando così future rivendicazioni territoriali (cfr. anzitutto 23.3). È un diffusore di civiltà. Il IV "può essere considerato il libro di quanti eroi e non hanno posto in essere un'ampia azione civilizzatrice in varie aree dell'ecumene: Dioniso in Oriente, Eracle in più direzioni, ma soprattutto in Occidente, gli Argonauti a settentrione, ecc." (ANELLO 2005, 233). La sua missione lo porta a sradicare ogni forma di malvagità e barbarie. Agisce da giustiziere, punendo malfattori e criminali che hanno la cattiva usanza di uccidere gli stranieri (17.4, 18.1, 19.4, 27.3, 31.7). Compie interventi atti a migliorare le condizioni ambientali. Sgombra la terra da esseri selvaggi e mostruosi, anche per renderla coltivabile e abitabile (cfr. ad es. 17.3-5, 21.6). Cambia la conformazione dei luoghi: costruisce strade (22.2), bonifica paludi (18.6), devia il corso dei fiumi (13.3, 35.3), ecc. Arriva a restringere lo stretto di Gibilterra per impedire ai grandi mostri marini di passare dall'Oceano nel Mediterraneo (18.4-5). Sono solo alcuni aspetti - potremmo aggiungere la fondazione di città e l'istituzione di agoni e culti - dell'azione di Eracle nella veste di civilizzatore e di "eroe culturale" (LACROIX 1974; GENTILI 1977; JOURDAIN-ANNEQUIN 1980-1981; BURKERT 1992) ricostruibile sulla base del testo diodoreo.

8.1

οὐκ ἄγνοῶ δ' ὅτι πολλὰ δύσχρηστα συμβαίνει τοῖς ἱστοροῦσι τὰς παλαιὰς μυθολογίας, καὶ μάλιστα τὰς περὶ Ἡρακλέους. τῷ μὲν γὰρ μεγέθει τῶν κατεργασθέντων ὁμολογουμένως οὗτος παραδέδοται πάντας τοὺς ἐξ αἰῶνος ὑπερᾶραι τῇ μνήμῃ παραδοθέντας· δυσέφικτον οὖν ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστον τῶν πραχθέντων ἀπαγγεῖλαι καὶ τὸν λόγον ἐξιῶσαι τοῖς τηλικούτοις ἔργοις, οἷς διὰ τὸ μέγεθος ἔπαθλον ἦν ἡ ἀθανασία]

Diodoro è persuaso che la storia, in grado di predisporre il carattere umano alla nobiltà (cfr. I 2.2), abbia il compito di tramandare la memoria di personaggi come Eracle (cfr. I 2.4), che per la grandezza (μέγεθος) delle loro azioni e l'eccellenza (cfr. ὑπερβολή a IV 8.3 e 8.5) della loro virtù hanno superato tutti gli altri e si sono guadagnati l'immortalità. E non importa se si tratta di eroi e semidei, o di uomini realmente esistiti. Al momento di celebrare Alessandro Magno o Cesare, infatti, ricorre per lo più agli stessi concetti (PAVAN 1991, 8 ss.): anche Alessandro superò, con la grandezza delle sue azioni, tutti i re di cui si è tramandato il ricordo e fu eguagliato agli antichi eroi e semidei (XVII 1.3-4 ὑπερεβάλετο τῷ μεγέθει τῶν ἔργων πάντας τοὺς ἐξ αἰῶνος τῇ μνήμῃ παραδομένους βασιλεῖς ...; cfr. di

Eracle· τῷ μὲν γὰρ μεγέθει τῶν κατεργασθέντων ὁμολογουμένως οὗτος παραδέδοται πάντας τοὺς ἐξ αἰῶνος ὑπερᾶραι τῇ μνήμῃ παραδοθέντας); e Cesare fu elevato al rango divino per un analogo motivo (cfr. IV 19.2 ὑπὸ Γαίου Καίσαρος τοῦ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πράξεων θεοῦ προσαγορευθέντος; XXXII 27.3

Γαῖος Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις ὀνομασθεὶς θεός... ὑπερεβάλετο δὲ οὗτος τοὺς πρὸ αὐτοῦ τῷ μεγέθει τῶν κατεργασθέντων... μεγέθει γὰρ πράξεων ἅπαντας τοὺς πρὸ ἑαυτοῦ Ῥωμαίους ὑπερέθετο). Affiora in questi passi una

corrispondenza concettuale e terminologica che mostra come Diodoro, in generale, non faccia molta distinzione fra un personaggio mitico e uno storico (vd. GIOVANNELLI-JOUANNA 2002, 8). Su questo piano, in cui la narrazione ha come fine l'insegnamento morale e come oggetto privilegiato la biografia di uomini straordinari proposti come modelli di comportamento, storia e mitologia trovano un punto d'incontro, anzi si risolvono l'una nell'altra, e la materia mitografica del IV libro si integra perfettamente nel progetto storico della *Biblioteca*.

8.3

ἔνιοι γὰρ τῶν ἀναγινωσκόντων οὐ δικάϊα χρώμενοι κρίσει τὰκριβὲς ἐπιζητοῦσιν ἐν ταῖς ἀρχαίαις μυθολογίαις ἐπ' ἴσης τοῖς πραττομένοις ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, καὶ τὰ δισταζόμενα τῶν ἔργων διὰ τὸ μέγεθος ἐκ τοῦ καθ' αὐτοὺς βίου τεκμαιρόμενοι, τὴν Ἡρακλέους δύναμιν ἐκ τῆς ἀσθενείας τῶν νῦν ἀνθρώπων θεωροῦσιν, ὥστε διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ μεγέθους τῶν ἔργων ἀπιστεῖσθαι τὴν γραφήν]

Alcuni lettori non utilizzano un giusto criterio di giudizio quando vogliono ritrovare nei miti di un tempo un'esattezza pari a quella che cercano negli avvenimenti contemporanei. Non si può giudicare la forza di Eracle confrontandola con la debolezza degli uomini di oggi, in quanto la grandezza eccezionale di quelle imprese toglierebbe credibilità al racconto. Altrove Diodoro risolve il problema della verosimiglianza ridimensionando le gesta eroiche (cfr. ad es. IV 53.7, dove, contro le storie meravigliose dei poeti, secondo cui Eracle avrebbe compiuto le Fatiche da solo e senza armi, fa di lui meno fantasiosamente il comandante di un fortissimo esercito), mentre qui sembra ammettere una concezione "evoluzionistica" implicante un processo di decadimento della specie umana (come a dire: "altra cosa era la forza fisica dell'età di Eracle!"; vd. AMBAGLIO 1995, 40).

8.4

καθόλου μὲν γὰρ ἐν ταῖς μυθολογουμέναις ἱστορίαις οὐκ ἐκ παντὸς τρόπου πικρῶς τὴν ἀλήθειαν ἐξεταστέον. καὶ γὰρ ἐν τοῖς θεάτροις...]

Nelle narrazioni mitiche non si deve ricercare rigorosamente ad ogni costo la verità. Come a teatro, pur convinti che non siano esistiti Centauri dalla doppia natura né Gerione con tre corpi, tuttavia accettiamo tali figure mitiche e con gli applausi accresciamo l'onore del dio, così nella storia sarebbe strano rinunciare alla devozione religiosa nei confronti di un dio che ha fatto molto per l'umanità. Più o meno sulla stessa linea è Arr. *Anab.* V 1.2 (non bisogna essere critici rigorosi delle antiche leggende riguardanti la divinità: gli elementi inverosimili, una volta che si introduca nell'esposizione la potenza divina, non appaiono del tutto incredibili). Il confronto col teatro non è raro quando si parla di mito: Pol. II 16.13-15 considera le storie mitiche materia per tragedia; Dion. Hal. *Thuc.* 5 dice che gli storici antichi riferirono anche alcune favole e peripezie da teatro; Liv. V 21.8-9 narra una storiella che giudica più intonata a una rappresentazione scenica che non alla realtà. Inquadra il problema dei rapporti fra mito e storia nella tradizione che da Tucidide porta a Luciano MARINCOLA 1997, 117-127.

9-10. *Nascita, infanzia e adolescenza di Eracle*

9.1

Τῆς Ἀκρισίου τοίνυν Δανάης καὶ Διὸς φασὶ γενέσθαι Περσέα· τούτῳ δὲ μιγεῖσαν τὴν Κηφέως Ἀνδρομέδαν Ἠλεκτρώωνα γεννῆσαι, ἔπειτα τούτῳ τὴν Πέλοπος Εὐρυδίκην συνοικήσασαν Ἀλκμήνην τεκνῶσαι, καὶ ταύτῃ Δία μιγέντα δι' ἀπάτης Ἡρακλέα γεννῆσαι]

Eracle è noto come figlio di Zeus già a Omero (cfr. *Il.* XIV 250, 323 s.; XIX 132; *Od.* XI 266-268, 620; XXI 25, 36), che solo due volte lo dice figlio di Anfitrione (*Il.* V 392; *Od.* XI 270). Per parte di madre appartiene alla famiglia dei Perseidi. Alcmena è nipote di Perseo, come lo è, del resto, il padre putativo di Eracle, Anfitrione. Da Perseo e Andromeda, infatti, erano nati, secondo [Apoll.] II 4.5, vari figli, fra cui Elettrione, padre di Alcmena, Alceo, padre di Anfitrione, e Stenelo, padre di Euristeo. La madre di Alcmena, Euridice figlia di Pelope in Diodoro (porta il nome di Lisidice in Hes. fr. 193 10 s., 19 s. M-W; Plut. *Thes.* 7.1; *Schol. in*

Pind. O. 7.49 a-b), è invece Anasso figlia di Alceo in [Apoll.] *loc. cit.* La storia del concepimento dell'eroe (cfr. [Apoll.] II 4.6-8) era narrata per esteso da Esiodo nel *Catalogo delle donne* (fr. 195 M-W = *Scut.* 1-56) e da Ferecide (*FGrHist* 3 F 13); fu il tema della perduta *Alkmene* di Euripide ed è il soggetto dell'*Amphitruo* di Plauto (vd. STÄRK 1982; TRÄNKLE 1983). Anfitrione non avrebbe potuto consumare il matrimonio con Alcmena finché non avesse vendicato l'uccisione dei fratelli di lei. Organizza dunque una spedizione contro i Teleboi, colpevoli della loro morte. Zeus approfitta della sua assenza per far visita ad Alcmena. Nella stessa notte o in quella seguente Anfitrione, compiuta l'impresa, torna a casa e va a letto con la sua sposa. Alcmena genera così due gemelli, da Zeus Eracle e da Anfitrione Ificle. Cfr. anche *LIMC*, I 1, s. vv. *Alkmene*, 552-556, e *Amphitryon*, 735 s.

9.2

τὸν γὰρ Δία μισγόμενον Ἰαλκμήνην τριπλασίαν τὴν νύκτα ποιῆσαι]

L'idea della notte triplicata si trova già in Ferecide (*FGrHist* 3 F 13c), dove Zeus persuade Helios a non sorgere per tre giorni; cfr. Plaut. *Amphitr.* 113 *et haec ob eam rem nox est facta longior.*

9.3

τὴν ἀπάτην οὖν προκρίναντα διὰ ταύτης παρακρούσασθαι τὴν Ἰαλκμήνην,
Ἰαμφιτρώωνι κατὰ πᾶν ὁμοιωθέντα]

Nel *Catalogo delle donne* Zeus balza dall'Olimpo “macchinando nel cuore un inganno” (fr. 195 M-W = *Scut.* 30 δόλον φρεσὶ βυσσοδομεύων; ma cfr. GANTZ 1993, 375 : “perhaps the lines intend simply a deception of Amphitryon through the seduction of his wife in his absence”); che il dio assunse le sembianze di Anfitrione (τῷ ὄψιν ἔειδόμενος) è detto esplicitamente in *Pind. Nem.* X 13-18.

9.4

διελθόντος δὲ τοῦ κατὰ φύσιν χρόνου ταῖς ἐγκύοις, τὸν μὲν Δία πρὸς τὴν Ἑρακλέους γένεσιν ἐνεχθέντα τῇ διανοίᾳ προειπεῖν παρόντων ἀπάντων τῶν θεῶν ὅτι τὸν κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν Περσείδων γεννώμενον ποιήσει βασιλέα, τὴν δ' Ἑραν ζηλοτυπούσαν καὶ συνεργὸν ἔχουσαν Εἰλείθυιαν τὴν θυγατέρα, τῆς μὲν Ἀλκμήνης παρακατασχεῖν τὰς ὠδῖνας, τὸν δ' Εὐρυσθέα πρὸ τοῦ καθήκοντος χρόνου πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν]

L'espédiente messo in atto da Era per togliere a Eracle il regno cui Zeus lo aveva predestinato era narrato già in *Il.* XIX 95-133; cfr. poi *Ov. Met.* IX 285-315; [Apoll.] II 4.5; Paus. IX 11.3; Antonin. Liber. *Met.* 29.1-3.

Εἰλείθυιαν]

Al sing. anche in *Il.* XIX 103, ma Ilizie al v. 119 (al plur. pure in [Apoll.] *loc. cit.*); secondo Antonino Liberale furono le Moire e Ilizia a ritardare il parto di Alcmena per compiacere a Era; Pausania parla di Φαρμακίδες, maghe.

9.5

δώδεκα ἄθλους]

Per le dodici Fatiche, cfr. avanti. In [Apoll.] II 4.12 la Pizia dice a Eracle di servire Euristeo compiendo dieci Fatiche (nel passo, δεκα è correzione degli editori per il δώδεκα dei codd.), ma Eracle ne compie comunque dodici perché Euristeo si rifiuta di contare fra le dieci l'uccisione dell'idra di Lerna, in quanto Eracle non aveva sopraffatto l'idra da solo ma con l'aiuto di Iolao ([Apoll.] II 5.2), e la pulizia delle stalle di Augea, accampando il pretesto che era stata effettuata dietro ricompensa ([Apoll.] II 5.5). Per BADER 1985, 16, "il peut y avoir là une référence à deux modes de comput anciens, duodécimal et décimal".

9.6

Ἄλκμήνη δὲ τεκούσα καὶ φοβηθεῖσα τὴν τῆς Ἑρας ζηλοτυπίαν, ἐξέθηκε τὸ βρέφος εἰς τὸν τόπον ὃς νῦν ἀπ’ ἐκείνου καλεῖται πεδῖον Ἑράκλειον. καθ’ ὃν δὴ χρόνον Ἀθηναῖα μετὰ τῆς Ἑρας προσιούσα, καὶ θαυμάσασα τοῦ παιδίου τὴν φύσιν, συνέπεισε τὴν Ἑραν ὑποσχεῖν τὴν θηλήν. τοῦ δὲ παιδὸς ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν βιαίτερον ἐπισπασαμένου τὴν θηλήν, ἡ μὲν Ἑρα διαλγήσασα τὸ βρέφος ἔρριψεν, Ἀθηναῖα δὲ κομίσασα αὐτὸ πρὸς τὴν μητέρα τρέφειν παρεκελεύσατο]

Per la storia di Eracle allattato da Era, cfr. [Eratosth.] *Catast.* 44; Paus. IX 25.2; Hyg. *Astr.* II 43; JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 400-403; BRILLANTE 1992, 202-204, 219 s. (le testimonianze iconografiche permettono di attribuirne la creazione a epoca anteriore a quella ellenistica, GANTZ 1993, 378). Nello Pseudo-Eratostene è Ermes che accosta il neonato al seno della dea, la quale, quando se ne avvede, lo scuote via; il latte che si versa dà origine alla Via Lattea. L’episodio fu inventato, probabilmente, per giustificare la futura divinizzazione dell’eroe (cfr., d’altra parte, [Eratosth.] *loc. cit.* οὐ γὰρ ἐξῆν τοῖς Διὸς υἱοῖς τῆς οὐρανίου τιμῆς μετασχεῖν εἰ μὴ τις αὐτῶν θηλάσειε τὸν τῆς Ἑρας μαστόν) e sembra prefigurare l’adozione di Eracle da parte di Era, descritta da Diodoro a IV 39.2.

9.7

θαυμάσαι δ’ ἂν τις εἰκότως τὸ τῆς περιπετείας παράδοξον]

Diodoro sottolinea volentieri gli eventi inattesi e i capricci della sorte, spesso in passi di forte impronta moralistica (vd. SACKS 1990, 39; CHAMOIX 1993, LXXIII; AMBAGLIO 1995, 111 ss.; per il tipo di frase, cfr. ad es. IV 82.3 τοῦτο δ’ ἂν τις συλλογιζόμενος εἰκότως θαυμάσαι τὸ τῆς περιπετείας ἴδιον). Περιπετεία, il “fatto imprevisto”, è vocabolo che ricorre con una certa frequenza nella *Biblioteca storica*, ma ben più fitta è l’occorrenza di παράδοξος (cfr. MCDUGALL 1983, s. vv.): qui, come in XVII 46.6 e XXXII 10.5, i due termini sono abbinati.

10.1

δύο δράκοντας]

Per Eracle bambino e i serpenti, vd. Pind. *Nem.* I 33-47; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 69; E. *Herc.* 1266-1268; Theocr. XXIV 11-63; Plaut. *Amphitr.* 1107-1124; Verg. *Aen.* VIII 288 s.; Ov. *Met.* IX 67; Hyg. *Fab.* 30.1; [Apoll.] II 4.8; Paus. I 24.2; BRILLANTE 1992, 204-206; GILIS - VERBANCK-PIÉRARD 1998, 39-44.

διόπερ Ἀργεῖοι πυθόμενοι τὸ γεγονὸς Ἡρακλέα προσηγόρευσαν, ὅτι δι'
Ἦραν εσχε κλέος]

L'etimologia non è del tutto chiara. *Herakles* sembrerebbe analogo a composti come, ad es., *Patro-kles* ("gloria del padre") o *Dio-kles/Zeno-kles* ("gloria di Zeus"). Ma già nell'antichità l'interpretazione "gloria di Era" appariva poco calzante, data l'ostilità della dea nei confronti dell'eroe. Quello che leggiamo qui è un tentativo di spiegare il paradosso: tutto sommato Eracle "ottenne gloria per opera di Era" (cfr. Diod. I 24.4 = *Matris*, *FGrHist* 39 F 2; Pind. fr. 291 S-M). Fra i moderni, qualcuno (cfr. PÖTSCHER 1961 e 1971) associa il primo elemento a una radice comune a *Hera* e *heros*, una radice il cui significato sarebbe pertinente alla "giovinezza" o alla "maturità": vd. la discussione in BURKERT 1998, 17; inoltre WEST 1997, 471. Precedentemente Eracle era chiamato Alceo (o Alcide; per Alceo, cfr. *Schol. in Il.* XIV 324b; *in Pind. O.* VI 115d), che è anche il nome del padre di Anfitrione. In Diodoro furono gli Argivi a chiamarlo col nuovo nome, in [Apoll.] II 4.12 sarebbe stata piuttosto la Pizia. Il motivo del cambiamento del nome (dietro al quale si può forse intravedere uno scenario iniziatico, JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 86 n. 256, 399) figura in varie adolescenze eroiche, come mostrano i casi di Achille ([Apoll.] III 13.6) e Giasone (Pind. *Pyth.* IV 119).

10.2

ὁ μὲν Ἀμφιτρύων φυγαδευθεὶς ἐκ Τίρυνθος μετώκησεν εἰς Θήβας]

Anfitrione era stato esiliato per aver ucciso Elettrione padre di Alcmena (E. *Herc.* 13-17, 1258 s.) in seguito a una lite per il bestiame (Hes. *Scut.* 11-13, 79-85; si tratta di omicidio involontario in [Apoll.] II 4.6; *Schol. in Lyc.* 932).

ὁ δ' Ἡρακλῆς τραφεὶς καὶ παιδευθεὶς καὶ μάλιστα ἐν τοῖς γυμνασίοις διαπονηθεὶς ἐγένετο ῥώμη τε σώματος πολὺ προέχων τῶν ἄλλων ἀπάντων καὶ ψυχῆς λαμπρότητι περιβόητος, ὅς γε τὴν ἡλικίαν ἔφηβος ὦν...]

I nomi dei maestri e le discipline sono specificati, ad es., in [Apoll.] II 4.9: ἐδιδάχθη δὲ Ἡρακλῆς ἀρματηλατεῖν μὲν ὑπὸ Ἀμφιτρύωνος, παλαίειν δὲ ὑπὸ Αὐτολύκου, τοξεύειν δὲ ὑπὸ Εὐρύτου, ὀπλομαχεῖν δὲ ὑπὸ Κάστορος, κιθαρωδεῖν δὲ ὑπὸ Λίνου. Lo Pseudo-Apollodoro ci presenta “una tipica παιδεία eroica, che si completa con la musica” (SCARPI 1996, 504). I termini in cui Diodoro descrive l’educazione di Eracle fanno pensare piuttosto a una *paideia* tutta “umana”: non si menzionano mitici maestri, ma si accenna più genericamente a un addestramento fisico e morale che ricorda quello cui i giovani si sottoponevano nel periodo dell’efebia. Per un esame delle tradizioni sulla *paideia* dell’eroe, vd. BRILLANTE 1992.

πρῶτον μὲν ἠλευθέρωσε τὰς Θήβας, ἀποδιδούς ὡς πατρίδι τὰς προσηκούσας χάριτας]

Diodoro non fa nascere Eracle a Tebe, distaccandosi dall’opinione più accreditata (cfr. Hom. *Il.* XIV 323 s., XIX 98 s.; in Hes. *Theog.* 530 l’eroe è detto *Thebagenes*), ma fa sì che un vincolo di gratitudine lo leghi comunque alla città che lo aveva accolto e dove era stato educato.

10.3-5

ὑποτεταγμένων γὰρ τῶν Θηβαίων Ἐργίνω τῷ βασιλεῖ τῶν Μινυῶν...]

In Grecia, il mito eracleo affonda con ogni probabilità le proprie radici in ambiente peloponnesiaco: sebbene la maggior parte degli autori consideri l’eroe nato a Tebe, è pur vero

che i suoi genitori provengono dall'Argolide (da Argo o Tirinto) e che metà delle Fatiche ha una base peloponnesiaca. Tuttavia, diverse leggende connesse alla sua infanzia e giovinezza sono localizzate a Tebe o in Beozia (BRILLANTE 1992, 213-215; GANTZ 1993, 378-381; secondo PHILIPS 1978, 431, Eracle sarebbe “a combination of two originally separate local heroes, the Peloponnesian ... and a Boeotian hero”) e, fra queste, quella relativa allo scontro con Ergino e i Minii di Orcomeno, cui fa riferimento già E. *Herc.* 48-50, 220 s. (SCHACHTER 1967, 5 s.; la battaglia è raffigurata su un rilievo adrianeo, *LIMC*, III 1, s. v. *Erginos*, nr. 1).

κατ' ἐνιαυτὸν ὠρισμένους φόρους τελούντων]

Al tributo pagato agli Orcomenii si allude in Isocr. XIV 10; vd. poi Paus. IX 37.1-3; [Apoll.] II 4.11. Quest'ultimo spiega che Climeno, padre di Ergino, ferito mortalmente dal tebano Periere, ingiunse al figlio di vendicarlo; Ergino pertanto marciò contro i Tebani, ne uccise molti e stipulò la pace a condizione che inviassero un tributo di cento buoi all'anno per vent'anni.

τοὺς γὰρ παραγενομένους τῶν Μινυῶν ἐπὶ τὴν ἀπαίτησιν τῶν δασμῶν καὶ μεθ' ὕβρεως εἰσπραττομένους ἀκρωτηριάσας ἐξέβαλεν ἐκ τῆς πόλεως]

Lo Pseudo-Apollodoro, *loc. cit.*, è più specifico riguardo alla mutilazione, e riferisce che Eracle tagliò agli araldi orecchie e naso (e mani? ma cfr. SCARPI 1996, 505 s.); Diodoro invece, preoccupato di offrire un'immagine sempre positiva del personaggio, dà un orientamento diverso all'episodio, sottolineando la *hybris* degli araldi e passando rapidamente sulla ferocia del gesto compiuto dall'eroe (GIOVANNELLI-JOUANNA 2001, 102).

τὴν πόλιν κατέσκαψε]

Per la distruzione di Orcomeno, cfr. IV 18.7. Secondo lo Pseudo-Apollodoro, Eracle impose ai Minii un tributo doppio di quello che i Tebani pagavano a loro.

10.6

ὁ μὲν βασιλεὺς Κρέων θαυμάσας τὴν ἀρετὴν τοῦ νεανίσκου τὴν τε θυγατέρα
Μεγάραν συνώκισεν αὐτῷ]

[Apoll.] II 4.11 precisa che Eracle ricevette da Creonte la figlia maggiore Megara (cfr. già Hom. *Od.* XI 269 s.) come *aristeion* “premio della vittoria”; la figlia più giovane, Creonte la diede in sposa a Ificle, a cui da Automedusa era già nato Iolao.

11-28. *Le dodici Fatiche*

La genesi della tradizione riguardante il ciclo delle Fatiche sfugge a un'esatta determinazione, ma l'antichità di alcuni suoi elementi costitutivi sembra indubitabile (cfr. BURKERT 1987B, 125-156; WEST 1997, 458-472; bibl. in SEMINARA 2006; si spinge troppo indietro, tuttavia, BADER 1985: a suo giudizio, imprese come quelle del leone, dell'idra, del cinghiale e della cerva inducono a riconoscere in Eracle i tratti di un cacciatore/guerriero del paleolitico; gli episodi delle stalle di Augea, del toro di Creta, delle cavalle di Diomede, invece, ci riporterebbero al neolitico, epoca in cui si acquisirono le tecniche agricole della concimazione e dell'irrigazione, e furono addomesticate le grandi specie animali). Omero accenna al servizio di Eracle presso Euristeo, agli *aethloi* e a Cerbero (cfr. *Il.* VIII 362-369; XV 639 s.; XIX 132 s.; *Od.* XI 620-626). Esiodo menziona Gerione, l'idra di Lerna e il leone nemeo (*Theog.* 287-294; 313-318; 326-332). Pisandro di Rodi aggiunge la cerva dalle corna d'oro e gli uccelli stinfalidi (*PEG* fr. 1-5), ma non è certo che si debba far risalire a lui il ciclo completo. In Pind. fr. 169, 43 S-M abbiamo forse il più antico riferimento letterario alla dodicesima Fatica, cfr. PAVESE 1968, 81-83. Dodici imprese sono enumerate in E. *Herc.* 359-435, dove tuttavia si descrivono anche avventure che non compaiono nella lista poi divenuta canonica (BOND 1981, 153 ss.). Alla base del canone, piuttosto, potrebbero esserci le scene raffigurate sulle metope del tempio di Zeus a Olimpia (460 a. C. ca.), per cui vd. COHEN 1994, 705 ss.; PIMPINELLI 1994 (cfr. BROMMER 1972, 5, 53; in generale, sull'iconografia delle Fatiche, *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 5-111). Ma la prima testimonianza letteraria dell'elenco poi comunemente accettato ci è offerta proprio da Diodoro, che presenta il seguente

ordinamento: (1) il leone di Nemea; (2) l'idra di Lerna; (3) il cinghiale dell'Erimanto; (4) la cerva dalle corna d'oro; (5) gli uccelli stinfalidi; (6) le stalle di Augea; (7) il toro di Creta; (8) le cavalle di Diomede; (9) la cinta dell'Amazzone; (10) le vacche di Gerione; (11) Cerbero; (12) le mele d'oro delle Esperidi. Per quanto riguarda ordine e contenuto, importanti analogie con Diodoro rivela [Apoll.] II 5.1-12 (vd. SCARPI 1996, 507 s.). Anche lo Pseudo-Apollodoro distingue il gruppo delle prime sei Fatiche, localizzate nel Peloponneso, dalle rimanenti: si differenzia dal Nostro solo perché inverte (3) e (4), (5) e (6), (11) e (12). In entrambi gli autori troviamo anche la concezione secondo cui le Fatiche avrebbero come fine l'apoteosi di Eracle, cfr. Diod. IV 9.5, 10.7 e [Apoll.] II 4.12; una motivazione diversa si adduce in E. *Herc.* 17-21 (non la conquista dell'immortalità, ma il desiderio dell'eroe di abitare nella patria argiva dopo aver bonificato la terra dai mostri).

La narrazione diodorea appare dominata a volte da una lettura razionalizzante del mito, come nel caso delle mele d'oro delle Esperidi (IV 26.2-3) viste come greggi, e da un certo gusto per il romanzesco, riscontrabile, ad es., là dove si mette in scena il rapimento delle Esperidi a opera dei pirati (IV 27.2-4), cfr. GIOVANNELLI-JOUANNA 2001, 91-94. Diodoro non riserva lo stesso trattamento a tutte le Fatiche, ma alcune le riferisce in maniera più sommaria e allusiva (cfr. ad es. Cerbero a IV 26.1). Inoltre, prende spunto dalla decima per dilungarsi sull'itinerario di Eracle in Occidente dopo la cattura delle mandrie di Gerione, capp. 17 – 25.1 (cfr. JOURDAIN-ANNEQUIN 1982, 1989A e 1989B). E' questa la parte forse più originale dell'esposizione. Nel corso del viaggio che porta Eracle fino in Iberia, e poi con le mandrie da Gadeira al Peloponneso, attraverso la Celtica, la Liguria, il Tevere, la pianura Flegrea, il lago d'Averno, Reggio e Locri, la Sicilia e l'Adriatico, Diodoro può seguire l'eroe lungo un percorso geografico reale (GIOVANNELLI-JOUANNA 2001, 94-98; sul viaggio di ritorno dall'Iberia, vd. pure SBORDONE 1941), disseminando la descrizione - forse più che altrove - di spunti eziologici ed etnografici, in un rapporto di continuità col presente che sottrae quegli eventi alla dimensione immaginaria e li colloca a pieno diritto nella storia.

11. Follia di Eracle. Fatiche I e II: il leone di Nemea e l'idra di Lerna

11.1

Τουτων δὲ πραχθέντων ὁ μὲν Ἑρακλῆς ἐνέπεσεν εἰς ἀθυμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν· τό τε γὰρ τῷ ταπειντέρῳ δουλεύειν οὐδαμῶς ἄξιον ἔκρινε τῆς ἰδίας ἀρετῆς, τό τε τῷ Διὶ καὶ πατρὶ μὴ πείθεσθαι καὶ ἀσύμφορον ἐφαινετο καὶ ἀδύνατον. εἰς πολλὴν οὖν ἀμηχανίαν ἐμπίπτοντος αὐτοῦ, Ἑρα μὲν ἔπεμψεν αὐτῷ λύτταν· ὁ δὲ τῇ ψυχῇ δυσφορῶν εἰς μανίαν ἐνέπεσε. τοῦ πάθους δ' ἀύξομένου τῶν φρενῶν ἐκτὸς γενόμενος τὸν μὲν Ἰόλαον ἐπεβάλετο κτείνειν, ἐκείνου δὲ φυγόντος καὶ τῶν παίδων τῶν ἐκ Μεγάρας πλησίον διατριβόντων, τούτους ὡς πολεμίους κατετόξευσε]

Il tema della follia di Eracle compariva già nelle *Ciprie* (poema epico del Ciclo, talvolta attribuito a Stasino di Cipro, che in undici libri esponeva gli eventi che avevano portato alla guerra di Troia), anche se non sappiamo con quale estensione (*PEG* p. 40). La storia dell'uccisione dei figli avuti da Megara esiste in molteplici e divergenti versioni (*GANTZ* 1993, 380 s.). Varia fra l'altro il numero (da due a otto) e l'identità delle vittime (in [Apoll.] II 4.12 sono inclusi anche due dei figli di Ificle). Ferecide (*FGrHist* 3 F 14) dice semplicemente che Eracle gettò nel fuoco i propri *cinque* figli. Pindaro (*Isth.* III/IV 79 ss.) parla del culto tebano in memoria degli *otto* figli di Megara, ma non lascia intendere nulla circa la loro morte violenta per mano del padre. Alla vicenda è dedicata una tragedia superstite di Euripide, l'*Eracle*: al ritorno dall'ultima Fatica, l'eroe salva la propria famiglia da Lico, che ha usurpato il trono di Tebe dopo l'assassinio di Creonte; ma Era invia Lissa ("Pazzia"), che con riluttanza induce Eracle a uccidere i *tre* figli e la moglie.

Diodoro attribuisce l'origine della *mania* a cause psicologiche: il furore (*lytta*) gli viene mandato da Era, ma l'eroe si trovava già in uno stato di abbattimento (*athymia*), depresso per il fatto di dover servire una persona più vile. In Euripide l'episodio della follia è collocato al termine delle Fatiche, mentre Diodoro, come Nicola Damasceno (*FGrHist* 90 F 13) e lo Pseudo-Apollodoro, *loc. cit.*, segue l'ordine inverso, "follia-Fatiche": è possibile che quest'ultima fosse la cronologia tradizionale e che il rovesciamento della sequenza, "Fatiche-

follia”, sia un’innovazione euripidea (BOND 1981, XXVIII-XXX; PAPADOPOULOU 2005, 74-85).

τὸν μὲν Ἴολαον ἐπεβάλετο κτείνειν]

In preda alla pazzia, Eracle assale il suo carissimo nipote Iolao (figlio di Ificle: Pind. *Pyth.* XI 59-61), che però riesce a sfuggire. Iolao è generalmente rappresentato come il compagno e l’aiutante più giovane, che spesso partecipa alle imprese dell’eroe come scudiero (cfr. E. *Heraclid.* 7-8, 88-89, 215-217, 740-742; prende parte, ad es., alla Fatica dell’idra di Lerna, vd. 11.6). Era venerato non solo a Tebe (cfr. Ar. *Acharn.* 867), ma anche in Sicilia e in Sardegna, dove, per volere di Eracle, guidò una spedizione coloniale (cfr. nota a Diod. IV 29.1). A Tebe e in Sicilia il culto di Iolao era connesso alla giovinezza, ed egli era visto in particolare come l’eroe dei giovani (cfr. nota a IV 24.4).

11.3-4

καὶ πρῶτον μὲν ἔλαβεν ἄθλον ἀποκτείνειν τὸν ἐν Νεμέῳ λέοντα]

E’ la prima Fatica già in Pind. *Isth.* VI 47-48 e Bacch. IX 6-9. La più antica menzione del leone nemeo è in Hes. *Theog.* 326-332, dove è detto figlio di Orto e di Echidna (o Chimera: cfr. WEST 1966, 256), allevato da Era. Figlio di Tifone per [Apoll.] II 5.1. Resoconti più estesi danno [Theocr.] XXV 201-281 e [Apoll.] *loc. cit.*, che in II 4.9-10 aveva parlato di un altro leone ucciso da Eracle, quello del Citerone (l’episodio ha il sapore di un doppione: secondo NILSSON 1932, 208, avremmo a che fare con la versione tebana e quella tirinzia di un medesimo mito).

In questa impresa si rivela la forza fuori del comune del giovane. Il corpo a corpo contro un leone è un antico espediente per misurare il coraggio di un eroe. Secondo JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 393, questa sarebbe la prima delle Fatiche perché evoca l’immagine primordiale del “signore dei leoni”, che accomuna Eracle a modelli orientali quali Bes, Gilgamesh o Nergal. E’ la Fatica più rappresentata nell’arte, con centinaia di esempi (*LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, nrr. 1762-1925). La scena del combattimento è resa secondo una notevole

varietà di schemi compositivi. Per i rapporti con l'area orientale, cfr. BURKERT 1998, 22 ss.; BOARDMAN 1998, 29 ss.

ἄτρωτος δὲ ὢν σιδήρῳ καὶ χαλκῶ καὶ λίθῳ τῆς κατὰ χεῖρα βιαζομένης
προσεδεῖτο ἀνάγκης]

Il motivo dell'invulnerabilità del leone è attestato a partire dalla prima metà del V sec. (Pind. *Isth.* VI 47-48; Bacch. XIII 46-54). Per questa sua caratteristica e per il suo "pedigree", l'animale si può far rientrare nella categoria dei mostri (SCARPI 1998, 233). Eracle è obbligato a uccidere la fiera dalla pelle impenetrabile a mani nude, strangolandola. Scontrandosi con essa senza l'aiuto di alcuno strumento, come in una gara di lotta libera, l'eroe si sottopone a una straordinaria prova di coraggio (PARISI PRESICCE 1998). Lo schema figurativo in cui Eracle affronta il leone senza l'uso di armi è quello più diffuso. Tuttavia, poiché alcune rappresentazioni mostrano l'eroe che conficca una spada nel corpo del leone, GANTZ 1993, 383 s., si chiede se non esistesse anche una versione del mito in cui la fiera fosse vulnerabile e potesse essere uccisa col bronzo o col ferro.

διέτριβε δὲ μάλιστα μεταξὺ Μυκηνῶν καὶ Νεμέας περὶ ὄρος τὸ καλούμενον
ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος Τρητόν]

Già in Hes. *Theog.* 331 il leone nemeo domina sui monti *Treton* e *Apesas*. Il monte Treto sorge non lontano da Nemea, sulla strada da Cleone ad Argo (Paus. II 15.2). Il nome significa "perforato" e probabilmente deriva dalla presenza di un cunicolo (*dioryx*) o spelonca a due uscite (cfr. *amphistomon spelaion* in [Apoll.] II 5.1). TYRRELL 2002 pone l'invenzione del dato mitico in rapporto con l'impenetrabilità della pelle del leone, secondo una tecnica di rovesciamento ("a perforated mountain shelters a lion that cannot be perforated").

τὸ ἕτερον τῶν στομίῳν ἐμφράξας]

Per impedirgli la fuga, Eracle pensa bene di ostruire una delle due uscite del passaggio sotterraneo dove si nasconde. L'espedito mette in luce l'intelligenza e l'astuzia dell'eroe,

qualità che l'Eracle diodereo affianca alla forza bruta (SCHNAPP-GOURBEILLON 1998, 114 s.; GIOVANNELLI-JOUANNA 2001, 105 s.).

τὴν δὲ δорὰν αὐτοῦ περιθέμενος, καὶ διὰ τὸ μέγεθος ἅπαν τὸ ἴδιον σῶμα περιλαβῶν, εἶχε σκεπαστήριον τῶν μετὰ ταῦτα κινδύνων]

Per [Apoll.] II 4.10 la pelle sarebbe quella del leone del Citerone, ma altri concordano sul fatto che proveniva invece dal leone nemeo. In [Theocr.] XXV 272-277 Eracle scuoiava il leone con i suoi stessi artigli. Secondo SCHNAPP-GOURBEILLON 1998, allorché l'eroe uccide la belva e ne indossa la pelle, afferma una identità di natura con la sua vittima, in certo qual modo diventa egli stesso un leone, venendo a incarnare una "bonne sauvagerie", quella che, padroneggiata, permette di sopraffare i nemici. Per quanto riguarda le fonti letterarie, pare sia stato Stesicoro il primo a rappresentarlo "come un brigante", con clava, *leonte* e arco (PMG fr. 229; cfr. tuttavia Pisandr., PEG fr. 1). Nel repertorio iconografico, il tema di Eracle con la *leonte*, spesso con una testa leonina come copricapo o elmo, appare per la prima volta su un pettorale bronzeo di Samo databile al 625 – 600 (LIMC, V 1, s. v. *Herakles*, nr. 2476), e diviene canonico nel corso del VI secolo, soprattutto nella ceramica attica (COHEN 1994, 696-699; cfr. COHEN 1998).

11.5-6

τὴν Λερναίαν ὕδραν]

In Hes. *Theog.* 313-318 Eracle, assistito da Iolao e consigliato da Atena, uccide col bronzo l'idra, nata da Echidna e Tifone e allevata da Era nel suo insaziabile odio contro l'eroe. Nessuna allusione alle teste, ma Esiodo si limita a un rapido cenno, come nel caso del leone nemeo. Una descrizione particolareggiata della Fatica, più ricca di quella diodorea che risulta invece piuttosto sbrigativa, ci è fornita dallo Pseudo-Apollodoro, II 5.2: il mostro ha un corpo immenso e nove teste, otto mortali, quella di mezzo immortale; inoltre in suo aiuto accorre un granchio enorme mordendo il piede di Eracle, che lo uccide e a sua volta chiama in soccorso Iolao; costui appicca il fuoco a una parte della selva vicina e con i tizzoni brucia le teste alla radice, impedendo loro di rispuntare; infine Eracle taglia la testa immortale e la seppellisce

sotto un pesante macigno. Secondo E. *Ion* 190 ss., era armato di una falce d'oro. Per un'analisi delle testimonianze, GILIS - VERBANCK-PIÉRARD 1998. Sulla derivazione orientale del mito i pareri sono discordi, e mentre BURKERT 1987A, ad es., lo connette col ciclo dell'eroe mesopotamico Ninurta (cfr. anche BURKERT 1987B, 128 s.; BRENK 1991; WEST 1997, 461), BOARDMAN 1998, 31 ss. manifesta un certo scetticismo.

ἑκατὸν ἀρχένης ἔχοντες κεφαλὰς ὄφεων]

Il numero delle teste varia notevolmente: cento (cfr. E. *Herc.* 1188, *Phoen.* 1135; Verg. *Aen.* VII 658; Ov. *Met.* IX 71; Sil. II 158; Sen. *Herc. O.* 1534 s.), cinquanta (cfr. Simonid. *PMG* fr. 569; Palaeph. *De incredib.* 38; Verg. *Aen.* VI 576), nove (cfr. Alc. fr. 443 L-P; [Apoll.] II 5.2; Hyg. *Fab.* 30.3; Suda s. v. Ὑδρα), tre (cfr. Serv. *ad Aen.* VI 575), molte (cfr. E. *Herc.* 419 s., 1274; Verg. *Aen.* VIII 300; Quint. Smyrn. VI 212; AG XVI 92.2). Cfr. inoltre *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 42 s. Secondo Pausania, la fiera ne aveva originariamente una: sarebbe stato il poeta Pisandro ad attribuirgliene molte, per renderla più terribile (Paus. II 37.4 = Pisandr., *PEG* fr. 2). In realtà, nelle fonti figurative il motivo della policefalia è anteriore di un secolo all'epoca di Pisandro (fine VII sec.), dal momento che già su due fibule in bronzo, databili al 700 a. C. ca., vediamo Eracle e Iolao alle prese con un serpente a più teste (*LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, nrr. 2019, 2020).

τούτων δ' εἰ μία διαφθαρεῖη, διπλασίας ὁ τμηθεὶς ἀνίει τόπος]

Il primo riferimento letterario alla capacità del mostro di rigenerarsi è in E. *Herc.* 1274 s., dove l'idra è definita “cagna cinta di teste che ricscono” (τήν τ' ἀμφίκρανον καὶ παλιμβλαστῆ κύνα). Per l'apparente “intuabilità” di alcuni avversari di Eracle, VIELLE 1998.

πρὸς δὲ τὴν δυστραπέλειαν ταύτην ἐπινοήσας τι φιλοτέχνημα]

Ancora una volta, quando non basta la forza, Eracle ricorre all'ingegno, e ordina a Iolao di cauterizzare i monconi, così da fermare il flusso del sangue.

εἰς τὴν χολὴν ἀπέβαπτε τὰς ἀκίδας, ἵνα τὸ βληθὲν βέλος ἔχη τὴν ἐκ τῆς ἀκίδος πληγὴν ἀνίατον]

Al sangue letale della creatura forse si allude già nella *Gerioneide* di Stesicoro (*SLG* fr. 15); vd. poi Soph. *Tr.* 572-574, 714-718. Con una freccia bagnata nel veleno del mostro Eracle colpirà il centauro Nesso, creando così i presupposti per la sua stessa morte, quando indosserà la tunica cosparsa del sangue contaminato del centauro: cfr. IV 36.4-5 e 38.2.

12. Fatica III: il cinghiale dell'Erimanto. Folo e i Centauri

12.1-2

Τρίτον δὲ πρόσταγμα ἔλαβεν ἐνεγκεῖν τὸν Ἐρυμάνθιον κάπρον ζῶντα, ὃς διέτριβεν ἐν τῇ Λαμπεΐα τῆς Ἀρκαδίας...]

JOST 1992, 256-258. In [Apoll.] II 5.4, dove questa Fatica è la quarta della serie (cfr. l'ordine delle Fatiche nel prospetto riportato da BADER 1985, 16), si dice che la fiera devastava la regione di Psocide, scendendo dal monte chiamato Erimanto (τοῦτο δὲ τὸ θηρίον ἠδίκηει τὴν Ψωφίδα, ὀρμώμενον ἐξ ὄρους ὃ καλοῦσιν Ἐρύμανθον; cfr. Hecat., *FGrHist* 1 F 6 κάπρος ἦν ἐν τῷ ὄρει καὶ Ψωφιδίους κακὰ πόλλ' ἔοργεν; su quest'area dell'Arcadia, vd. Paus. VIII 24, col comm. di MOGGI - OSANNA 2003, 395-401). Come Diodoro, anche lo Pseudo-Apollodoro specifica che l'animale doveva esser portato vivo a Euristeo. In Diodoro la cattura è il risultato di un attacco ben calibrato (κατὰ τὴν μάχην ταμειυσάμενος ἀκριβῶς τὴν συμμετρίαν). Più esplicito lo Pseudo-Apollodoro: Eracle lo prende al laccio dopo averlo spinto nella neve alta. Ma Hyg. *Fab.* 30.4 sostiene che il cinghiale fu ucciso. Paus. VIII 24.5 riferisce - per screditarla - la tradizione secondo cui le zanne di cinghiale dedicate nel santuario di Apollo a Cuma (Κυμαῖοι δὲ οἱ ἐν Ὀπικοῖς) sarebbero quelle del mostro dell'Erimanto.

πρὸς Εὐρυσθέα· ὃν ἰδὼν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντα, καὶ φοβηθεὶς, ἔκρυπεν ἑαυτὸν εἰς χαλκοῦν πίθον]

Diodoro è il primo autore a menzionare l'episodio di Euristeo che, impaurito, si nasconde dentro la giara di bronzo (probabilmente lo stesso *pithos* di bronzo che in [Apoll.] II 5.1 Euristeo fa preparare dopo il ritorno di Eracle dall'impresa contro il leone nemeo). La sua descrizione ha molti paralleli nella tradizione iconografica: dal VI sec. a. C. in poi abbiamo una cospicua serie di testimonianze scultoree e pittoriche che raffigurano in particolare il momento in cui Eracle, col cinghiale sulle spalle, si avvicina a Euristeo nascosto nel *pithos*, le mani solitamente alzate in segno di terrore (cfr. *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 43 ss.).

La prova del cinghiale è narrata piuttosto succintamente: viceversa, si dà ampio spazio allo scontro con i Centauri, che Diodoro dice avvenuto “contemporaneamente” all'impresa (ἄμα δὲ τούτοις πραπτομένοις [al paragrafo successivo]; nello Pseudo-Apollodoro il brano relativo ai Centauri si trova inserito a incastro fra il momento in cui la Fatica viene ordinata e la sua conclusione).

12.3-4

Ἄμα δὲ τούτοις πραπτομένοις Ἡρακλῆς κατηγωνίσσατο τοὺς ὀνομαζομένους Κενταύρους...]

Personaggi semiferini rappresentati spesso con parte inferiore di cavallo e testa e busto di uomo (ma non v'è alcuna certezza che nei tempi più antichi venissero concepiti in questa forma, GANTZ 1993, 144 s.; d'altra parte, il fatto che in *Il.* I 268, II 743 vengano definiti Φῆρες non è decisivo al riguardo; per la presunta identificazione di Centauri micenei, SHEAR 2002 e 2004). Il loro capostipite è quel Centauro che Pind. *Pyth.* II 25-48 dice nato dall'unione fra Issione e una nuvola con le sembianze di Hera (altre genealogie in *Schol. in Il.* I 266; Nonn. *Dion.* XIV 143 ss., 193 ss.). Costituiscono una collettività compatta di rozzi individui caratterizzati da comportamenti selvaggi. Sono *homophagoi* e irresistibilmente attratti dal vino. Risiedono in quei luoghi inospitali che Eracle percorre per “purificarli” e rendervi possibile la vita umana (BURKERT 1992, 113 s.). Della società civilizzata non

accettano le norme basilari, come il matrimonio e il banchetto. Con poche eccezioni (Folo e Chirone), rappresentano una minaccia per eroi ed umani, e la loro irruenza sessuale li rende pericolosi per le donne. Raccolta di fonti e studi sul tema: ANGELINO - SALVANESCHI 1986; per un'ipotesi etimologica, BELARDI 1996 (connessione con un sostrato preellenico); sulla possibile genesi del mito, NASH 1984 (LI CAUSI 2003 per un profilo delle teorie antiche). Per la battaglia contro i Lapiti, cfr. Diod. IV 70.

Φόλος ἦν Κένταυρος, ἀφ' οὗ συνέβη τὸ πλησίον ὄρος Φολόην ὀνομασθῆναι]

Il monte Foloe non è molto distante dall'Erimanto, e forse anche per questo l'incontro di Eracle con Folo e i Centauri, che in origine doveva costituire un'avventura indipendente, finì con l'esser collegato alla Fatica del cinghiale. In altre occasioni Eracle si scontra con singoli Centauri (Eurizione, Diod. IV 33.1; Nesso, Diod. IV 36.3-5), ma questa è l'unica volta in cui combatte contro tutta la comunità. Sebbene in un frammento della *Gerioneide* di Stesicoro (*PMG* fr. 181) compaia Folo che offre del vino a Eracle, nelle fonti letterarie la battaglia è attestata con sicurezza solo a partire da Soph. *Tr.* 1095 s. e E. *Herc.* 364-374, mentre in quelle figurative il motivo è conosciuto verosimilmente già nel VII sec. (GANTZ 1993, 390 s.). In [Apoll.] II 5.4 Folo, figlio di Sileno e di una ninfa, serve a Eracle carne cotta, mentre riserva a se stesso carne cruda; l'ospite chiede del vino, ma Folo esita ad aprire il *pithos* che aveva in comune con gli altri Centauri; quando lo fa, questi ultimi, armati di pietre e abeti, si precipitano davanti alla sua caverna. Che il *pithos* fosse stato consegnato da Dioniso, con l'ordine di aprirlo quando fosse arrivato Eracle, è detto solo in Diodoro.

12.5

τῶν δὲ Κενταύρων οἱ μὲν πεύκας ἀντορρίζους ἔχοντες ἐπῆσαν, οἱ δὲ πέτρας μεγάλας, τινὲς δὲ λαμπάδας ἡμμένας, ἕτεροι δὲ βουφόνους πελέκεις]

Il fatto che questi esseri per tradizione ignorino l'uso degli *hopla* convenzionali, ricorrendo ad armi improvvisate, soprattutto tronchi d'albero e rocce, è un altro elemento che li colloca ai margini del mondo civilizzato e conferisce alla loro sconfitta il senso di una vittoria della civiltà sulla barbarie (cfr. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 304).

12.6

συνηγωνίζετο δ' αὐτοῖς ἢ μήτηρ Νεφέλη πολὺν ὄμβρον ἐκχέουσα, δι' οὗ τοὺς μὲν τετρασκελεῖς οὐκ ἔβλαπτε]

Il passo, in cui i figli di *Nephele* sono descritti come “quadrupedi” (per l’agg. cfr. E. *Herc.* 181 τετρασκελές θ' ὕβρισμα, Κενταύρων γένος), è in contraddizione con la versione che Diodoro, sotto l’influsso di una lettura razionalizzante, fornisce a IV 69.5 – 70.1 (i Centauri generati dalla Nuvola sono “di forma umana”; soltanto dalla loro unione con delle cavalle sarebbero nati poi gli Ippocentauri dalla doppia natura, sempre se non si tratta di un mito fittizio).

12.7

τῶν δ' ἀναιρεθέντων Κενταύρων ὑπῆρχον ἐπιφανέστατοι Δάφνις καὶ Ἄργεῖος καὶ Ἀμφίων, ἔτι δὲ Ἴπποτίων καὶ Ὀρειος καὶ Ἴσοπλῆς καὶ Μελαγχαιτης, πρὸς δὲ τούτοις Θηρεὺς καὶ Δούπων καὶ Φρίξος]

Omero cita soltanto i nomi di *Cheiron* (*Il.* XI 832) e *Eurytion* (*Od.* XXI 295). In Hes. *Scut.* 184 ss. sono menzionati *Petraios*, *Asbolos*, *Arktos*, *Oureios* (cfr. *Oreios* qui e in Paus. III 18.16), *Mimas* (detto μελαγχαίτης “dalla nera chioma”: in Diodoro è nome proprio), i due figli di *Peukeus*, cioè *Perimedes* e *Dryalos*. [Apoll.] II 5.4 nomina *Anchios*, *Agrios*, *Elatos*, oltre ai più noti *Pholos*, *Cheiron*, *Eurytion* e *Nessos*. Per i nomi dei Centauri dipinti sul collo del vaso François, cfr. TORELLI 2007, 29 s. Per una lista, <http://www.theoi.com/Georgikos/KentauroiThessalioi.html>. Non rari i nomi “parlanti”, nei quali è evidente un legame con l’ambito selvatico e agreste proprio dell’habitat dei Centauri.

Ὅμαδος μὲν γὰρ ἐν Ἄρκαδίᾳ τὴν Εὐρυσθέως ἀδελφὴν Ἄλκυόνην βιαζόμενος ἀνηρέθη]

L’aggressività a sfondo sessuale è un tratto peculiare della natura questi esseri, che li accomuna in parte ai Satiri e si manifesta chiaramente, ad es., in occasione delle nozze di

Piritoo e Ippodamia; d'altra parte, i Centauri “non accettano il matrimonio legittimo, ma concepiscono l'unione con la donna nella sola sfera della sessualità e del rapporto casuale” (VALENZA MELE 1986, 334). Per episodi analoghi a quello che vede protagonista Omado, cfr. l'uccisione da parte di Eracle del centauro Eurizione che tenta di far violenza alla figlia di Dessameno (Diod. IV 33.1); la storia di Nesso e Deianira (Diod. IV 36.3-5); altri riferimenti in BRILLANTE 1998, 69 e n. 88.

12.8

ὁμοίως δὲ καὶ Χείρωνα τὸν ἐπὶ τῇ ἰατρικῇ θαυμαζόμενον ἄκουσίως τόξου βολῇ διέφθειρε]

“Il più giusto dei Centauri” (*Il.* XI 832), dotato di natura insieme bestiale e divina (φῆρ ... θεῖος in Pind. *Pyth.* IV 119; cfr. θεῖος ἀνὴρ in Hes. *Op.* 731), amico degli uomini (Pind. *Pyth.* III 4 s.), educatore e maestro di eroi (VALENZA MELE 1986, 335 s. e n. 13), guaritore e profeta, l'unico Centauro a ricevere un culto (vd. ASTON 2006; perfino in Magna Grecia: PICARD 1951), si distingue dai suoi compagni già sul piano genealogico (figlio di Kronos e dell'oceanina Philyra secondo una diffusa tradizione, cfr. BRILLANTE 1998, 47 s.). Intenzionato a dare di Eracle un'immagine senza macchie, Diodoro non si dilunga sull'uccisione del Centauro buono, incresciosa benché accidentale: vi accenna di sfuggita, sottolineando l'involontarietà (ἄκουσίως) dell'azione. Sulla morte di Chirone, maggiori dettagli in [Apoll.] II 5.4, dove però un problema testuale pregiudica la nostra comprensione del passo (GANTZ 1993, 147; SCARPI 1996, 510).

13. *Fatiche IV, V, VI, VII: la cerva dalle corna d'oro, gli uccelli stinfalidi, le stalle di Augea, il toro di Creta*

Un solo capitolo è dedicato all'esposizione di quattro Fatiche. Le cacce alla cerva cerinita e agli uccelli stinfalidi, così come le Fatiche precedenti e la lotta contro i Centauri, vedono Eracle operare ancora in zone incolte e marginali, caratterizzate dalla presenza di elementi

naturali quali monti, boschi, corsi d'acqua e paludi (per una tassonomia degli elementi naturali, BADER 1985, 19 ss.), e popolate da animali e mostri. Nel caso delle Fatiche IV, V e VI, inoltre, emergono in particolar modo le qualità intellettuali di Eracle, ingegnosità e inventiva, che Diodoro evidenzia con l'uso di termini quali ἐπίνοια, τέχνη o ἀγχινοια. La VII Fatica è la prima di quelle che hanno luogo fuori del Peloponneso.

13.1

Μετὰ δὲ ταῦτ' ἔλαβε πρόσταγμα τὴν χρυσόκερων μὲν οὔσαν ἔλαφον...]

Diodoro non localizza l'episodio. In Call. *H.* III 107-109 la cerva, oltrepassato il fiume *Keladon*, un affluente dell'Alfeo, trova rifugio sul *pagos Keryneios* (da qui pertanto inizierebbe la caccia di Eracle). Secondo [Apoll.] II 5.3, la cerva di Cerinea si trovava ad Enoe. Se Cerinea, città o montagna, è più spesso situata in Acaia, ed Enoe, sede di un santuario artemideo, è in Argolide, l'*exploit* eracleo è tradizionalmente ambientato in Arcadia. Del resto, l'Arcadia, che agli occhi di poeti e mitografi appariva come il paese simbolo della natura selvaggia, costituiva il teatro privilegiato per i racconti di caccia, vd. JOST 1992, 255 ss. Secondo una diffusa tradizione, dunque, la cerva viveva in Arcadia, e l'eroe la inseguì per tutta la regione. Pind. *Ol.* III 25-32 è il primo a farla fuggire fino alla terra dell'Istro e al paese degli Iperborei. La cerva appare spesso dedicata ad Artemide: da Pind. *Ol.* III 29 s. apprendiamo che era stata consacrata a Ortosia dalla ninfa Taigeta; sulla connotazione artemidea dell'intera vicenda, JOST 1992, 256; Call. *H.* III 98-109, col comm. di BORNMANN 1968, 49 ss. Le testimonianze per lo più concordano sul fatto che la bestia doveva esser portata viva a Euristeo; ma in E. *Herc.* 375-379 Eracle la offre ad Artemide dopo averla uccisa.

Diodoro ci dice semplicemente che la cerva dalle corna d'oro era molto rapida e che Eracle la prese con delle reti o, secondo altri, mentre dormiva oppure, secondo altri ancora, dopo averla sfiancata con un inseguimento continuo: in ogni caso senza usare la forza ma grazie alla perspicacia dello spirito (διὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν ἀγχινοίας). Maggiori dettagli ci vengono da [Apoll.] *loc. cit.*: non volendo né abbattere né ferire la cerva, l'eroe la inseguì per un anno intero; quando infine, spossata, si rifugiò sul monte Artemisio, e di lì presso il fiume

Ladone, Eracle la ferì con una freccia, se la caricò in spalla e attraversò l'Arcadia. Ma si imbattè in Artemide che era insieme ad Apollo e che cercò di portargli via l'animale a lei sacro, rimproverandolo di volerlo uccidere; ma Eracle riuscì a placare l'ira della dea e così riportò l'animale ancora vivo a Euristeo.

χρυσόκερων]

Le fonti attestano che la cerva, benché femmina, aveva delle corna, per giunta dorate (unica eccezione Hyg. *Fab.* 30.5 che ne parla al maschile: *cervum ferocem in Arcadia cum cornibus aureis vivum in conspectu Eurysthei regis adduxit*); per l'epiteto χρυσόκερως cfr. ad es. Pisandr., *PEG* fr. 3; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 71; Pind. *Ol.* III 29; [Apoll.] *loc. cit.*; χρυσόκερας in E. *Hel.* 382; χρυσοκάρανος in E. *Herc.* 375. Dato che Pindaro narra che Eracle, inseguendo la cerva, “giunse fino al paese di là dei soffi del freddo Borea” e che la renna è l'unica specie di cervide le cui femmine sono provviste di corna, si è anche ipotizzato che la cerva in questione in realtà fosse una renna, vd. BURKERT 1992, 116 s.; FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 237.

13.2

‘Ο δ’ Ἡρακλῆς πρόσταγμα λαβὼν τὰς ἐκ τῆς Στυμφαλίδος λίμνης ὄρνιθας ἐξελάσαι, τέχνη καὶ ἐπινοία ῥαδίως συνετέλεσε τὸν ἄθλον. ἐπεπόλασε γάρ, ὡς ἔοικεν, ὄρνιθων πλῆθος ἀμύθητον, καὶ τοὺς ἐν τῇ πλησίον χώρᾳ καρποὺς ἐλυμαίνετο. βία μὲν οὖν ἀδύνατον ἦν χειρώσασθαι τὰ ζῶα διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πλῆθους, φιλοτέχνου δ’ ἐπινοίας ἡ πρᾶξις προσεδεῖτο. διόπερ κατασκευάσας χαλκῆν πλαταγὴν, καὶ διὰ ταύτης ἐξαίσιον κατασκευάζων ψόφον, ἐξεφόβει τὰ ζῶα, καὶ πέρας τῆ συνεχείᾳ τοῦ κρότου ῥαδίως ἐκπολιορκήσας καθαρὰν ἐποίησε τὴν λίμνην]

Cfr. Paus. VIII 22.4: ἐπὶ δὲ τῷ ὕδατι τῷ ἐν Στυμφάλῳ κατέχει λόγος ὄρνιθᾶς ποτε ἀνδροφάγους

ἐπ' αὐτῷ τραφήναι· ταύτας κατατοξεύσαι τὰς ὄρνιθας Ἡρακλῆς λέγεται.

Πείσανδρος δὲ αὐτὸν ὁ Καμπεύς [Pisandr., *PEG* fr. 4] ἀποκτεῖναι τὰς ὄρνιθας οὐ φησιν, ἀλλὰ ὡς ψόφῳ κροτάλων ἐκδιώξειεν αὐτάς. Secondo Ferecide (*FGrHist* 3 F 72) ed Ellanico (*FGrHist* 4 F 104a), Eracle, dopo aver spaventato gli uccelli col sonaglio, li avrebbe anche uccisi. Anche in [Apoll.] II 5.6 Eracle abbatte gli uccelli con l'arco, dopo averli atterriti e fatti volar via grazie al frastuono prodotto dai crotali. Le testimonianze figurate seguono uniformemente la versione secondo la quale i volatili furono attaccati e uccisi con l'arco o con una fionda, mentre non v'è alcuna traccia del sonaglio (*LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 54 ss.). Per la localizzazione della leggenda e i suoi rapporti col culto di Artemide Stinfalia, JOST 1992, 259 s.; Paus. VIII 22.7-9. SERGENT 1996 ha sostenuto l'esistenza di uno stadio anteriore - o locale - del mito, fondato sulla consapevolezza che gli uccelli stinfalidi erano delle giovani donne che avevano subito una metamorfosi; in una tale prospettiva, potrebbe assumere un certo rilievo, ad es., la variante, presente in Mnasea (*Schol. in Apol. Rh.* II 1052), secondo cui le Stinfalidi erano le figlie di Stinfalo e di Ornite uccise da Eracle perché non lo avevano accolto di buon grado e avevano dato ospitalità ai Molioni. In Diodoro (come in *Apol. Rh.* II 1052-1057: vd. PALOMBI 1985, 128 s.) l'eroe non uccide gli uccelli, ma si limita a spaventarli e allontanarli. Precisando che in tal modo Eracle καθάρων ἐποίησε τὴν λίμνην, inoltre, il Nostro iscrive l'impresa nell'ambito della volontà eraclea di disinfectare e purificare il territorio.

κατασκευάσας χαλκῆν πλαταγῆν]

Cfr. χαλκείην πλαταγῆν in *Apol. Rh.* II 1055 e i frammenti di Ferecide ed Ellanico sopra citati; nel frammento di Pisandro e in [Apoll.] *loc. cit.* si tratta di κροτάλα. I due termini sembrano designare uno strumento tutto sommato analogo (sorta di “nacchere”). Nello Pseudo-Apollodoro i crotali di bronzo vengono dati a Eracle da Atena, che li aveva ricevuti da Efesto; in Diodoro, invece (come del resto in Ellanico, *FGrHist* 4 F 104b), lo strumento viene costruito da Eracle stesso, in linea con la tendenza ad accentuare, nella figura dell'eroe, la

dimensione dell'abilità tecnologica e dell'inventiva
(τέχνη καὶ ἐπινοία ῥαδίως συνετέλεσε τὸν ἄθλον).

13.3

Τελέσας δὲ καὶ τοῦτον τὸν ἄθλον ἔλαβε παρ' Εὐρυσθέως πρόσταγμα τὴν αὐλήν τὴν Αὐγέου καθάραι μηδενὸς βοηθοῦντος· αὕτη δ' ἐκ πολλῶν χρόνων ἠθροισμένην κόπρον εἶχεν ἄπλατον, ἦν ὕβρεως ἔνεκεν Εὐρυσθεὺς προσέταξε καθάραι. ὁ δ' Ἑρακλῆς τὸ μὲν τοῖς ὤμοις ἐξενεγκεῖν ταύτην ἀπεδοκίμασεν, ἐκκλίνων τὴν ἐκ τῆς ὕβρεως αἰσχύνην· ἐπαγαγὼν δὲ τὸν Ἀλφειὸν καλούμενον ποταμὸν ἐπὶ τὴν αὐλήν, καὶ διὰ τοῦ ῥεύματος ἐκκαθάρας αὐτήν, χωρὶς ὕβρεως συνετέλεσε τὸν ἄθλον ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ. διὸ καὶ θαυμάσαι τις ἂν τὴν ἐπίνοιαν· τὸ γὰρ ὑπερήφανον τοῦ προστάγματος χωρὶς αἰσχύνης ἐπετέλεσεν, οὐδὲν ὑπομείνας ἀνάξιον τῆς ἀθανασίας]

E' la meno popolare tra le Fatiche. Raramente raffigurata nell'arte (*LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 57 ss.), entrò a far parte del ciclo canonico probabilmente perché l'ambientazione elea fece sì che le fosse dedicata una metopa del tempio di Zeus a Olimpia (Paus. V 10.9). Qui Eracle appare in compagnia di Atena e maneggia un palo o manico, la cui parte finale è andata perduta, per cui non è chiara la natura dell'attrezzo (pala, forcione o altro) e il tipo di azione in cui l'eroe è impegnato. Secondo l'ipotesi più verosimile (cfr. GANTZ 1993, 393; COHEN 1994, 710; *contra* PIMPINELLI 1994, 398 e n. 293), starebbe adoperando un piede di porco per praticare un'apertura nelle pareti della stalla e permettere alle acque di attraversarla. Non meno complessa appare l'interpretazione di un importante riferimento letterario, ovvero Pind. *Ol.* X 26 ss., dove si ricorda l'agguato teso ai Molioni, i gemelli Cteato ed Eurito, colpevoli di essersi alleati col re degli Epei "traditore degli ospiti", che aveva negato a Eracle il compenso pattuito (ampia analisi del passo in ANGELI BERNARDINI 1982).

La leggenda potrebbe esser stata ispirata da qualche opera d'ingegneria idraulica micenea (vd. KNAUSS 2004): a tal riguardo, è interessante notare che, nell'onomastica delle Fatiche, Augea

è il solo esempio di un nome attestato nelle tavolette in Lineare B di Pilo (*DMic. s. v. au-ke-wa*; JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 460 s.).

Qui Diodoro non accenna a nessuna disputa o ricompensa negata (la storia della punizione inflitta da Eracle ad Augea per averlo defraudato del compenso è narrata a IV 33.1-4). Insiste invece sull'aspetto degradante della Fatica, ordinata da Euristeo ὑβρεως ἔνεκεν, ossia "per oltraggiare" l'eroe, e sulla "vergogna" (αἰσχύνη ricorre due volte nel passo, ὑβρις addirittura tre) in cui l'eroe sarebbe incorso se avesse dovuto trasportare il letame sulle spalle. Pulendo la stalla grazie alla corrente dell'Alfeo, Eracle compie la Fatica in un sol giorno e senza subire oltraggio. L'espedito, suggeritogli ancora una volta dalla sua ἐπίνοια, gli consente di portare a termine la prova senza dover sopportare nulla che fosse incompatibile con la sua condizione di eroe e "indegno dell'immortalità" (ἀνάξιον τῆς ἀθανασίας). Altri elementi si ricavano da [Apoll.] II 5.5. Da lui apprendiamo che Augea era il re dell'Elide, figlio secondo alcuni di Elio (cfr. ad es. Apol. Rh. I 172 s., III 362 s.; [Theocr.] XXV 54; Paus. V 1.9), secondo altri di Poseidon, secondo altri ancora di Forbante. Eracle si recò da lui e, senza rivelargli l'ordine ricevuto da Euristeo, si offrì di rimuovere il letame in un sol giorno purché il re gli cedesse la decima parte delle mandrie. Augea accettò. Così Eracle, preso come testimone Fileo figlio di Augea, aprì una breccia nelle fondamenta della stalla e, dopo aver deviato le acque dell'Alfeo e del Peneo, ve le fece scorrere. Quando però il re venne a sapere che l'impresa era stata compiuta per ordine di Euristeo, rifiutò di pagare la ricompensa, negò di avergliela mai promessa e si dichiarò pronto ad affrontare un processo. Poiché davanti ai giudici Fileo depose contro suo padre, costui lo bandì dall'Elide insieme a Eracle. Allora Fileo si trasferì a Dulichio, Eracle invece andò a Oleno presso Dessameno. Su Eracle nel ruolo di *latris* ("servitore a prezzo"), perspicue osservazioni in JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 443 ss.

13.4

Μετὰ δὲ ταῦτα λαβὼν ἄθλον τὸν ἐκ Κρήτης ταῦρον ἀγαγεῖν, οὗ Πασιφάνη ἐρασθῆναί φασι, πλεύσας εἰς τὴν νῆσον, καὶ Μίνω τὸν βασιλέα συνεργὸν

λαβών, ἤγαγεν αὐτὸν εἰς Πελοπόννησον, τὸ τηλικούτον πέλαγος ἐπ' αὐτῷ
ναυστοληθείς]

Per la storia di Pasifae, moglie di Minosse, e del toro di cui s'innamorò e con cui si unì, generando il Minotauro, cfr. IV 77.1-4. Dopo esser stato catturato e condotto nel Peloponneso da Eracle, il toro fu lasciato libero e giunse fino a Maratona (cfr. [Apoll.] II 5.7): domato da Teseo e portato ad Atene, sarebbe stato sacrificato ad Apollo da Egeo (Diod. IV 59.6) o ad Atena dallo stesso Teseo (Paus. I 27.10; vd. SHAPIRO 1988). Secondo una diversa tradizione, accolta ad es. da Verg. *Aen.* VIII 294 s. (*tu Cresia mactas / prodigia*), Eracle uccise il toro. [Apoll.] *loc. cit.* riporta l'opinione di Acusilao (*FGrHist* 2 F 29), il quale identificava il toro in questione con quello che aveva trasportato per mare Europa a Zeus, ma conosce anche un'altra versione, secondo cui l'animale sarebbe stato mandato a Minosse da Poseidon (cfr. Paus. I 27.9) e da quest'ultimo reso furioso.

14. Istituzione dei giochi olimpici; doni degli dèi

14.1

Τελέσας δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον τὸν Ὀλυμπικὸν ἀγῶνα συνεστήσατο, κάλλιστον τῶν τόπων πρὸς τηλικαύτην πανήγυριν προκρίνας τὸ παρὰ τὸν Ἀλφειὸν ποταμὸν πεδίον, ἐν ᾧ τὸν ἀγῶνα τοῦτον τῷ Διὶ τῷ πατρίῳ καθιέρωσε. στεφανίτην δ' αὐτὸν ἐποίησεν, ὅτι καὶ αὐτὸς εὐηργέτησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων οὐδένα λαβὼν μισθόν]

L'esposizione delle Fatiche s'interrompe, per riprendere a IV 15.3. Nella carriera eroica di Eracle, la fondazione dell'agone olimpico, che qui Diodoro pone dopo la cattura del toro di Creta, era in genere collocata dopo la seconda spedizione contro Augea e l'uccisione del re eleo (cfr. [Apoll.] II 7.2 e note a IV 33.1 e 4). Assai dibattuto già nell'antichità era il problema dell'origine dei giochi olimpici (per un esame delle testimonianze antiche, cfr. ULF 1997; le teorie dei moderni sono discusse in ULF - WEILER 1980; per una recente messa a punto, si

vedano alcuni dei contributi raccolti in PHILLIPS - PRITCHARD 2003 e in SCHAUS - WENN 2007). Una tradizione voleva che l'agone fosse stato fondato da Pelope in seguito alla vittoria su Enomao re di Pisa, padre di Ippodamia (cfr. Diod. IV 73). Ma la maggioranza delle fonti connetteva la nascita delle Olimpiadi col nome di Eracle: uno dei Dattili Idei giunti da Creta, stando alla versione elea prospettata ad es. nel profilo offerto da Paus. V 7.6 ss. (MADDOLI - SALADINO 1995, 214 ss.), ovvero il figlio di Alcmena, secondo una leggenda di segno opposto che ci è nota anzitutto da Pindaro, narrata per esteso in *Ol.* X 24-77 (a Eracle, reduce dalla guerra contro il re eleo Augea, si devono la delimitazione del sacro recinto dell'Altis, la dedica di quello spazio a Zeus e l'inaugurazione della prima Olimpiade). Per Strab. VIII 3.30 tali storie non sono molto credibili: ἔᾶσαι γὰρ δεῖ τὰ παλαιὰ καὶ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ ἱεροῦ καὶ περὶ τῆς θέσεως τοῦ ἀγῶνος, τῶν μὲν ἕνα τῶν Ἰδαίων δακτύλων Ἡρακλέα λεγόντων ἀρχηγέτην τούτων, τῶν δὲ τὸν Ἀλκμήνης καὶ Διός, ὃν καὶ ἀγωνίσασθαι πρῶτον καὶ νικῆσαι· τὰ γὰρ τοιαῦτα πολλαχῶς λέγεται καὶ οὐ πάνυ πιστεύεται. Ifito, indicato come il fondatore dei giochi da Eforo (*FGrHist* 70 F 115), ne avrebbe semplicemente rinnovato la celebrazione dopo un periodo di sospensione (vd. Paus. V 4.5, 8.5).

Diodoro attribuisce l'istituzione delle Olimpiadi a Eracle figlio di Alcmena qui e a IV 53.4-6 (dove però l'organizzazione della festa olimpica avviene al termine dell'impresa degli Argonauti, quando gli eroi stanno per separarsi e tornare in patria: lo sfasamento cronologico - la partecipazione di Eracle alla spedizione di Giasone è infatti successiva alla Fatica delle cavalle di Diomede, cfr. Diod. IV 15.4 - potrebbe addebitarsi all'utilizzo di fonti diverse), al suo omonimo Ideo, invece, a III 74.4 e a V 64.6. Sui miti che associano Eracle alla fondazione dei giochi, cfr. MOURATIDIS 1984; ANGELI BERNARDINI 1991; HUBBARD 2007.

στεφανίτην δ' αὐτὸν ἐποίησεν]

Le corone per gli atleti vittoriosi si confezionavano con le fronde dell'oleastro (*kotinos*), chiamato "ulivo callistefano" (*elaia kallistephanos*), che si trovava all'interno dell'Altis

(Paus.V 15.3). L'introduzione dell'oleastro sacro a Olimpia era generalmente attribuita a Eracle di Anfitrione, il quale (vd. Pind. *Ol.* III 13 ss.) avrebbe portato la pianta dal paese degli Iperborei perché fosse "ombra comune per gli uomini e corona al valore". Paus. V 7.7 presenta la versione ufficiale elea (è l'Eracle Ideo a incoronare il vincitore con un ramo di oleastro). Come esempio delle varie tradizioni che circolavano in relazione al *kotinos*, cfr. Flegonte di Tralle, *FGrHist* 257 F 1 (sarebbe stato introdotto in occasione della settima Olimpiade, su consiglio della Pizia); [Arist.] *mir. ausc.* 51 834a (proverrebbe da una pianta che cresceva presso la riva dell'Ilisso).

14.2

τὰ δ' ἀθλήματα πάντα αὐτὸς ἀδριτίως ἐνίκησε, μηδενὸς τολμήσαντος αὐτῷ συγκριθῆναι διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀρετῆς...]

Eracle vince "a tavolino" tutte le gare, per la sua indiscussa superiorità in discipline pur molto diverse tra loro, come il pancrazio (forma di combattimento senza armi in cui erano consentiti pugni, calci, tecniche di strangolamento e di atterramento, e che terminava quando l'avversario segnalava la resa: POLIAKOFF 1986, 10 s.) e lo stadio (corsa veloce sulla distanza appunto di uno stadio: la lunghezza di quello olimpico era di 192, 25 m). Secondo Paus. V 8.3-4, nei giochi olimpici celebrati da Eracle figlio di Anfitrione dopo la conquista di Elide, l'eroe avrebbe vinto nella lotta e nel pancrazio. Hyg. *Fab.* 273.5 cita solo la gara di pancrazio disputata da Eracle contro Acareo.

14.3

τὰς ὑπὸ τῶν θεῶν αὐτῷ δοθείσας δωρεὰς]

In [Apoll.] II 4.11 la consegna a Eracle dei doni divini è situata fra la battaglia con i Minii e l'inizio delle Fatiche.

ῥοπάλω]

In Diodoro Eracle la ottiene da Efesto, in [Apoll.] *loc. cit.* egli stesso s'intaglia la clava a Nemea. Secondo [Theocr.] XXV 206-210, si trattava di un bastone ricavato da un oleastro che

l'eroe aveva sradicato alle pendici dell'Elicono. Per altri è di bronzo (χαλκοῦν in Pisandr., *PEG* fr. 13; χαλκοβαρες in Apol. Rh. I 1196). Sulla clava, cfr. BAURAIN 1992, 79 s. e nn. 56 e 57.

τὰ μικρὰ μυστήρια]

Per [Apol.] II 5.12 Eracle, recatosi a Eleusi, viene iniziato ai misteri da Eumolpo, dopo esser stato da lui purificato per l'uccisione dei Centauri (ma a Eleusi erano celebrati i grandi misteri; sull'iniziazione di Eracle, cfr. nota a IV 25.1). Secondo Tzetzes (nel *commentarium* ad Aristofane, *Plut.* 842), i piccoli misteri furono introdotti per consentire a Eracle di essere iniziato pur essendo straniero. Che l'istituzione dei piccoli misteri si debba alla stessa Demetra, peraltro, è detto solo in Diodoro. Cfr. SCARPI 2002, 69 ss. (testi), 475 ss. (commento): “i piccoli misteri avevano luogo ad Agre, presso l'Ilisso, nel mese di Antesterione, a primavera, mentre i grandi misteri si svolgevano nel mese di Boedromione ... i piccoli, a partire da un'epoca non facilmente precisabile, sembra che fossero una tappa obbligata per accedere alla definitiva iniziazione eleusina” (p. 477).

14.4

Ζεὺς γὰρ πρώτη μὲν ἐμίγη γυναικὶ θνητῇ Νιόβῃ τῇ Φορωνέως]

Questa Niobe figlia di Foroneo (considerato “il primo uomo” in Plat. *Tim.* 22a), da non confondere con la più famosa figlia di Tantalo, è ricordata come la prima mortale con la quale Zeus si sia unito anche da [Apol.] II 1.1 e Hyg. *Fab.* 145.1; essi generarono Argo e, secondo Acusilao (*FGrHist* 2 F 25), anche Pelasgo, dal cui nome gli abitanti del Peloponneso furono detti Pelasgi.

15. *Gigantomachia. Liberazione di Prometeo. Fatica VIII: le cavalle di Diomede*

15.1

Μετὰ δὲ ταῦτα τῶν περὶ τὴν Παλλήνην γιγάντων ἐλομένων τὸν πρὸς τοὺς ἀθανάτους πόλεμον, Ἡρακλῆς τοῖς θεοῖς συναγωνισάμενος καὶ πολλοὺς ἀνελῶν τῶν γηγενῶν ἀποδοχῆς ἔτυχε τῆς μεγίστης...]

[Apoll.] II 7.1 pone la partecipazione di Eracle alla Gigantomachia al ritorno dalla spedizione contro Laomedonte (Diod. IV 32 e 49), dopo il saccheggio di Cos (identica successione dei fatti in Hes. fr. 43a 55 ss. M-W). Sui Giganti, cfr. già *Od.* VII 59, 206; X 120 (esseri semidivini, al pari di Feaci, Ciclopi e Lestrigoni: vd. Paus. VIII 29.2). Omero non conosce il mito della Gigantomachia (così *Schol. in Od.* VII 59), attestato da Hes. fr. 43a 65 M-W; Xenophanes 21 B 1 21 D-K; Pind. *Nem.* I 67 s. Autori successivi si riferiscono spesso alla leggenda, anche se alcuni non sembrano distinguere fra Giganti e Titani, anch'essi figli di Urano e Gea, e sovrappongono il mito della Gigantomachia a quello della Titanomachia (i Giganti sono confusi con i Titani ad es. in Hor. *Carm.* III 4.42 ss.: per lo scambio non raro presso gli antichi, cfr. VIAN 1952, 169-174). Secondo [Apoll.] I 6.1-2, adirata per la sorte subita dai Titani, Gea partorì a Urano i Giganti, smisurati e terribili, con una grande chioma e una lunga barba, e con i piedi ricoperti da squame di serpente. Nati a Flegra o, secondo altri, a Pallene, attaccarono gli dèi con massi e querce infiammate (per Flegra, Pallene e le varie localizzazioni della Gigantomachia, cfr. nota a IV 21.7). Un oracolo diceva che nessuno dei Giganti poteva perire per mano di un dio: sarebbero morti solo se con gli dèi si fosse alleato un mortale. Saputo questo, Gea si mise alla ricerca di un'erba magica per impedire che i Giganti fossero uccisi da un uomo. Ma Zeus con uno stratagemma tagliò per primo quell'erba, quindi mandò Atena a chiamare Eracle. Segue la descrizione di una serie di duelli fra dèi e Giganti, che vengono uccisi uno dopo l'altro. Alcuni di loro vengono sepolti sotto isole (vulcaniche) o annientati da Zeus col fulmine. Per l'appunto, fenomeni vulcanici e sismici, oltretutto il ritrovamento di ossa fossili di grandi animali preistorici, sembrano aver dato origine a leggende di questo tipo (FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 196; vd. AMIOTTI 2003). Sul mito, ancora fondamentale VIAN 1952; vd. anche VALENZA MELE 1979, 24 ss.; VIAN 1985. Dal forte potenziale metaforico, la Gigantomachia fu utilizzata per rappresentare sul piano simbolico lo scontro fra civiltà e barbarie, con importanti risvolti a livello politico. E' un tema molto popolare nella pittura vascolare e nella scultura. Fra gli edifici più celebri che recavano

fregi scolpiti, frontoni o metope con raffigurazioni del mito, il Tesoro dei Sifni e il tempio di Apollo a Delfi, il Partenone, l'altare di Pergamo: MOORE 1977; CROISSANT 1993; SCHWAB 1996; WHITAKER 2005; MASSA-PAIRAULT 2007.

Quanto ai Giganti, Diodoro li ricorda, oltre che a Pallene (IV 15.1; V 71.4) e nella pianura Flegrea o Cumana (IV 21.5; V 71.4), anche a Creta (V 71.2-3) e a Rodi (V 55.5). Inoltre, a III 70.6 afferma che Gea, irata perché Atena aveva ucciso sua figlia Egida, mandò all'attacco i Giganti, quelli che più tardi saranno uccisi da Zeus e dagli altri dèi. A IV 21.5, prob. sulla scorta di Timeo, ne fa degli "uomini estremamente forti, divenuti celebri per il disprezzo della legge"

(ἄνδρας ... ταῖς τε ῥώμαϊς προέχοντας καὶ ἐπὶ παρανομία διωνομασμένους).

τῶν γηγενῶν]

Figli di Gea secondo Hes. *Theog.* 185, nati dal sangue che cadde sulla terra dopo l'evirazione di Urano (vd. poi ad es. E. *Herc.* 178 s., *Schol. in Lyc.* 63, ecc.); per γηγενής, cfr. ad es. *Batrachomyomachia* 7 γηγενέων ἀνδρῶν μιμούμενοι ἔργα Γιγάντων; S. *Tr.* 1058 s. ὁ γηγενῆς στρατὸς Γιγάντων; E. *Cyc.* 5, *Ion* 987 (la Gigantomachia è definita γηγενῆς μάχη); Lykophr. 127 Παλληνίαν ἐπῆλθε γηγενῶν τροφόν; ecc. Per una spiegazione razionalizzante dell'appellativo, Diod. IV 21.7 ("i miti raccontano che i Giganti erano figli della Terra in ragione delle loro straordinarie dimensioni fisiche").

15.2

Ζεὺς δέ, Προμηθέως παραδόντος τὸ πῦρ τοῖς ἀνθρώποις, δεσμοῖς κατελάβετο καὶ παρέστησεν ἄετὸν τὸν ἐσθίοντα τὸ ἦπαρ αὐτοῦ. Ἡρακλῆς δ' ὀρώων τῆς τιμωρίας αὐτὸν τυγχάνοντα διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν, τὸν μὲν ἄετὸν κατετόξευσε, τὸν δὲ Δία πείσας λῆξαι τῆς ὀργῆς ἔσωσε τὸν κοινὸν εὐεργέτην]

Prometeo, figlio del Titano Iapeto (Diod. V 67 2; cfr. [Apoll.] I 2.3; designato col patronimico *Iapetionides* già da Hes. *Theog.* 528, ma non sempre, poi, la sua genealogia è coerente), aveva rubato il fuoco agli dèi e l'aveva portato agli uomini in un gambo di *narthex* (vd. nota a IV 4.6-7); era considerato un benefattore del genere umano e proprio in quanto *euerghetes* Eracle lo salva (ἔσωσε τὸν κοινὸν εὐεργέτην). Per la sua liberazione, cfr. ad es. Hes. *Theog.* 527-529; A. *Prom.* 871-873; Herodor. *FGrHist* 31 F 30; Hyg. *Fab.* 144; Paus. V 11.6. Al mito era dedicata una tragedia eschilea, il *Prometeo liberato*, di cui sopravvivono scarsi frammenti (fr. 190-204 Radt). In [Apoll.] II 5.11 Eracle libera Prometeo nel corso della Fatica relativa alle mele delle Esperidi (XI in [Apoll.], XII in Diodoro, cfr. IV 26.2 – 27; sui problemi esegetici e testuali che il passo dello Pseudo-Apollodoro comporta, vd. SCARPI 1996, 519 s.). In cambio della propria salvezza, il Titano avrebbe fornito all'eroe dei consigli su come impadronirsi delle mele (Pherecyd. *FGrHist* 3 F 17: gli avrebbe detto di non andare lui stesso a prendere le mele, ma di mandare Atlante dopo essersi sostituito a lui nel sorreggere la volta celeste). Diodoro non narra per esteso la storia di Prometeo, ma di due episodi offre altrove un'interpretazione razionalizzante: a V 67.2 del furto del fuoco (in realtà Prometeo avrebbe scoperto i materiali con cui accenderlo) e a I 19.1-3 dell'uccisione dell'aquila (la leggenda secondo cui Eracle eliminò l'aquila che mangiava il fegato di Prometeo deriverebbe dalla trasposizione mitica dell'impresa compiuta dall'eroe allorché riportò dentro gli argini il fiume *Aetos* - così per la sua violenza era stato chiamato il Nilo - che aveva inondato la zona dell'Egitto di cui Prometeo era sovrintendente; un racconto analogo è dato da Agroitas, *FGrHist* 762 F 4).

δεσμοῖς κατελάβετο]

La rupe cui Diodoro fu incatenato era di solito localizzata nel Caucaso (cfr. Diod. XVII 83.1).

ἀετὸν]

L'aquila sarebbe nata da Echidna e Tifone secondo [Apoll.] *loc. cit.*

15.3-4

Μετὰ δὲ ταῦτα ἔλαβεν ἄθλον ἀγαγεῖν τὰς Διομήδους τοῦ Θρακὸς ἵππους...]

Per questa Fatica, cfr. ad es. Pind. fr. 169a S-M (papiro di Ossirinco molto lacunoso: CASTAGNA 1971; LLOYD-JONES 1972; cfr. KURTZ 1975); E. *Alc.* 481-506, *Herc.* 380-388; Sen. *Ag.* 842-847; Hyg. *Fab.* 30.9; [Apoll.] II 5.8; Ael. *NA* XV 25; Quint. Smyrn. VI 245-248. Nel resoconto dello Pseudo-Apollodoro, Diomede di Tracia (terra tradizionalmente connessa con i cavalli: basti ricordare che i Traci sono detti ἵπποπόλοι “allevatori di cavalli” già in *Il.* XIII 4, XIV 227), figlio di Ares e re dei Bistoni (cfr. E. *Alc.* 498; re dei Ciconi presso la palude Bistonide secondo Pind. *loc. cit.*), possedeva delle cavalle antropofaghe (il loro numero non è precisato, ma E. *Alc.* 483 parla di un carro tirato da quattro cavalli; quattro di solito se ne contano nelle raffigurazioni di età romana, *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 69 e 71; Iginò ne indica i nomi: *Podar<g>us Lampon Xanthus Dinus*); quando Eracle se ne impadronisce, i Bistoni accorrono in armi; l’eroe affida le cavalle ad Abdero, figlio di Ermes, locrese di Opunte e suo amasio, che però viene da loro sbranato; allora Eracle, sbaragliati i Bistoni e ucciso Diomede, fonda la città di Abdera presso la tomba dell’amasio (per la tradizione che associa l’impresa alla fondazione della colonia, cfr. Hellan. *FGrHist* 4 F 105; Strab. VII fr. 43, 46; Philostr. *Imag.* II 25; vd. inoltre Pseudo-Scymnus 666-670).

Diodoro racconta che Eracle getta in pasto alle bestie il loro stesso padrone (τὸν κύριον Διομήδην παρέβαλε), rendendole docili dopo aver soddisfatto in tal modo il loro bisogno di cibo. In questa occasione, l’Eracle diodoreo sembra agire all’insegna della violenza più spietata, ma la sua ferocia è volta comunque alla soppressione di componenti “anomiche”, quali la barbarie di Diomede e la bestialità delle cavalle antropofaghe, inconciliabili con la legge della cultura che egli viene affermando. Eracle s’identifica, in ultima analisi, col *nomos* inteso come “norma culturale”, laddove Diomede è per Diodoro colui che aveva insegnato alle cavalle a violare il *nomos* (τοῦ παρανομεῖν διδάξαντος). Per il ruolo del cavallo in questa e in altre imprese di Eracle, cfr. BADER 1998; la Fatica adombrerebbe la fase storica dell’addomesticamento di questo animale secondo BADER 1985, 18, 58 ss.

Εὐρυσθεὺς δ' ἀχθεισῶν πρὸς αὐτὸν τῶν ἵππων ταύτας μὲν ἱεράς ἐποίησεν
Ἑρας]

In Diodoro, quindi, Eracle consegna le cavalle a Euristeo che le dedica a Era. Secondo lo Pseudo-Apollodoro, invece, Euristeo le lascia libere: esse raggiungono il monte Olimpo dove muoiono sbranate dalle fiere. Secondo Igino, i cavalli vengono uccisi, come Diomede, da Eracle con l'aiuto di Abdero (*Diomedem Thraciae regem et equos quattuor eius, qui carne humana uescebantur, cum Abdero famulo interfecit*; cfr. *Ov. Met.* IX 196; *Quint. Smyrn.* VI 247 s.). Li possiede Chromis figlio di Ercole in *Stat. Theb.* VI 346-349.

ὧν τὴν ἐπιγονὴν συνέβη διαμεῖναι μέχρι τῆς Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα
βασιλείας]

La razza delle cavalle di Diomede, consacrate a Era da Euristeo, permane fino ai tempi di Alessandro il Macedone. E' uno di quei collegamenti fra realtà e leggenda cui Diodoro ricorre nell'intento di storicizzare il mito, cfr. Introduzione.

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τῇ τῶν Ἀργοναυτῶν στρατείᾳ τὰ κατὰ μέρος
διέξιμεν]

Cfr. *Diod.* IV 40-56.

16. Fatica IX: la cinta dell'Amazzone

16.1-4

Ἑρακλῆς δὲ λαβὼν πρόσταγμα τὸν Ἴππολύτης τῆς Ἀμαζόνος ἐνεγκεῖν
ζωστήρα, τὴν ἐπὶ τὰς Ἀμαζόνας στρατείαν ἐποιήσατο...]

Le Amazzoni sono già note a Omero (*Il.* III 189; VI 186), ma il mito relativo allo scontro che le oppose a Eracle (e compagni) si costituisce presumibilmente nel VII sec. a. C. La più antica testimonianza certa è un alabastro corinzio della fine del VII sec. dove si fronteggiano due

gruppi di combattenti, di cui le iscrizioni svelano i nomi (le Amazzoni Areximacha, Alkinoia, Andromeda contro Eracle, Iolao, Pasimelon [letto prima Menoitas]), cfr. *LIMC*, I 1, s. v. *Amazones*, 586-653: 587; BLOK 1995, 359. In quanto appartenenti a un mondo diverso da quello del *polites* greco e profondamente estraneo alle sue leggi (vivono in regime di matriarcato; la loro condizione di barbare e guerriere appare in netto contrasto con lo status della donna greca), nell'immaginario comune le Amazzoni rappresentavano un rischio e una minaccia. Eracle le combatte nella sua funzione di "eroe culturale", per "disinfestare" il territorio e predisporlo a forme di esistenza civilizzata. Fra gli studi più recenti: DUBOIS 1982; TYRRELL 1984; BLOK 1995; DOWDEN 1997; DE ANGELIS 1998; BAŽANT 2000; ANDRES 2001. Alle Amazzoni della Scizia e del Ponto Diodoro dedica i capp. 44-46 del II libro, ricordando anche, a II 46.3-4, la spedizione condotta contro di loro da Eracle per impadronirsi della cinta di Ippolita. Le Amazzoni di cui tratta nel libro III (capp. 52-55), invece, avrebbero abitato la Libia e sarebbero vissute molto tempo prima; furono sterminate da Eracle, al tempo in cui egli visitò le contrade occidentali e pose le sue Colonne in Libia (III 55.3; per coerenza, dovrebbe trattarsi del più antico dei tre eroi con tale nome distinti a III 74.4). In particolare, a III 53.4 vengono localizzate su un'isola situata nella palude Tritonide. E' probabile che per i capp. del III libro Diodoro abbia attinto a Dionisio di Mitilene (*FGrHist* 32 F 7), mentre la fonte dell'exkursus del II libro resta sconosciuta (ECK 2003, XXXVI).

A un certo punto (la prima raffigurazione della cintura sembra risalire al 570 circa), nel contesto dell'Amazzonomachia di Eracle, prende forma il motivo dello ζωστήρ (il termine, per lo meno in origine, non indica un capo dell'abbigliamento intimo femminile, ma una sorta di "cinturone" indossato come parte dell'armatura, benché col tempo sia stato inteso come un equivalente di ζώνη): SCHAUENBURG 1960; BLOK 1995, 424-430; DOWDEN 1997, 100. Cfr.

Schol. in Apol. Rh. II 777-779

πολλοὶ δὲ λόγοι περὶ τοῦ ζωστήρος εἰσιν· τινὲς μὲν γὰρ Ἰππολύτης, ἄλλοι δὲ Δηιλύκης, Ἴβυκος δὲ ἰδίως ἱστορῶν Οἰολύκης τῆς Βριάρεω θυγατρὸς φησιν ("esistono molte storie intorno alla cintura: infatti, alcuni la dicono di Ippolita, altri di Deilice, il solo Ibico [PMG fr. 299] di Oiolice figlia di Briareo"). La Fatica si configura come una spedizione cui presero parte diversi eroi (riferimenti in *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 71). In

[Apoll.] II 5.9 Eracle viene mandato con dei compagni a prendere la cintura “di Ares”, posseduta da Ippolita, perché la figlia di Euristeo, Admeta, desiderava averla. Gli stranieri sono accolti bene da Ippolita, che promette a Eracle lo *zoster*; ma quando Era, assunte le sembianze di un’Amazzone, insinua il sospetto che volessero rapire la regina, le Amazzoni assaltano la nave.

πλεύσας οὖν εἰς τὸν Εὐξεινον ἀπ’ ἐκείνου κληθέντα Πόντου]

Eracle ha la capacità di rendere “ospitale” ogni luogo da lui visitato.

καταπλεύσας ἐπὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Θερμώδοντος ποταμοῦ, πλησίον Θεμισκύρας πόλεως κατεστρατοπέδευσεν, ἐν ἧ τὰ βασίλεια τῶν Ἀμαζόνων ὑπῆρχε]

“L’impresa è quindi ambientata in un contesto che, nell’ottica ellenocentrica, si situa agli estremi orientali del mondo abitato, al confine tra civiltà e natura” (PIMPINELLI 1994, 375). Temiscira si trovava sulla costa meridionale del Ponto, tra Sinope e Trapezunte; la sua fondazione a opera delle Amazzoni è profetizzata da Prometeo in *A. Prom.* 724, mentre un poeta del ciclo epico, Egia (o Agia) di Trezene, riferisce di come Eracle l’assedì, riuscendo a conquistarla solo quando l’Amazzone Antiope, innamoratasi di Teseo - che partecipava alla spedizione -, consegnò la fortezza al nemico (Paus. I 2.1).

ἼΑελλα]

“Turbine”. I nomi che la cultura greca impone alle singole Amazzoni tendono in genere a sottolinearne le virtù guerresche (forza, coraggio, rapidità, ecc.), il legame con il cavallo, la natura libera e selvaggia. Per una lista, *LIMC*, I 1, s. v. *Amazones*, 653.

τῶν δ’ αἰχμαλωτίδων Ἀντιόπην μὲν ἔδωρήσατο Θησεῖ]

Cfr. Diod. IV 28.1 e nota *ad loc.*

Μελανίππην δ' ἀπελύτρωσεν ἀντιλαβὼν τὸν ζῶστῆρα]

Eracle ottiene lo *zoster* in cambio della liberazione di Melanippe. Apol. Rh. II 966-969 dice che Eracle prende in un'imboscata la figlia di Ares Melanippe, e la rilascia solo dopo aver ricevuto come prezzo del riscatto lo *zoster* dalla sorella di lei, Ippolita. In Diod. II 46.4 Eracle cattura viva Ippolita con la sua cinta. La tradizione documentata da [Apol.] *loc. cit.* implica invece l'uccisione di Ippolita. Dopo la sua conquista, la cintura fu consacrata a Micene: E. *Herc.* 416-418 (forse nell'*Heraion* fra Micene e Tirinto, vd. BOND 1981, 173).

17-24. Fatica X: le mandrie di Gerione

L'episodio delle vacche di Gerione da solo occupa quasi la metà della sezione relativa alle Fatiche di Eracle (8 capp. su 18). JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, in part. 517 ss., ha illustrato la cruciale importanza che gli episodi occidentali rivestono nel mito di Eracle, in quanto aprono all'eroe le "porte della sera", cioè dell'aldilà, lo conducono verso una realtà sovrumana, sancita poi dall'apoteosi finale. Molti elementi della saga rimandano a una dimensione ctonia o al mondo ultraterreno. Vincendo Gerione, immagine della morte, Eracle vince la morte stessa (sul mito di Gerione, cfr. ad es. CROON 1952, 13-66; BURKERT 1977 e 1987B, 134 ss.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1983; GARCÍA MORENO 1994; D'AGOSTINO 1995; sul culto di cui era oggetto ad Agirio, vd. IV 24.3 e nota). Ma il tema del viaggio verso i paesi occidentali e delle imprese compiute ai limiti del mondo conosciuto da parte di un eroe nemico dei barbari e della barbarie era fecondo di molti sviluppi. Una corrente critica oggi piuttosto affermata coglie nella leggenda il riflesso di motivi propagandistici legati alla colonizzazione greca in Occidente (per la linea di interpretazione che considera la saga soprattutto come una trasfigurazione dei racconti dei mercanti focei, ANTONELLI 1997, 73 ss.). I coloni greci sentivano la necessità di legittimare la loro appropriazione di un territorio, attribuendone l'iniziativa a un eroe fondatore. Quale eroe più indicato di Eracle, che diviene così, spesso in contrapposizione al Melqart semitico, l'*archegetes* che apre la via, rendendo il territorio abitabile e "purificandolo" da ogni minaccia, garantendo la sicurezza di coloro che ne

avrebbero preso possesso dopo di lui (a questo riguardo, cfr. ad es. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B e 1992, *passim*; ICARD-GIANOLIO 2000). Se una “derivazione coloniale” del mito è abbastanza plausibile, discusso è il problema della fase cronologica in cui il racconto avrebbe preso forma. Alcuni, infatti, vi ravvisano il ricordo di eventuali contatti d’epoca micenea (così ad es. DION 1960), secondo una prospettiva solo in parte condivisibile. Vero è che il nucleo narrativo, attestato già in Esiodo, sembra precedente all’espansione greca di matrice focea. E’ pur sempre possibile, però, riportare l’origine del filone “atlantico” della saga alla frequentazione delle rotte atlantiche da parte di genti euboiche in epoca tardo-geometrica (ANTONELLI 1997, 155 ss.), circoscrivendo semmai le reminiscenze e gli apporti d’età micenea al passaggio di Eracle in Italia meridionale e in Sicilia (cfr. nota a IV 23.1), aree nelle quali la presenza egea è molto meglio documentata di quanto lo sia nella penisola iberica (CULTRARO 2006, 221 ss.). In ogni caso, quand’anche la codificazione di certi elementi della saga risalga addirittura alla seconda metà del secondo millennio, è logico ammettere che aspetti di essa siano stati recuperati, rifunzionalizzati e arricchiti successivamente, una volta ripreso, su presupposti diversi, il flusso verso Occidente.

Secondo la versione più tradizionale, per compiere la Fatica Eracle viaggia fino all’estremità occidentale del mondo allora conosciuto, attraversa l’Oceano nella coppa di Helios fino all’isola di Erytheia, uccide il guardiano Eurytion, il cane a due teste Orthos e lo stesso Gerione, e guida le mandrie in Argolide. Col tempo vari *parerga* (Anteo, Busiride, Erice, ecc.) furono associati a questa Fatica o a quella delle mele delle Esperidi (in qualche caso la comune localizzazione occidentale produsse infatti una sovrapposizione fra le due imprese). I principali elementi della storia, ma non l’episodio della coppa di Helios (per cui cfr. ad es. Pisandr., *PEG* fr. 5; Panyas., *PEG* fr. 9; Stesich. *PMG* fr. 185; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 18a), sono già presenti in Esiodo (*Theog.* 287-294, 979-983). La leggenda era narrata per esteso nella *Gerioneide* di Stesicoro (*PMG* fr. 181-186; *SLG* 7-87; su cui PAGE 1973; BRIZE 1980; RODRÍGUEZ SOMOLINOS 1989; CRUZ ANDREOTTI 1991; GANGUTIA ELÍCEGUI 1998; LAZZERI 2008), che fu probabilmente il primo a localizzare la favolosa Erytheia nell’area di Tartesso (*PMG* 184; cfr. poi Pherecyd. *FGrHist* 3 F 18b; Herodot. IV 8 2; Ephor. *FGrHist* 70 F 129; *contra* Hecat. *FGrHist* 1 F 26). Stesicoro reinterpreta la leggenda nel quadro della

colonizzazione greca, secondo una lettura che probabilmente sarà ripresa da Timeo (sulla concezione di Timeo, CRUZ ANDREOTTI 2002, 164) e per suo tramite confluirà in Diodoro.

La trattazione diodorea, di stampo razionalistico, omette taluni particolari fantastici (nessuna traccia, ad es., della traversata dell'Oceano sulla coppa di Helios, non tralasciata invece da [Apoll.] II 5.10), e presenta le imprese di Eracle come una serie di gesta "umane", compiute, per lo meno inizialmente, non da un eroe solitario e invincibile, bensì dal comandante di un forte esercito. Il Nostro dedica ampio spazio al viaggio compiuto da Eracle (JOURDAIN-ANNEQUIN 1989A, 33 ss.). Più che la Fatica in sé, ovvero la cattura delle mandrie, a Diodoro interessa il tragitto compiuto da Eracle prima e dopo (in forma più sintetica, l'itinerario è descritto da [Apoll.] *loc. cit.*, in un resoconto meno influenzato dalla storiografia ellenistica dell'Occidente greco: per un confronto fra le testimonianze dei due autori, vd. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 227 ss.). L'eroe vi appare coinvolto in una serie di avventure accessorie, alcune delle quali ruotano attorno al bestiame che aveva con sé. Nel corso di questo viaggio, più che in altri momenti della sua carriera eroica, l'Eracle diodoreo trasforma lo spazio marginale, popolato da creature ostili, in uno spazio umano dato all'agricoltura, la natura selvaggia in una natura organizzata in funzione della vita sociale. E' un Eracle che sistema e migliora il territorio, apre passaggi o vie (19.3 Alpi; 22.2 via Eraclea), rende fiorenti le città (17.5) o ne crea di nuove (18.1 Ecatompilo; 19.1 Alesia), un Eracle *ktistes* che è anche fondatore di culti (21.1-4 *ara Maxima*; 23.4 fonte Ciane presso Siracusa; 24.1-6 culti di Agirio). Un eroe che conquista, commettendo anche atti violenti, ma con l'intento giusto di civilizzare. L'Agirinense non inventa certo questa immagine dell'eroe (BIANCHETTI 1990, 39 ss., ha mostrato ad es. come fosse ben presente a Eforo), ma la rende forse più esplicita che in altri autori, e soprattutto se ne serve per fornire un modello mitico all'impresa di un personaggio storico che come Eracle aveva combattuto contro la barbarie e conquistato in nome della giustizia e della legge, cioè Giulio Cesare (19.2). Il mito dell'eroe conquistatore e civilizzatore, sviluppato dai Greci di epoca coloniale, viene così associato da Diodoro, con chiare finalità celebrative, a un mito contemporaneo, a quel Cesare "che per la grandezza delle imprese fu chiamato dio".

17. Crisaore. Eracle a Creta e in Libia. Anteo

17.1-2

Χρυσάωρ ὁ λαβῶν ἀπὸ τοῦ πλούτου τὴν προσηγορίαν βασιλεύει μὲν ἀπάσης Ἰβηρίας]

Il sovrano “dalla spada d’oro” regna su una terra le cui risorse metallifere erano proverbiali. Alle testimonianze più antiche (ad es. Stesich. *PMG* fr. 184) corrispondono le descrizioni di epoca romana: Diod. V 35.1, nella trattazione relativa agli Iberi, ricorda le straordinarie miniere d’argento del paese, e anche Strab. III 2.8 evoca le stupefacenti ricchezze minerarie della Betica.

τρῆϊς δ’ ἔχει συναγωνιστὰς υἱοῦς]

Gerione dai tre corpi (cfr. ad es. [Apoll.] II 5.10; “tricefalo” in Hes. *Theog.* 287) ha perso qui la sua forma mostruosa (a Gerione τρισώματος si accenna in Diod. IV 8.4); Diodoro, razionalizzando, trasforma l’impresa in una spedizione militare contro i tre figli di Crisaore, ognuno dei quali comandava una grande armata. La tendenza a privare Gerione del suo aspetto mostruoso si ritrova in Trogo-Giustino (44 4.14-16: in realtà erano tre fratelli che vivevano tanto concordemente da sembrare animati da un unico spirito) e in Servio (*ad Aen.* VII 662: lo si credeva *trimembris* perché regnava su tre isole): cfr. ANTONELLI 1997, 128 ss.

17.3

τὰς μὲν δυνάμεις ἤθροισεν εἰς Κρήτην, κεκρικῶς ἐκ ταύτης ποιεῖσθαι τὴν ὁρμήν]

L’impresa comincia dal momento in cui l’eroe raduna le forze armate a Creta. Inizia così un viaggio lungo e articolato che solo in parte segue un percorso scelto deliberatamente; Eracle non si affretta a raggiungere il Peloponneso seguendo un cammino lineare, ma il gusto dell’esplorazione in alcuni casi gli fa compiere deviazioni che sembrano immotivate, ma che in realtà sono funzionali agli interessi del narratore. Salpato da Creta, sbarca in Libia, dove

abbatte Anteo (17.4). In Egitto uccide Busiride “che eliminava gli stranieri che venivano a visitare il paese” e, nella zona della Libia arida, fonda Ecatompilo (18.1). Raggiunge l’Oceano e presso Gadeira pone le due famose Colonne; in Iberia sconfigge i tre figli di Crisaore e s’impadronisce delle mandrie (18.2). Affidato il regno degli Iberi al migliore fra gli indigeni (18.3), passa tra i Celti, vi abolisce i costumi selvaggi e fonda Alesia (19.1). Giunto alle Alpi, ne spiana la via più aspra così da renderla transitabile alle truppe, e mette piede nel paese dei Liguri (19.3-4). Attraversato il paese dei Tirreni, arriva al fiume Tevere (21.1). Se prima il racconto procedeva in maniera vaga e discontinua, da qui in poi si fa più dettagliato. Le tappe principali del ciclo italico (SBORDONE 1941, 83 ss.) sono: il Palatino (21.1), la pianura Cumana (21.5), il lago d’Averno (22.1), il territorio di Poseidonia (22.3), il tratto fra Reggio e Locri (22.5), lo Stretto (22.6), la costa settentrionale della Sicilia (23.1), il paese di Erice (23.2), il territorio di Siracusa (23.4), quello dei Sicani nell’interno dell’isola (23.5), Agirio (24.1), la zona di Crotona (24.7), le coste dell’Adriatico (25.1). Lo sviluppo della narrazione diodorea non è uniforme dal principio alla fine, ma nel corso dell’itinerario italico miti e *aitia* locali diventano più numerosi: in questa sezione la fonte principale è con ogni probabilità Timeo (menzionato due volte, a IV 21.7 e a IV 22.6), ma anche l’esperienza personale e autoptica dello stesso Diodoro vi ha un certo peso.

καθάρων ἐποίησε τὴν νῆσον τῶν θηρίων]

Eracle libera Creta dagli animali selvatici, ovvero - scrive Diodoro - la rende “pura”. Il termine ricorre altrove nella *Biblioteca* (ad es. I 24.5 e 7; II 39.2; IV 13.2) in relazione all’attività di Eracle. Vocaboli della stessa famiglia lessicale sono impiegati da S. *Tr.* 1061 e da E. *Herc.* 225. E’ la prima opera di “disinfestazione” compiuta, nel corso dell’impresa, dall’eroe che combatteva “la specie delle bestie feroci e degli uomini iniqui” (17.5). Eracle disciplina ogni forma di *agriotes*, per imporre ovunque civiltà e cultura. Difende dai pericoli, rappresentati sia dalla natura selvaggia di alcune aree (Creta, Libia [per cui vd. 17.4]), sia dai costumi malvagi di alcuni popoli barbari e sovrani xenofobi.

17.4

Ἄνταιον]

Figlio di Poseidon e Gea, costringeva alla lotta i forestieri che passavano e con i teschi dei vinti decorava il tempio di suo padre (cfr. già Pind. *Isth.* IV 52-54, che situa l'episodio nella fertile Libia; questo Anteo è forse identico all'omonimo personaggio che abitava nella libica Irasa, cfr. Pind. *Pyth.* IX 106: MAGRATH 1977). Eracle, obbligato a misurarsi con lui, lo uccise stritolandolo, dopo averlo sollevato a mezz'aria: Anteo, infatti, acquistava forza dal contatto con la terra, e per questo alcuni lo dicevano figlio di Gea ([Apoll.] II 5.11). Il tema appare piuttosto popolare fra gli autori latini (cfr. ad es. Ov. *Ib.* 393-395; Stat. *Theb.* VI 893-896; Iuv. III 88 s.; Hyg. *Fab.* 31.1), e Lucano gli dedica un ampio *excursus* (IV 593-660; UHLE 2006). Sempre in epoca romana si registra un interesse per taluni aspetti prodigiosi del personaggio: ad es. si diceva che Sertorio avesse scavato la presunta tomba di Anteo e scoperto uno scheletro lungo sessanta cubiti (Strab. XVII 3.8; Plut. *Sert.* 9.6-10, sulle cui fonti OTTONE 1997). Anteo è un tipico rappresentante di quella categoria di uomini *paranomoi* che Eracle odia e combatte (cfr. IV 17.5). Nella sua ostilità verso gli stranieri si potrebbe cogliere il riflesso trasfigurato di una fase storica, da mettere in rapporto con l'atteggiamento dei Libici verso i primi coloni Greci. E' interessante notare che a IV 27.3 (così anche in [Apoll.] *loc. cit.*) l'episodio di Anteo, come quello di Busiride, è inserito, non nel corso della X Fatica, bensì nel contesto di quella che per Diodoro è la XII (le mele delle Esperidi). La discrepanza, che l'Agirinese non ritiene opportuno giustificare, parrebbe suggerire l'ipotesi che i due passi dipendano da fonti diverse. In ogni caso, è da rilevare come Diodoro riporti le due tradizioni senza curarsi di armonizzarle. In Diod. I 21.4, inoltre, Anteo viene considerato contemporaneo di Osiride, e presso il villaggio che da lui prendeva nome viene localizzata la battaglia che Iside e Horus sostennero contro Tifone (Seth). Analizza e discute le fonti letterarie DE CRISTOFARO 2003; per il materiale figurativo, LIMC, I 1, s. v. *Antaios I*, 800-811.

18. Busiride. Eracle in Iberia. Le Colonne d'Ercole

18.1

παρελθὼν εἰς Αἴγυπτον ἀνεῖλε Βούσιριν τὸν βασιλέα ξενοκτονοῦντα τοὺς
παρεπιδημοῦντας]

La più antica attestazione del mito è in Pherecyd. *FGrHist* 3 F 17; i riferimenti ad esso non sono rari nel teatro, specie in quello comico (BERTI 2002), e presso gli autori ellenistici (la storia era narrata in uno degli *Aitia* di Callimaco, fr. 44-47 Pf.), cui si ispirano poeti e mitografi latini (ad es. Ov. *Ars* I 645-650; *Met.* IX 182 s.; Verg. *Georg.* III 5, commentato da Gell. II 6.3, Serv. *ad Georg.* III 5 e Macrob. *Sat.* VI 7.5; Hyg. *Fab.* 31.2, 56). La versione forse più completa ci è trasmessa da [Apoll.] II 5.11: poiché una carestia novennale si era abbattuta sull'Egitto, l'indovino Frasio, venuto da Cipro, disse che sarebbe cessata se ogni anno il re avesse sacrificato a Zeus uno straniero; per primo Busiride sacrificò proprio Frasio, poi continuò con gli stranieri che sopraggiungevano, fino all'intervento di Eracle. Ancora una volta Eracle si connota come "eroe culturale", venendo a interrompere l'efferato rituale periodico. L'usanza di sacrificare vittime umane, ritenuta propria degli Egizi, potrebbe aver dato origine alla storia, cui quasi certamente allude Herodot. II 45, ritenendola frutto dell'ignoranza dei Greci intorno all'indole e ai costumi di questo popolo (un diverso tentativo di respingere la leggenda è in Isocr. *Busir.* 36-37). In realtà, non pare inverosimile che la pratica del sacrificio umano possa essere stata in uso in Egitto o in aree limitrofe (Nubia) in determinate circostanze ed epoche. Cfr. Diod. I 88.5, con la notizia che uomini di colore uguale a Tifone (siccome il colore di Seth era il rosso, si tratta probabilmente di uomini dai capelli rossi) in antico erano sacrificati dai re egiziani sulla tomba di Osiride (qui, peraltro, Diodoro spiega il nome Busiride come "tomba di Osiride", fornendo un'etimologia in buona parte corrispondente al suo reale significato: *Pr-Wsir* "casa di Osiride", BURTON 1972, 258 s.). Vd. Plut. *De Is. et Osir.* 380d, che cita Maneth. *FGrHist* 609 F 22; BURTON 1972, 204 s.; FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 251 s. In Diod. IV 27.2-3 Busiride ordina ad alcuni pirati di rapire le Atlantidi o Esperidi, ed Eracle lo punisce "mentre compie l'ultima Fatica" (vd. nota prec.).

Ἑκατόμυλον]

Da identificarsi probabilmente con l'odierna Tébessa, in Algeria, vicino al confine con la Tunisia; fu conquistata dal cartaginese Annone verso la metà del III sec. a. C. (Diod. XXIV 10.2; cfr. Polyb. I 73.1).

18.2

στήλας ἔθετο]

Sulle Colonne d'Ercole cfr. nota a IV 18.4-5.

18.3

διεξιῶν δὲ τὴν τῶν Ἰβήρων χώραν, καὶ τιμηθεὶς ὑπὸ τινος τῶν ἐγχωρίων βασιλέως, ἀνδρὸς εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ διαφέροντος, κατέλιπε μέρος τῶν βοῶν ἐν δωρεαῖς τῷ βασιλεῖ...]

In Iberia Eracle lascia in dono una parte dei bovini a un sovrano locale che l'aveva onorato e che eccelle per devozione religiosa e senso di giustizia. Questo re, definito come pio e giusto, è l'esatto contrario dei sovrani malvagi che Eracle si sforza di eliminare. Secondo ANTONELLI 1997, 92 s., 126-133, nella figura di questo monarca confluirebbe un'antica tradizione di orientamento positivo su Gerione sovrano tartessio, nata in ambiente foceo-massaliota, e raccolta ad es. da Erodoto là dove (I 163) accenna all'accoglienza benevola riservata ai Focei da Argantonio, re di Tartesso.

τὰς δὲ βοῦς τηρουμένας συνέβη ἱερὰς διαμεῖναι κατὰ τὴν Ἰβηρίαν μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν]

La persistenza di una razza animale e del culto cui appare connessa è un segno di continuità che conferisce attendibilità storica al resoconto mitico, cfr. ad es. IV 15.4 per il caso delle cavalle di Diomede consacrate a Era.

18.4-5

Ἡμεῖς δ' ἐπεὶ περὶ τῶν Ἡρακλέους στηλῶν ἐμνήσθημεν, οἰκεῖον εἶναι νομίζομεν περὶ αὐτῶν διελθεῖν. Ἡρακλῆς γὰρ παραβαλὼν εἰς τὰς ἄκρας τῶν ἠπείρων τὰς παρὰ τὸν ὠκεανὸν κειμένας τῆς τε Λιβύης καὶ τῆς Εὐρώπης ἔγνω τῆς στρατείας θέσθαι στήλας ταύτας. βουλόμενος δ' ἀείμνηστον ἔργον ἐπ' αὐτῷ συντελέσαι, φασὶ τὰς ἄκρας ἀμφοτέρας ἐπὶ πολὺ προχωῶσαι· διὸ καὶ πρότερον διεστηκυίας ἀπ' ἀλλήλων πολὺ διάστημα, συναγαγεῖν τὸν πόρον εἰς στενόν, ὅπως ἀλιτενοῦς καὶ στενοῦ γενομένου κωλύηται τὰ μεγάλα κήτη διεκπίπτειν ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ πρὸς τὴν ἐντὸς θάλατταν, ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῶν ἔργων μένη ἀείμνηστος ἡ δόξα τοῦ κατασκευάσαντος· ὡς δὲ τινὲς φασι, τούναντίον τῶν ἠπείρων ἀμφοτέρων συνεζευγμένων διασκάψαι ταύτας, καὶ τὸν πόρον ἀνοίξαντα ποιῆσαι τὸν ὠκεανὸν μίσγεσθαι τῇ καθ' ἡμᾶς θαλάττῃ. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐξέσται σκοπεῖν ὡς ἂν ἕκαστος ἑαυτὸν πείθῃ]

Le credenze degli antichi sulle Colonne d'Ercole non risultano univoche e coerenti. Ne è indice la rassegna di Strab. III 5.5, dalla quale emerge una sostanziale divergenza tra un filone facente capo al mondo greco, rappresentato da Dicearco, Eratostene, Polibio e dalla maggior parte degli autori greci, che ubica le Colonne nelle vicinanze dello Stretto (περὶ τὸν πορθμόν), coincidano esse con dei promontori (in particolare i monti Calpe in suolo europeo e Abilyx in suolo libico) oppure con degli isolotti (alle isole alludono ad es. Euctemone *ap.* Av. *Ora* 350 ss.; Artemidoro *ap.* Strab. *loc. cit.*; in [Scymn.] 143-146 compaiono entrambe le localizzazioni), e un altro riconducibile all'area culturale iberico-libica, che localizza le Colonne nella fenicia Gadir (sarebbero le colonne di bronzo del santuario di Gadeira, su cui era inciso il conto delle spese per la costruzione del tempio: in tal senso cfr. ad es. Plin. *Nat.* II 242; Arr. *Anab.* II 16.4; Dion. Per. 64 s. col comm. di Eustath., *GGM* II, p. 228; sul santuario di Melqart vd. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 126 s.). Altri passi rilevanti e discussi: Av. *Ora* 80 ss., 341 ss. (ANTONELLI 1998, 155 ss.); [Scyl.] 1, 111

(PERETTI 1979, 154 ss., 364 ss.); [Scymn.] 139 ss. Fra gli studi principali: TÄCKHOLM 1965, 180 ss.; AMIOTTI 1987; LÓPEZ MELERO 1988; CATAUDELLA 1989-1990; ANTONELLI 1997, 151 ss. La questione è affrontata anche da BIANCHETTI 1990, 39-73, che tenta di ricostruire il ruolo avuto da Eforo nell'elaborazione del mito. Si deve a questa studiosa il merito di aver posto l'accento sul significato "dinamico" del concetto di Colonne d'Ercole, che, legate all'idea di confine estremo (il termine *stele* equivalendo in certa misura a *horos*) e intese in chiave propagandistica come limiti della conoscenza umana, segnano lungo varie direttrici le tappe dell'espansione greca, simboleggiata dall'opera civilizzatrice di Eracle.

La testimonianza diodorea mi sembra caratterizzata dai seguenti punti d'interesse:

- 1) a 18.2 lo Stretto viene in pratica identificato con l'area di Gadeira, secondo una concezione abbastanza antica, presente già in Pindaro; costui, infatti, chiamava le Colonne "porte Gadirite" e localizzava a Gadeira l'estremo confine della terra (Pind. fr. 256 S-M; *Nem.* IV 69). Peraltro, Diodoro prima ricorda l'arrivo di Eracle sull'Oceano presso Gadeira, alla fine dell'itinerario libico, e solo successivamente il suo passaggio in Iberia. Stando alla testimonianza diodorea, pertanto, il sito atlantico di Gadeira non appartiene all'Iberia. Ciò non stupisce se si pensa che già Erodoto distingueva Tartesso dall'Iberia e che ancora Polibio sembra limitare il concetto di Iberia all'area mediterranea (cfr. Herodot. I 163 e Polyb. III 37.10-11: fonti citate e discusse in MARCOTTE 2006 e BIANCHETTI 2008, 21 s.). Più significativa è la circostanza per la quale, fra la menzione della Libia e quella di Gadeira, manca del tutto la notazione del passaggio di Eracle in Europa. Ammesso che tale silenzio non sia puramente casuale, sembra di potervi cogliere l'influsso di quella dottrina che colloca Gadeira in territorio libico, o che comunque fissa in area gadirita il confine occidentale fra Europa e *Libye*. Ne abbiamo notizia ad es. da Dionisio Periegeta (*Orb. descr.* 10 s., 174 ss.), citato anche da Avieno (*Ora* 331 s. *nec respuendus testis est Dionysius / Libyae esse finem qui docet Tartesium*): si tratta di una "dilatazione" della *Libye* verso nord a scapito dell'Europa (con la conseguente parziale sovrapposizione fra l'area europea meridionale e quella libica settentrionale), un fenomeno per il quale CATAUDELLA 2009 ha ipotizzato un'origine "cartografica", seguendone gli sviluppi in Eudosso di Cnido;

- 2) a 18.4-5, dove si dice che Eracle arginò per ampio tratto le estremità dei due continenti, in modo da creare una sorta di passaggio stretto e poco profondo, rimane una probabile traccia della tradizione relativa al cosiddetto *herma* (ANTONELLI 1997, 184 ss.), per il quale alieno (*Ora* 321 ss.) adduce due diverse spiegazioni: può essere inteso o come un sistema di argini, o come un terrapieno con cui Eracle avrebbe spianato i mari per far passare la mandria catturata; in particolare, mi pare che la testimonianza diodorea sia da accostare alla prima delle due opinioni sull'*herma* esposte da Avieno, quella che vi scorge una costruzione con finalità difensive (*caespitum munitio*); Diodoro specifica, infatti, che Eracle aveva realizzato l'opera per impedire ai mostri oceanici di penetrare nel mare interno (ricavandone nel contempo fama imperitura);
- 3) a 18.5 viene riportata la versione di chi riteneva che i due continenti fossero prima uniti da un istmo, e che Eracle l'avesse tagliato, creando in tal modo lo Stretto: Diodoro è per noi il più antico testimone di tale teoria, oltre che l'unico di lingua greca (cfr. poi Sen. *Herc. f.* 235-238; *Herc. O.* 1240; Plin. *Nat.* III 4; Mela I 27; Mart. Cap. VI 625).

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐξέσται σκοπεῖν ὡς ἄν ἕκαστος ἑαυτὸν πείθῃ]

Per il tipo di formula, attraverso la quale il Nostro, dopo aver esposto versioni differenti, lascia al lettore la possibilità di farsi una propria autonoma idea, cfr. ad es. IV 26.3.

18.6

Τέμπη]

Valle della Tessaglia, fra l'Olimpo e l'Ossa, percorsa dal Peneo. Eracle vi scavò un canale, dove raccolse tutta l'acqua della palude, bonificando così la regione. Esistono due metodi per bonificare un terreno: o eliminando l'acqua in eccesso sino a prosciugarlo ("bonifica per prosciugamento"), o colmando con sedimenti le aree in cui l'acqua ristagna ("bonifica per colmata"). Particolarmente esperto in opere idrauliche, Eracle effettua qui una "bonifica per prosciugamento" tramite canalizzazione.

18.7

ἐν δὲ τῇ Βοιωτίᾳ τούναντίον ἐμφράξας τὸ περὶ τὸν Μινύειον Ὀρχομενὸν ρεῖθρον ἐποίησε λιμνάζειν τὴν χώραν καὶ φθαρῆναι τὰ κατ'αὐτὴν ἅπαντα. ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ τὴν Θετταλίαν ἔπραξεν εὐεργετῶν τοὺς Ἕλληνας, τὰ δὲ κατὰ τὴν Βοιωτίαν τιμωρίαν λαμβάνων παρὰ τῶν τὴν Μινυάδα κατοικούντων διὰ τὴν τῶν Θηβαίων καταδούλωσιν]

Il riferimento è alla storia di Ergino re dei Minii: IV 10.3-5 e nota *ad loc.*

19. *Eracle nella Celtica*

19.1

καταντήσας εἰς τὴν Κελτικὴν]

A quale area corrisponde la Celtica (Κελτική) diodorea e in che rapporto sta con la Gallia (Γαλατία)? Qualche indicazione ci viene da V 32.1 (in una sezione, V 25-32, che risente dell'influsso di Posidonio di Apamea, *FGrHist* 87 F 116 Anhang; vd. CORDIANO 2004, 75; AMBAGLIO 2008A, 24), dove Diodoro distingue i Celti (Κελτοί), che abitano al di sopra di Massalia, fra le Alpi e i Pirenei, dai Galli (Γαλάται), stanziati a nord della Celtica, fra l'Oceano, il monte Ercinio e la Scizia (cfr. anche V 21.1), aggiungendo che i Romani comprendono tutti questi popoli sotto l'unica denominazione di Galli (ai tempi di Diodoro, d'altra parte, Γαλατία può designare anche la Gallia Cisalpina, come risulta da IV 19.4 τῆς νῦν καλουμένης Γαλατίας).

ἔκτισε πόλιν εὐμεγέθη τὴν ὀνομασθεῖσαν ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν στρατείαν ἄλης Ἰαλησίαν]

Vd. nota al paragrafo successivo.

19.2

πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἐγχωρίων ἀνέμιξεν εἰς τὴν πόλιν· ὧν ἐπικρατησάντων τῷ πλήθει πάντας τοὺς ἐνοικοῦντας ἐκβαρβαρωθῆναι συνέβη. οἱ δὲ Κελτοὶ μέχρι τῶνδε τῶν καιρῶν τιμῶσι ταύτην τὴν πόλιν, ὡς ἀπάσης τῆς Κελτικῆς οὖσαν ἐστὶαν καὶ μητρόπολιν. διέμεινε δ' αὕτη πάντα τὸν ἀφ' Ἡρακλέους χρόνον ἐλευθέρα καὶ ἀπόρθητος μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου· τὸ δὲ τελευταῖον ὑπὸ Γαίου Καίσαρος τοῦ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πράξεων θεοῦ προσαγορευθέντος ἐκ βίας ἀλοῦσα συνηναγκάσθη μετὰ πάντων τῶν ἄλλων Κελτῶν ὑποταγῆναι Ῥωμαίοις]

Alesia è la cittadella nel territorio dei Mandubi, oggi Alise-Sainte-Reine (Côte-d'Or), presidiata da Vercingetorige ed espugnata da Cesare nel 52 a. C. (Caes. *B. G.* VII 68-89). La fondazione di Alesia a opera di Eracle è ricordata da Diodoro anche a V 24, nel quadro del racconto dell'unione fra Eracle e la figlia di un sovrano indigeno, da cui sarebbe nato Galate eponimo dei Galli. La città, che Diodoro designa come “focolare e madrepatria di tutta quanta la Celtica”, deve aver esercitato il ruolo di un importante centro religioso e politico per la Gallia indipendente. Riserve sull'identificazione di essa con l'*oppidum Mandubiorum*, tuttavia, ha avanzato HARMAND 1967: a suo giudizio, potrebbe trattarsi piuttosto o di un centro della Gallia Narbonese con un nome foneticamente assimilabile a quello di Alesia, oppure di una fondazione eraclea priva di legami con la Gallia e di carattere strettamente ellenico, trasferita da Diodoro nel contesto gallico. Secondo lo stesso critico, inoltre, il passo rivela una forte impronta diodorea (“Diodore a été la principale source de Diodore”) per la presenza di stereotipi che, con qualche variante, ricorrono ad es. a IV 18.1 (Ecatompilo) o a V 15 (Sardegna colonizzata da Iolao). Quanto a Cesare, è probabilmente il personaggio storico che Diodoro ammira di più, uno dei fulcri dell'intera *Biblioteca*, l'incarnazione somma dell'ideale di benefattore dell'umanità: l'Agirinense lo considera superiore a Dioniso e a Eracle per esser riuscito a soggiogare la Britannia (V 21.2), e cinque volte si riferisce a lui

come a un dio (I 4.7; IV 19.2; V 21.2, 25.4; XXXII 27.3). Sulla centralità della figura di Cesare nell'opera di Diodoro, cfr. ad es. SACKS 1990, 73-75; CORDIANO 2004, 27 s. Cfr. anche nota a IV 8.1.

20. I Liguri

Il passaggio di Eracle attraverso la Liguria offre a Diodoro l'opportunità di una breve divagazione. Sul problema dei Liguri, in generale, cfr. ad es. DE MARINIS 1988; ARNAUD 2001; GARCIA 2004; VENTURINO GAMBARI - GANDOLFI 2004. Le fonti antiche si trovano raccolte in FORNI 1976. In V 39, dopo aver discusso di Galli, Celtiberi e Iberi, Diodoro descriverà usi e costumi dei Liguri in termini simili: si sobbarcano a continue fatiche per aver ragione di una terra aspra e sterile, le donne al pari degli uomini, e per questo sono magri e vigorosi; vivono di caccia o del poco che si ricava dal suolo, in casupole o in spelonche, secondo un modo di vita rude e primitivo; vanno in guerra con un armamento più leggero di quello dei Romani e coraggiosamente si mettono in mare su imbarcazioni di fortuna. E' tradizione etnografica di origine posidoniana (*FGrHist* 87 F 57-58, 118 Anhang), per lo più favorevole ai Liguri e tendente a esaltarne la forza fisica e il valore militare (non così una parte della tradizione romana, cfr. Cato *orig.* fr. 31 Peter: *mendaces*). La storia della donna ligure che, colta dalle doglie mentre lavorava a salario, partorisce e subito torna al lavoro per non perdere il compenso della giornata, è narrata anche da Strab. III 4.17, che menziona la fonte, Posidonio (*FGrHist* 87 F 58), a cui l'episodio era stato riferito personalmente da un ospite, il massaliota Carmoleonte, che aveva assoldato la donna. Ma si tratta altresì di un *topos*: [Arist.] *mir. ausc.* 91 837b: ἴδιον δέ φασι καὶ τοῦτο παρ' αὐτοῖς (*sc.* τοῖς Λιγυσι) εἶναι· αἱ γυναῖκες ἅμα ἐργαζόμεναι τίκτουσιν, καὶ τὸ παιδίον ὕδατι περικλύσασαι παραχρῆμα σκάπτουσι καὶ σκάλλουσι καὶ τᾶλλα οἰκονομοῦσιν ἃ καὶ μὴ τικτούσαις αὐταῖς ἦν πρακτέον (CHARRIÈRE 1991; VANOTTI 2007); vd. pure Aelian. *NA* VII 12, e, con diversa ambientazione, Varro *De r. r.* II 10.9 *nam in Illyrico ... praegnatem saepe, cum venit pariendi tempus, non longe ab opere discedere ibique*

enixam puerum referre, quem non peperisse, sed invenisse putes. Altro esempio della durezza di queste donne è la vicenda della *femina Ligus* che affronta torture e morte pur di non rivelare ai soldati dove si nascondesse il figlio (Tac. *Hist.* II 13). Nella società ligure, la donna, che sopporta le stesse fatiche fisiche degli uomini, sembra d'altra parte godere di notevole considerazione, come mostra la documentazione archeologica, in part. l'analisi dei corredi funebri e degli oggetti ornamentali di cui abbondano le tombe femminili (necropoli di Chiavari, DE MARINIS 1988, 251 s.).

21. Eracle nel Lazio. I Giganti di Flegra

21.1

καταντήσας πρὸς τὸν Τίβεριν ποταμὸν κατεστρατοπέδευσεν οὐδὲ νῦν ἡ Ῥώμη ἐστίν]

Dalla Liguria [Apoll.] II 5.10 porta Eracle direttamente a Reggio. Di una sosta nel Lazio parlano solo autori latini, o greci con interessi verso temi romani. Quello di Eracle/Ercole fu uno dei più antichi culti stranieri a diffondersi, tramite i coloni e i mercanti della Magna Grecia, presso le tribù latine. Ercole si sostituì ai personaggi delle leggende locali: ad es., subentrò a un certo *Garanus* come uccisore di Caco (cfr. nota succ.) o a Fauno nella paternità di Latino. A lui faceva risalire le proprie origini uno dei più importanti clan patrizi di Roma, la *gens Fabia*. A Roma, il suo altare era l'*ara Maxima* nel mercato del bestiame (*forum Boarium*). Sull'Ercole romano, BAYET 1926.

ἐν τῷ νῦν καλουμένῳ Παλατίῳ]

Sul Palatino, luogo del primo insediamento romano secondo la tradizione, sono state rinvenuti reperti che si possono attribuire al Bronzo recente; l'occupazione stabile del colle è testimoniata dai resti di un abitato databile alla prima età del Ferro (IX-VIII sec. a. C.). Della vasta bibl. concernente i numerosi problemi legati alle origini di Roma e alle prime fasi del suo sviluppo, mi limito a segnalare MASTROCINQUE 1993; PALLOTTINO 1993; CORNELL 1995;

CARANDINI 1997. Diodoro esponeva la più antica storia del Lazio nel VII libro (fr. 4-5); si occupava della fondazione di Roma nell'VIII (fr. 2-6).

21.2

ἐν ταύτῃ δὲ τῶν ἐπιφανῶν ὄντες ἀνδρῶν Κάκιος καὶ Πινάριος ἐδέξαντο τὸν Ἑρακλέα ξενίοις ἀξιολόγοις καὶ δωρεαῖς κεχαρισμέναις ἐτίμησαν· καὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν ὑπομνήματα μέχρι τῶνδε τῶν καιρῶν διαμένει κατὰ τὴν Ῥώμην. τῶν γὰρ νῦν εὐγενῶν ἀνδρῶν τὸ τῶν Πιναρίων ὀνομαζομένων γένος διαμένει παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις, ὡς ὑπάρχον ἀρχαιότατον, τοῦ δὲ Κακίου ἐν τῷ Παλατίῳ κατάβασίς ἐστὶν ἔχουσα λιθίνην κλίμακα τὴν ὀνομαζομένην ἀπ' ἐκείνου Κακίαν, οὕσαν πλησίον τῆς τότε γενομένης οἰκίας τοῦ Κακίου]

Da Timeo, menzionato alla fine del capitolo, Diodoro ricava forse la storia dell'accoglienza benevola e ospitale riservata a Eracle dagli illustri cittadini Cacio (= Caco) e Pinario (per una derivazione timaica, WINTER 1910, 224; MÜNZER 1911, 131 ss.; SBORDONE 1941, 177; PARATORE 1971, 276; *contra* GEFFCKEN 1892, 54; BAYET 1926, 131 ss.; cfr. i distinguo di Jacoby, *FGrHist* 566 F 89-90, Komm.). E' un dato isolato nel panorama delle fonti in nostro possesso. Dionisio di Alicarnasso (*Ant. Rom.* I 39), infatti, narra la vicenda, resa celebre soprattutto da Virgilio (*Aen.* VIII 190-272, col comm. di EDEN 1975), del brigante Caco che si scontra con Eracle. *Cacus secundum fabulam Vulcani filius fuit, ore ignem ac fumum vomens, qui vicina omnia populabatur*, scrive Servio (*ad Aen.* VIII 190, col nesso *Cacus/κακος*). Fra la versione virgiliana e quelle di Properzio (IV 9.1-20) e Ovidio (*Fasti* I 543-82) non vi sono sostanziali differenze: Ercole, di ritorno in Grecia con le mandrie di Gerione, si ferma a riposarsi nel luogo dove poi sarebbe sorta Roma; qui Caco gli ruba alcuni capi di bestiame e li trascina nella sua grotta tirandoli per la coda; ma una bestia muggisce, il furto viene scoperto e il brigante ucciso. La leggenda compare anche in Livio (I 7), e, in questa forma, prob. non è anteriore al I sec. a. C. (una diversa tradizione sembra conservare l'annalista Gneo Gellio, fr. 7 Peter). Si tratta, a quanto pare, di un racconto eziologico, volto a spiegare l'origine del culto a Ercole nell'*ara Maxima* del *forum Boarium*, non lontano dalle *scalae Caci*, che collegavano

quell'area con la cima del Palatino (BAYET 1926, 248-274; COARELLI 1988, 127-139; SABBATUCCI 1992; CALORE 2000, 21-26; sui luoghi e i monumenti, cfr. i relativi lemmi in *LTUR*). Secondo Verrio Flacco (*ap. Serv. ad Aen. VIII 203*), però, sarebbe stato il pastore *Garanus* a uccidere Caco, laddove Cassio Emina (*ap. [Aur. Vict.] Orig. gent. Rom. 6*) dà (*T*)*recaranus* come il vero nome dell'avversario di Caco. L'essere taurino tricornuto di alcune stele daunie non sarebbe che (*T*)*recaranus*, da cui deriverebbe *Garanus*, demone benefattore che combatte mostri infernali (ADAM 1985; D'ANNA 1992, 79 s.; CAPDEVILLE 1995, 117 ss.). Su Caco, vd. in generale WISSOWA 1897; MÜNZER 1911; come "Signore degli animali", BURKERT 1987B, 136-139; il nome sarebbe un prestito dall'etrusco, DE SIMONE 1988, 37; per i legami con un personaggio della mitologia etrusca, l'indovino *Cacu*, SMALL 1982, 3-36; *LIMC*, III 1, s. v. *Cacu*.

τὸ τῶν Πιναρίων ὀνομαζομένων γένος]

Del culto a Ercole nell'*ara Maxima* si occupavano in origine le *familiae* dei *Potitii* e dei *Pinarii*. Secondo quanto apprendiamo da Liv. I 7.12 ss. e *Serv. ad Aen. VIII 269*, dopo l'uccisione di Caco sarebbe stato lo stesso Ercole, *pro numine habitus*, a dettare la procedura del rito istituito in suo onore, chiamando a celebrarlo due vecchi, Potizio e Pinario; ma essendo quest'ultimo giunto in ritardo al sacrificio serale, dopo che gli *exta* erano stati distribuiti, Ercole, irato, stabilì che la famiglia dei Pinari fosse solo *ministra*, mentre i Potizi avrebbero celebrato il rito e banchettato: *unde et Pinarii dicti sunt ἀπὸ τῆς πείνας, id est a fame* (Servio, *loc. cit.*; cfr. pure Macrob. *Satur. III 6.14*). Il culto, inizialmente gestito da famiglie patrizie, fu poi assunto dallo stato, prob. sotto la censura di Appio Claudio (312 a. C.), col *praetor urbanus* in qualità di officiante e i *servi publici* in quella di *ministri* (EDEN 1975, 93; BIONDO 1988; STORCHI MARINO 1997, 197).

21.3

ὁ δ' οὖν Ἑρακλῆς ἀποδεξάμενος τὴν εὐνοίαν τῶν τὸ Παλάτιον οἰκούντων, προεῖπεν αὐτοῖς ὅτι μετὰ τὴν ἑαυτοῦ μετάστασιν εἰς θεοὺς τοῖς εὐξαμένοις ἐκδεκατεύσειν Ἑρακλεῖ τὴν οὐσίαν συμβήσεται τὸν βίον εὐδαιμονέστερον

ἔχειν. ὁ καὶ συνέβη κατὰ τοὺς ὕστερον χρόνους διαμεῖναι μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων]

Il verbo ἐκδεκατεύω è un conio diodoreo e ricorre solo qui (una volta) e al paragrafo successivo (due volte). Dion. Hal. *Ant. Rom* I 40 c'informa che lo stesso Eracle, ucciso Caco e recuperato il bestiame, ne dedicò agli dèi la decima parte (τῆς ἄλλης λείας τὰς δεκάτας ἐξελών), e che l'ara su cui avvenne il rito viene chiamata “Massima” dai Romani (ὁ δὲ βωμός, ἐφ' οὗ τὰς δεκάτας ἀπέθυσεν Ἑρακλῆς, καλεῖται μὲν ὑπὸ Ῥωμαίων Μέγιστος). Un racconto quasi identico, con la menzione della decima, è in Fest. 237 s. v. *Potitium*, e, riferito a (*T*)*recaranus*, in [Aur. Vict.] *Orig. gent. Rom.* 6. Sulla consuetudine in uso presso i Romani di destinare a Ercole la decima parte dei propri averi, soprattutto in relazione all'acquisto di ricchezza e felicità materiale, cfr. Cic. *Nat. deor.* III 88; Plut. *Aet.* 267f; Macrobian. *Satur.* III 6.11; è usanza parodiata dai comici (ad es. Plaut. *Bacch.* 665 s.; *Stich.* 233, 384-86; *Truc.* 561 s.). SORACI 2002, 366-373.

21.4

Λεύκολλος]

Lucio Licinio Lucullo (117 - 57 a. C.), generale e uomo politico, fidato seguace di Silla; prestò servizio ai suoi ordini durante la guerra sociale e come questore nell'88 fu l'unico ufficiale a partecipare alla marcia su Roma. Nel 77, come propretore, divenne governatore della provincia d'Africa. Console nel 74, assunse il comando nella terza guerra mitridatica, conseguendo importanti successi militari. I suoi soldati, però, mantenuti sotto una rigida disciplina, cominciarono ad ammutinarsi, mentre a Roma i suoi oppositori erano sempre più numerosi. Nel 66, per la *lex Manilia*, fu rimosso dal comando a favore di Pompeo e rientrò a Roma. L'opposizione a lui continuò anche dopo il suo ritorno e causò il ritardo del suo trionfo fino al 63. L'enorme fortuna accumulata gli consentì di vivere nel lusso: Diodoro lo definisce “all'incirca il più ricco dei Romani dei suoi tempi”. Convinto filelleno, amò circondarsi di artisti e scrittori, ma è rimasto celebre soprattutto per l'opulenza dei suoi banchetti. Su di lui,

KEAVENEY 1992; SCHÜTZ 1994. Quello di Lucullo non è l'unico caso in cui la decima consacrata a Ercole veniva impiegata per invitare il popolo a banchetto. Simili atti di generosità furono compiuti, ad es., da Silla (Plut. *Sull.* 35) e Crasso (Plut. *Crass.* 2, 12).

παρὰ τὸν Τίβεριν ἱερὸν ἀξιόλογον]

Dion. Hal. *Ant. Rom* I 40 riferisce che i Romani erano soliti offrire le decime presso l'*ara Maxima*. Non è chiaro se il santuario vicino al Tevere menzionato qui, dove si compiono i sacrifici con i fondi delle decime, sia il recinto stesso dell'*ara Maxima*, o se invece Diodoro si riferisca specificamente a uno dei templi di Ercole esistenti nell'area del *forum Boarium* (Liv. X 23: *in sacello Pudicitiae Patriciae, quae in foro Boario est ad aedem rotundam Herculis*; Fest. 242 s. v. *Pudicitiae signum*; Macrob. *Satur.* III 6.10: *Romae autem Victoris Herculis aedes duae sunt, una ad portam Trigeminam altera in foro Boario*; cfr. *LTUR*, III, s. vv. *Hercules Invictus, aedes (forum Boarium)*; *Hercules Invictus, ara Maxima*; *Hercules Victor, aedes et signum*).

21.5

γίγαντας]

Per i Giganti, cfr. nota a IV 15.1.

21.6

συμμαχούντων αὐτῶ τῶν θεῶν]

In [Apoll.] I 6.1 gli dèi si alleano con Eracle perché un oracolo diceva che i Giganti sarebbero periti solo quando fosse accorso in aiuto un mortale (cfr. pure *Schol. in Pind. N.* 1.101). La più antica allusione all'aiuto dato agli dèi da Eracle in questa occasione prob. è in Hes. *Theog.* 954 s.

καὶ τοὺς πλείστους ἀνελόντα τὴν χώραν ἐξημερῶσαι]

Ancora una volta Eracle è presentato con i tratti dell'eroe civilizzatore, che libera il territorio da bestie o uomini selvaggi e rende possibile la coltivazione.

21.7

μυθολογούνται δ' οἱ γίγαντες γηγενεῖς γεγονέναι διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ κατὰ τὸ σῶμα μεγεθους. καὶ περὶ μὲν τῶν ἐν Φλέγρᾳ φονευθέντων γιγάντων τοιαῦτα μυθολογοῦσίν τινες, οἷς καὶ Τίμαιος ὁ συγγραφεὺς ἠκολούθησεν]

La Gigantomachia era variamente localizzata dagli antichi; la maggior parte delle fonti identifica con Flegra il luogo dello scontro (cfr., ad es., Hes. fr. 43a 65 M-W [dove però ἐν Φλέγρηι è integrazione congetturale]; Pind. *Nem.* I 67; A. *Eum.* 295; E. *Herc.* 1194; *Ion* 988; Aristoph. *Av.* 824), ma sull'area designata da questo toponimo le indicazioni divergono. Secondo Herodot. VII 123, Flegre è l'antico nome di Pallene, la più occidentale delle tre penisole della Calcidica (cfr. anche Eforo, *FGrHist* 70 F 34; Steph. Byz. s. v. Φλέγρᾳ). La tradizione riportata qui da Diodoro, invece, pone Flegra nella pianura cumana (Campi Flegrei della Campania: vd. Polyb. II 17.1, III 91.7; Strab. V 4.4 e 6, VI 3.5); essa risale almeno a Timeo, ma prob. è di epoca anteriore, come sembra ricavarsi dall'espressione τοιαῦτα μυθολογοῦσίν τινες, οἷς καὶ Τίμαιος ὁ συγγραφεὺς ἠκολούθησεν, che potrebbe rimandare al racconto di antichi mitografi (Stesicoro?), e dalla totale assenza di qualsiasi riferimento, in questi paragrafi, alla città di Napoli (VALENZA MELE 1979, 32-36). D'altra parte, la localizzazione occidentale era già nota forse a scrittori del V sec. a. C., quali Pindaro, Eschilo ed Aristofane (COPPOLA 1995A; MARIOTTA 2003). Diod. V 71.3-4 accenna a più guerre ingaggiate da Zeus contro i Giganti, a Creta, in Macedonia presso Pallene e in Italia nella pianura che anticamente era chiamata Flegrea.

Τίμαιος]

FGrHist 566 F 89.

22. Eracle nell'Italia meridionale

22.1

‘Ο δ’ Ἡρακλῆς ἐκ τοῦ Φλεγραίου πεδίου κατελθὼν ἐπὶ τὴν θάλατταν κατεσκεύασεν ἔργα περὶ τὴν ἼΑορνον ὀνομαζομένην λίμνην, ἱερὰν δὲ Φερσεφόνης νομιζομένην. κείται μὲν οὖν ἡ λίμνη μεταξὺ Μισηνοῦ καὶ Δικαιαρχείων, πλησίον τῶν θερμῶν ὑδάτων, ἔχει δὲ τὴν μὲν περίμετρον ὡς πέντε σταδίων, τὸ δὲ βάθος ἀπιστον· ἔχουσα γὰρ ὑδωρ καθαρώτατον φαίνεται τῇ χρῶα κυανοῦν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ βάθους]

Sul lago d’Averno, cfr., tra gli altri, [Arist.] *mir. ausc.* 102 839a; Lucret. VI 738 ss.; Strab. V 4.5; Serv. *ad Aen.* III 442. Situato all’interno di un cratere spento nella zona vulcanica dei Campi Flegrei (3 km c. di circonferenza e 34 m di profondità; la cifra data da Diodoro, “circa cinque stadi”, è inferiore rispetto al perimetro reale), tra Miseno e Dicearchia (nome greco di *Puteoli*, città fondata da un gruppo di esuli Sami verso il 530 a. C.; “in origine porto dei Cumani”, Strab. V 4.6; passata poi in mano ai Sanniti; colonia romana dal 194 a. C.: *BTCGI*, XIV, s. v. *Pozzuoli*). Nel 37 a. C., per motivi strategici, Agrippa fece congiungere con un canale navigabile l’Averno al vicino lago Lucrino, che aveva uno sbocco sul mare, realizzando così il *Portus Iulius* (v. pure Verg. *Georg.* II 161 ss.; PAGET 1969; CASTAGNOLI 1977, 65). Fu anche costruita una galleria sotterranea che collegava l’Averno a Cuma. Il greco ἄορνος significa “privo d’uccelli”, e di qui la leggenda che nessun uccello poteva sorvolare quelle acque senza che perdesse la vita a causa delle esalazioni velenose (oltre a Lucret., Strab. e Serv., *loc. cit.*, vd. altresì Verg. *Aen.* VI 239 s.; Plin. *Nat.* IV 2: opinione contestata nel *De mirabilibus auscultationibus*, cfr. il comm. di VANOTTI 2007, 182). Il lago, “ritenuto sacro a Persefone”, fu visto come via di comunicazione con l’Ade (*ianua Ditis* in Verg. *Aen.* VI 126 s.): le caratteristiche che qui descrive anche Diodoro (la vicinanza a sorgenti calde solforose; la profondità e l’azzurro cupo delle sue acque) dovettero favorirne la connessione con aspetti infernali.

22.2

νεκυομαντεῖον]

Erano quattro le località più celebri per la pratica della negromanzia: l'Acheronte in Tesprozia, Eraclea Pontica sulla costa meridionale del Mar Nero, il Capo Tenaro nel Peloponneso, e appunto il lago d'Averno (OGDEN 2001).

τὴν δ' ὁδὸν τὴν νῦν οὖσαν παρὰ θάλατταν κατασκευάσαι, τὴν ἀπ' ἐκείνου καλουμένην Ἑρακλείαν]

Per far passare le mandrie di Gerione, Eracle avrebbe costruito una via costiera, chiudendo con una colmata l'Averno, che prima si apriva sul mare. Sulla via Eraclea, cfr. soprattutto, oltre a Diodoro, Lykophr. 697 s.; Strab. V 4.6 (fonte comune sembra Timeo). Resti del tracciato si sono individuati fra Capo Epitaffio e Punta Caruso. Strabone (Ὁ δὲ Λοκρῖνος κόλπος πλατύνεται μέχρι Βαιῶν, χώματι εἰργόμενος ἀπὸ τῆς ἕξω θαλάττης ὀκτασταδίῳ τὸ μήκος, πλάτος δὲ ἀμαξιτοῦ πλατείας, ὃ φασιν Ἑρακλέα διαχῶσαι τὰς βοῦς ἐλαύνοντα τὰς Γηρυόνης...) riporta anche la lunghezza (otto stadi) e l'ampiezza ("quanto un'ampia carreggiata", il che contrasta con Prop. I 11.2, che accenna invece a un "viottolo": *qua iacet Herculeis semita litoribus*). La notizia diodorea risulta imprecisa, in quanto Eracle non può aver realizzato la via dividendo dal mare l'Averno, perché fra l'Averno e il mare si interpone il Lucrino, ma c'è da dire che i due bacini erano spesso confusi o considerati come un tutt'uno. Discussione e bibl. in VALENZA MELE 1979, 41 ss., che ritiene la via, collegata al passaggio dell'eroe, funzionale alle esigenze strategiche e militari di Cuma, ma soprattutto allo sfruttamento della zona mineraria, con particolare riferimento al trasporto del minerale estratto dalle miniere di zolfo e allume dei monti Leucogei.

22.3

ἐντεῦθεν δ' ἀναξεύξας κατήνησε τῆς Ποσειδωνιατῶν χώρας πρὸς τινα πέτραν, πρὸς ἣ μυθολογοῦσιν ἰδίον τι γενέσθαι καὶ παράδοξον. τῶν γὰρ ἐγχωρίων τινα κνηγὸν ἐν τοῖς κατὰ τὴν θήραν ἀνδραγαθήμασι διωνομασμένον ἐν μὲν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις εἰωθέναι τῶν ληφθέντων θηρίων τὰς

κεφαλὰς καὶ τοὺς πόδας ἀνατιθέναι τῇ Ἀρτέμιδι καὶ προσηλοῦν τοῖς δένδρεσι, τότε δ' οὖν ὑπερφυῆ κάπρον χειρῶσάμενον καὶ τῆς θεοῦ καταφρονήσαντα εἰπεῖν ὅτι τὴν κεφαλὴν τοῦ θηρίου ἑαυτῷ ἀνατίθῃσι, καὶ τοῖς λόγοις ἀκολούθως ἔκ τινος δένδρου κρεμάσαι ταύτην, αὐτὸν δέ, καυμάτους περιστάσεως οὔσης, κατὰ μεσημβρίαν εἰς ὕπνον τραπῆναι· καθ' ὃν δὴ χρόνον τοῦ δεσμοῦ λυθέντος αὐτομάτως πεσεῖν τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὸν κοιμώμενον καὶ διαφθεῖραι]

Ποσειδωνία (*Paestum*), città costiera della Lucania fondata verso il 600 a. C. da coloni di Sibari; attaccata alla fine del V sec. dai Lucani, fu sotto la loro dominazione fino al 273, quando Roma ne fece una colonia latina: PUGLIESE CARRATELLI 1988; CIPRIANI - LONGO 1996. Per le fonti relative alla presenza di Eracle a Poseidonia, TORELLI 1988, 70 n. 124. Documenti dell'importanza del culto eracleo a Poseidonia, verosimilmente praticato sin dall'epoca arcaica, sono le statuette di Ercole di tipo cd. "italico", una piccola clava in bronzo, e un'iscrizione dedicatoria del III sec. a. C. (*C. Folius T.f. / H(e)rcolei merit(o)*) posta su di una base calcarea che conserva solo i piedi di una statuetta bronzea perduta. TORELLI 1988, 69 ss., ha avanzato la candidatura di Ercole per la titolarità del tempio noto come anfiprostilo, nel *temenos* dell'area sacra meridionale. La favoletta diodorea, zeppa di elementi tipicamente artemidei, come il cacciatore e il cinghiale, è stata utilizzata da GRECO 1988, 480 ss., per ipotizzare l'esistenza a Poseidonia di un santuario ad Artemide, identificando "quella certa rupe" di cui parla Diodoro (πρὸς τινα πέτραν) con il monte di Capaccio, e proponendo in quella zona due possibili localizzazioni.

22.5

καταντήσαντος γὰρ αὐτοῦ πρὸς τὰ μεθόρια τῆς Ῥηγίνης καὶ Λοκρίδος, καὶ διὰ τὸν ἔκ τῆς ὁδοιπορίας κόπον ἀναπαυομένου, φασὶν ὑπὸ τῶν τεττίγων αὐτὸν ἐνοχλούμενον εὔξασθαι τοῖς θεοῖς ἀφανεῖς γενέσθαι τοὺς ἐνοχλοῦντας αὐτόν· καὶ διὰ τοῦτο, τῶν θεῶν βεβαιωσάντων τὴν εὐχὴν, μὴ μόνον κατὰ τὸ

παρὸν ἀφανεῖς γενέσθαι τούτους, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ὕστερον χρόνον ἅπαντα
μηδὲνα τέπτιγα φαίνεσθαι κατὰ τὴν χώραν]

Il racconto diodoreo dello straordinario fatto contrasta col dato timaico (*FGrHist* 566 F 43) e col resto della tradizione antica (cfr. ad es. Aelian. *nat. anim.* V 9; Conon *FGrHist* 26 F 1 c. 5; Plin. *Nat.* XI 95; Paus. VI 6.4; Solin. II 40). Secondo Timeo, lungo il fiume *Alex*, che segnava il confine fra i territori di Locri e di Reggio, le cicale della sponda locrese cantavano, quelle della sponda reggina se ne stavano mute (ἄφωνους). Sembra questa la reale natura del *paradoxon*, la cui origine potrebbe risalire a una rivalità in campo musicale fra le due regioni limitrofe: di essa qualche eco rimane nello stesso Timeo, nel racconto della disputa fra i citaredi Eunomo di Locri e Aristone di Reggio in gara a Delfi. Comunque sia, dagli autori antichi il singolare fenomeno era spiegato ora in chiave scientifica (ad es. Strab. VI 1.9), ora in chiave mitologica (cfr. Antig. Carist. 2; Solin. *loc. cit.*). Quest'ultima spiegazione addebitava a una preghiera di Eracle il mutismo delle cicale reggine. La versione diodorea s'inserisce nel solco di questa interpretazione ma, al contempo, costituisce un *unicum* perché: 1) manca il confronto fra le cicale dell'una e dell'altra sponda; 2) la preghiera di Eracle ottiene l'effetto, non di rendere mute le cicale, ma di farle sparire. Alla proposta di Wilamowitz di ovviare alla discrepanza correggendo ἀφανεῖς γενέσθαι in ἄφωνους γενέσθαι il Geffcken obietta che la presenza nel testo di μηδὲνα τέπτιγα φαίνεσθαι sembra rendere necessario il trådito ἀφανεῖς (GEFFCKEN 1892, 52-71: 53 n. 2). Jacoby (*FGrHist* 566 F 43, Komm. e n. 273) ritiene che l'originalità della variante diodorea derivi semplicemente dal fatto che Diodoro qui non sta seguendo Timeo. La soluzione migliore, tuttavia, sembra quella prospettata da BIFFI 1983-1984, che pensa a un equivoco di Diodoro dovuto a una lettura frettolosa della sua fonte (che in questa sezione dell'opera dovrebbe essere proprio Timeo, citato due volte, a IV 21.7 e a IV 22.6) e a un sostanziale fraintendimento del significato della storia.

22.6

‘Ο δ’ Ἡρακλῆς κατανήσας ἐπὶ τὸν πορθμὸν κατὰ τὸ στενώτατον τῆς

θαλάττης τὰς μὲν βοῦς ἔπεραίωσεν εἰς τὴν Σικελίαν, αὐτὸς δὲ ταύρου κέρως λαβόμενος διενήξατο τὸν πόρον, ὄντος τοῦ διαστήματος σταδίων τριῶν καὶ δέκα, ὡς Τίμαιός φησι]

Eracle è messo in relazione con la Sicilia da Ecateo di Mileto (*FGrHist* 1 F 76 e 77) a proposito dell'etimologia di Mozia e Solunto, città della Sicilia (cfr. anche Ibico, fr. 19 P, a proposito dei bagni caldi che Efesto avrebbe fatto scaturire per l'eroe, e che Pindaro, *Ol.* XII, localizza a Imera ma, come Diodoro, IV 23.1 e V 3.4, considera dono delle ninfe). La tradizione del passaggio dello Stretto è per la prima volta dichiaratamente attestata in Ellanico di Lesbo (*FGrHist* 4 F 111), stando al quale l'eroe avrebbe raggiunto a nuoto l'isola per inseguire una giovenca staccatasi dal branco. Anche nello Pseudo-Apollodoro (II 5.10), presso il quale, più che in Diodoro, Eracle appare come il bovaro solerte la cui maggiore preoccupazione è di riportare a Euristeo la sua mandria al completo, l'attraversamento dello Stretto è motivato dalla fuga di un toro imbizzarrito, che, tuffatosi in mare, nuota fino alla Sicilia. Non così in Diodoro, dove l'eroe decide di far passare le vacche in Sicilia, probabilmente per il desiderio di fare il circuito dell'intera isola (23.1 βουλόμενος ἐγκυκλωθῆναι πᾶσαν Σικελίαν), e supera il braccio di mare afferrandosi al corno di un toro. Per le diverse opinioni degli antichi in merito all'ampiezza dello Stretto (oscilla fra 6 e 20 stadi), *FGrHist* 566 F 90, Komm. e n. 450.

23-24. Eracle in Sicilia. Lacinio, Crotone

23.1

μετὰ δὲ ταῦτα βουλόμενος ἐγκυκλωθῆναι πᾶσαν Σικελίαν, ἐποιεῖτο τὴν πορείαν ἀπὸ τῆς Πελωριάδος ἐπὶ τὸν Ἑρυκα. διεξιόντος δ' αὐτοῦ τὴν παράλιον τῆς νήσου, μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρά πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας.

τούτων δ' ὄντων διπτῶν, τὰ μὲν Ἰμεραῖα, τὰ δ' Ἐγεσταῖα προσαγορεύεται,
τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων]

Eracle avanza dallo Stretto fino a Erice, da Erice raggiunge Siracusa, risalendo poi, attraverso la pianura di Leontini, verso lo Stretto. Le tappe principali del suo percorso riguardano il nord-ovest dell'isola, la zona di Imera e, a ovest, di Segesta ed Erice (su Imera, MEIER-WELCKER 1980; sulle fonti calde della zona, cfr. nota prec.; sulla storia, l'archeologia e l'epigrafia dei principali centri elimi, sulle componenti etniche e territoriali, sui rapporti con Punici e Greci nell'ambito dell'espansione delle colonie greche e dell'ascesa di Cartagine, sul ruolo emergente di Segesta ed Erice, cfr. vari contributi raccolti in AAVV. 1997; su Segesta ed Erice, vd. anche MUSTI 1990), e il sud-est siracusano, con l'entroterra di Leontini e di Catane. Le gesta siciliane confermano quanto già si è detto sul ruolo di Eracle eroe colonizzatore e civilizzatore, modello paradigmatico dei rapporti intrattenuti con i barbari e della violenza che inevitabilmente accompagnava il processo di acculturazione. Ritroviamo gli elementi che lo caratterizzano in tale funzione: si scontra con gli indigeni e ne conquista la terra, introduce culti e usanze, modifica le caratteristiche fisiche del paesaggio, con una particolare predilezione per le opere idrauliche (mi riferisco nella fattispecie alle sorgenti d'acqua calda di Imera e Segesta, la cui origine si lega al passaggio dell'eroe, ma anche ad es. allo stagno costruito ad Agirio, IV 24.3). Non v'è consenso, però, sulla determinazione del contesto cronologico nel quale si sarebbe sviluppato il mito. Alcuni ritengono che la saga abbia preso forma in epoca "storica", con motivi che appaiono dettati da esigenze di ordine propagandistico avvertite da Greci e Sicelioti grosso modo a partire dalla fine del VII secolo (in tal senso, ad es., GIANGIULIO 1983; troppo radicale la posizione di PEARSON 1975). In linea con questa interpretazione, si tende a vedere, ad es., nel combattimento con Erice un'invenzione mirante a giustificare le rivendicazioni territoriali di Dorieo (così PARETI 1914; ma l'iscrizione di Poggioreale [MANNI PIRAINO 1959] con dedica a Eracle in dialetto dorico e alfabeto selinuntino, databile verosimilmente all'inizio del VI secolo, ha mostrato che il culto di Eracle è presente nell'alta valle del Belice già prima di Dorieo), e nella lotta di Eracle contro gli eroi "sicani" un mito che prefigura e legittima sul piano ideologico il dominio politico dei Dinomenidi nelle varie fasi del contrasto con gli indigeni (GIANGIULIO 1983, 811-

833). Per altri, invece, la saga sarebbe più antica, testimonianza di rapporti sicano-micenei e di una penetrazione culturale in corso nei secoli XIV e XIII (è l'impostazione seguita, fra gli altri, da MANNI 1962, SJÖQVIST 1962 e, più moderatamente, da JOURDAIN-ANNEQUIN 1988-1989). Eracle sarebbe - scrive MANNI 1962, 27 - "l'eroe miceneo, al quale terrà dietro, soltanto con la colonizzazione storica, l'eroe dorico". D'altra parte, il racconto diodoreo, che mette in rapporto Eracle soltanto con eroi "sicani" - non "siculi" - anche nella Sicilia orientale, sembra riflettere una situazione anteriore all'arrivo dei Siculi (sugli *ethne* della Sicilia più antica, cfr. PARETI 1956; LA ROSA 1989; ALBANESE PROCELLI 2003; ANELLO - MARTORANA - SAMMARTANO 2006). Nella medesima direzione sembra altresì orientare la ricchissima documentazione archeologica, che conserva la memoria di contatti continui e sistematici, durante la tarda età del Bronzo, fra l'area egea (micenea, cretese, cipriota) e la Sicilia, con presenza di gruppi di residenti (si legga, ad es., l'efficace sintesi di VAGNETTI 1992). In questa *humus* si sarà costituito il nucleo delle avventure siciliane di Eracle, benché sia altrettanto probabile che certi elementi della tradizione possano esser stati ripresi più tardi, manipolati e riutilizzati, secondo i luoghi e i tempi, a fini culturali, eziologici o propagandistici da mitografi, poeti e storici come Stesicoro, Erodoto o Timeo.

23.2

Ἔρυξ... υἱὸς [μὲν] ὄν Ἀφροδίτης καὶ Βούτα τοῦ τότε βασιλεύοντος τῶν τόπων]

Fondatore della città omonima in territorio elimo (ma il fatto che in Diod. IV 23.3, come anche in Erodoto V 43 e in Paus. III 16.4, si alluda soltanto a una *chora* fa pensare che il processo di formazione di una *polis* in quell'area sacrale dovette compiersi relativamente tardi, cfr. MUSTI 1990), ma anche del tempio di Afrodite detta Ericina (cfr. Diod. IV 83.1 e nota *ad loc.*). Per Eracle ed Erice, cfr. ad es. [Apoll.] II 5.10; Paus. III 16.4-5; IV 36.4; Verg. *Aen.* V 410 ss.; Serv. *ad Aen.* I 570. Nello Pseudo-Apollodoro, Erice è figlio di Poseidon e regna sugli Elimi; aggrega al proprio bestiame il toro fuggito dalla mandria di Gerione e, quando Eracle lo trova, afferma che non l'avrebbe restituito se non fosse stato sconfitto nella lotta. In Diodoro, Erice, figlio di Buta e re di una parte dell'isola (Diod. IV 83.1,

βασιλεῦσαι μέρος τῆς νήσου; principe sicano in Paus. VIII 24.2, Ἐρυκος τοῦ ἐν Σικανίᾳ δυναστεύσαντος), non si appropria del toro fuggito, ma semplicemente, come uno di quei sovrani xenofobi che a Eracle capita d'incontrare sulla propria strada, sfida al combattimento l'eroe, il quale accetta a condizione che Erice metta in palio il suo regno (così anche in Paus. III 16.4-5). Erice si configura come uno dei tipici briganti aggressori di stranieri, talora connotati in senso pastorale tanto da richiamare il tipo mitico del "Signore degli animali" (o del "Pastore dei morti" [CROON 1952]), che sfidano l'eroe a un combattimento all'ultimo sangue (tra essi lo stesso Gerione, e, per altri aspetti, Anteo, Busiride, Emazione [Diod. IV 27.3], ecc.: sulle figure di natura "gerionica", BURKERT 1987B, 134 ss.). E' abbastanza evidente la natura catactonia del personaggio, che emerge anche dai suoi rapporti con Poseidon (figlio o nipote, tramite il padre Buta, del dio [BÉRARD 1963, 424 n. 111]). Chiara altresì la connessione con la tradizione ecataica relativa al *kakoxenos* Solunto, che ci riporta ai medesimi luoghi della Sicilia nord-occidentale. Il divario fra la versione diodorea e quella dello Pseudo-Apollodoro potrebbe derivare dalla presumibile diversità delle fonti: qui Diodoro sembra dipendere da Timeo (GEFFCKEN 1892, 52-71; altri pensano ad Antioco, vd. NENCI 1994, 215) e Pausania, probabilmente, riproduce Diodoro o utilizza la sua stessa fonte. Eracle vinse il regno ma, stando a Diodoro, lo lasciò agli indigeni finché non venisse a reclamarlo uno dei suoi discendenti, come puntualmente si verificò con lo spartano Dorieo. In Diodoro pertanto, come in Pausania, l'episodio assume un significato diverso, in quanto diventa preludio a un fatto storico. Per tutta la problematica, e in particolare per le implicazioni politico-territoriali della leggenda nella prospettiva dei rapporti fra Greci e indigeni in questa regione, cfr. GIANGIULIO 1983, 788-811; JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 292-300.

23.3

Δωριεὺς ὁ Λακεδαιμόνιος]

Le imprese dello spartano Dorieo, Agiade, figlio di Anassandrida II e fratellastro più giovane di Cleomene I, sono narrate da Erodoto V 42-48 (v. NENCI 1994, 212-222). Lo storico racconta che, non ritenendo giusto che Cleomene assumesse il trono in quanto figlio

maggiore, organizzò una spedizione coloniale in Libia, ma, cacciato dalle popolazioni locali tre anni dopo, tornò a Sparta. Qui Anticare gli consigliò di fondare Eraclea di Sicilia, spiegando che “tutta la regione di Erice apparteneva agli Eraclidi, avendola conquistata Eracle in persona” (V 43). Erodoto si dilunga nel racconto della spedizione (soffermandosi anche sulla presunta partecipazione di Dorieo e del suo gruppo alla guerra contro Sibari in aiuto ai Crotoniati, V 44-45) fino alla morte degli Spartiati, sconfitti in battaglia da Fenici e Segestani (V 46). Pausania (III 16.5) aggiunge un confronto con Eracle, puntualizzando che “gli dèi non furono ugualmente favorevoli a Eracle e, più tardi, a Dorieo figlio di Anassandrida: infatti Eracle uccise Erice, laddove Dorieo fu massacrato con la maggior parte del suo esercito dai Segestani”. Quanto alla città fondata da Dorieo, rasa al suolo dai Cartaginesi (che in quella zona potevano contare sull’alleanza con gli Elimi in generale e con Segesta in particolare), ricerche nell’area ericina non hanno tuttora permesso di individuarne i resti: *BTCGI*, VII, s. v. *Eraclea di Dorieo*. Per le motivazioni della spedizione, ad es. WILL 1955-1957 (soluzione a conflitti interni); STROGECKIJ 1971 (assenza d’interessi commerciali, fattori unicamente politici). Rimane dubbia la cronologia, cfr. MERANTE 1970; NENCI 1994, 216 (si oscilla in genere fra il 525 e il 510 c.). Altro materiale in MASTRUZZO 1977, GANCI 1995 (sull’episodio libico) e soprattutto BRACCESI 1999 (studio d’insieme).

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων τὰ κατὰ μέρος ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις ἀναγράψομεν]

Sull’espedito del rinvio a un’altra sezione cronologica, cui Diodoro ricorre abbastanza spesso, cfr. AMBAGLIO 1995, 26 ss. Con piccole varianti, è questa la formula di rinvio più comune; in relazione ai primi cinque libri ciò sembrerebbe suggerire - scrive Ambaglio - “che si tratti di un procedimento di trascrizione meccanica della formula presente in uno dei testi-guida”, benché sia preferibile pensare che qualche volta Diodoro non faccia altro che applicare “una formula mandata a memoria”. Per un altro esempio nel IV libro, cfr. IV 29.6, dove lo storico rimanda alla continuazione dell’opera la narrazione delle lotte e dei pericoli sostenuti dai Cartaginesi per impadronirsi della Sardegna (ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις ἀναγράψομεν). Questi argomenti venivano presumibilmente trattati in una sezione dell’opera che non ci è pervenuta.

23.4

τότε δ' ὁ Ἡρακλῆς ἐγκυκλουμένος τὴν Σικελίαν, καταντήσας εἰς τὴν νῦν οὔσαν τῶν Συρακοσίων πόλιν καὶ πυθόμενος τὰ μυθολογούμενα κατὰ τὴν τῆς Κόρης ἀρπαγὴν, ἔθυσέ τε ταῖς θεαῖς μεγαλοπρεπῶς καὶ εἰς τὴν Κυάνην τὸν καλλιστεύοντα τῶν ταύρων καθαγίσας κατέδειξε θύειν τοὺς ἐγχωρίους κατ' ἐνιαυτὸν τῇ Κόρῃ καὶ πρὸς τῇ Κυάνῃ λαμπρῶς ἄγειν πανήγυριν τε καὶ θυσίαν]

Un culto in onore di Eracle è attestato a Siracusa a partire dalla metà circa del V secolo, e, con maggiore certezza, solo negli anni della spedizione ateniese, ma è indubbia l'importanza di cui l'eroe godeva nel centro siciliano, anche per via dei suoi legami con Demetra e Core (GIANGIULIO 1983, 811 ss.). Su Demetra e Core e i riti in loro onore, sul dono del grano, sul rapimento di Core, cfr. Diod. V 3-5; nell'*Inno omerico a Demetra* 16 s. si dice che la terra si aprì “nella pianura di Nisa” (Νύσιον ἄμ πεδίον, ma non sappiamo se si tratti di luogo reale o mitico), solo successivamente il ratto fu ambientato in Sicilia; per altre versioni del mito, cfr. ad es. Cic. *Verr.*, II 4, 48; Ov. *Fast.* IV 419 ss.; *Met.* V 346 ss.; Hyg. *Fab.* 146; [Apoll.] I 5; Claud. *De raptu Proserpinae*. In Diod. V 4.2 si racconta che Plutone, compiuto il rapimento, fece spalancare la terra vicino a Siracusa per condurre Core nell'Ade e dalla fenditura scaturì la sorgente, presso la quale si celebra ogni anno, nel contesto di una *panegyris*, il sacrificio, istituito da Eracle, di alcuni tori che vengono fatti sprofondare nel bacino d'acqua. La fonte Ciane, cui era certamente associato un santuario, parrebbe configurarsi come apertura ctonia e via di comunicazione con l'Ade (ad aspetti dell'oltretomba sembra rimandare, peraltro, anche il nome, che evoca un colore azzurro cupo, scuro, fosco). Il rituale molto arcaico, risalente già al Paleolitico, del sacrificio per immersione totale (GERNET 1968, 112 ss.) era praticato, secondo Polemone d'Ilio (*ap. Macrob. Satur.* V 19.26-27), anche nell'ambito del culto dei Palici, dèi gemelli venerati presso due crateri d'acque solforose termali nella zona del laghetto di Naftia (fra le odierne città di Mineo e Palagonia), su cui cfr. Diod. XI 89; BELLO 1960; MANNI 1983; CUSUMANO

1991; MEURANT 1998. Cenni alla fonte Ciane, che prende nome dalla ninfa, sposa del fiume Anapo, anche in Ael. *VH* II 33; Plin. *Nat.* III 89; Ov. *Fast.* IV 469; ecc.

23.5

Λεύκασπιν καὶ Πεδιακράτην καὶ Βουφόναν καὶ Γλυχάταν, ἔτι δὲ Βυταίαν καὶ Κρυτίδαν]

SJÖQVIST 1962, 120 ss. attribuisce a questi nomi un'origine molto antica, giustificandone la forma come trascrizione dal miceneo. Potrebbe trattarsi di appellativi con cui i Greci micenei arrivati in Sicilia avrebbero denominato taluni capi indigeni. JOURDAIN-ANNEQUIN 1992A li legge nel quadro della trifunzionalità indeuropea, proponendo di vedere nei sei eroi l'immagine di una società intera, quella che i primi Greci si crearono della società indigena. Λεύκασπις (“dal bianco scudo”, cfr. ad es. *Il.* XXII 294; *A. Th.* 89; *S. Ant.* 106; *E. Ph.* 1099; antropónimo in *Anacr.* fr. 29 P?) figura su monete siracusane, verosimilmente di fine V secolo, ornate con la rappresentazione di un guerriero armato di scudo e spada (o lancia), su cui cfr. ad es. RAVEN 1957; CUSUMANO 1987-1988. Tracce di un culto dedicato all'eroe siciliano potrebbero rinvenirsi perfino in Attica (MANGANARO 1965) o a Samo, come rivela ad es. un'iscrizione samia (DUNST 1964), dove però la lettura *Leukaspis*, dovuta a integrazione, è forse da rettificare in *Hera Thespis* (MANGANARO 1994). Quanto a Πεδιακράτης, “signore della pianura”, ricompare nella forma Πεδιοκράτης in *Xenagoras* (*FGrHist* 240 F 21 = *Macrob. Satur.* V 19.30) come eroe cui sacrificano i *Sikeloí* su ordine dell'oracolo dei Palici (sui Palici, cfr. nota prec.) per porre fine a una carestia (analisi del passo in CUSUMANO 1991, 98 ss.; vd. pure le riflessioni di TROTTA 2000, 157). Da area geloa, inoltre, provengono due piatti con graffiti (*IG* XIV, 595, 596, databili fra VI e V secolo) in cui si legge πεδιοι, presumibile dat. di Πεδιος da collegare forse a Πεδιοκράτης. Βουφόνας: vi si potrebbe intravedere “una figura di pastore, uccisore di buoi, destinatario a sua volta di sacrifici di animali e legato all'ambito dei Palici” (GIANGIULIO 1983, 819 ss.). Pressoché sconosciuti al patrimonio onomastico ellenico gli ultimi tre nomi, a proposito dei quali non convincono del tutto le proposte esegetiche di SJÖQVIST 1962, 121: a suo dire, e sulla scorta di Pape e

Benseler, Γλυχάτας, forse da connettere a γλευκος “mosto”, potrebbe significare “colui che sprema l’uva”; Βυταίας sarebbe in possibile rapporto etimologico con βουτας o βουτης “bifolco” (MANNI 1962, 23 n. 84, lo accosta al Βουτας di IV 23.2 e 83.1, padre di Erice); l’enigmatico Κρυτίδας si potrebbe associare al vb. γρυζω “mormoro, bisbiglio, borbotto” e interpretare come “colui che parla una lingua incomprensibile”.

24.1

ἴδιον δέ τι συνέβη γενέσθαι περὶ τὴν πόλιν τῶν Ἀγυριναίων. ἐν ταύτῃ γὰρ τιμηθεὶς ἐπ’ ἴσης τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς πανηγύρεσι καὶ θυσίαις λαμπραῖς, καίπερ κατὰ τοὺς ἔμπροσθεν χρόνους οὐδεμίαν θυσίαν προσδεχόμενος, τότε πρῶτως συνευδόκησε, τοῦ δαιμονίου τὴν ἀθανασίαν αὐτῷ προσημαίνοντος]

Notizie intorno ad Agirio in Diod. XIV 95 (agli inizi del IV sec. a. C. sottoposta al dominio del dinasta *Agyris*); XVI 82, 83 (colonizzata nel 339 da Timoleonte, che v’insedia diecimila abitanti); *BTCGI*, III, s. v. *Agira*. Spinto da un certo patriottismo, l’Agirinense si sofferma a descrivere la particolare venerazione riservata a Eracle nel proprio paese natale (su tutto il capitolo, GIANGIULIO 1983, 833-845; MANGANARO 1991, 210-223; JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B), allontanandosi forse dalla tradizione in qualche particolare (come quando afferma, cfr. anche 24.2, che gli abitanti di Agirio sarebbero stati i primi a riconoscere in vita l’immortalità dell’eroe e a tributargli onori divini, benché sapesse, cfr. nota a IV 39.1, che la tradizione attribuiva agli Ateniesi tale iniziativa), ma non arrivando certo a inventare culti e rituali. La devozione a Eracle degli Agirinensi, del resto, è confermata, a partire dal IV sec., da emissioni monetali in bronzo con la testa dell’eroe sul diritto (CALCIATI 1987, 117-137; CAMMARATA 1991; MANGANARO 1991, 219 ss). Il culto eracleo ad Agirio, ancora perdurante ai tempi dello scrittore, appare connesso a determinati luoghi e santuari: i *temene* in onore di Gerione e Iolao, e poi la strada pietrosa su cui le vacche hanno impresso le loro orme, il lago e la porta, che prendono tutti nome da Eracle. Non è facile stabilire il carattere eroico o divino dei culti agirinensi concernenti Eracle, sia per la difficoltà nel distinguere in maniera netta le

due sfere a livello rituale (riesame della questione in STAFFORD 2005), sia perché l'esposizione diodorea risulta a volte confusa o contraddittoria. A 24.6, ad es., si dice che ogni anno gli abitanti di Agirio celebrano, in onore del "dio", una gara ginnica e una corsa a cavallo: qui Eracle viene esplicitamente indicato come θεός, ma la periodicità annuale e l'agone ginnico e ippico sembrano tipici, piuttosto, dei culti eroici (MANGANARO 1991, 216 n. 57). Certo è che le cerimonie in oggetto rivelano delle peculiarità che sembrano riportare a quelle antiche feste popolari di cui parla GERNET 1928 (GERNET 1968, 21-61), con i loro giochi, i loro banchetti comuni e la loro apertura, non solo ai giovani (al momento della loro ammissione nella comunità, segnata dal "rito di passaggio" del taglio dei capelli), ma anche ad elementi ai margini del corpo sociale, fra cui gli schiavi (GIANGIULIO 1983, 844). Ma come spiegare la presenza del culto eracleo nel piccolo centro siciliano? A tal riguardo, c'è chi insiste sul carattere essenzialmente locale e popolare di questi riti, e chi al contrario li considera come il risultato di un processo, in atto dal periodo tardo-arcaico, durante il quale i coloni calcidesi della piana di Catania avrebbero cercato d'imporre presso le popolazioni locali modelli culturali ellenici. In particolare, GIANGIULIO 1983, 836 ss., ha sostenuto la matrice tessalo-beotica di alcuni riti connessi alle figure di Eracle e di Iolao, ipotizzando un ruolo di mediazione svolto, nell'entroterra etneo, dai coloni calcidesi, a loro volta in rapporto con l'ambito tessalo-beotico.

24.3

τέμενος κατεσκεύασεν ἥρωι Γηρυονῆ, ὃ μέχρι τοῦ νῦν τιμᾶται παρὰ τοῖς ἐγγχωρίοις]

GIANGIULIO 1983, 836-838, favorevole a un'origine tessalo-beotica dei culti di Agirio, sottolinea la presenza del culto di Gerione a Tebe, da dove sarebbe giunto ad Agirio tramite la mediazione dell'elemento coloniale calcidese. Un eroe Gerione sembra ricevere adorazione anche in altre aree occidentali (JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B, 131 s.), specie nell'Italia centrale, se Gerione si può riconoscere nel guerriero triplo, *Cerun*, che affianca Ade e Persefone in un affresco funerario di Tarquinia (Tomba dell'Orco), o nel *Garanus pastor magnarum virium* menzionato in Serv. *ad Aen.* VIII 203 (con rimando a Verrio Flacco; cfr.

nota a IV 21.2). E' possibile, pertanto, che ad Agirio il mito greco di Gerione venisse a innestarsi su una tipologia di personaggio già esistente nel patrimonio religioso indeuropeo comune agli indigeni.

24.4

Ἰολάου τε τοῦ ἀδελφιδοῦ συστρατεύοντος τέμενος ἀξιόλογον ἐποίησε, καὶ τιμὰς καὶ θυσίας κατέδειξεν αὐτῷ γινεσθαι κατ' ἐνιαυτὸν τὰς μέχρι τοῦ νῦν τηρουμένας· πάντες γὰρ οἱ κατὰ ταύτην τὴν πόλιν οἰκοῦντες ἐκ γενετῆς τὰς κόμας [ἱεράς] Ἰολάῳ τρέφουσι, μέχρι ἂν ὅτου θυσίαις μεγαλοπρεπέσι καλλιερήσαντες τὸν θεὸν ἴλεων κατασκευάσωσι]

In generale, su Iolao, nipote e compagno di Eracle, il cui culto è ampiamente documentato, ancora una volta, a Tebe, cfr. nota a IV 11.1. Sulla presenza di Iolao in Occidente, marcatamente in Sardegna, dove il personaggio si afferma anche in seguito a fenomeni di sincretismo con figure del *pantheon* fenicio, cfr. vari contributi raccolti in BERNARDINI - ZUCCA 2005. In quanto efebo-tipo, Iolao presenta uno stretto legame con i giovani, che protegge nel corso del passaggio all'età adulta (un rapporto privilegiato con l'efebia, tuttavia, intrattiene lo stesso Eracle). In favore di Iolao, Eracle istituisce ad Agirio un recinto sacro, onori e sacrifici annuali (l'annualità è un elemento che caratterizza il culto eroico; quanto al termine θυσία, esso non basta a dimostrare la divinità del destinatario: STAFFORD 2005, 392, 402). La cerimonia essenziale, di cui JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B ha ben messo in luce l'origine iniziatica, consiste nell'offerta della chioma, che tutti gli Agirinensi fin dalla nascita si lasciano crescere in onore di Iolao. Diodoro non menziona esplicitamente il taglio della capigliatura, ma è un elemento che si ricava dal contesto (così interpreta anche MANGANARO 1991, 217). E' da credere che il taglio dei capelli, che spesso simboleggia il passaggio dall'adolescenza all'età adulta, fosse subordinato all'acquisizione, da parte dei ragazzi (IV 24.5 παῖδας), della capacità finanziaria necessaria a compiere gli "splendidi sacrifici", probabilmente assai dispendiosi, che servivano a propiziarsi "il dio" (qui non può che essere Eracle; cfr. anche IV 24.5, 6). Il costume della tonsura dell'efebo è attestato ad es. a Sparta,

Delo, Atene (JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B, 126). Diodoro non precisa a che età i giovani di Agirio vi si sottoponessero. Ad Atene, il rito corrispondente al sacrificio del *koureion*, la vittima immolata il terzo giorno delle feste Apaturie durante il quale i ragazzi offrivano la loro capigliatura ad Artemide, concerne i sedicenni che vengono presentati alle rispettive fratrie (LABARBE 1953). Sul carattere di “rito di passaggio” di tali pratiche, VAN GENNEP 1981, 146 s., 205.

24.5

τοσαύτη δ' ἔστιν ἀγνεία καὶ σεμνότης περὶ τὸ τέμενος ὥστε τοὺς μὴ τελοῦντας τὰς εἰθισμένας θυσίας παῖδας ἀφώνους γίνεσθαι καὶ τοῖς τελευτηκόσιν ὁμοίους. ἀλλ' οὗτοι μὲν, ὅταν εὐξήται τις ἀποδώσειν τὴν θυσίαν καὶ ἐνέχυρον τῆς θυσίας ἀναδείξει τῷ θεῷ, παραχρῆμα ἀποκαθίστασθαί φασι τοὺς τῇ προειρημένη νόσῳ κατεχομένους]

Qualora i *paides* non compissero i sacrifici consueti, perdevano la parola e divenivano simili ai morti. Appena però uno faceva voto di rendere il sacrificio e ne dava pegno (ἐνέχυρον) al dio (cioè a Eracle, dato che lo statuto divino sembra fuori misura per l'eroe Iolao), immediatamente si ristabiliva. MANGANARO 1991, 218, accosta il passo a certe dediche a divinità indigene in iscrizioni d'Asia Minore (II-III sec. d.C.), nelle quali si ritrovano anche i verbi εὐχομαι e ἀποδίδωμι, e si parla di punizione divina ed espiazione. La notizia diodorea, non data per assodata ma appartenente alla categoria del “si dice” (φασί), viene interpretata in chiave iniziatica da JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B, 127 s., che nel silenzio e nel mortale pallore che coglieva coloro che non osservavano il rituale prescritto vede il ricordo, assai deformato, della morte fittizia che accompagnava l'eventuale rinuncia degli iniziandi.

24.6

οἱ δ' οὖν ἐγγώριοι τούτοις ἀκολούθως τὴν μὲν πύλην, πρὸς ἣ τὰς ἀπαντήσεις καὶ θυσίας τῷ θεῷ παρέστησαν, Ἑρακλείαν προσηγόρευσαν, ἀγῶνα δὲ γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν καθ' ἕκαστον ἔτος μετὰ πάσης προθυμίας ποιῶσι.

πανδήμου δὲ τῆς ἀποδοχῆς ἐλευθέρων τε καὶ δούλων γινομένης, κατέδειξαν καὶ τοὺς οἰκέτας ἰδία τιμῶντας τὸν θεὸν θιάσους τε συνάγειν καὶ συνιόντας εὐωχίας τε καὶ θυσίας τῷ θεῷ συντελεῖν]

“Il termine impiegato da Diodoro, ἀπαντήσεις, evoca gli assembramenti e le festose accoglienze, che sarebbero state tributate al dio al suo arrivo dalla popolazione di Agyrion davanti alla porta della città” (MANGANARO 1991, 218). L’agone annuale, consistente in prove ginniche e corse a cavallo, potrebbe essersi svolto, a giudizio di MANGANARO 1991, 219, lungo il fiume *Palancaios*, nei pressi della città. In epoca ellenistica Eracle, spesso in compagnia di Ermes, diviene il patrono della ginnastica e dei ginnasi; suoi santuari si trovano spesso nelle vicinanze di un ginnasio e di uno stadio, come avviene a Tebe (Paus. IX 11.4-7), e numerosi ginnasi, come quello dell’Accademia, includono altari dedicati a Eracle e a Ermes (Paus. I 30.2). La notizia di Paus. IV 32.1, secondo cui, presso i Greci, ma anche presso molte nazioni barbare, Eracle ed Ermes presiedono agli esercizi fisici e sono particolarmente onorati nelle palestre, riceve significative conferme in campo sia archeologico che epigrafico (JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B, 135 s., con esempi da Taso, Cirene, isola di Ruad, dove un’iscrizione bilingue presenta come patrono del ginnasio un *Hermes Herakles*, tradotto in fenicio come *Hermes Melqart*). Di grande interesse quanto si legge a proposito della partecipazione degli schiavi al culto. Ad Agirio, dunque, anche i servi potevano riunirsi in associazioni, prestando culto privato e celebrando banchetti e sacrifici in onore del dio. Nell’apertura a ceti marginali, come schiavi e stranieri, GIANGIULIO 1983, 844 s., scorge le tracce residue di un “momento prepolitico” in cui al banchetto sacrificale pubblico si associa l’offerta dell’ospitalità nei confronti dei Siculi in via di ellenizzazione. Sui rapporti fra Eracle, “eroe-schiavo per eccellenza”, e la realtà servile, cfr. lo stesso GIANGIULIO 1983, 836; SEMINARA 2006.

24.7

‘Ο δ’ Ἡρακλῆς μετὰ τῶν βοῶν περαιωθεὶς εἰς τὴν Ἰταλίαν προῆγε διὰ τῆς παραλίας, καὶ Λακίνιον μὲν κλέπτοντα τῶν βοῶν ἀνεῖλε, Κρότωνα δὲ ἀκου-

σιως ἀποκτείνας ἔθαψε μεγαλοπρεπῶς καὶ τάφον αὐτοῦ κατασκεύασε· προεῖπε δὲ καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ὅτι [καὶ] κατὰ τοὺς ὕστερον χρόνους ἔσται πόλις ἐπίσημος ὁμώνυμος τῷ τετελευτηκότι]

Κρότων venne fondata da coloni achei sul finire dell'VIII sec. Alla leggenda che lega a Eracle la futura nascita della città (per cui vd. pure Iambl. *Vit. Pyth.* 50; Serv. *ad Aen.* III 552) sembra alludere una serie di emissioni monetali crotoniati, databili all'ultimo decennio del V sec., con Eracle ecista sul diritto nell'atto di libare davanti a un altare (KRAAY 1976, 181). Il mito si affianca a un'altra tradizione, secondo la quale sarebbe stato Miscello di Ripe a fondare la città su indicazione dell'oracolo di Apollo delfico (cfr. Hippias *FGrHist* 554 F1; Diod. VIII 17; Strab. VIII 7.5; Solin. II 10; Ov. *met.* XV 1-57 fonde le due storie). Presso il promontorio Lacinio, a sud di Crotona (oggi Capo Colonna), sorgeva il celeberrimo Heraion. In Servio (*loc. cit.*) sarebbe stato proprio Eracle a fondare il tempio (*Iunonis Laciniae templum, secundum quosdam a rege conditore dictum, secundum alios a latrone Lacino, quem illic Hercules occidit, et loco expiato Iunoni templum constituit*). Su Crotona, ampio materiale è raccolto e discusso in GIANGIULIO 1989 (vd. in part. 54 ss. per il santuario di Era Lacinia; 70 ss. per l'episodio narrato da Diod.).

25. Fatica XI: Cerbero. Orfeo

25.1

αὐτὸς δ' ἐγκυκλωθεὶς τὸν Ἄδριαν καὶ πεζῆ περιελθὼν τὸν προειρημένον κόλπον κατήντησεν εἰς τὴν Ἑπειρον, ἐξ ἧς πορευθεὶς εἰς τὴν Πελοπόννησον, καὶ τετελεκῶς τὸν δέκατον ἄθλον, ἔλαβε πρόσταγμα παρ' Εὐρυσθέως τὸν ἐξ ἄδου Κέρβερον πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον ὑπολαβὼν συνοίσειν αὐτῷ, παρήλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς]

Per Eracle e Cerbero (mostro nato da Echidna e Tifone, posto a guardia dell’Ade, Hes. *Theog.* 306 ss., 769 ss.) cfr. già *Il.* VIII 367-9; *Od.* XI 623-6; e poi ad es. Bacchyl. V 56 ss.; E. *Herc.* 23 ss., 610 ss., 1276 ss.; Ov. *Met.* VII 410 ss.; Hyg. *Fab.* 30; [Apoll.] II 5.12; Sen. *Ag.* 859 ss., *Herc. f.* 60 ss.; Paus. II 31.2, 35.10, III 18.13, 25.5-6, V 26.7; ecc. Del *Kerberos* di Stesicoro abbiamo solo il titolo (fr. 206 P), ma si può presumere che vi si trattasse dell’impresa. In Omero, Cerbero è semplicemente il “cane”: il nome compare per la prima volta in Hes. *Theog.* 311. Le testimonianze degli antichi scrittori divergono riguardo al suo aspetto (su cui Diod. tace del tutto, se non fosse che lo indica come “cane” a 26.1), in part. riguardo al numero delle teste: cinquanta in Hes. *Theog.* 312 (πεντηκοντακέφαλον), cento in Pind. *Dith.* fr. 249b S-M (Κέρβερος ἑκατογκεφάλου; vd. pure *belua centiceps* in Hor. *Carm.* II 13.34), tre secondo la maggior parte degli autori (ad es. S. *Tr.* 1098 e E. *Herc.* 1277, τρίκρανον; Verg. *Georg.* IV 483, *Aen.* VI 417 ss.; Ov. *Met.* IV 450-1, VII 414; Paus. III 25.6; ecc.). Lo Pseudo-Apollodoro, *loc. cit.*, lo descrive con tre teste di cane, la coda di drago e sul dorso teste di serpente di ogni tipo. Secondo l’interpretazione razionalizzante di Ecateo, *FGrHist* 1 F 27, si trattava di un serpente velenoso, chiamato “cane di Ade”. Qualche volta è messo in relazione (cfr. Diod. I 96.6 e 87.2) col dio egiziano Anubi dalla testa di sciacallo, animale che i Greci per lo più confondevano col cane. Si vedano EITREM 1921; THIRY 1972; LINCOLN 1979; ulteriore bibl. e dettagliata analisi della documentazione in *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 85-100; VI 1, s. v. *Kerberos*.

Quanto all’iniziazione di Eracle ai *mysteria* in vista della discesa nell’Ade, forse già ricordata in un frammento di un componimento attribuito a Pindaro (LLOYD-JONES 1967; ROBERTSON 1980), lo Pseudo-Apollodoro, *loc. cit.*, narra che a tal fine l’eroe si recò a Eleusi da Eumolpo e, poiché allora gli stranieri non potevano essere iniziati, si fece adottare da Pilio (cfr. Plut. *Thes.* 33: prima dell’iniziazione, Castore e Polluce sono adottati da Afidno, come Eracle da Pilio); non potendo ancora assistere ai misteri in quanto non era stato purificato per l’uccisione dei Centauri (cfr. Diod. IV 14.3 e nota *ad loc.*: in onore di Eracle, per purificarlo dalla strage dei Centauri, Demetra istituisce i “piccoli misteri”), fu purificato da Eumolpo e allora poté essere iniziato. In Diod. presiede ai riti Museo, il mitico poeta di origine tracia, figlio, come si dice qui, o comunque allievo di Orfeo, in vario modo connesso con l’ambiente

eleusino (GRAF 1974, 9-21, 93-98; WEST 1983, 39-44; RICCIARDELLI APICELLA 1993). In Xen. *Hell.* VI 3.6 si dice che Eracle e i Dioscuri furono i primi *xenoi* a cui furono mostrati gli oggetti sacri da Trittolemo. Sull'iconografia di Eracle *mystes*, LIMC, IV 1, s. v. *Herakles*, 805-8. Sul significato di tale iniziazione, "rito di passaggio", conferma dell'identità e tappa necessaria verso la conquista dell'immortalità, SCARPI 1996, 521.

25.2

Ἐπεὶ δ' Ὀρφέως ἐμνήσθημεν, οὐκ ἀνοίκειόν ἐστι παρεκβάντας βραχέα περὶ αὐτοῦ διελεῖν]

Le digressioni diodoree (per cui cfr. AMBAGLIO 1995, 21 ss.), quando, come spesso capita, sono annunciate in anticipo al lettore (col sostantivo *παρεκβασίς* o con una forma del verbo *παρεκβαίνω*), sono per lo più caratterizzate dalla brevità, secondo un criterio che troviamo chiaramente espresso, ad es., in I 37.1. L'intento cui obbedisce un tale principio è sempre quello di rispettare quanto più possibile le giuste proporzioni fra le varie sezioni dell'opera. Per altre digressioni nel IV libro, cfr. IV 34.1 ss. (sulle sciagure di Meleagro); 45.1 (sulle cause dell'uccisione di stranieri).

I riferimenti a Orfeo sono piuttosto frequenti nell'opera diodorea, concentrandosi prevalentemente nei primi cinque libri: I 11.3; 12.4; 23.2 ss.; 69.4; 92.3; 96.2 ss. (sui passi del I libro, rimando a BURTON 1972); III 59.6 (Orfeo riscopre con Tamira alcune corde della cetra); 65.6 (i riti misterici creati da Dioniso, dopo le modifiche introdotte da Orfeo, sono detti orfici); 67.2 ss. (discepolo, con Eracle e Tamira, di Lino; fa uso, come Lino e Pronapide, delle "lettere pelasgiche"); IV 41.2 (in mezzo agli Argonauti); 43.1-2 e 48.6-7 (prega gli dèi di Samotraccia e salva gli Argonauti); V 49.6 (Giasone, i Dioscuri, Eracle e Orfeo iniziati); 64.4 (discepolo dei Dattili di Samotraccia); 75.4 (tramanda che Dioniso fu fatto a brandelli dai Titani); 77.3 (introduce in Tracia tra i Ciconi il rito iniziatorio). Tuttavia, solo qui Diodoro ritiene opportuno tracciare un profilo, conciso ma esauriente, del personaggio, attenendosi a uno schema dove si riconoscono gli elementi tipici (nascita, educazione, imprese) del genere biografico (per lo spazio riservato a interessi e modelli biografici nella *Biblioteca*, AMBAGLIO 1995, 83 ss.). Lo spunto per la digressione è offerto dalla catabasi eraclea e dagli altri

elementi di consonanza fra le saghe relative ai due personaggi. Fra le analogie, oltre alla discesa agli Inferi, la partecipazione di entrambi alla spedizione degli Argonauti e la loro funzione di eroi civilizzatori e benefattori dell'umanità. Per altri accostamenti Eracle/Orfeo come eroi della catabasi, cfr. ad es. Verg. *Aen.* VI 119-123; Sen. *Herc. f.* 569-591. L'unica violazione dello schema biografico riguarda la morte di Orfeo, avvenuta, secondo una delle versioni più accreditate, accolta nelle perdute *Bassaridi* eschilee e nella tradizione iconografica fin dal V sec. a. C. (DI MARCO 1993; MARCACCINI 1995), per mano delle Baccanti (altre versioni in SANTINI 1992). Diodoro la tralascia deliberatamente, sia per non compromettere l'immagine esclusivamente positiva che in tutta l'opera tende a dare del personaggio, sia perché il racconto dell'episodio sarebbe stato d'impaccio al paragone con Dioniso nella chiusa del capitolo. Sul mito di Orfeo e la sua fortuna, in generale, BORGEAUD 1991; MASARACCHIA 1993; *LIMC*, VII 1, s. v. *Orpheus*; SEGAL 1995. Per i testi orfici e altri problemi legati all'orfismo, KERN 1922; WEST 1983; BERNABÉ 2004 (con ricca e aggiornata bibl.).

υἱὸς μὲν Οἰάγρου]

Su Eagro, cfr. Diod. III 65.6 (dal padre Carops eredita il regno di Tracia e apprende i riti dionisiaci, in seguito detti orfici). Orfeo era figlio di Eagro anche per Plat. *Symp.* 179d e Clem. Alex. *Protr.* VII 74; di Eagro e della musa Calliope per Apol. Rh. I 23-25; Conon *FGrHist* 26 F 1 c. 45; *Schol. in Lyc.* 831; *Certamen Homeri et Hesiodi* 48; Hyg. *Fab.* 14 (ma Paus. IX 30.4 critica la tradizione che fa di Calliope, anziché della figlia di Piero, la madre di Orfeo). Che Orfeo fosse stato generato da Apollo, unitosi a Calliope, è affermato, invece, da Asclepiade di Tragilo (*FGrHist* 12 F 6b). Figlio di Apollo (ἐξ Ἀπόλλωνος) apparentemente anche nella IV *Pitica* di Pindaro (vv. 176-177), ma gli scolî sostengono che lo stesso Pindaro lo chiama altrove figlio di Eagro, e citano l'opinione di Ammonio secondo cui ἐξ Ἀπόλλωνος alluderebbe al fatto che il musico traeva ispirazione da Apollo (*Schol. in Pind. P.* 4.313a); GENTILI 1995, 475. [Apol.] I 3.2 lo dice figlio di Calliope ed Eagro, ma κατ' ἐπίκλησιν di Apollo (dove però l'espressione κατ' ἐπίκλησιν sembra introdurre l'indicazione del vero padre, SCARPI 1996, 431).

τῆ μελωδίᾳ θέλγειν τὰ τε θηρία καὶ τὰ δένδρα]

L'idea che la musica di Orfeo potesse incantare le bestie selvatiche, forse già presente in un frammento di Simonide (62 P), dove per effetto del canto gli uccelli volano sopra il capo di Orfeo e i pesci guizzano dall'acqua, sembra riaffacciarsi in A. Ag. 1629-32 e prob. diventa luogo comune dopo E. *Bacch.* 560-64 (vi troviamo anche gli alberi; cfr. E. *IA* 1211-14 per le rocce).

25.3

εἰς Αἴγυπτον]

Per il viaggio di Orfeo in Egitto, cfr. I 23.2, 69.4, 92.3, 96.2. Si tramandava che molti Greci celebri nel campo della cultura avessero visitato quel paese, depositario di antica sapienza, trasferendo in patria conoscenze, usi e costumi egiziani.

ταῖς τελεταῖς]

Sull'origine delle τελεται praticate e diffuse da Orfeo Diodoro è alquanto contraddittorio. In I 23.2 si dice, come qui, che Orfeo avrebbe conosciuto e adottato i riti d'iniziazione e i misteri dionisiaci in Egitto; in III 65.4-6, invece, che li avrebbe appresi in Tracia dal padre Eagro; per una provenienza da Samotracia, cfr. infine IV 43.1 e V 64.4. Sul legame di Orfeo con i culti misterici, cfr. ad es. E. *Rh.* 943-4 (μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς / ἔδειξεν Ὀρφεύς); Aristoph. *Ran.* 1032 (Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι); Dem. XXV 11 (ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς); Paus. II 30.2 (gli Egineti sostengono che Orfeo il Trace avrebbe introdotto presso di loro la τελετη di Ecate).

25.4

συνεστρατεύσατο δὲ καὶ τοῖς Ἀργοναύταις]

Il tema della partecipazione di Orfeo alla spedizione degli Argonauti verosimilmente è una componente del mito fin dalle sue origini. Il personaggio di Orfeo, infatti, non compare né in Omero né in Esiodo, ma sembra attestato per la prima volta sulle metope del *monopteros* sicionio a Delfi, dove il suo nome dipinto ne assicura la presenza fra gli Argonauti; fra gli Argonauti lo ricorda anche Pindaro nella IV Pitica; cfr. pure Pherecydes *FGrHist* 3 F 26 (non Orfeo ma Filammone avrebbe partecipato all'impresa).

καταβήναι μὲν εἰς ἄδου]

Quanto alla discesa di Orfeo nell'Ade, cfr. ad es. Conon *FGrHist* 26 F 1 c. 45; Verg. *Georg.* IV 454 ss.; Ov. *Met.* X 8 ss.; Hyg. *Fab.* 251; [Apoll.] I 3.2; Sen. *Herc. f.* 569 ss.; *Herc. O.* 1061 ss.; Paus. IX 30.6. Nel filone delle catabasi, CLARK 1979, 15 ss., 99, distingue una "tradizione di fertilità" (la discesa è finalizzata a ristabilire la potenza vitale della terra) e una "tradizione sapienziale" (la discesa fornisce al pellegrino la conoscenza del mondo ultraterreno). Secondo SEGAL 1995, 210, il fatto che Diodoro associ il poeta a una divinità agreste come Dioniso fa pensare che egli concepisse la catabasi di Orfeo nella prospettiva della fertilità. Ma, al di là della suddetta distinzione, occorre assegnare il giusto peso alla motivazione sentimentale: nel passo si afferma esplicitamente che Orfeo agisce perché spinto dall'amore per la moglie (διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα).

τὴν γυναῖκα...τὴν γυναῖκα]

Diodoro non menziona il nome della donna; la sua narrazione prob. riflette uno stadio della leggenda in cui il nome di Euridice non si era ancora definitivamente imposto. Nelle fonti letterarie, il nome della sposa di Orfeo compare per la prima volta nella *Leonzio* (fr. 7.2, 14 Powell) di Ermesianatte di Colofone (III sec. a. C.), nella forma Agriope (o Argiope). La prima attestazione letteraria del nome Euridice (documentato nella tradizione iconografica fin dal IV sec. a. C., *LIMC*, VII 1, s. v. *Orpheus*, 88 ss.) è invece nell'*Epitafio di Bione* (III 124 Εὐρυδικεῖαν) dello Pseudo-Mosco (inizi del I sec. a. C.).

παραπλησίως τῶ Διονύσω· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ ἄδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι]

In sintonia con la stretta connessione tra orfismo e culto dionisiaco istituita anche in altri passi della *Biblioteca* (vd. in part. I 23.2 ss.), a suggello della digressione orfica viene introdotto il raffronto con la catabasi di Dioniso, che ricondusse dall’Ade la madre Semele e la rese partecipe dell’immortalità. Proprio l’analogia, a cui Diodoro fa riferimento, con una vicenda dall’esito positivo, quella di Dioniso che riesce a strappare per sempre la madre dalla morte, è stato uno dei punti di forza della tesi relativa alla presunta esistenza di una variante a lieto fine della storia di Orfeo ed Euridice. Sulla base di un certo numero di testimonianze (prima fra tutte E. *Alc.* 357-362) e indizi, nessuno dei quali veramente decisivo, HEURGON 1932 ha sostenuto che nell’antichità sarebbero esistite due distinte versioni del mito, una secondo la quale il tentativo di Orfeo si risolveva con un fallimento, l’altra in cui invece Euridice si salvava. La straordinaria fortuna della narrazione virgiliana nel IV libro delle *Georgiche* avrebbe determinato la definitiva affermazione della prima versione e l’oblio dell’altra. Le argomentazioni di Heurgon sono state convincentemente confutate da HEATH 1994 e BOCCIOLINI PALAGI 2001, che fanno notare, fra l’altro, come, nel caso del passo diodoreo, l’impiego di *παραπλησίως* non implica un’esatta corrispondenza fra l’impresa di Orfeo e quella di Dioniso. Secondo BOCCIOLINI PALAGI 2001 Diodoro avrebbe lasciato in ombra intenzionalmente l’insuccesso finale di Orfeo, espediente che gli permetterebbe “di concludere la digressione orfica con l’immagine di un trionfo, che prefigura quello di Eracle agli Inferi, che si accinge a rievocare” (cfr. IV 26.1).

Per la discesa di Dioniso nell’Ade allo scopo di recuperare sua madre, che, dopo aver ricevuto dal figlio il nome di Θυώνη (Διώνη in E. fr. 177 Nauck), ascende al cielo con lui, cfr. [Apoll.] III 5.3. Come accesso agli Inferi Dioniso avrebbe utilizzato il lago Alcionio nella zona di Lerna, un lago che si riteneva senza fondo, e a indicargli la via sarebbe stato un certo Polinno (Paus. II 37.5; vd. pure *Schol. in Lyc.* 212). In Clem. Alex. *Protr.* II 34 l’uomo è chiamato Prosinno e non è escluso che sia questa la forma da ripristinare in Pausania, anche sulla scorta dell’epiteto Prosinna attribuito a Demetra nel bosco sacro di Lerna, dove lo stesso

Dioniso aveva un *agalma* (Paus. II 37.1). Sulle sponde del lago ogni anno la discesa del dio era celebrata con riti notturni che Paus. II 37.6 ritiene empio riferire, ma che ci vengono descritti da Plut. *De Is. et Osir.* 364f (al suono delle trombe il dio viene evocato dalla profondità delle acque, dove si getta un agnello come offerta al guardiano infernale).

26-27. *Fatica XII: le mele d'oro delle Esperidi*

26.1

Οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς παραδεδομένους μύθους καταβάς εἰς τοὺς καθ' ἄδου τόπους, καὶ προσδεχθεὶς ὑπὸ τῆς Φερσεφόνης ὡς ἂν ἀδελφός, Θησέα μὲν ἂν ἤγαγεν ἐκ δεσμῶν μετὰ Πειρίθου, χαρισαμένης τῆς Κόρης, τὸν δὲ κύνα παραλαβὼν δεδεμένον παραδόξως ἀπήγαγε καὶ φανερὸν κατέστησεν ἀνθρώποις]

La discesa nell'Ade di Teseo e Piritoo, che vuole prendere in moglie Persefone e chiede all'amico di accompagnarlo, è narrata più ampiamente in Diod. IV 63.4. Per la loro empietà furono entrambi messi in catene: secondo [Apoll.] *Epit.* I 24 Ade li invitò a banchetto e li fece sedere sul trono di Lete o dell'"oblio", al quale essi rimasero avvinghiati. Mentre qui Diodoro afferma che Eracle liberò sia Teseo che Piritoo, a IV 63.4 segue la tradizione più diffusa, secondo cui Eracle salvò Teseo, ma non Piritoo (perché la terra cominciò a tremare, cfr. [Apoll.] II 5.12), attribuendo tuttavia ad alcuni mitografi una terza versione, che negava a entrambi

il

ritorno

(ἐνιοὶ δὲ τῶν μυθογράφων φασὶν ἀμφοτέρους μὴ τυχεῖν τοῦ νόστου, dove non ritengo necessaria l'espunzione del μη proposta dal Reiske). Su Teseo e Piritoo nell'Ade, cfr. anche *Od.* XI 631; Panyas., *PEG* fr. 14; *E. Herc.* 619; *Apol. Rh.* I 101-104; *Verg. Aen.* VI 392-397, 617 s.; *Hor. Carm.* III 4.79 s., IV 7.27 s.; *Hyg. Fab.* 79; *Aul. Gell.* X 16.13; *Schol. in Apol. Rh.* I 101-104a; *Schol. in Aristoph. Eq.* 1368a; *Suda* s. v. Λίσποιοι; tracce di

un'interpretazione razionalizzante ad es. in Plut. *Thes.* 31.4-5, 35.1-2; Paus. I 17.4-5; Ael. *VH* IV 5.

26.2-3

τελευταῖον δ' ἄθλον λαβὼν ἐνεγκεῖν τὰ τῶν Ἑσπερίδων χρυσᾶ μῆλα, πάλιν ἔπλευσεν εἰς τὴν Λιβύην. περὶ δὲ τῶν μῆλων τούτων διαπεφωνήκασιν οἱ μυθογράφοι, καὶ τινὲς μὲν φασιν ἐν τισὶ κήποις τῶν Ἑσπερίδων ὑπάρξαι κατὰ τὴν Λιβύην μῆλα χρυσᾶ, τηρούμενα συνεχῶς ὑπὸ τινος δράκοντος φοβερωτάτου, τινὲς δὲ λέγουσι ποιμένας προβάτων κάλλει διαφερούσας κεκτῆσθαι τὰς Ἑσπερίδας, χρυσᾶ δὲ μῆλα ἀπὸ τοῦ κάλλους ὠνομάσθαι ποιητικῶς, ὥσπερ καὶ τὴν Ἀφροδίτην χρυσῆν καλεῖσθαι διὰ τὴν εὐπρέπειαν.

ἔνιοι δὲ λέγουσιν ὅτι τὰ πρόβατα τὴν χροῶν ἰδιάζουσιν ἔχοντα καὶ παρόμοιον χρυσῶ τετευχένοι ταύτης τῆς προσηγορίας, Δράκοντα δὲ τῶν ποιμνῶν ἐπιμελητὴν καθεσταμένον, καὶ ῥώμη σώματος καὶ ἀλκῆ διαφέροντα, τηρεῖν τὰ πρόβατα καὶ τοὺς ληστεύειν αὐτὰ τολμῶντας ἀποκτείνειν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐξέσται διαλαμβάνειν ὡς ἂν ἕκαστος ἑαυτὸν πείθῃ]

Per Diodoro questa è l'ultima Fatica; lo Pseudo-Apollodoro, invece, la riporta come undicesima, prima della cattura di Cerbero (per un utile prospetto sinottico delle fonti sulle Fatiche, JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 13).

Esiodo menziona tanto le Esperidi, figlie della Notte, che al di là dell'Oceano stanno a guardia degli alberi dalle mele dorate (*Theog.* 215-216, 274-275) quanto il serpente, figlio di Forco e Ceto, che custodisce le mele tutte d'oro ai confini della terra (*Theog.* 333-335). Potrebbe trattarsi delle stesse mele, benché nella *Teogonia* non venga detto. In ogni caso, non esiste alcuna relazione fra il serpente, le Esperidi ed Eracle (semmai fra le Esperidi e Atlante, di cui in *Theog.* 517-520 si dice che sostiene il cielo "ai confini della terra di fronte alle Esperidi dalla voce armoniosa"). Il più antico autore a narrare in dettaglio la Fatica (già nota forse a Stesicoro e a Pisandro, ANTONELLI 1997, 188 ss.; NESSELRATH 2005, 155 n. 12) è per

noi Ferecide (*FGrHist* 3 FF 16 e 17), il quale precisa, tra l'altro, che le mele erano il dono fatto da Gea a Era quando quest'ultima sposò Zeus. [Apol.] II 5.11 segue, con ogni probabilità, il resoconto ferecideo. Riguardo all'impresa, le testimonianze letterarie (come, del resto, quelle artistiche, *LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, 100 ss.) presentano due schemi prevalenti (vd. GANTZ 1993, 410 ss.): 1) Atlante coglie le mele, mentre Eracle si sostituisce a lui nel sorreggere la volta celeste (così ad es. Ferecide, vd. nota a 27.4); 2) Eracle stesso coglie le mele dopo aver ucciso il serpente guardiano (cfr. ad es. Panyas., *PEG* fr. 11; S. *Tr.* 1090-1091, 1099-1100; E. *Herc.* 394-400).

Mentre la maggior parte degli autori colloca le Esperidi nell'estremo Occidente (a parte [Apol.] *loc. cit.* indicante il paese degli Iperborei), Diodoro le pone in Libia, come Apol. Rh. IV 1396 ss.: si tratta comunque di una localizzazione di epoca anteriore a quella ellenistica, come mostra ad es. il conio, da parte della libica Cirene, di una tetradracma (datata intorno al 500 a. C.) recante un'Esperide, il serpente ed Eracle sul diritto, e il silfio sul rovescio (*LIMC*, V 1, s. v. *Herakles*, nr. 2714). Segnalando un disaccordo fra i mitografi, Diodoro si sofferma sulla versione razionalizzante della leggenda (cfr. anche Serv. *ad Aen.* IV 484), per cui le mele (μῆλα) diventano greggi di pecore (μῆλα), dette "auree" per la loro bellezza o per il colore, e il serpente (con cento teste, figlio di Tifone ed Echidna secondo Pherecyd. *FGrHist* 3 F 16b; chiamato Ladone in Apol. Rh. IV 1396) diventa un uomo di nome Draconte (analogamente, a IV 47.3 si afferma che il drago custode del vello d'oro non è altro che un'invenzione dei poeti, i quali hanno trasferito su un animale mostruoso il nome del guardiano del *temenos*, Draconte).

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐξέσται διαλαμβάνειν ὡς ἂν ἕκαστος ἑαυτὸν πείθῃ]

In questo modo Diodoro invita il lettore a scegliere liberamente fra l'interpretazione tradizionale e quella razionalizzante, come fa a IV 47.6 (ταῦτα μὲν οὖν ἐξέσται τοὺς ἀναγινώσκοντας κρίνειν πρὸς τὰς ἰδίας ἐκάστου προαιρέσεις; per il genere di frase, vd. nota a 18.4-5).

26.4

ὁ δ' Ἡρακλῆς τὸν φύλακα τῶν μήλων ἀνελών, καὶ ταῦτα ἀποκομίσας πρὸς Εὐρυσθέα, καὶ τοὺς ἄθλους ἀποτετελεκώς, προσεδέχετο τῆς ἀθανασίας τεύξεσθαι, καθάπερ ὁ Ἀπόλλων ἔχρησεν]

In [Apoll.] II 5.11 Eracle porta le mele a Euristeo, ma questi le dona a sua volta a Eracle, dal quale le riceve Atena che le riporta di nuovo dalle Esperidi (poiché non era lecito che stessero altrove). Per Diodoro l'ultima Fatica è strettamente collegata al conseguimento dell'immortalità da parte dell'eroe. D'altronde, le mele d'oro sono un simbolo di eterna giovinezza e immortalità (JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 539 ss.), e il contesto in cui i frutti sono inseriti, il giardino con l'albero sorvegliato dal serpente (comune a molte culture, basti pensare all'Eden biblico), rimanda appunto a una dimensione ultraterrena.

27.1

Ἡμῖν δ' οὐ παραλειπτέον τὰ περὶ Ἄτλαντος μυθολογούμενα καὶ τὰ περὶ τοῦ γένους τῶν Ἑσπερίδων. κατὰ γὰρ τὴν Ἑσπερίτιν ὀνομαζομένην χώραν φασὶν ἀδελφοὺς δύο γενέσθαι δόξῃ διωνομασμένους, Ἑσπερον καὶ Ἄτλαντα. τουτούς δὲ κεκτῆσθαι πρόβατα τῷ μὲν κάλλει διάφορα, τῇ δὲ χροῶα ξανθὰ καὶ χρυσοειδῆ· ἀφ' ἧς αἰτίας τοὺς ποιητὰς τὰ πρόβατα μῆλα καλοῦντας ὀνομάσαι χρυσᾶ μῆλα]

Già nell'*Odissea* (I 52-54) è menzionato Atlante, padre di Calipso, il quale sostiene le colonne che tengono separati terra e cielo; nella *Teogonia* (517-520) questo figlio di Giapeto e Climene (Asia è il nome della madre in [Apoll.] I 2.3) sostiene il cielo con la testa e le braccia per una dura necessità, poiché Zeus gli assegnò questo fato (fu punito per aver preso parte alla rivolta dei Titani). Sulla genesi e il significato del mito, ANTONELLI 1997, 178 ss. Diodoro parla di Atlante a III 60, e ne fa un figlio di Urano che ebbe in sorte le contrade lungo l'Oceano, dando il nome di Atlanti agli abitanti di quel paese (per questo popolo, cfr. Diod. III 54 e 56.1-2; NESSELRATH 2001) e di Atlante al monte più alto (cfr. Diod. III 53.4). Lì Atlante è il padre, non il fratello di Espero.

27.2

τὸν μὲν οὖν Ἑσπερον θυγατέρα γεννήσαντα τὴν ὀνομαζομένην Ἑσπερίδα συνοικίσει ἀδελφῶ, ἀφ' ἧς τὴν χώραν Ἑσπερίτιν ὀνομασθήναι· τὸν δ' Ἄτλαντα ἐκ ταύτης ἑπτὰ γεννήσει θυγατέρας, ἃς ἀπὸ μὲν τοῦ πατρὸς Ἄτλαντίδας, ἀπὸ δὲ τῆς μητρος Ἑσπερίδας ὀνομασθήναι. τούτων δὲ τῶν Ἄτλαντίδων κάλλει καὶ σωφροσύνη διαφερουσῶν, λέγουσι Βούσιριν τὸν βασιλέα τῶν Αἰγυπτίων ἐπιθυμῆσαι τῶν παρθένων ἐγκρατῆ γενέσθαι· διὸ καὶ ληστὰς [ἐπ' αὐτὰς] κατὰ θάλατταν ἀποστείλαντα διακελεύσασθαι τὰς κόρας ἀρπάσαι καὶ διακομίσει πρὸς ἑαυτόν]

La genealogia, il numero e i nomi delle Esperidi variano nelle differenti tradizioni. Talvolta sono dette figlie della Notte (Hes. *Theog.* 215; Hyg. *Fab. Praef.*), talvolta di Zeus e Themis (Pherecyd. *FGrHist* 3 F 16a, d), talvolta di Forco e Ceto (*Schol. in Apol. Rh.* IV 1399). Invece delle quattro Esperidi menzionate in [Apol.] II 5.11, Egle, Erizia, Esperia e Aretusa, altre tradizioni ne conoscono solo tre (ad es. *Apol. Rh.* IV 1427 s.; Hyg. *loc. cit.*).

In Diodoro sono sette, figlie di Atlante e di Esperide, donde la denominazione collettiva di Atlantidi o Esperidi. Delle sette Atlantidi il Nostro parla a III 60.4-5, ricordandone anche i nomi individuali: Maia, Elettra, Taigete, Sterope, Merope, Alcione e Celeno (sulle Atlantidi/Pleiadi cfr. anche [Apol.] III 10.1). La storia del rapimento delle Esperidi da parte di alcuni pirati, inviati per mare da Busiride, e del salvataggio finale a opera di Eracle, che riporta le fanciulle al loro padre, evoca la trama avventurosa dei romanzi.

27.3

κατὰ δὲ τοῦτον τὸν καιρὸν τὸν Ἡρακλέα τελούντα τὸν ἕστατον ἄθλον Ἄνταϊον μὲν ἀνελεῖν ἐν τῇ Λιβύῃ τὸν συναναγκάζοντα τοὺς ξένους διαπαλαίειν, Βούσιριν δὲ κατὰ τὴν Αἴγυπτον τῷ Διὶ [καλλιερεῖν] σφαγιάζοντα τοὺς παρεπιδημοῦντας ξένους τῆς προσηκούσης τιμωρίας καταξιώσαι. μετὰ δὲ ταῦτα ἀνὰ τὸν Νεῖλον πλεύσαντα εἰς τὴν Αἰθιοπίαν τὸν βασιλεύοντα τῶν

Αἰθιοπῶν Ἡμαθίωνα κατάρχοντα μάχης ἀποκτεῖναι, τὸ δ' ὕστατον ἐπανελθεῖν παλιν ἐπὶ τὸν ἄθλον]

Su Anteo e Busiride, vd. note a IV 17.4 e 18.1. Su Emazione, figlio di Eos e di Titono, fratello di Memnone (per cui vd. Diod. II 22 e IV 75.4), cfr. ad es. Hes. *Theog.* 984 s.; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 73; [Apoll.] II 5.11 e III 12.4.

27.4

τοὺς δὲ ληστὰς ἐν κήπῳ τινὶ παιζούσας τὰς κόρας συναρπάσαι, καὶ ταχὺ φυγόντας εἰς τὰς ναῦς ἀποπλεῖν. τούτοις δ' ἐπὶ τινος ἀκτῆς δειντοποιουμένοις ἐπιστάντα τὸν Ἡρακλέα, καὶ παρὰ τῶν παρθένων μαθόντα τὸ συμβεβηκός, τοὺς μὲν ληστὰς ἅπαντας ἀποκτεῖναι, τὰς δὲ κόρας ἀποκομίσει 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]

Non v'è traccia dell'inganno con cui Eracle raggirò Atlante, riferitoci da Pherecyd. *FGrHist* 3 F 17 e [Apoll.] II 5.11 (Prometeo aveva consigliato a Eracle di non cogliere le mele con le proprie mani, ma di servirsi di Atlante, alleggerendolo nel frattempo del peso della volta celeste. Atlante gli diede allora il cielo da tenere sulle spalle, si recò dalle Esperidi e prese tre mele, ma, tornato da Eracle, si rifiutò di riprendersi il suo carico, dicendo che avrebbe portato lui stesso i frutti a Euristeo. L'eroe finse di acconsentire e gli chiese di sostenere il cielo finché non si fosse fatto un cuscino per la testa, ma quando Atlante, appoggiate a terra le mele, gli diede il cambio, Eracle raccolse i frutti e se ne andò).

27.5

περιττότερον γὰρ αὐτὸν τὰ κατὰ τὴν ἀστρολογίαν ἐκπεπονηκότα καὶ τὴν τῶν ἄστρων σφαῖραν φιλοτέχνως εὐρόντα ἔχειν ὑπόληψιν ὡς τὸν κόσμον ὅλον ἐπὶ τῶν ὤμων φοροῦντα. παραπλησίως δὲ καὶ τοῦ Ἡρακλέους ἐξενέγκαντος

εἰς τοὺς Ἑλληνας τὸν σφαιρικὸν λόγον, δόξης μεγάλης τυχεῖν, ὡς διαδεδεγ-
μένον τὸν Ἀτλαντικὸν κόσμον, αἰνιττομένων τῶν ἀνθρώπων τὸ γεγονός]

Ritorna qui la stessa concezione razionalizzante applicata ad Atlante in III 60.2 (vd. pure Serv. *ad Aen.* I 741; *Schol. in Lyc.* 879; BOMMELAER 1989, 94 n. 1). Il mito secondo cui l'intero cosmo poggia sulle sue spalle alluderebbe in realtà al fatto che egli possedeva eccellenti conoscenze astronomiche e aveva scoperto la dottrina della sfera (inoltre, poiché Eracle aveva appreso da Atlante quelle teorie, diffondendole tra i Greci, si dice simbolicamente che aveva ricevuto da lui il peso del cosmo). Sul passo, BIANCHETTI 2004, in part. 52 e n. 33.

28. *Teseo e le Amazzoni*

28.1

Τοῦ δ' Ἡρακλέους περὶ ταῦτ' ὄντος φασὶ τὰς ὑπολειφθείσας Ἀμαζόννας περὶ
τὸν Θερμῶδοντα ποταμὸν ἀθροισθείσας πανδημεὶ σπεῦσαι τοὺς Ἑλληνας
ἀμύνασθαι περὶ ὧν Ἡρακλῆς στρατεύσας διειργάσατο. διαφορώτατα δὲ τοὺς
Ἀθηναίους ἐφιλοτιμοῦντο διὰ τὸ τὸν Θησέα καταδεδουλώσθαι τὴν ἡγεμόνα
τῶν Ἀμαζόνων Ἀντιόπην, ὡς δ' ἔνιοι γράφουσιν, Ἰππολύτη]

Sulle Amazzoni, vd. nota a IV 16.1-4. La tradizione sull'Amazzonomachia di Teseo si divide in due filoni, in uno dei quali rientra questo passo diodoreo, che presuppone la partecipazione di Teseo alla spedizione di Eracle contro le Amazzoni (in tal senso cfr. anche IV 16.4). Da Plut. *Thes.* 26.1 sappiamo che anche Filocoro (*FGrHist* 328 F 110) e “alcuni altri” (per quell'Egia o Agia di Trezene citato in Paus. I 2.1, cfr. nota a IV 16.1-4) avevano accomunato i due eroi nell'impresa; diversamente, la maggior parte degli autori, e fra questi Ferecide (*FGrHist* 3 F 151), Ellanico (*FGrHist* 4 F 166) ed Erodoro (*FGrHist* 31 F 25a), aveva distinto le spedizioni di Eracle da quella di Teseo, che sarebbe stata successiva. All'origine

dell'attacco ad Atene da parte delle Amazzoni ci sarebbe il loro desiderio di vendetta: esse volevano punire gli Ateniesi perché Teseo aveva ridotto in schiavitù l'Amazzone che poi divenne sua sposa, sia che l'avesse presa prigioniera egli stesso, sia che l'avesse ricevuta da Eracle come dono onorifico (cfr. Philoch. *loc. cit.* e Diod. IV 16.4). La leggenda dello scontro fra Teseo e le Amazzoni sembra una creazione relativamente tarda, introdotta forse, verso la fine del VI sec. a. C., dall'anonimo autore di una *Teseide* e attestata nella letteratura non prima del 458 a. C. (A. *Eum.* 685-690); è probabile che lo sviluppo di questo motivo sia dovuto all'uso che ne fece la propaganda ateniese all'epoca del conflitto con i Persiani, e che sia da collegare in particolare con le imprese di Cimone: cfr. AMPOLO - MANFREDINI 1988, XXX s., 240 s.; vd. anche CALAME 1990, 260 s., 286 nn. 174 e 175, 429 ss. Il tema fu ampiamente raffigurato nell'arte ateniese (pitture nel *Theseion*, *Stoa Poikile*, metopa del Tesoro degli Ateniesi a Delfi, scudo di Atena *Parthenos*, ecc.): LIMC, I 1, s. v. *Amazones*, nrr. 230-247.

τὴν ἡγεμόνα τῶν Ἀμαζόνων Ἀντιόπην, ὡς δ' ἔνιοι γράφουσιν, Ἰππολύτην]

Sul nome dell'Amazzone che viveva con Teseo esiste un disaccordo tra le fonti, segnalato anche da [Apoll.] *Epit.* I 16, dove si dice che alcuni attribuiscono alla donna rapita il nome di Antiope, altri di Melanippe, Simonide di Ippolita (per Ippolita cfr. anche Clidem. *FGrHist* 323 F 18; incorre in una svista SCARPI 1996, 624). A IV 62.1 Diodoro la definisce in modo generico come "l'Amazzone".

28.2

συστρατευσάντων δὲ τῶν Σκυθῶν ταῖς Ἀμαζόσι]

Dopo aver trattato degli Sciti a II 43, nel cap. successivo Diodoro identifica le Amazzoni con le donne guerriere che avrebbero regnato in Scizia dopo un periodo di anarchia, compiendo molte grandi imprese anche nelle regioni confinanti. Qui sotto (IV 28.4) si dice che dopo la sconfitta subita a opera degli Ateniesi le Amazzoni superstiti rinunciarono alla "terra dei loro padri" (probabilmente la regione del fiume Termodonte, dove sorgeva la loro capitale Temiscira: II 45.4; III 52.1; IV 16.1, 28.1) e andarono ad abitare in Scizia con gli Sciti. La

localizzazione delle Amazzoni in Scizia o comunque la loro associazione con tribù scitiche, in primo luogo quella dei Sauromati (generalmente identificati con i Sarmati), che assegnavano alle donne un ruolo più cospicuo di quello che riconoscevano loro i Greci, sembra risalire a prima della metà del V sec. a. C.; per una storia dei rapporti fra Amazzoni e Sciti, cfr. ad es. Herodot. IV 110-117; il problema è discusso in DOWDEN 1997, 103 ss., con fonti e bibliografia.

περαιωθεῖσαι τὸν Κιμμέριον Βόσπορον]

Secondo Ellanico (*FGrHist* 4 F 167) sarebbero passate per il Bosforo Cimmerio (attuale Stretto di Kerč, che collega il Mar Nero al Mare di Azov) ricoperto di ghiaccio, una notizia che Plut. *Thes.* 27.2 riporta come poco credibile.

κατεστρατοπέδευσαν ὅπου νῦν ἔστι τὸ καλούμενον ἀπ' ἐκείνων Ἰαμαζονεῖον]

Clidemo (*FGrHist* 323 F 18) attesta che lo schieramento delle Amazzoni si estendeva dall'*Amazonion* fino al santuario di Crisa presso la Pnice. L'*Amazonion*, che era uno *hieron* come si ricava da Suda s. v. Ἰαμαζόνειον e Ammonius *FGrHist* 361 F 4, doveva trovarsi nei pressi dell'Areopago: cfr [Apoll.] *Epit.* I 16 e Steph. Byz. s. v. Ἰαμαζόνειον.

28.3

ἐξ ἧς ἦν πεπαιδοποιημένος υἱὸν Ἰππόλυτον]

Per la storia di Ippolito, cfr. IV 62.

συνάψας δὲ μάχην ταῖς Ἰαμαζόσσι]

La battaglia fra gli Ateniesi e le Amazzoni è narrata con ricchezza di particolari da Plut. *Thes.* 27 (AMPOLO - MANFREDINI 1988, 243-246), principalmente sulla base dell'attidografo Clidemo.

28.4

συνέβη δὲ καὶ τὴν Ἀντιόπην συναγωνισαμένην τάνδρῳ Θησεΐ, καὶ κατὰ τὴν μάχην ἀριστεύουσαν, ἥρωικῶς καταστρέψαι τὸν βίον]

Secondo la versione riferita da Plut. *Thes.* 27.6, la donna fu uccisa dal giavellotto di Molpadia e per lei fu eretta la stele presso il tempio di Gea Olimpia.

τὴν πατρώαν γῆν]

Cfr. nota a IV 28.2.

ἡμεῖς δ' ἀρκούντως περὶ τούτων διεληλυθότες ἐπάνιμεν πάλιν ἐπὶ τὰς Ἡρακλέους πράξεις]

Per un paio di altri esempi - tratti dal IV libro - di formule simili, cfr. IV 25.4 ἡμεῖς δ' ἐπεὶ περὶ Ὀρφέως διεληλύθαμεν, μεταβησόμεθα πάλιν ἐπὶ τὸν Ἡρακλέα;

IV

61.9

ἡμεῖς δὲ περὶ τούτων ἀρκούντως διεληλυθότες τὰ λειπόμενα τῶν περὶ Θησέα γενομένων ἀναγράψομεν. Sulle digressioni diodoree, vd. nota a IV 25.2.

29-30. Eracle e le figlie di Tespio. Iolao e la colonia di Sardegna

29.1

Τετελεκότος γὰρ αὐτοῦ τοὺς ἄθλους, καὶ τοῦ θεοῦ χρήσαντος συμφέρειν πρὸ τῆς εἰς θεοὺς μεταλλαγῆς ἀποικίαν εἰς Σαρδῶν πέμψαι καὶ τοὺς ἐκ τῶν Θεσπιάδων αὐτῷ γενομένους υἱοὺς ἡγεμόνας ποιῆσαι ταύτης, ἔκρινε τὸν ἀδελφιδοῦν Ἰόλαον ἐκπέμψαι μετὰ τῶν παίδων διὰ τὸ παντελῶς νέους εἶναι]

La storia della colonizzazione iolea della Sardegna viene riproposta con alcune significative varianti in Diod. V 15 (per un articolato confronto tra i due passi, BERNARDINI 2004, 46 ss. e soprattutto GALVAGNO 2004, 33 ss., che spiega le divergenze supponendo un diverso utilizzo

delle fonti da parte di Diodoro, che seguirebbe il solo Timeo nel quarto libro, Timeo affiancato a Eforo nel quinto). Si tratta di un episodio emblematico della missione civilizzatrice di Eracle (rappresentato qui da suo nipote Iolao, che in questo caso costituisce quasi un suo doppio), e presenta le caratteristiche abituali dei racconti di fondazione coloniale: obbedienza a un responso oracolare, vittoria sugli indigeni, bonifica e messa a coltura della regione, organizzazione urbana e attività edilizia, ruolo dell'ecista come eponimo. Il coinvolgimento dei Tespiadi (i figli generati a Eracle dalle figlie di Tespio) e il colorito attico che traspare dalla narrazione diodorea (cfr. 29.2: di Tespio si dice che è ateniese, figlio di Eretteo) hanno indotto gli studiosi a ipotizzare un'appropriazione da parte di Atene di antiche tradizioni beotiche (Iolao era tebano e Tespie città beotica), che può ben riportarsi al contesto storico dell'alleanza fra Atene e Tespie e alla presenza ateniese in Tirreno nel V secolo. A partire dall'inizio del V sec. a. C., cioè, nel quadro dei loro complessi interessi occidentali, gli Ateniesi avrebbero recuperato e rielaborato a scopo propagandistico tradizioni coloniali di ambito beotico-euboico, tespiese nella fattispecie, che sembrano doversi datare all'VIII-VII secolo (in base alla condivisibile impostazione di BREGLIA PULCI DORIA 2005, 68-73). Filtro per Diodoro e fonte primaria qui e in V 15 dovrebbe essere, come generalmente si ritiene, Timeo. Altra versione dell'impresa di Iolao, che valorizza però anch'essa l'apporto ateniese, è in Pausania (X 17.5, con la fondazione di Olbia e Ogryle; vd. pure VII 2.2 e IX 23.1), il quale viene invece ricondotto al filone cosiddetto "non timaico", per il tramite di Sallustio (da ultimo, sulla linea Sallustio-Pausania, BERNARDINI 2004, 39-46; pur sempre possibili le contaminazioni fra i due rami: per una rassegna di opinioni, MASTINO 2004, 15-17). Pausania allude a diversi nuclei o strati successivi nel processo di occupazione dell'isola e sembra rimandare sia a un filone greco sia a uno libio-punico: a X 17.2, infatti, tramanda che per primi approdarono nell'isola i Libi, guidati da Sardo, figlio di Maceride, detto Eracle dalle genti africane (evidentemente, la legittimazione del dominio coloniale esercitato sulla Sardegna chiama in causa ora Eracle con Iolao, ora Maceride/Melqart con suo figlio Sardo: sul rapporto tra queste figure, cfr. ZUCCA 2004B; DIDU 2005; BONNET 2005, 27 parla di "battaglia ideologica a colpi di Eracle"). Ulteriori riferimenti all'avventura sarda di Iolao e al popolamento della Sardegna ad es. in [Arist.] *mir. ausc.* 100 838b; Sall. *Hist.* II 6-7 M; Strab. V 2.7; Sil. Ital. XII 355-369; Solin. I 60-61. Il dibattito critico sui molti problemi

della mitografia greca relativa alla Sardegna si può far iniziare dagli studi di Ettore Pais; tra i lavori successivi, basti ricordare MELONI 1942-1944; BONDÌ 1975; BREGLIA PULCI DORIA 1981; NICOSIA 1981; COPPOLA 1995B, 69 ss. Sul tema, il panorama complessivo più aggiornato è offerto nel volume di ZUCCA 2004A. Per una rilettura delle fonti che associano Eracle alla Sardegna, anche alla luce delle più recenti scoperte archeologiche, vd. ora vari contributi raccolti in BERNARDINI - ZUCCA 2005. Per una discussione relativa all'incidenza di influssi micenei sugli strati più antichi della tradizione, MASTINO 2004, 21 ss. Sull'azione di Aristeo in Sardegna, raccontata in termini non molto diversi da quelli usati per Iolao, vd. Diod. IV 82.4.

29.2-3

ἀναγκαῖον δ' ἡμῖν φαίνεται προδιελθεῖν περὶ τῆς γενέσεως τῶν παίδων, ἵνα τὸν περὶ τῆς ἀποικίας λόγον καθαρώτερον ἐκθέσθαι δυνηθῶμεν. Θεσπιος ἦν ἀνὴρ τὸ γένος ἐπιφανῆς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν, υἱὸς Ἐρεχθέως, βασιλεύων δὲ τῆς ὁμωνύμου χώρας ἐγέννησεν ἐκ πλειόνων γυναικῶν θυγατέρας πεντήκοντα. Ἡρακλέους δ' ἔτι παιδὸς ὄντος τὴν ἡλικίαν, καὶ ῥώμη σώματος ὑπερφυοῦς ὄντος, ἐφιλοτιμήθη τὰς θυγατέρας ἐκ τούτου τεκνοποιήσασθαι. διὸ καλέσας αὐτὸν ἐπὶ τινα θυσίαν καὶ λαμπρῶς ἐστιάσας, ἀπέστειλε κατὰ μίαν τῶν θυγατέρων· αἷς ἀπάσαις μιγείς καὶ ποιήσας ἐγκύους ἐγένετο πατὴρ υἱῶν πεντήκοντα. ὧν λαβόντων τὴν κοινὴν προσηγορίαν ἀπὸ τῶν Θεσπιάδων, καὶ γενομένων ἐνηλίκων, ἔκρινεν ἐκπέμπειν τούτους εἰς τὴν ἀποικίαν τὴν εἰς Σαρδόνια κατὰ τὸν χρησμόν.

Dallo Pseudo-Apollodoro l'episodio delle Tespiadi è narrato contestualmente all'uccisione del leone del Citerone, che minacciava il bestiame di Anfitrione e di Tespio. In Diodoro manca ogni riferimento all'episodio del leone, e la storia delle Tespiadi è introdotta piuttosto "per poter fare con più chiarezza il discorso sulla colonia". In [Apoll.] II 4.10 Tespio fornisce una figlia ogni notte per cinquanta giorni. Erodotto (*FGrHist* 31 F 20) afferma che la deflorazione delle fanciulle avvenne "in sette giorni". In Paus. IX 27.6 Eracle si unisce alle

Tespiadi “nella stessa notte” (cfr. anche Ephor. *FGrHist* 70 F 13). Alcuni consideravano questa la tredicesima Fatica: AG XVI 92.13. Esempio dello straordinario vigore sessuale del giovane eroe, l’episodio si carica tuttavia di una valenza simbolica, come ha mostrato LÉTOUBLON 1996, cui si rinvia per un confronto fra le differenti versioni della leggenda. [Apoll.] II 7.8 è l’unico a restituirci un elenco dei nomi delle Tespiadi e dei figli da loro concepiti con Eracle. Per una minuziosa disamina dei nomi, da cui sembra emergere un nucleo primigenio d’impronta beotico-euboica accanto a tradizioni onomastiche più tarde anche di matrice ateniese, vd. ora AGUS 2004.

Θέσπιος]

Il nome del re figura come Testio in Pausania e Ateneo (XIII 556f = Herodor. *FGrHist* 31 F 20); ma Diodoro lo leggeva certamente nella forma Tespio, dato che parla di lui come “re dell’omonima regione” (Tespie); in favore della forma Tespio, che dovrebbe rimpiazzare Testio nelle nostre edizioni degli autori greci, vd. FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 233.

Ἡρακλέους δ’ ἔτι παιδὸς ὄντος τὴν ἡλικίαν]

Mentre [Apoll.] II 4.9 precisa che Eracle aveva diciotto anni quando uccise il leone del Citerone, Diodoro ne fa “ancora un ragazzo” al tempo in cui compie questa prodezza sessuale, che costituisce senz’altro un segno supplementare del suo precoce eroismo. E’ abbastanza evidente il valore iniziatico della prova, che si qualifica come “rito di passaggio” all’età adulta. Il carattere iniziatico sembra comprovato dal numero stesso delle fanciulle. Nelle leggende greche, cinquanta è una cifra tipica di gruppi di giovani implicati in un processo iniziatico: gli Argonauti, i figli di Egitto e le Danaidi sono solo alcuni dei vari paralleli che si possono addurre (LÉTOUBLON 1996, 81).

29.4

ἡγουμένου δὲ τοῦ στόλου παντὸς Ἰολάου, καὶ συνεστρατευμένου σχεδὸν ἀπάσας τὰς στρατείας, ἐπέτρεψεν αὐτῷ τὰ περὶ τοὺς Θεσπιάδας καὶ τὴν ἀποικίαν. τῶν δὲ πεντήκοντα παίδων δύο μὲν κατέμειναν ἐν ταῖς Θήβαις,

ὦν τοὺς ἀπογόνους φασὶ μέχρι τοῦ νῦν τιμᾶσθαι, ἑπτὰ δ' ἐν Θεσπιαῖς, οὓς ὀνομάζουσι δημούχους, ὦν καὶ τοὺς ἀπογόνους ἡγήσασθαί φασι τῆς πόλεως μέχρι τῶν νεωτέρων καιρῶν]

Una piccola minoranza dei Tespiadi è sufficiente ad assicurare la dominazione in due città beotiche: i discendenti di costoro apparterrebbero ancora (μέχρι τοῦ νῦν... μέχρι τῶν νεωτέρων καιρῶν) alla classe dirigente delle due *poleis*. Dei cinquanta figli frutto dell'unione tra Eracle e le figlie di Tespio, due “rimasero” a Tebe, sette a Tespie, dove sono chiamati *demouchoi*. I Tespiadi che parteciparono alla spedizione coloniale in Sardegna, pertanto, sarebbero stati quarantuno.

κατέμειναν ἐν ταῖς Θήβαις]

E' curioso che Diodoro usi qui questo verbo; è probabile, infatti, che le Tespiadi abbiano partorito a Tespie, dunque i due Tespiadi “andarono”, non “rimasero”, a Tebe.

οὓς ὀνομάζουσι δημούχους]

“Protettori del popolo”, epiteto di divinità tutelari in Soph. *OC* 458; cfr. tuttavia *ibid.* 1348 ἄνδρες τῆσδε δημούχοι χθονός. Il termine, che appartiene già al livello dell'epica omerica (è anche il nome di un eroe troiano ucciso da Achille: *Il.* XX 457), sembra riportarsi “a tradizioni molto arcaiche nate in ambito aristocratico-religioso” (BREGLIA PULCI DORIA 1981, 79 s.).

29.5

τοὺς δὲ λοιποὺς ἅπαντας Ἴολαος ἀναλαβὼν καὶ πολλοὺς ἄλλους τοὺς βουλομένους κοινωνεῖν τῆς ἀποικίας]

Da Diod. V 15.1 risulta che Eracle invia in Sardegna, con Iolao e i Tespiadi, “un'armata notevole di Greci e di barbari” (δύναμιν ἀξιόλογον Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων).

κατεκληρούχησε τὸ κάλλιστον τῆς νήσου, καὶ μάλιστα τὴν πεδιάδα χώραν, ἣν μέχρι τοῦ νῦν καλεῖσθαι Ἰολαεῖον]

Secondo lo schema delle *apoikiai*, l'ecista Iolao, conquistata l'isola, divide il territorio in lotti (da assegnare ai compagni) e impone il proprio nome a luoghi e popoli. Cfr. il *locus parallelus* a V 15.2

τὴν χώραν κατακληρουχήσας τοὺς μὲν λαοὺς προσηγόρευσεν ἀφ' ἑαυτοῦ Ἰολαεῖους ... τὰ μὲν γὰρ κάλλιστα πεδία τὴν προσηγορίαν ἀπ' ἐκείνου λαβόντα Ἰολαεῖα καλεῖται. Il verbo κατακληρουχεω “distribuisco in sorte”, attestato per la prima volta in Polibio col significato di “ricevo in sorte”, sembra entrare a far parte del lessico della colonizzazione a partire dall'età ellenistica.

Ἰολαεῖον]

“Forse l'attuale Campidano (anche se sono state proposte altre identificazioni)” (MASTINO 2004, 14). Pausania (X 17.5) riferisce che ancora ai suoi tempi c'erano in Sardegna “regioni iolee” (χωρία Ἰολαεῖα). Gli studiosi tendono oggi a escludere una connessione etimologica fra le terre Iolee delle fonti greche e il toponimo *Oelies* citato in Varro *De r. r.* I 16.2, cfr. DIDU 2001, 404 s. e n. 39.

29.6

ἐξημερώσας δὲ τὴν χώραν καὶ καταφυτεύσας δένδρεσι καρπίμοις κατεσκεύασε περιμάχητον· ἐπὶ τοσοῦτο γὰρ ἡ νῆσος διωνομάσθη τῇ τῶν καρπῶν ἀφθονίᾳ ὥστε Καρχηδονίους ὕστερον ἀύξηθέντας ἐπιθυμῆσαι τῆς νήσου, καὶ πολλοὺς ἀγῶνας καὶ κινδύνους ὑπὲρ αὐτῆς ἀναδέξασθαι. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις ἀναγράψομεν]

Il tema doveva esser trattato in una sezione perduta della *Biblioteca storica*. Sul motivo del rinvio di un argomento al contesto cronologico appropriato, cfr. nota a IV 23.3.

30.1

τότε δ' ὁ Ἰόλαος καταστήσας τὰ περὶ τὴν ἀποικίαν, καὶ τὸν Δαίδαλον ἐκ τῆς Σικελίας μεταπεμψάμενος, κατεσκεύασεν ἔργα πολλὰ καὶ μεγάλα μέχρι τῶν νῦν καιρῶν διαμένοντα καὶ ἀπὸ τοῦ κατασκευάσαντος Δαιδάλεια καλούμενα. ᾠκοδόμησε δὲ καὶ γυμνάσια μεγάλα τε καὶ πολυτελῆ, καὶ δικαστήρια κατέστησε καὶ ἄλλα τὰ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν συντείνοντα]

Iolao “mandò a chiamare Dedalo dalla Sicilia e fece costruire numerose opere grandiose rimaste fino ai tempi nostri e chiamate, dal loro costruttore, *Daidaleia*”. Cfr. anche [Arist.] *mir. ausc.* 100 838b (dove tuttavia non si menziona Dedalo) e Paus. X 17.4, che riporta, giudicandola inverosimile, una tradizione secondo cui l'architetto sarebbe giunto in Sardegna insieme ad Aristeo (alcune generazioni prima di Iolao). Su Dedalo, architetto, scultore e inventore di Atene, cfr. Diod. IV 76 (secondo COPPOLA 1995B, 78 s., la sua presenza in Sardegna andrebbe posta in rapporto con motivi di propaganda ateniese in Occidente). Stabilitosi a Creta, da qui sarebbe passato in Sicilia, presso il re Cocalo, per sfuggire all'ira di Minosse (la vicenda è esposta in Diod. IV 77-79). Al mitico artigiano si attribuivano solitamente le opere ritenute molto antiche, com'è il caso dei nuraghi sardi. A giudizio di GALVAGNO 2004, 30, l'attribuzione dei nuraghi a Dedalo venuto dalla Sicilia servirebbe a ribadire lo stretto rapporto culturale tra Sicilia e Sardegna. Per CHIAI 2004, incline a una lettura stratigrafica della leggenda, mentre Iolao rappresenterebbe un nucleo mitico più recente, dietro al quale si può intravedere il modello della *polis* (cfr. il richiamo a strutture tipicamente cittadine quali ginnasi e tribunali, ᾠκοδόμησε δὲ καὶ γυμνάσια μεγάλα τε καὶ πολυτελῆ, καὶ δικαστήρια κατέστησε), con Dedalo, connesso alle torri nuragiche, saremmo “a un livello cronologico precittadino, che può rappresentare in effetti la memoria mitica di antichi contatti con i Micenei in epoca protostorica”. Dal canto suo, PITZALIS 2004 propone un rapporto tra Dedalo e la bipenne, strumento-simbolo il cui utilizzo, ben documentato nella Sardegna di età

nuragica, potrebbe esser legato a una corporazione di artigiani che avevano acquisito tecniche d'ispirazione minoica e micenea.

30.2

ὠνόμασε δὲ καὶ τοὺς λαοὺς Ἴολαεῖους, ἀφ' ἑαυτοῦ θέμενος τὴν προσηγορίαν]

Cfr. anche V 15.1

ὑπὸ βαρβάρων τῶν ὀνομαζομένων Ἴολαείων, οὓς νομίζουσιν ἀπογόνους εἶναι τῶν μετὰ Ἴολάου καὶ τῶν Θεσπιαδῶν κατοικησάντων; V 15.2

τὸ δὲ πλῆθος μέχρι τοῦ νῦν φυλάττει τὴν ἀπὸ Ἴολάου προσηγορίαν. Diodoro ignora gli Ἴλιεῖς di cui è menzione in Paus. X 17.6-7 (provenienti dalla distrutta Troia, si sarebbero aggregati ai Greci; mentre questi ultimi sarebbero stati quasi completamente annientati in conseguenza di una nuova invasione libica, gli Ilii si sarebbero rifugiati sulle alture, divenendo, col tempo, in tutto simili agli invasori africani). D'altra parte, la documentazione romana, tanto letteraria quanto epigrafica, attesta a livello storico un etnonimo *Ilienses*, riferito a un popolo dell'interno con cui i Romani ebbero rapporti piuttosto turbolenti (MASTINO 2005, 71 ss., 93 ss.). E' possibile che sia esistita in Sardegna un'antichissima popolazione, il cui nome, connesso alla radice sarda *Il-*, tuttora riscontrabile in toponimi come Iloi, Ilai, Iliai, Iloghe e altri, sia stato reso foneticamente dai Greci nella forma Ilii (meno correttamente Iolei) e dai Romani nella forma Iliensi. La questione è stata ridiscussa recentemente da DIDU 2001.

προσαγορεύουσιν αὐτὸν Ἴόλαον πατέρα]

Iolao ha in comune l'appellativo di "padre" con Sardo, figlio di Maceride, il cui arrivo, a capo di una moltitudine di coloni libici, nell'isola che da lui prese il nome ci è testimoniato da Paus. X 17.2. Tolomeo (*Geog.* III 3.2) ricorda nella Sardegna sud-occidentale un *Sardopatoros hieron*, da identificare forse con un tempio scavato nella valle di Antas e dedicato, come si ricava dai resti di un'iscrizione collocata sull'epistilio, a *Sardus Pater Babai*. Si tratta di un luogo di culto di remota antichità, consacrato a un dio indigeno sentito

come progenitore dei Sardi, quel *Babai* che fu assimilato al fenicio-punico *Sid*, figlio di Melqart, e quindi al suo erede classico *Sardus Pater*. La notizia diodorea, secondo cui quanti nell'isola offrivano sacrifici a Iolao lo chiamavano “padre”, conferma la sostanziale identità fra Iolao e il dio eponimo dei Sardi. Su *Sardus* e sul tempio di Antas, di recente, BERNARDINI 2005; MASTINO 2005, 408 ss., 448 (bibl.); ZUCCA 2005, 253-255.

30.3

μετὰ δὲ ταῦτα ὁ μὲν Ἴολαος ἐπανιών εἰς τὴν Ἑλλάδα, καὶ προσπλεύσας τῇ Σικελίᾳ... ἐτιμήθη τεμένεσι καὶ τιμαῖς ἡρωικαῖς]

Sul *temenos* in onore di Iolao e sul culto tributatogli ad Agirio, cfr. IV 24.4 e nota.

30.4

κατὰ τὴν ἀποικίαν ταύτην]

Poiché al paragrafo precedente si è parlato di uno stanziamento di alcuni compagni di Iolao in Sicilia, potrebbe risultare ambiguo a quale realtà Diodoro si riferisca con “questa colonia”, ma il passo parallelo di V 15.3 ss. autorizza ad ammettere un ritorno al tema della Sardegna.

διαμένοντες ἐλεύθεροι]

Resistendo a Cartaginesi e Romani (cfr. 30.6), i Sardi discendenti dai coloni greci difendono uno dei valori cardine dell'ellenismo, l'*eleutheria* (cfr. anche V 15.3-5). Per il rilievo dato al concetto del mantenimento della libertà, sempre in unione col motivo dell'imbarbarimento, cfr. IV 19.2 a proposito di Alesia (che però alla fine fu presa da Cesare).

30.5

οἱ μὲν γὰρ λαοὶ διὰ τὸ πλῆθος τοῦ χρόνου, πλειόνων τῶν βαρβάρων ὄντων τῶν μετεσχηκότων τῆς ἀποικίας, ἐξεβαρβαρώθησαν, καὶ μεταστάντες εἰς τὴν ὀρεινὴν ἐν ταῖς δυσχωρίαις κατώκησαν, ἐθίσαντες δ' ἑαυτοὺς τρέφεσθαι γάλακτι καὶ κρέασι...]

Iolao aveva portato in Sardegna i doni della cultura e della civiltà; l'attualità storica, però, era ben diversa, e non si poteva certo dire che nell'isola dominasse il modello di vita greco. Per risolvere il contrasto, Diodoro (o Timeo, vd. sotto) immagina che, per il contatto con i barbari che erano in maggioranza, i discendenti dei coloni fossero regrediti a uno stato primitivo, ritirandosi in zone montuose, abituandosi a nutrirsi di latte e carne (CHIAI 2004, 120: “la carne e il latte, alimenti ricavabili subito dagli animali, vengono contrapposti al grano, che deve essere coltivato e poi ulteriormente lavorato per ricavarne dei cibi”; per questo tipo di rozza dieta, cfr. ad es. Sall. *Iug.* 89 *Numidae plerumque lacte et ferina carne vescebantur*) e a vivere in dimore sotterranee. Nell'accento al processo di imbarbarimento, peraltro, potrebbe cogliersi un indizio della possibile derivazione timaica del passo: lo stesso motivo, infatti, figura in un frammento timaico (*FGrHist* 566 F 77), in relazione agli Illi, discendenti di Illo, figlio di Eracle. Un elemento di associazione si potrebbe scorgere nella presenza del verbo ἐκβαρβαρωθῆναι, il cui impiego è molto raro in Diodoro: oltre che nei due passi relativi alla Sardegna (cfr. anche V 15.6 ἐκβαρβαρωθέν), esso è adoperato solo nel caso di Alesia (IV 19.2).

30.6

διὸ καὶ πρότερον μὲν Καρχηδόνιοι, μετὰ δὲ ταῦτα Ῥωμαῖοι πολλάκις πολεμήσαντες τούτοις τῆς προθέσεως διήμαρτον]

Per un profilo delle vicende legate alla conquista cartaginese e alla successiva occupazione romana, MASTINO 2005, 43 ss., 63 ss. Come ha ribadito BERNARDINI 2004, 46 ss., Diodoro, ignorando volutamente l'effettiva presenza egemonica di Cartaginesi e Romani nell'isola, si riallaccia a una tradizione, fatta propria già da Timeo, che sottolinea la strenua resistenza dei Sardi, eredi dei Greci, contro l'invasore punico e ogni tentativo di asservimento.

ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ῥηθεῖσι]

Espressione ricorrente nei primi cinque libri della *Biblioteca* (I 8.10; II 31.10, 42.4; III 11.4; IV 5.4, 72.1, 83.1; V 5.3, 10.3, 23.1, 46.7, 64.1). Cfr. nota a IV 5.4.

31. *Eurito, Iole e Ifito. Servitù presso Onfale*

31.1-3

τελέσας γὰρ τοὺς ἄθλους τὴν μὲν ἑαυτοῦ γυναιῖκα Μεγάραν συνώκισεν Ἴολάω, διὰ τὴν περὶ τὰ τέκνα συμφορὰν ὑποπτευσάμενος τὴν ἐξ ἐκείνης παιδοποιίαν, ἑτέραν δ' ἐζήτει πρὸς τέκνων γένεσιν ἀνύποπτον. διόπερ ἐμνήστευσεν Ἴόλην τὴν Εὐρύτου τοῦ δυναστεύσαντος Οἰχαλίας.

ὁ δ' Εὐρύτος διὰ τὴν ἐκ τῆς Μεγάρης γενομένην ἀτυχίαν εὐλαβηθεὶς, ἀπεκρίθη βουλευέσθαι περὶ τοῦ γάμου. ὁ δ' ἀποτυχὼν τῆς μνηστείας διὰ τὴν ἀτιμίαν ἐξήλασε τὰς ἵππους τοῦ Εὐρύτου.

Ἴφίτου δὲ τοῦ Εὐρύτου τὸ γεγονός ὑποπτεύσαντος καὶ παραγενομένου κατὰ ζήτησιν τῶν ἵππων εἰς Τίρυνθα, τοῦτον μὲν ἀναβιβάσας [ὁ Ἡρακλῆς] ἐπὶ τινα πύργον ὑψηλὸν ἐκέλευσεν ἀφορᾶν μὴ που νεμόμεναι τυγχάνουσιν· οὐ δυναμένου δὲ κατανοῆσαι τοῦ Ἴφίτου, φήσας αὐτὸν ψευδῶς κατητιᾶσθαι τὴν κλοπὴν κατεκρήμνισεν ἀπὸ τοῦ πύργου]

SCARPI 1996, 523: “se il ciclo degli ἄθλοι sottende uno schema iniziatico, la volontà dell’eroe di sposarsi, manifestata qui per la prima volta, apre necessariamente un nuovo ciclo che coincide con l’ingresso nell’età adulta e che deve sfociare nel matrimonio”.

Eracle imputa a Megara la sventura capitata ai figli (per la sorte dei figli avuti da Megara, cfr. IV 11.1-2), la dà in sposa a Iolao e comincia a cercarsi un'altra moglie. Chiede la mano di Iole, ma il padre Eurito, sovrano di Ecalia, temporeggia. Vedendo respinta la propria richiesta di nozze, per l'oltraggio ricevuto Eracle porta via le cavalle del re. In cerca di queste, Ifito, figlio di Eurito, giunge a Tirinto. Sebbene Diodoro eviti di puntualizzare, come fa Omero (*Od.* XXI 25-29), che Eracle lo uccide violando le leggi dell'ospitalità, era comunque difficile mascherare l'atrocità di un crimine dettato dal desiderio di vendetta e commesso a tradimento.

In conseguenza del delitto, Eracle viene colpito da una malattia, per liberarsi dalla quale dev'esser venduto come schiavo a Onfale, cedendo il guadagno della vendita ai figli di Ifito. Successivamente, però, condurrà una spedizione contro Ecalia e prenderà la città, uccidendo i figli di Eurito e facendo prigioniera Iole (Diod. IV 37.5 e nota; Iole sarà la causa indiretta della sua morte, cfr. IV 38). In [Apoll.] II 6.1-2 il matrimonio con Iole è il premio messo in palio da Eurito per chi fosse riuscito a battere, in una gara di tiro con l'arco, lui e i suoi figli. Dopo la vittoria di Eracle, mentre Ifito è favorevole a concedergli la fanciulla, Eurito e gli altri figli si oppongono. Inoltre, l'autore del furto di bestiame (qui si tratta di vacche) è Autolico, ma Eurito attribuisce la colpa a Eracle. Ifito non ci crede e va da Eracle, che gli dà ospitalità, finché, colto da follia, lo precipita giù dalle mura di Tirinto. Le testimonianze, non sempre coerenti, sono analizzate in dettaglio da PRALON 1996.

Εὐρύτου τοῦ δυναστεύσαντος Οἰχαλίας]

A Omero Eurito è noto come signore di Ecalia (*Il.* II 596, 730) e come abile arciere che osa sfidare Apollo e viene ucciso dal dio (*Od.* VIII 223-228).

31.4-5

διὰ δὲ τὸν τούτου θάνατον Ἑρακλῆς νοσήσας παρήλθεν εἰς Πύλον πρὸς Νηλέα, καὶ παρεκάλεσεν αὐτὸν καθάραι τὸν φόνον. ὁ μὲν οὖν Νηλεὺς βουλευσάμενος μετὰ τῶν υἱῶν ἔλαβε πάντας πλὴν Νέστορος τοῦ νεωτάτου συγκατανοῦντας μὴ προσδέξασθαι τὸν καθαρόν·

ὁ δ' Ἑρακλῆς τότε μὲν παρελθὼν πρὸς Δηίφοβον τὸν Ἱππολύτου καὶ πείσας αὐτὸν ἐκαθάρθη, οὐ δυνάμενος δ' ἀπολυθῆναι τῆς νόσου ἐπηρώτησε τὸν Ἀπόλλω περὶ τῆς θεραπείας. τούτου δὲ χρήσαντος ὅτι ῥᾶον οὕτως ἀπολυθήσεται τῆς νόσου, εἰ πραθεὶς δικαίως τὴν ἑαυτοῦ τιμὴν ἀποδοίη τοῖς Ἰφίτου παισίν, ἀναγκαζόμενος πείθεσθαι [ὑπὸ τῆς νόσου] τῷ χρησμῷ μετὰ τινῶν φίλων ἔπλευσεν εἰς τὴν Ἀσίαν. ἐκεῖ δ' ὑπομείνας ἔκουσίως ὑπὸ τινος τῶν

φίλων ἐπράθη, καὶ παρθένου δοῦλος ἐγένετο Ὀμφάλης τῆς Ἰαρδάνου, βασιλευούσης τῶν τότε Μαιόνων, νῦν δὲ Λυδῶν ὀνομαζομένων]

La malattia di Eracle non regredisce malgrado la purificazione ottenuta da Deifobo (dopo il rifiuto oppostogli da Neleo e dai suoi figli, con l'eccezione di Nestore: sulla genealogia di Neleo, cfr. IV 68). L'oracolo di Apollo gli impone allora di farsi vendere come schiavo, per risarcire la famiglia della vittima grazie al ricavato della vendita. Così viene comprato in Asia da Onfale, figlia di Iardano, regina dei Meoni (chiamati poi Lidi), per una somma che Ferecide (*FGrHist* 3 F 82b) precisa in tre talenti (esorbitante, se paragonata al prezzo d'acquisto medio di uno schiavo, vd. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 453 e 581 n. 177). Secondo S. *Tr.* 252 s., Eracle servì Onfale per un anno intero; da [Apoll.] II 6.2 (in accordo con Herodor. *FGrHist* 31 F 33) risulta che il periodo di sottomissione doveva durare tre anni. Sofocle (*Tr.* 70, 357) e lo Pseudo-Apollodoro (II 6.2-4) sembrano a tratti qualificare questa particolare forma di servitù con termini legati alla famiglia lessicale di *latris*, mentre Diodoro si limita a indicarla attraverso *doulos*, *douleuo* e *douleia*. La nozione di servitù temporanea, comunque, rinvia probabilmente a un lontano passato acheo (ciò può valere anche per il servizio di Eracle presso Euristeo, con l'eroe che si obbliga a prestazioni lavorative "straordinarie" per un periodo di tempo stabilito); in particolare, il concetto di schiavitù a termine come forma di risarcimento, nella punizione dell'omicida, ci riporta a un antico principio di compensazione in denaro o in prestazione di servizio, che si può cogliere, in qualche misura, già nel diritto vicino-orientale dell'età del Bronzo (per una discussione in merito, SEMINARA 2006). Diodoro trascura l'aspetto della durata e trasforma la leggenda in una storia a lieto fine. A IV 31.8 introduce il tema degli amori di Eracle, per fornire alla vicenda una conclusione decorosa. Onfale comincia ad apprezzare le qualità dell'eroe, apprende chi è realmente, e, dopo averlo liberato, lo sposa e gli dà un figlio, Lamo (un altro figlio, Cleodeo, gli era nato prima, da una schiava). Il motivo di Eracle innamorato di Onfale conosce una notevole fortuna soprattutto presso gli autori latini, che insistono su un capovolgimento di ruoli tra Onfale ed Eracle: infatuato della regina, il virile eroe accetta di condurre una vita muliebre, e arriva a profumarsi i capelli (Sen. *Herc. O.* 371-376), a filare la lana (Prop. III 11.17-20; Ov. *Her.* IX 79 s.; Stat. *Ach.* I 260 s.), perfino a indossare vesti

femminili, cedendo a Onfale clava e *leonte* (Ov. *Her.* IX 101-118; Apul. fr. 21; in Diodoro, com'era prevedibile, non si trova alcun riferimento a umiliazioni del genere). Il tema dello scambio delle vesti e degli attributi, presente forse nell'arte greca fin dal VI sec. a. C. (GANTZ 1993, 439), ha destato vivo interesse. Si tratta di una pratica culturale non rara in cerimonie a carattere iniziatico, come nel caso di quei riti nuziali (Cos ce ne fornisce un parallelo storico ben documentato) dove era previsto che lo sposo si travestisse con abiti femminili, secondo un uso di cui si riteneva fondatore, appunto, Eracle (BONNET 1996). Sul mito di Eracle e Onfale, popolare specialmente nell'arte ellenistica e romana (RITTER 1996), si vedano in generale le considerazioni di WULFF ALONSO 1996. Secondo JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B, 450-459, la leggenda potrebbe derivare dall'immagine di uno *hieros gamos* primitivo nel quale Eracle figurava accanto a una potente Dea "regina", di cui Onfale potrebbe essere l'erede.

31.6

τοῖς Ἰφίτου παῖσιν]

In [Apoll.] II 6.3 il prezzo della vendita è portato al padre di Ifito, Eurito, che lo rifiuta.

31.7

τοὺς μὲν γὰρ ὀνομαζομένους Κέρκωπας, ληστεύοντας καὶ πολλὰ κακὰ διεργαζομένους, οὓς μὲν ἀπέκτεινεν, οὓς δὲ ζωγρήσας δεδεμένους παρέδωκε τῇ Ὀμφάλῃ· Συλέα δὲ τοὺς παριόντας ξένους συναρπάζοντα καὶ τοὺς ἀμπελῶνας σκάπτειν ἀναγκάζοντα τῷ σκαφεῖω πατάξας ἀπέκτεινεν· Ἰτώνων δὲ λεηλατούντων πολλὴν τῆς ὑπὸ Ὀμφάλῃ χώρας, τὴν τε λείαν ἀφείλετο καὶ τὴν πόλιν, ἐξ ἧς ἐποιοῦντο τὴν ὄρμην, ἐκπορθήσας ἐξηνδραποδίσσατο καὶ κατέσκαψεν]

Sia Diodoro che lo Pseudo-Apollodoro (II 6.3) accennano alle imprese utili compiute da Eracle mentre era al servizio di Onfale, ma l'assalto condotto contro gli Itoni che depredavano la regione è ricordato dal solo Diodoro. Entrambi gli autori menzionano Sileo, che

costringeva gli stranieri di passaggio a zappare le sue vigne (secondo un modulo folcloristico piuttosto diffuso, cfr. WULFF ALONSO 1996, 110 s.). Lo Pseudo-Apollodoro, che colloca ἐν Αὐλίδι l'episodio (ma cfr. SCARPI 1996, 525: ἐν ἀμπελῶνι?), aggiunge che Eracle uccise con lui sua figlia Senodoce e bruciò le viti (per la possibile trama di una dramma satiresco di Euripide intitolato *Sileo*, di cui non abbiamo che frammenti, e per la documentazione iconografica, cfr. GANTZ 1993, 440 s.).

Quanto ai Cercopi, sorta di gnomi subdoli e dispettosi, i particolari più divertenti ci sono noti da fonti tarde (soprattutto [Nonn.] *Comm. in Greg. Naz.* IV 39 e Suda s. v. Κέρκωπες e s. v. Μελαμπύγου τύχοις). Erano due fratelli a cui la madre aveva consigliato di tenersi lontani da un certo *Melampygos* (vale a dire, "l'uomo dalle nere natiche"); un giorno Eracle li sorprese mentre tentavano di derubarlo e li legò a testa in giù ai due capi di una pertica che portava sulle spalle; in quella posizione si accorsero che le natiche di Eracle erano coperte di pelo e compresero il significato dell'avvertimento materno. Ma la leggenda ha certamente radici molto più antiche: potrebbe esser stata narrata già in un poema attribuito a Omero (cfr. Harpocr. s. v. Κέρκωψ); a essa alludono Archiloco (fr. 178 West), Ferecide (*FGrHist* 3 F 77) ed Erodoto (VII 216). Abbiamo inoltre abbondante materiale figurativo con Eracle e i Cercopi a partire dal VI sec. a. C., e sappiamo che la storia fu portata spesso sulla scena comica: doveva trovare un certo spazio negli *Archilochoi* di Cratino, mentre sia Ermippo che Platone scrissero commedie intitolate *Kerkopes* (riferimenti in KIRKPATRICK - DUNN 2002). Non è ben chiara la sorte dei Cercopi. Nella tradizione rappresentata dallo Pseudo-Nonno e dalla Suda, le loro battute mettono Eracle di buon umore al punto da far loro recuperare la libertà. Ferecide li vuole trasformati in pietra, Senagora (*FGrHist* 240 F 28) in scimmie (cfr. anche Ov. *Met.* XIV 91-100). Lo Pseudo-Apollodoro si limita a dire che l'eroe cattura e imprigiona i Cercopi della regione di Efeso. In Diodoro, per il quale evidentemente i Cercopi dovevano essere più di due (almeno quattro), alcuni di loro vengono uccisi, altri catturati vivi e consegnati in catene a Onfale.

32. Spedizione contro Laomedonte

32.1

Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπανελθὼν εἰς Πελοπόννησον ἐστράτευσεν εἰς Ἴλιον, ἐγκαλῶν Λαομέδοντι τῷ βασιλεῖ. οὗτος γὰρ Ἡρακλέους στρατεύοντος μετὰ Ἰάσονος ἐπὶ τὸ χρυσόμαλλον δερὸς, καὶ τὸ κῆτος ἀνελόντος, ἀπεστέρησε τῶν ὠμολογημένων ἵππων, περὶ ὧν ἐν τοῖς Ἀργοναύταις τὰ κατὰ μέρος μικρὸν ὕστερον διέξιμεν]

L'antefatto dello scontro con Laomedonte è narrato da Diodoro a IV 42: gli Argonauti approdano in Troade, dove il re Laomedonte promette a Eracle le sue invincibili cavalle (quelle donate da Zeus come risarcimento per il rapimento di Ganimede: così ad es. [Apoll.] II 5.9) se avesse ucciso il mostro marino mandato da Poseidon, in collera col re perché aveva rifiutato a lui e ad Apollo il compenso per la costruzione delle mura (la storia è nota a Omero: cfr. *Il.* XX 147, XXI 441-457); Eracle uccide il *ketos*, libera Esione, che era stata offerta al mostro per allontanarlo, e affida le cavalle a Laomedonte convenendo con lui che, al ritorno dalla Colchide, le avrebbe recuperate.

Ma Laomedonte non mantiene la parola e, per punirlo, Eracle attacca Troia: per l'assedio e la presa della città da parte di Eracle, cfr. ad es. *Il.* V 638-651 (dialogo fra Tlepolemo e Sarpedone in occasione del loro duello); Hes. fr. 43a M-W 63 s.; Pind. *Isth.* VI 27-31; Hellanic. *FGrHist* 4 F 26b; Ov. *Met.* XI 213-217; Hyg. *Fab.* 89; [Apoll.] II 6.4; *Schol. in Lyc.* 34; Tzetz. *Chil.* II 443 s. Diod. IV 49 offre una descrizione in parte differente e probabilmente deriva da una fonte diversa. Fra l'altro, a IV 49 la guerra contro Laomedonte ha luogo durante il viaggio di ritorno dalla Colchide e ad essa prendono parte gli stessi Argonauti; stando a IV 32, invece, la spedizione si colloca dopo il ritorno di Eracle e prende avvio dal Peloponneso (d'altra parte, a IV 49.7 Diodoro segnala, attribuendola ad "alcuni dei poeti antichi", una versione secondo la quale Eracle non avrebbe preso Troia con l'aiuto degli Argonauti, bensì conducendo una spedizione "per conto proprio", ἰδίῳ). Non è possibile stabilire quale fonte Diodoro stia seguendo nel presente capitolo; tuttavia, poiché la versione dello Pseudo-

Apollodoro concorda abbastanza strettamente con quella data qui, è lecito ipotizzare la dipendenza da una tradizione comune. Sul *background* storico delle leggende incentrate su Troia, cfr. la bibliografia e i testi discussi in MARIOTTA 2005; raccolgono vario materiale, ma appaiono ormai in larga misura superati, i contributi di SCAMMELL 1934 e VAN DER KOLF 1954.

περὶ ὧν ἐν τοῖς Ἄργοναύταις τὰ κατὰ μέρος μικρὸν ὕστερον διέξιμεν]

Caratteristico rimando in avanti; sul lessico tipico impiegato in frasi del genere, RUBINCAM 1989, in part. 40 s.

32.2

ναυσὶ μακρῶν ὀκτωκαίδεκα, ὡς δὲ Ὀμηρὸς γέγραφε, ἕξ ταῖς ἀπάσαις...]

Diciotto navi (a cinquanta remi) in [Apoll.] II 6.4, sei invece, oltre che nel passo iliadico (V 638-642) citato da Diodoro qui e in IV 49.7, anche secondo lo *Schol. in Lyc.* 34; l'oscillazione nel numero delle navi è un chiaro indice dell'esistenza di tradizioni non omogenee.

32.3

ἐπὶ δὲ τῶν νεῶν ἀπέλιπεν ἡγεμόνα τὸν Ἀμφιαράου υἱὸν Οἰκλέα...]

La tomba di Oicle si mostrava in Arcadia, come attesta Paus. VIII 36.6, il quale tuttavia commenta:

εἰ γε δὴ ἐπέλαβεν αὐτὸν τὸ χρεῶν ἐν Ἀρκαδίᾳ καὶ μὴ τῆς ἐπὶ Λαομέδοντα Ἡρακλεῖ στρατείας μετασχόντα. Sembra che Sofocle abbia scritto una tragedia intitolata *Oikles* (frr. 468-469 Radt; *Iokles* delle nostre fonti potrebbe essere una variante di questo nome). Sulla genealogia di Oicle, cfr. Diod. IV 68.5, dove però è detto figlio di Antifate e padre di Anfiarao (come in *Od.* XV 243 s.: Ἄντιφάτης μὲν τίκτεν Ὀϊκλῆα μεγάλθυμον, / αὐτὰρ Ὀϊκλείης λαοσσόον Ἀμφιάρηον). Per Oicle padre di Anfiarao, cfr. ad es. Paus. *loc. cit.* e [Apoll.] I 8.2, 9.16, III 6.3. Ma eviterei di correggere qui

'Αμφιαράου in 'Αντιφάτου, ο υἷον in πατέρα; tutto sommato, la soluzione più ragionevole mi sembra quella di lasciare inalterato il testo, addebitandolo a una variante della tradizione oppure, ancor meglio, a un *lapsus* di Diodoro o della sua fonte.

32.4

Πριάμω τὴν βασιλείαν ἀπέδωκε τῶν Ἰλιαδῶν διὰ τὴν δικαιοσύνην]

Cfr. IV 49.6

Πριάμω δὲ διὰ τὴν δικαιοσύνην παραδοῦναι τὴν βασιλείαν, καὶ φιλίαν συνθέμενον ἐκπλεῦσαι μετὰ τῶν Ἀργοναυτῶν. Sulle ragioni di natura propagandistica che potrebbero aver spinto a valorizzare la stirpe dei Priamidi sottolineando la benevolenza di Eracle nei confronti di Priamo, vd. le osservazioni di SAMMARTANO 2000, 176 ss. Per la concessione del regno a un Priamo ancora *puer* o *infans*, cfr. Sen. *Troad.* 718-728; Hyg. *Fab.* 89.4.

32.5

οὗτος γὰρ μόνος τῶν υἱῶν τοῦ Λαομέδοντος ἐναντιούμενος τῷ πατρὶ τὰς ἵππους ἀποδοῦναι συνεβούλευσεν τῷ Ἡρακλεῖ κατὰ τὰς ἐπαγγελίας]

Cfr. IV 49.3

Πριάμον δὲ μόνον ἐναντιοπραγοῦντα· τοῦτον γὰρ ἀποφύνασθαι δεῖν τὰ πρὸς τοὺς ξένους δίκαια τηρεῖν, καὶ τὴν τε ἀδελφὴν καὶ τὰς ὁμολογημένας ἵππους ἀποδιδόναι. Quanto ai figli di Laomedonte, Diod. IV 75.4 menziona Titono e Priamo. [Apoll.] III 12.3, più completo, gli attribuisce cinque figli maschi: Titono, Lampo, Clizio, Icetaone e Podarce. In [Apoll.] II 6.4, Podarce, unico sopravvissuto alla strage della sua famiglia fatta da Eracle, è salvato dalla sorella Esione che lo acquista in cambio del suo velo, e per questo viene chiamato Priamo (ἀπὸ τοῦ πρίασθαι, spiega Hyg. *Fab.* 89.4; cfr. anche *Schol. in Lyc.* 34).

ὁ δ' Ἡρακλῆς ἔστεφάνωσε Τελαμῶνα ἀριστείοις, δούς αὐτῷ τὴν Λαομέδοντος θυγατέρα Ἡσιόνην· οὗτος γὰρ κατὰ τὴν πολιορκίαν πρῶτος βιασάμενος εἰσέπεσεν εἰς τὴν πόλιν]

Accentua il ruolo di Telamone Pind. *Nem.* III 36 s., IV 25 s., *Isth.* VI 27-31. Eracle, geloso perché Telamone era entrato in città per primo, lo risparmia dopo aver appreso che stava erigendo un altare in suo onore: così Hellanic. *FGrHist* 4 F 109 e [Apoll.] II 6.4. Per l'attribuzione di Esione all'eroe, cfr. Pisandr., *PEG* fr. 11; Soph. *Aj.* 1299-1303; Ov. *Met.* XI 216 s.; Hyg. *Fab.* 89.5. Esione è un ἀριστεῖον, “dono d'onore”, come precisa [Apoll.] *loc. cit.* (o un γέρας, sempre “dono d'onore”: cfr. [Apoll.] III 12.7, *Schol. in Lyc.* 34). Da Esione Telamone generò Teucro (da Eribea Aiace, cfr. Diod. IV 72.7).

33. Guerre contro Augea e Ippocoonte. Auge e Telefo

33.1

ἔστράτευσεν ἐπ' Αὐγέαν διὰ τὴν ἀποστέρησιν τοῦ μισθοῦ]

Ancora una volta Eracle è raffigurato nel ruolo di comandante militare: secondo [Apoll.] II 7.2, per marciare contro Augea avrebbe reclutato un esercito di Arcadi, a cui si unirono come volontari i più valenti tra i Greci (sulla composizione degli opposti schieramenti, vd. Jacoby, *FGrHist* 1 F 25, Komm.). Il *misthos* di cui Eracle fu privato è il compenso pattuito in cambio della pulizia delle stalle (cfr. Pind. *Ol.* X 28-30; [Apoll.] II 5.5 [un decimo delle mandrie]; Paus. V 1.9 s. [una parte dell'Elide o qualche altra ricompensa]; *Schol. in Lyc.* 41). Diodoro non ne parla quando descrive questa Fatica, cfr. Diod. IV 13.3 e nota. Augea si rifiutò di pagare quando seppe che Eracle aveva compiuto l'impresa per ordine di Euristeo (così lo Pseudo-Apollodoro), oppure, come vuole Pausania, perché gli era riuscita più grazie all'ingegno che alla fatica. La mancata osservanza da parte del re del contratto stipulato con l'eroe giustifica sotto il profilo della legittimità l'azione di Eracle.

ἄπρακτος]

La prima spedizione contro Augea fallì per l'intervento dei Molioni (cfr. ad es. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 79; [Apoll.] II 7.2; Paus. V 2.1; sui Molioni, vd. nota a 33.3); Diodoro accenna appena alla sconfitta subita in quella circostanza dall'esercito eracleo, dicendo semplicemente che l'eroe ritornò a Oleno "senza risultato".

εἰς ᾽Ωλενον πρὸς Δεξαμενόν...]

Il nome stesso di Δεξαμενός, re di Oleno (città dell'Acaia tra Dime e Patre, ma l'esatta ubicazione topografica dell'antico sito non è ancora conosciuta con certezza: vd. MOGGI - OSANNA 2000, 286 s.), indica che l'ospitalità ha un ruolo centrale nel mito, di probabile origine locale, che lo mette in rapporto con Eracle. Della storia esistono versioni differenti, nelle quali varia fra l'altro il nome della figlia del re. Secondo [Apoll.] II 5.5, dopo esser stato bandito da Augea insieme a Fileo, Eracle si rifugiò a Oleno presso Dessameno, e lo trovò in procinto di concedere in moglie, contro la propria volontà, la figlia Mnesimache al centauro Eurizione; chiamato in soccorso da Dessameno, uccise Eurizione che era venuto a prendere la sposa (per l'uccisione del centauro, cfr. anche nota a IV 12.7). Altra versione in Hyg. *Fab.* 33.1-2 (vd. pure 31.11): *Hercules cum in hospitium ad Dexamenum regem uenisset, eiusque filiam Deianiram deuirginasset, fidemque dedisset se eam uxorem ducturum, post discessum eius Eurytion Ixionis et Nubis filius centaurus petit Deianiram uxorem. cuius pater uim timens pollicitus est se daturum. die constituto uenit cum fratribus ad nuptias: Hercules interuenit et centaurum interfecit, suam speratam abduxit.*

33.2

Ἴφικλέα]

Mi chiedo se non sia da ripristinare congettualmente la forma Ἴφικλον, dato che altrove Diodoro chiama il fratello di Eracle Ificlo, non Ificle: cfr. IV 33.6 (che si tratti del fratello di Eracle è provato da Plut. *Aet.* 285f e [Apoll.] II 7.3), 34.1, 49.3.

διόπερ ἀναγκασθεὶς ἔφυγε μετὰ τούτων καὶ κατώκησε τῆς Ἀρκαδίας ἐν Φενεῶ]

Una tradizione locale attribuiva a Eracle, cacciato da Euristeo, un soggiorno a Feneo, nella parte nordorientale dell'Arcadia, presso Laonome, madre di Anfitrione; qui egli avrebbe bonificato la piana, creando delle voragini sotterranee per far defluire l'acqua di superficie, e canalizzando il corso del fiume Olbio: cfr. Paus. VIII 14.2-3 e MOGGI - OSANNA 2003, 354 ss. Paus. VIII 14.9-10, inoltre, c'informa dell'esistenza a Feneo di un culto eroico riservato a Ificle, il quale, ferito dai figli di Attore nella prima delle due battaglie sostenute da Eracle contro Augea, sarebbe stato trasportato a Feneo, dove morì e fu sepolto: una versione che evidentemente contrasta con quella che fa morire l'eroe nella guerra contro i figli di Ippocoonte (Diod. IV 33.6; [Apoll.] II 7.3). Fonti raccolte e discusse da JOST 1992, 247-250.

33.3

ἐντεῦθεν δὲ ὀρμώμενος, καὶ πυθόμενος ἐξ Ἥλιδος πομπὴν ἀποστέλλεσθαι Ποσειδῶνι εἰς Ἴσθμόν, καὶ ταύτης ἀφηγεῖσθαι Εὐρυτον τὸν Αὐγέου, προσπεσῶν ἀφνω τὸν Εὐρυτον ἀπέκτεινε περὶ Κλεωνάς, ἔνθα νῦν ἐστὶν ἱερὸν Ἑρακλέους]

Dei due Molioni l'a. menziona il solo Eurito, e ne fa un figlio di Augea, ucciso da Eracle in un agguato (προσπεσῶν ἀφνω) mentre guidava una processione sacra inviata da Elide all'Istmo in onore di Poseidon. Il razionalista Diodoro si discosta dall'opinione secondo la quale Eurito e Cteato, chiamati Molioni (o Molionidi) dal nome della madre Molione, o Attorioni da quello del padre Attore (ma si attribuiva loro anche un padre divino, Poseidon), fossero gemelli siamesi con due teste ciascuno, quattro mani e altrettanti piedi, ma un solo corpo (così li descrive Pherecyd. *FGrHist* 3 F 79b; cfr. Hes. fr. 17a 16 s. M-W; Ibyc. *PMG* fr. 285 [nati in un uovo d'argento]). Considerati inseparabili forse già nell'*Iliade* (XI 709 s., 750-752; XXIII 638-642), sono invece presentati come due personaggi distinti da Pind. *Ol.* X 26 ss., cfr. ANGELI BERNARDINI 1982, 60 ss. Non v'è traccia della loro natura mostruosa in Paus. II 15.1, V 1.10 s., 2.1, 3.3 (qui i figli di Attore sposano due gemelle figlie di Dessameno).

L'agguato teso loro da Eracle è datato al tempo dei terzi giochi istmici da [Apoll.] II 7.2. Nulla sappiamo del santuario di Eracle nei pressi di Cleone (antica cittadina sulla strada tra Corinto e Argo, cfr. Strab. VIII 6.19) cui accenna Diodoro. Paus. II 15.1 ricorda nella stessa località un santuario di Atena e la tomba di Eurito e Cteato, vd. MUSTI - TORELLI 1986, 260 s.

33.4

μετὰ δὲ ταῦτα στρατεύσας ἐπὶ τὴν Ἥλιν τὸν τε βασιλέα ἐφόνευσεν Αὐγέα, καὶ τὴν πόλιν ἐλὼν κατὰ κράτος Φυλέα τὸν Αὐγέου μετεπέμψατο, καὶ τούτῳ τὴν βασιλείαν παρέδωκεν· ἦν γὰρ ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεφυγαδευμένος καθ' ὃν καιρὸν δικαστὴς γενόμενος τῷ πατρὶ πρὸς Ἡρακλέα περὶ τοῦ μισθοῦ τὸ νίκημα ἀπέδωκεν Ἡρακλεῖ]

Anche [Apoll.] II 7.2 dice che, dopo avere espugnato Elide e ucciso Augea, Eracle ricondusse in patria Fileo e gli affidò il regno. Circa la questione del compenso, Fileo aveva dato ragione a Eracle e, scacciato da suo padre, si era trasferito a Dulichio: cfr. Paus. V 1.10, 3.1, 3.3 e [Apoll.] II 5.5, in conformità a un'antica tradizione già testimoniata dal *Catalogo delle navi* (Il. II 628 s.).

33.5-6

μετὰ δὲ ταῦτα Ἴπποκόων μὲν ἐφυγάδευσεν ἐκ τῆς Σπάρτης τὸν ἀδελφὸν Τυνδάρεων, Οἰωνὸν δὲ τὸν Λικυμνίου φίλον ὄντα Ἡρακλέους οἱ υἱοὶ τοῦ Ἴπποκόωντος εἴκοσι τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἀπέκτειναν· εἰς ἀγανακτήσας Ἡρακλῆς ἐστράτευσεν ἐπ' αὐτούς· μεγάλη δὲ μάχη νικήσας παμπληθεῖς ἀπέκτεινε. τὴν δὲ Σπάρτην ἐλὼν κατὰ κράτος, κατήγαγεν ἐπὶ τὴν βασιλείαν Τυνδάρεων τὸν πατέρα τῶν Διοσκόρων, καὶ τὴν βασιλείαν ὡς δορίκτητον Τυνδάρεω παρέθετο, προστάξας τοῖς ἀφ' ἑαυτοῦ γενομένοις φυλάττειν. ἔπεσον δ' ἐν τῇ μάχῃ τῶν μὲν μεθ' Ἡρακλέους ὀλίγοι παντελῶς, ἐν οἷς ἦσαν ἐπιφανεῖς ἄνδρες Ἴφικλος καὶ Κηφεὺς καὶ Κηφέως υἱοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες

ἑπτακαίδεκα· τρεῖς γὰρ ἀπὸ τῶν εἴκοσι μόνον διεσώθησαν· τῶν δ' ἐναντίων αὐτός τε ὁ Ἴπποκόων καὶ μετ' αὐτοῦ δέκα μὲν υἱοί, τῶν δ' ἄλλων Σπαρτιατῶν παμπληθεῖς]

Da [Apoll.] III 10.4 risulta che Tindaro e Ippocoonte erano nati da Eballo e dalla ninfa naiade Batia (ma secondo *Schol. in E. Or.* 457 Ippocoonte era un figlio bastardo che Eballo ebbe da Nicostrate). Le fonti sulla genealogia di Tindaro non sono sempre concordi, vd. FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 339 s.: secondo altre tradizioni, la madre di Tindaro sarebbe stata Gorgofone, e il padre Eballo (Paus. III 1.4) o Periere ([Apoll.] I 9.5, III 10.3).

Quanto ai motivi dell'ostilità di Eracle verso i figli di Ippocoonte (venti in Diodoro; [Apoll.] III 10.5 ne nomina dodici; una figlia di Ippocoonte, Zeussippe, è menzionata in Diod. IV 68.5), da [Apoll.] II 7.3 apprendiamo che Eracle era già adirato con loro perché avevano combattuto a fianco di Neleo, ma ancor più si sdegnò quando assassinarono il figlio di Licimnio (zio materno dell'eroe, ucciso da Tlepolemo in *Il.* II 661-663: cfr. Diod. IV 58.7, V 59.5). Paus. III 15.3-5 attribuisce tale inimicizia al fatto che quando l'eroe, dopo la morte di Ifito, si recò a Sparta per essere purificato, Ippocoonte e i suoi figli lo respinsero, ma precisa che l'inizio dello scontro fu segnato dall'assassinio di Eono, che irritò Eracle più di tutto il resto. Entrambi gli autori raccontano come gli Ippocoontidi uccisero a bastonate il figlio di Licimnio perché, assalito dal loro cane, l'aveva colpito con un sasso. Lo Pseudo-Apollodoro narra quindi l'episodio del ricciolo della Gorgone (vd. anche Paus. VIII 47.5; Suda s. v. Πλόκιον Γοργάδος). Per vendicare la morte di suo cugino, Eracle raccolse un esercito contro Sparta e, giunto in Arcadia, invitò Cefeo (figlio di Aleo, re di Tegea) a unirsi alla spedizione insieme ai suoi venti figli. Ma Cefeo rifiutò, temendo che, dopo la sua partenza, gli Argivi avrebbero assalito Tegea. Eracle allora diede a Sterope, la figlia di Cefeo, un ricciolo della Gorgone, che aveva avuto da Atena, chiuso in un'urna di bronzo, e le disse che, se avesse mostrato per tre volte dalle mura il ricciolo senza guardarlo quando si fosse avvicinato l'esercito nemico, gli assalitori sarebbero fuggiti. Così avvenne, e Cefeo partecipò alla spedizione con i propri figli e cadde in battaglia insieme a loro. Stando a Paus. III 15.5, 19.7, VIII 53.9, in un primo scontro Eracle sarebbe stato ferito, ma in seguito conquistò Sparta e vi riportò Tindaro, affidandogli il regno (cfr. Paus. II 18.7, III 1.5).

Ἰφικλος]

Cfr. nota a 33.2.

33.7-12

ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς στρατείας ἐπανιῶν εἰς τὴν Ἀρκαδίαν, καὶ καταλύσας παρὰ Ἀλεω τῷ βασιλεῖ, τῇ θυγατρὶ τούτου λάθρα μιγείς Αὔγη καὶ ταύτην ποιήσας ἔγκυον εἰς Στύμφαλον ἐπανῆλθεν.

Ἀλεως δ' ἀγνοῶν τὸ πεπραγμένον, ὡς ὁ τῆς γαστρὸς ὄγκος ἐμήνυσε τὴν φθοράν, ἐζήτει τὸν φθείραντα. τῆς δ' Αὔγης ἀποφαινομένης ὅτι βιάσαιτο αὐτὴν Ἡρακλῆς, ἀπιστήσας τοῖς ὑπὸ ταύτης λεγομένοις ταύτην μὲν παρέδωκε Ναυπλίῳ φίλῳ καθεστῶτι, καὶ προσέταξε καταποντίσαι.

Αὔγη δ' ἀπαγομένη εἰς Ναυπλίαν, καὶ γενομένη κατὰ τὸ Παρθένιον ὄρος, ὑπὸ τῶν ὠδίνων καταβαρουμένη παρήλθεν εἰς τὴν πλησίον ὑλὴν ὡς ἐπὶ τινα χρεῖαν ἀναγκαίαν· τεκοῦσα δὲ παιδίον ἄρρεν ἀπέλιπε τὸ βρέφος εἰς τινας θάμνους κρύψασα. μετὰ δὲ ταῦτα Αὔγη μὲν ἀπηλλάγη πρὸς τὸν Ναύπλιον, καὶ καταντήσασα τῆς Ἀργείας εἰς τὸν ἐν Ναυπλίᾳ λιμένα παραδόξου σωτηρίας ἔτυχεν·

ὁ γὰρ Ναύπλιος καταποντίσαι μὲν αὐτὴν κατὰ τὰς ἐντολὰς οὐκ ἔκρινε, ξένοις δὲ τισὶ Καρσὶν ἀναγομένοις εἰς τὴν Ἀσίαν δωρήσασθαι· οὔτοι δ' ἀπαγόντες εἰς τὴν Ἀσίαν ἀπέδοντο τὴν Αὔγην τῷ βασιλεῖ τῆς Μυσίας Τεύθραντι.

τὸ δ' ἀπολειφθὲν ἐν τῷ Παρθενίῳ βρέφος ὑπὸ τῆς Αὔγης βουκόλοι τινὲς Κορύθου τοῦ βασιλέως εὐρόντες ὑπὸ τινος ἐλάφου τῷ μαστῷ τρεφόμενοι, ἐδωρήσαντο τῷ δεσπότη. ὁ δὲ Κορυθος παραλαβὼν τὸ παιδίον ἀσμένως ὡς

ἴδιον υἷον ἔτρεφε, προσαγορεύσας Τήλεφον ἀπὸ τῆς τρεφούσης ἐλάφου. Τήλεφος δ' ἀνδρωθεὶς καὶ τὴν μητέρα μαθεῖν σπεύδων, παρήλθεν εἰς Δελφούς, καὶ χρησμὸν ἔλαβε πλεῖν εἰς τὴν Μυσίαν πρὸς Τεύθραντα τὸν βασιλέα. ἀνευρῶν δὲ τὴν μητέρα, καὶ γνωσθεὶς τίνος ἦν πατρός, ἀποδοχῆς ἐτύγχανε τῆς μεγίστης. ὁ δὲ Τεύθρας ἅπαις ὧν ἀρρένων παίδων τὴν θυγατέρα Ἀργιόπην συνώκισε τῷ Τηλέφῳ, καὶ διάδοχον ἀπέδειξε τῆς βασιλείας]

Del mito di Auge e Telefo circolavano molteplici versioni. Nella variante di Ecateo (*FGrHist* 1 F 29a), seguita anche da Euripide in una sua tragedia (cfr. Strab. XIII 1.69), Aleo, scoperta la maternità della figlia, mette Auge in una *larnax* insieme al bambino e la spinge in mare; la cesta viene trasportata dalle onde fino in Misia, dove Teutrante, signore della piana del Caico, sposa la donna e adotta il piccolo Telefo. In Alcidamante (*Odyss.* 14-16), Aleo viene a sapere dall'oracolo di Delfi che un figlio nato da Auge avrebbe provocato la morte dei propri zii materni (i figli di Aleo), e dunque la costringe a mantenere la verginità come sacerdotessa di Atena; per caso Eracle giunge a Tegea e il re lo ospita nel santuario di Atena; l'eroe si ubriaca e viola la verginità della sacerdotessa; quando apprende che la figlia è incinta, Aleo l'affida all'esperto marinaio Nauplio con l'incarico di annegarla, ma, mentre viene condotta verso il mare, sul monte Partenio Auge partorisce Telefo, e Nauplio, contro le disposizioni del re, vende lei e il bambino a Teutrante.

Per altri i fatti si sarebbero svolti diversamente e Telefo sarebbe arrivato in Asia Minore da adulto. Due passi dello Pseudo-Apollodoro (II 7.4 e III 9.1) si completano a vicenda nel fornirci sostanzialmente la medesima versione: Eracle seduce Auge senza sapere che è la figlia di Aleo; Auge nasconde il bambino nel santuario di Atena di cui è sacerdotessa; sopravvenuta una pestilenza - o una carestia - e scoperto il sacrilegio, Aleo consegna Auge a Nauplio per venderla in terra straniera o ucciderla; Nauplio la dà a Teutrante, che ne fa la propria sposa; quanto al bambino, esposto sul monte Partenio, viene allattato da una cerva e poi allevato da alcuni pastori che lo chiamano Telefo; recatosi a Delfi alla ricerca dei propri genitori, sulla base delle indicazioni del dio Telefo raggiunge la Misia, e, alla morte di Teutrante, eredita il regno. In Hyg. *Fab.* 99-100 la stessa Auge espone il bambino sul monte

Partenio e fugge in *Moesia*, dove viene adottata da Teutrante; giunto presso Teutrante, Telefo ottiene in sposa Auge, ma l'irruzione di un serpente sul letto nuziale impedisce la consumazione del matrimonio e porta al riconoscimento di madre e figlio.

La descrizione diodorea, di tono romanzesco (con Auge che, destinata all'annegamento, trova una "salvezza inaspettata"; su παράδοξος in Diodoro, cfr. nota a IV 9.7; sul gusto per il romanzesco cfr. note a 11-28 e 27.2), aggiunge qualche particolare: Aleo che non crede alle parole della figlia, il neonato nascosto tra i cespugli, gli stranieri cari a Nauplio consegna la fanciulla, il nome di Argiope, la figlia che Teutrante dà in moglie a Telefo nominato successore al trono. Del destino ulteriore di Telefo, dello scontro con i Greci diretti a Troia e sbarcati in Misia per errore, della ferita ricevuta da Achille e di come ne guarì indirizzando, in cambio, la flotta greca verso Troia (tema già presente nelle *Ciprie*, cfr. PEG pp. 40 s.), Diodoro non parla. L'argomento fu trattato spesso dai poeti tragici e parodiato dai comici. Per il *Telefo* di Euripide (autore anche di una perduta *Auge*), vd. PREISER 2000. Per la fortuna del mito di Telefo, eroe di probabile origine asiatica (messo in rapporto con l'ittita *Telipinu*), nella letteratura e nell'arte greca, AGUILAR 2003. Sul fregio di Telefo nell'altare di Pergamo, AAVV. 1996. Sulla problematica interpretazione della figura di Auge, principessa-sacerdotessa legata al culto di Atena Alea tanto che alcuni hanno voluto vedervi, senza prove decisive, un'ipostasi della dea, cfr. JOST 1985, 376-378.

Αὐγή δ' ἀπαγομένη εἰς Ναυπλίαν, καὶ γενομένη κατὰ τὸ Παρθένιον ὄρος, ὑπὸ τῶν ὠδίνων καταβαρουμένη παρήλθεν εἰς τὴν πλησίον ὕλην ὡς ἐπὶ τινα χρεῖαν ἀναγκαίαν· τεκοῦσα δὲ παιδίον ἄρρεν ἀπέλιπε τὸ βρέφος εἰς τινας θάμνους κρύψασα]

Circa la nascita di Telefo, Paus. VIII 48.7 riporta due diversi *logoi* dei Tegeati (per la presenza del mito di Telefo nell'iconografia monetale di Tegea, cfr. NICOLET-PIERRE – OECONOMIDES 1995; vd. anche JOST 1992, 251-253): 1) mentre viene portata via da Nauplio per essere gettata in mare, Auge cade in ginocchio, dando alla luce il figlio nel luogo dell'*agora* dove c'è il santuario di Ilizia; 2) Auge partorisce di nascosto dal padre, espone Telefo sul Partenio e una cerva allatta il bambino.

τὸ δ' ἀπολειφθὲν ἐν τῷ Παρθενίῳ βρέφος ὑπὸ τῆς Αὔγης βουκόλοι τινὲς Κορύθου τοῦ βασιλέως εὐρόντες ὑπὸ τινος ἐλάφου τῷ μαστῷ τρεφόμενοι, ἐδωρήσαντο τῷ δεσπότη]

Quello dell'infante abbandonato destinato a un grande avvenire, che magari diventa re dopo esser stato nutrito da animali e trovato da pastori, è un *topos* ben noto, basti pensare a Edipo e a Romolo.

προσαγορεύσας Τήλεφον ἀπὸ τῆς τρεφούσης ἐλάφου]

Sembra che Diodoro faccia derivare il nome da *thele*, “mammella” ed *elaphos*, “cerva”, etimologia chiaramente popolare e fantasiosa. Piuttosto Telefo potrebbe essere una forma abbreviata di *Telephanes*, “splendente da lontano”, “visibile a distanza”, benché alcuni studiosi vi abbiano ravvisato, forse giustamente, una connessione con l'ittita *Telipinu* (vd. OBRADOVIĆ 2007, 76 ss., 88 [sommario in inglese]).

34. Meleagro, Atalanta e il cinghiale calidonio

34.1

Ἑρακλῆς δὲ μετὰ τὴν ἐν Φενεῶ κατοίκησιν ἔτει πέμπτῳ, δ' υσφορῶν ἐπὶ τῷ τετελευτηκέναι Οἰωνὸν τὸν Λικυμνίου καὶ Ἴφικλον τὸν ἀδελφόν, ἀπῆλθεν ἔκουσίως ἐξ Ἀρκαδίας καὶ πάσης Πελοποννήσου. συναπελθόντων δ' αὐτῷ πολλῶν ἐκ τῆς Ἀρκαδίας, ἀπῆλθε τῆς Αἰτωλίας εἰς Καλυδῶνα κάκει κατώκησεν. οὐκ ὄντων δ' αὐτῷ παίδων γνησίων οὐδὲ γαμετῆς γυναικός, ἔγημε Διάνειραν τὴν Οἰνέως, τετελευτηκότος ἤδη Μελεάγρου. οὐκ ἀνοίκειον δ' εἶναι νομίζομεν βραχὺ παρεκβάντας ἡμᾶς ἀπαγγεῖλαι τὴν περὶ τὸν Μελεάγρον περιπέτειαν]

Alla ricerca di una moglie e di figli legittimi (cfr. 31.1), Eracle sposa Deianira, figlia di Oineo, re di Calidone. Attraverso la menzione di Deianira, Diodoro introduce una digressione sulla *peripeteia* toccata al fratello di lei, Meleagro (già morto al momento del matrimonio). Sia Meleagro che Deianira erano nati da Oineo e Altea, figlia di Testio, re di Pleurone (secondo Hyg. *Fab.* 171, Meleagro sarebbe nato da un doppio accoppiamento di Altea con Oineo e Ares; [Apoll.] I 8.1-2 assegna alla categoria del “si dice” la nascita di Deianira da Dioniso e di Meleagro da Ares). Sul carattere delle digressioni diodoree, cfr. nota a IV 25.2; su *peripeteia*, nota a IV 9.7. Benché a Meleagro si attribuisse talvolta la partecipazione alla spedizione degli Argonauti (vd. Diod. IV 48.4), l’evento principale nella sua storia è rappresentato dalla caccia al cinghiale calidonio e dal conseguente scontro con i suoi zii materni. La caccia collettiva era molto diffusa in tutto il mondo greco, oltre che come parte dell’allenamento militare, come pratica iniziatica che segnava il passaggio dei giovani all’età adulta: la caccia al cinghiale calidonio, nella fattispecie, si può interpretare come un “rito di passaggio” dall’esito negativo per Meleagro, che uccide i suoi zii e muore in conseguenza di ciò (BARRINGER 1996, 58 s.; cfr. RUBIN – SALE 1983).

34.2-3

Οἴνεὺς γάρ, γενομένης εὐκαρπίας αὐτῷ τοῦ σίτου, τοῖς μὲν ἄλλοις θεοῖς ἐτέλεσε θυσίας, μόνης δὲ τῆς Ἀρτέμιδος ὀλιγώρησεν· δι’ ἣν αἰτίαν ἡ θεὸς αὐτῷ μηνίσασα τὸν διαβεβοημένον Καλυδώνιον ὕν ἀνῆκεν, ὑπερφυῆ τὸ μέγεθος.

οὗτος δὲ τὴν σύνεγγυς χώραν καταφθείρων τὰς κτήσεις ἐλυμαίνετο· διόπερ Μελέαγρος ὁ Οἰνέως, τὴν μὲν ἡλικίαν μάλιστα ἀκμάζων, ῥώμη δὲ καὶ ἀνδρεία διαφέρων, παρέλαβε πολλοὺς τῶν ἀρίστων ἐπὶ τὴν τούτου κυνηγίαν. πρῶτου δὲ Μελεάγρου τὸ θηρίον ἀκοντίσαντος, ὁμολογούμενον αὐτῷ τὸ πρωτεῖον συνεχωρήθη· τοῦτο δ’ ἦν ἡ δорά τοῦ ζώου]

Il più antico riferimento letterario alla vicenda di Meleagro si trova in *Il.* IX 529-599, dove, nel tentativo di indurre Achille a deporre l’ira e riprendere il combattimento, Fenice narra il

mito, permettendoci di ricostruirlo in questi termini: dopo l'uccisione del cinghiale a opera di Meleagro, Artemide provoca una lite fra gli Etoi e i Cureti riguardo alla testa e alla pelle della fiera; combattendo in difesa di Calidone, Meleagro uccide suo zio (al v. 567 si usa il singolare), fratello di Altea e uno dei Cureti; Altea pertanto lo maledice; in preda all'ira, Meleagro, si ritira dal combattimento finché sua moglie Cleopatra non lo persuade a ritornare in campo e a salvare la città. Come notato dagli studiosi, la struttura del racconto omerico lascia presupporre una tradizione anteriore: sulle fasi precedenti del mito e le possibili innovazioni omeriche (motivate per lo più dall'esigenza di creare un parallelo alla situazione di Achille), ad es. BREMMER 1988; HAINSWORTH 1993, 131 s.; GROSSARDT 2002. La storia ci è nota in diverse versioni, e non tutte includono Atalanta (cfr. nota a 34.4-5) e il motivo del tizzone (cfr. nota a 34.6-7). Per un'analisi completa dei testi antichi, e per una rassegna delle interpretazioni moderne, ARRIGONI 1977; RENAUD 1993; GROSSARDT 2001; VELASCO LÓPEZ 2004. Fra le più importanti testimonianze letterarie, Hes. fr. 25 M-W 1-13; Stesich. *Suotherai* (PMG fr. 221 s.); Phrynich. *Pleuroniai* (cfr. Paus. X 31.4); Bacch. V 71-154; A. *Choeph.* 602-611; Soph. *Meleagros* (fr. 401-406 Radt); E. *Meleagros* (fr. 515-539 Nauck); Ov. *Met.* VIII 267-546; Hyg. *Fab.* 171-174; [Apoll.] I 8.2-3. Oltre a essere molto popolare nella letteratura, la caccia al cinghiale calidonio costituì un soggetto prediletto nell'arte figurativa, cfr. LIMC, VI 1, s. v. *Meleagros*, 414-435.

34.4-5

μετεχούσης δὲ τῆς κυνηγίας Ἀταλάντης τῆς Σχοινέως, ἐρασθεῖς αὐτῆς ὁ Μελέαγρος παρεχώρησε τῆς δωρᾶς καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἀριστείαν ἐπαίνου. ἐπὶ δὲ τοῖς πραχθεῖσιν οἱ Θεστίου παῖδες συγκυνηγοῦντες ἠγανάκτησαν, ὅτι ξένην γυναῖκα προετίμησεν αὐτῶν, παραπέμψας τὴν οἰκειότητα. διόπερ ἀκυροῦντες τοῦ Μελεάγρου τὴν δωρεὰν ἐνήδρευσαν Ἀταλάντη, καὶ κατὰ τὴν εἰς Ἀρκαδίαν ἐπάνοδον ἐπιθέμενοι τὴν δωρὰν ἀφείλοντο.

Μελέαγρος δὲ διὰ τε τὸν πρὸς τὴν Ἀταλάντην ἔρωτα καὶ διὰ τὴν ἀτιμίαν παροξυνθεῖς, ἐβοήθησε τῇ Ἀταλάντη. καὶ τὸ μὲν πρῶτον παρεκάλει τοὺς

ἥρπακότας ἀποδοῦναι τῇ γυναικὶ τὸ δοθὲν ἀριστεῖον· ὡς δ' οὐ προσεῖχον,
ἀπέκτεινεν αὐτούς, ὄντας τῆς Ἀλθαίας ἀδελφούς. διόπερ ἡ μὲν Ἀλθαία
γενομένη περιαλγῆς ἐπὶ τῇ τῶν ὀμαίμων ἀναιρέσει ἀράς ἔθετο, καθ' ἧς
ἤξιωσεν ἀποθανεῖν Μελέαγρον· καὶ τοὺς ἀθανάτους ὑπακούσαντας ἐπενεγ-
κεῖν αὐτῷ τὴν τοῦ βίου καταστροφήν]

Atalanta è detta talvolta, come qui, figlia di Scheneo, talaltra figlia di Iaso (d'altronde, gli antichi sembrano conoscere due figure con questo nome, riferibili ad ambiente beotico e arcadico rispettivamente: GANTZ 1993, 335-339). Su di lei [Apoll.] III 9.2 offre il profilo più completo. E' una vergine cacciatrice, ostile alle nozze, ma presenta anche le caratteristiche proprie degli eroi, dall'esposizione, all'allattamento da parte di un animale (un'orsa, animale connesso ad Artemide, cfr. SCARPI 1996, 575 s.), alla partecipazione a imprese tipicamente virili (per la sua presenza tra gli Argonauti, vd. Diod. IV 41.2 e 48.5). Appare legata principalmente a tre miti: la caccia al cinghiale calidonio, la lotta con Peleo durante i giochi funebri in onore di Pelia, e la gara di corsa in cui il vincitore l'avrebbe avuta come sposa. Per una lettura in chiave iniziatica di tali miti, cfr. BARRINGER 1996 (partecipando a delle attività che appaiono come "riti di passaggio" tipicamente maschili, Atalanta si configura come incarnazione dell'ambiguità sessuale, sorta di "efebo femminile"). Si discute se il tema dell'amore di Meleagro per Atalanta sia un'invenzione euripidea, poi confluita in Diodoro, Pseudo-Apollodoro e altri: GANTZ 1993, 331 s.; BARRINGER 1996, 53 e n. 22 (alcune proposte per la ricostruzione del *Meleagro* euripideo sono state di recente avanzate da MARTÍNEZ DÍEZ 2004). Studia la tradizione mitografica e letteraria greca su Atalanta, con particolare riguardo per la tragedia attica, CUARTERO I IBORRA 2003.

διόπερ ἡ μὲν Ἀλθαία γενομένη περιαλγῆς ἐπὶ τῇ τῶν ὀμαίμων ἀναιρέσει
ἀράς ἔθετο, καθ' ἧς ἤξιωσεν ἀποθανεῖν Μελέαγρον· καὶ τοὺς ἀθανάτους
ὑπακούσαντας ἐπενεγκεῖν αὐτῷ τὴν τοῦ βίου καταστροφήν]

Diodoro esordisce con un racconto privo di elementi troppo favolosi (all'incirca sulla stessa linea di quello omerico), in cui Meleagro muore per effetto della maledizione lanciata contro

di lui da Altea; ai §§ 6 e 7, invece, facendola precedere dalla formula ἔνιοι δὲ μυθολογοῦσιν, riporta la storia del tizzone. Anche [Apoll.] I 8.2-3 fornisce due versioni del mito di Meleagro, di cui però la prima è quella del tizzone, mentre la seconda risulta conforme, nella sostanza, a quella omerica.

34.6-7

ἔνιοι δὲ μυθολογοῦσιν ὅτι κατὰ τὴν Μελεάγρου γένεσιν τῆ Ἰθάκῃ τὰς Μοίρας καθ' ὕπνον ἐπιστάσας εἰπεῖν ὅτι τότε τελευτήσει Μελέαγρος ὁ υἱὸς αὐτῆς, ὅταν ὁ δαλὸς κατακαυθῆ. διόπερ τεκοῦσαν, καὶ νομίσασαν ἐν τῆ τοῦ δαλοῦ φυλακῇ τὴν σωτηρίαν τοῦ τέκνου κείσθαι, τὸν δαλὸν ἐπιμελῶς τηρεῖν. ὕστερον δ' ἐπὶ τῷ φόνῳ τῶν ἀδελφῶν παροξυνθεῖσαν κατακαῦσαι τὸν δαλὸν καὶ τῷ Μελεάγρῳ τῆς τελευτῆς αἰτίαν καταστήναι· αἰεὶ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις λυπούμενην τὸ τέλος ἀγχόνη τὸν βίον καταστρέψαι]

Omero non chiarisce come Meleagro morì (in *Il.* IX 571 s. si legge solamente che Erinni diede ascolto alle maledizioni di Altea), ma sappiamo da Paus. X 31.3 che i due poemi *Catalogo delle donne* (cfr. Hes. fr. 25 M-W 12 s.) e *Miniade* (*Minyas*, PEG fr. 5) attribuivano la morte di Meleagro ad Apollo nel corso dello scontro tra Cureti ed Etoi. Il motivo del tizzone, da cui dipendeva la vita di Meleagro, entra a far parte della storia certamente prima dell'inizio del V sec. a. C., dal momento che Frinico nelle sue *Pleuroniai* lo tratta come un racconto “ormai sulla bocca di tutti in Grecia” (Paus. X 31.4). Il primo testo conservato a utilizzare il motivo è Bacch. V 136-154, ma è difficile determinare a che livello, nello sviluppo del mito, si collochi un elemento, che alcuni ritengono di matrice stesicorea: sul problema IRIGOIN 1993, 118 ss. “La storia appartiene a un'ampia classe di racconti relativi all'«anima esterna», ovvero alla credenza che la vita di una persona sia legata a un animale o a un oggetto esterno al suo corpo” (FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 203).

ἀεὶ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις λυπούμενην τὸ τέλος ἀγχόνη τὸν βίον
καταστρέψαι]

Anche in [Apoll.] I 8.3 dopo la morte di Meleagro, Altea (e con lei Cleopatra, moglie dell'eroe) s'impicca; invece, in Ov. *Met.* VIII 531 s. la madre si uccide *acto per viscera ferro*.

35. Eracle e il fiume Acheloo

35.1-2

ἅμα δὲ τούτοις πραπτομένοις Ἰππόνου ἐν Ὠλένω πρὸς τὴν θυγατέρα
Περίβοιαν, φάσκουσιν αὐτὴν ἐξ Ἄρεος ὑπάρχειν ἔγκυον, διενεχθέντα πέμ-
ψαι ταύτην εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Οἰνέα καὶ παρακελεύσασθαι ταύτην ἀφα-
νίσαι τὴν ταχίστην.

ὁ δ' Οἰνεὺς ἀπολωλεκῶς προσφάτως υἱὸν καὶ γυναῖκα, τὸ μὲν ἀποκτεῖναι τὴν
Περίβοιαν ἀπέγνω, γήμας δ' αὐτὴν ἐγέννησεν υἱὸν Τυδέα. Τὰ μὲν οὖν περὶ
Μελέαγρον καὶ Ἀλθαίαν, ἔτι δ' Οἰνέα τοιαύτης ἔτυχε διεξόδου]

Dopo la morte di Altea, Oineo sposò in seconde nozze Peribea, figlia di Ipponoo, re di Oleno. [Apoll.] I 8.4-5 riferisce in proposito tre diverse versioni (in nessuna delle quali, peraltro, trova riscontro quanto sottolineato da Diodoro, ovvero che Peribea affermava di attendere un figlio da Ares): secondo l'autore della *Tebaide* (*Thebais*, PEG fr. 5), quando Oleno fu conquistata, Oineo ricevette Peribea come *gheras*; secondo Esiodo (cfr. Hes. fr. 12 M-W), sedotta da Ipποstrato, figlio di Amarinceo, Peribea fu inviata da suo padre presso Oineo con l'ordine di ucciderla; secondo "altri" (εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες...), infine, Ipponoo scoprì che sua figlia era stata sedotta dallo stesso Oineo e la mandò da lui incinta. Quanto a Tideo, che, stando a un'altra tradizione ([Apoll.] I 8.5 = Pisandr. *FGrHist* 16 F 1) sarebbe nato dall'unione incestuosa di Oineo con sua figlia Gorga, fu uno dei capi nella spedizione dei Sette contro Tebe.

35.3-4

Ἡρακλῆς δὲ τοῖς Καλυδωνίοις βουλόμενος χαρίσασθαι τὸν Ἀχελῶον ποταμὸν ἀπέστρεψε, καὶ ῥύσιν ἄλλην κατασκευάσας ἀπέλαβε χώραν πολλήν καὶ πᾶμφορον, ἀρδευομένην ὑπὸ τοῦ προειρημένου ῥείθρου.

διὸ καὶ τῶν ποιητῶν τινὰς μυθοποιῆσαι τὸ πραχθέν· παρεισήγαγον γὰρ τὸν Ἡρακλέα πρὸς τὸν Ἀχελῶον συνάψαι μάχην, ὁμοιωμένου τοῦ ποταμοῦ ταύρω, κατὰ δὲ τὴν συμπλοκὴν θάτερον τῶν κεράτων κλάσαντα δωρήσασθαι τοῖς Αἰτωλοῖς, ὃ προσαγορευῆσαι κέρας Ἀμαλθείας. ἐν ᾧ πλάττουσι πλῆθος ὑπαρχεῖν πάσης ὀπωρινῆς ὥρας, βοτρυῶν τε καὶ μήλων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, αἰνιττομένων τῶν ποιητῶν κέρας μὲν τοῦ Ἀχελῶου τὸ διὰ τῆς διώρυχος φερόμενον ῥείθρου, τὰ δὲ μῆλα καὶ τὰς ῥόας καὶ τοὺς βότρυς δηλοῦν τὴν καρποφόρον χώραν τὴν ὑπὸ τοῦ ποταμοῦ ἀρδευομένην καὶ τὸ πλῆθος τῶν καρποφορούντων φυτῶν· Ἀμαλθείας δ' εἶναι κέρας οἰοεῖ τινος ἀμαλακιστίας, δι' ἧς τὴν εὐτονίαν τοῦ κατασκευάσαντος δηλοῦσθαι]

Volendo fare cosa gradita agli abitanti di Calidone, Eracle deviò il fiume Acheloo in un alveo da lui scavato e rese così molto fertile una gran parte del territorio calidonio. Questo “fatto” (πραχθέν), che Diodoro, razionalizzandolo, riporta sul piano storico (per un analogo procedimento razionalizzante, cfr. Strab. X 2.19), sarebbe stato “raccontato in forma di mito” (μυθοποιεω è verbo diodoreo, cfr. I 92.3, III 62.7 e 10) da “alcuni poeti”, che lo simboleggiarono con un combattimento fra Eracle e il dio fluviale Acheloo. Secondo [Apoll.] II 7.5, per ottenere la mano di Deianira, Eracle si battè con Acheloo, che aveva assunto l’aspetto di un toro, spezzandogli uno dei corni; Acheloo - aggiunge lo Pseudo-Apollodoro - riottenne il suo corno dopo aver dato in cambio quello di Amaltea figlia di Emonio (Diodoro, piuttosto, identifica il corno spezzato con il “corno di Amaltea”); questo corno, come asseriva Ferecide (*FGrHist* 3 F 42), aveva il potere di procurare in quantità qualsiasi cibo o bevanda si desiderasse. Per lo scontro fra Eracle e Acheloo, cfr. anche Soph. *Tr.* 9-21; Ov. *Met.* IX 1-88; Hyg. *Fab.* 31.7; ecc. Per una sintesi delle fonti letterarie e un catalogo di quelle iconografiche,

LIMC, I 1, s. v. *Acheloos*, 12-36; DAVIES 2004 iscrive la lotta col dio fluviale nel quadro di imprese simili (contro Oceano, Nesso, Eurizione, Eurito), che mostrano l'incontro di Eracle con una "helper figure"; LUCE 2006 la classifica nel contesto delle opere "idrauliche" compiute dall'eroe. Amaltea è presentata spesso nella leggenda come la ninfa che allevò il piccolo Zeus a Creta col latte di una capra, ma talvolta è la capra stessa (cfr. ad es. Diod. V 70.3 e 6; *LIMC*, I 1, s. v. *Amaltheia*, 582-584). Per una diversa spiegazione dell'espressione "corno di Amaltea", vd. Diod. III 68.3 (= Dion. Skyt. *FGrHist* 32 F 8).

36. Guerra contro Fileo re dei Tesprozi. Nesso

36.1

πόλιν τε Ἐφύραν]

Nome di varie città "pelasgiche"; qui ovviamente non si tratta dell'Efira $\mu\chi\hat{\omega}$ Ἄργεος ἵπποβότοιο (Hom. *Il.* VI 152), poi identificata con Corinto, ma di quella situata in Tesprozia, più tardi chiamata *Kichyros* (cfr. Hom. *Il.* II 659; Strab. VII 7.5, VIII 3.5; Paus. I 17.5).

Φυλέα]

[Apoll.] II 7.6 chiama il re di Efira Filante (Φυλας è correzione basata sull'*argumentum* delle *Trachinie* di Sofocle: φυδας codd.).

λαβὼν δὲ αἰχμάλωτον τὴν θυγατέρα τοῦ Φυλέως ἐπεμίγη ταύτη καὶ ἐτέκνωσε Τληπόλεμον]

Diodoro non menziona il nome della madre di Tlepolemo, che è Ἄστυόχεια in Hom. *Il.* II 658, Ἄστυδαμεια in Pind. *Ol.* VII 24. Sulle vicende di Tlepolemo, vd. Diod. IV 32.2, 58.5-8; V 59.5-6.

36.2

Εὐρυνόμου]

Εὐνομος nell'*argumentum* a S. Tr. e in [Apoll.] *loc. cit.* (εὐνομον codd.), ma il suo nome è variamente attestato (cfr. Hellan. *FGrHist* 4 F 2; Herodor. *FGrHist* 31 F 3). L'evento sembra generalmente collocato a Calidone, di cui Oineo era re; quelli di Fliunte, però, lo trasferivano nella loro città e in momento diverso (cfr. Paus. II 13.8, dove il ragazzo ucciso da Eracle è chiamato Κύαθος).

ἀμαρτάνοντος δ' ἐν τῷ διακονεῖν]

Da *Schol. in Apol. Rh.* I 1212-19a apprendiamo che *Kyathos* gli aveva versato per ignoranza sulle mani dell'acqua per lavare i piedi.

36.3

ἐκουσίως ἔφυγε]

Secondo [Apoll.] *loc. cit.*, sebbene il padre del ragazzo, dato il carattere accidentale dell'accaduto, avesse perdonato Eracle, costui volle comunque sottostare alla pena dell'esilio, in osservanza al *nomos*.

Ἵλλου]

Successivamente Illo, il figlio maggiore di Eracle e Deianira (altri due figli della coppia, Gleneo e Odite, sono ricordati a IV 37.1), guidò gli Eraclidi nel loro tentativo di rientrare nel Peloponneso, fino alla sua morte in duello contro Echemo di Tegea (alla saga del "ritorno degli Eraclidi" sono riservati i capp. 57 e 58).

36.4

οὗτος δὲ πρώτην διαβιβάσας τὴν Δηϊάνειραν, καὶ διὰ τὸ κάλλος ἐρασθεῖς, ἐπεχείρησε βιάσασθαι ταύτην. ἐπιβοωμένης δ' αὐτῆς τὸν ἄνδρα, ὁ μὲν Ἑρακλῆς ἐτόξευσε τὸν Κένταυρον, ὁ δὲ Νέσσος μεταξὺ μισγόμενος, καὶ

διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς πληγῆς εὐθὺς ἀποθνήσκων, ἔφησε τῇ Δηϊανείρᾳ δώσειν φίλτρον, ὅπως μηδεμιᾶ τῶν ἄλλων γυναικῶν Ἡρακλῆς θελήσῃ πλησιάσαι]

“Nesso assume ... i caratteri del «traghettatore infernale» e prepara l’epilogo della vicenda di Eracle, che culminerà ... con l’apoteosi dell’eroe” (SCARPI 1996, 531). Per lo scontro fra Eracle e Nesso, cfr. ad es. Archil. fr. 286-288 West; Soph. *Tr.* 555 ss.; Strab. X 2.5; Ov. *Met.* IX 101 ss.; Hyg. *Fab.* 34; Serv. *ad Aen.* VIII 299; ma Deianira e la tunica avvelenata compaiono già in Hes. fr. 25 17 ss. M-W. Sul mito, vd. JOUAN 1983; MARCH 1987, 47-77; su aspetti della figura di Deianira, in particolare, POZZI 1996; CARAWAN 2000.

36.5

πρὸς Κήρυκα τὸν τῆς Τραχίνος βασιλέα]

Figlio di un fratello di Anfitrone secondo *Schol. in Soph. Tr.* 40. Per l’ospitalità da lui offerta all’eroe, vd. anche [Apoll.] II 7.7; Paus. I 32.6. Dopo la morte di Eracle, Ceice ospitò gli Eraclidi, finché Euristeo non gli intimò di cacciarli: cfr. IV 57.2-3. Come Egimio, è il prototipo del re buono, che accoglie Eracle e adotta i suoi figli (ROBERTSON 1980, 286). La città di Trachis sorgeva nella valle dello Spercheo, in Malide. Il legame con Eracle, e la sua discendenza, è testimoniato anche dal nome che ebbe dopo la rifondazione del 426 a. C.: Eraclea Trachinia.

37. *Guerre contro i Driopi e i Lapiti. Cicno. Spedizione contro Ecalia*

37.1-2

Μετὰ δὲ ταῦτα Φύλαντος τοῦ Δρυόπων βασιλέως δόξαντος εἰς τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερὸν παρανενομηκέναί...]

I Driopi erano una tribù di predoni, che abitavano in origine la regione confinante con la Malide (Pherecyd. *FGrHist* 3 F 19 ληιστρικὸν δὲ τὸ ἔθνος ὁμοροῦν τοῖς Μηλιεύσιν), un po’ a nord rispetto al Parnaso;

espulsi di lì da Eracle, si dispersero e migrarono in Eubea, nelle Cicladi, a Cipro e nel Peloponneso. Per una completa discussione delle fonti, FOURGOUS 1989; altro materiale utile in HALL 1997, 67 ss.; ZUNINO 1997, 275 ss.

Il re dei Driopi è chiamato Filante anche in Paus. IV 34.9 (a una possibile confusione col Filante re di Efira in Tesprozia pensa FONTENROSE 1959, 38), Laogora in [Apoll.] II 7.7. Diodoro non specifica la natura del sacrilegio commesso da Filante verso il santuario di Delfi: il fatto che egli agisca contrariamente al *nomos* (παρὰνομικένοι), tuttavia, basta a giustificare l'intervento di Eracle.

στρατευσας μετὰ Μηλιέων τόν τε βασιλέα τῶν Δρυόπων ἀνεΐλε καὶ τοὺς ἄλλους ἐκ τῆς χώρας ἐξαναστήσας Μηλιεῦσι παρέδωκε τὴν χώραν]

In [Apoll.] *loc. cit.* il re è ucciso mentre banchetta dentro il recinto sacro di Apollo. Sui Driopi cacciati per opera di Eracle e dei Maliei dalla regione chiamata successivamente Doride, vd. Herodot. VIII 43.

τὴν δὲ Φύλαντος θυγατέρα λαβὼν αἰχμάλωτον καὶ μιγείς αὐτῇ υἱὸν Ἄντιοχον ἐγέννησεν]

Secondo Paus. X 10.1-2, il nome della figlia di Filante era Meda e la statua di Antioco figurava a Delfi fra quelle degli eroi eponimi delle tribù ateniesi: Antioco, figlio di Eracle, era infatti l'eroe eponimo della tribù Antiochide, cfr. Dem. *Epit.* 31.

οἱ μὲν εἰς τὴν Εὐβοίαν κατανήσαντες ἔκτισαν πόλιν Κάρυστον]

Localizzando i Driopi d'Eubea a Caristo, Diodoro s'accorda con Thuc. VII 57.4 e [Scymn.] 577; per Stira, cfr. Herodot. VIII 46 e Paus. IV 34.11 (quest'ultimo però precisa che gli Stirei erano Driopi che *non* avevano parte alla battaglia contro Eracle).

οἱ δ' εἰς Κύπρον τὴν νῆσον πλεύσαντες καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἀναμιχθέντες ἐνταῦθα κατώκησαν]

La notizia diodorea sembra trovare riscontro in Erodoto, il quale fra gli *ethne* presenti a Cipro pone i Citnii (Herodot. VII 90), considerati altrove come Driopi (Herodot. VIII 46); la vocazione dei Driopi a mescolarsi con altre popolazioni è messa in rilievo da FOURGOUIS 1989, 13 ss.

Ἄσινην καὶ Ἑρμιόνην, ἔτι δ' Ἡιόνα]

Dapprima occuparono Asine in Argolide, poi, quando ne furono cacciati dagli Argivi, per concessione degli Spartani abitarono in Messenia, dove fondarono sulla costa una città (odierna Koróni) che aveva lo stesso nome dell'Asine argolica (Strab. VIII 6.11 e 13; Paus. IV 34.9). Paus. IV 34.11 c'informa che, ancora nel II sec. d. C., gli Asinei della Messenia si facevano un vanto della loro discendenza e continuavano a venerare l'eroe eponimo, Driope, con un santuario, un'antica statua e la celebrazione di misteri. Diodoro è l'unico ad attribuire ai Driopi anche la fondazione di Eione; per Ermione e la nuova Asine, cfr. già Herodot. VIII 73.

37.3

τοῖς Δωριεῦσι τοῖς τὴν Ἑστιαῖωτιν καλουμένην οἰκοῦσιν, ὧν ἑβασίλευεν Ἀγίμιος]

I figli di Egimio (figlio di Doro, Diod. IV 58.6), Dimane e Panfilo, insieme con Illo, figlio di Eracle adottato da Egimio (Ephor. *FGrHist* 70 F 15; Strab. IX 4.10), diedero il nome alle tre tribù doriche dei Dimani, Panfili e Illei. Diodoro afferma che, al tempo di Egimio, i Dori abitavano la regione chiamata Estieotide, cioè il distretto nord-occidentale della Tessaglia, adiacente al Pindo, ma la sua testimonianza in proposito non sembra del tutto coerente con quella di altri autori: per un esame critico dei testi (ad es. Herodot. I 56, Andron *FGrHist* 10 F 16, Charax *FGrHist* 103 F 6), vd. SAKELLARIOU 1990, 223 ss. Episodi della guerra che Eracle combatté, come alleato dei Dori, contro i Lapiti erano probabilmente già narrati nell'*Egimio*, poema, di cui restano pochi frammenti, attribuito ora a Esiodo ora a Cercope di Mileto (cfr. SAKELLARIOU 1990, 232 ss., che vi scorge il riflesso di eventi storici; con diversa ricostruzione del contenuto, ROBERTSON 1980).

τοῖς Λαπίθαις τοῖς περὶ τὸν Ὀλυμπον ἰδρυμένοις]

Sui Lapiti, sulla loro genealogia e sulla lotta con i Centauri in occasione delle nozze di Piritoo e Ippodamia, cfr. Diod. IV 69-70.

37.4

τούτων δὲ πραχθέντων, Αἰγυμῖω μὲν τὸ ἐπιβάλλον τῆς χώρας τρίτον μέρος παρέθετο καὶ παρεκελεύσατο φυλάττειν τοῖς ἀπ' αὐτοῦ]

Gli Eraclidi richiederanno a Egimio la restituzione della terra affidatagli da Eracle in Diod. IV 58.6.

ὑπὸ Κύκνου τοῦ Ἄρεος]

Si conoscevano almeno due Cicni, uno dei quali, figlio di Poseidon e alleato dei Troiani, fu ucciso da Achille (cfr. *Schol. in Pind. O.* 2.147e; *Schol. in Aristoph. Ran.* 963). Contro il Cicno figlio di Ares, un bandito che trucidava i passanti volendo edificare un tempio con i loro teschi, Eracle si sarebbe scontrato due volte, e la prima dovette fuggire per l'intervento di Ares in favore del figlio (così la storia era riferita in un poema di Stesicoro, cfr. *PMG* fr. 207). Una parte della tradizione, probabilmente, ammetteva l'esistenza di due figli di Ares di nome Cicno: il primo, nato da Pirene, sfidò a duello Eracle sul fiume Echedoro in Macedonia ([*Apoll.*] II 5.11, quando cercava il giardino delle Esperidi), il secondo, nato da Pelopia, lo sfidò mentre passava per Itono ([*Apoll.*] II 7.7). Altre versioni, invece, presentavano un solo combattimento, nel quale Eracle uccideva Cicno e, assistito da Atena, feriva lo stesso Ares (*Hes. Scut.* 57 ss.). Anche Diodoro menziona un solo scontro, ma senza accennare ad alcun intervento divino, e ponendolo, come [*Apoll.*] II 7.7, nel territorio di Itono: per altre localizzazioni, cfr. *Hes. Scut.* 70, 477 (presso Pagase, dove, sulle sponde dell'Anauro, Cicno fu sepolto) e *Paus.* I 27.6 (presso il fiume Peneo). Sulle molteplici varianti del mito, cfr. JANKO 1986.

Ἵρμενίω τῷ βασιλεῖ συνέμιξεν]

In [Apoll.] II 7.7 Ormenio è il nome della località (villaggio alle pendici del Pelio, cfr. Strab. IX 5 18), dove Eracle affronta e uccide il re Amintore che tentava di impedirgli il passaggio.

τὴν δ' Ἀστυδάμειαν αἰχμάλωτον λαβών, καὶ μιγεῖς αὐτῇ, Κτήσιππον υἷον ἐγέννησε]

Su Ctesippo figlio di Astidamia (figlia di Amintore), cfr. [Apoll.] II 7.8.

37.5

ἔστράτευσεν εἰς τὴν Οἰχάλιαν ἐπὶ τοὺς Εὐρύτου παῖδας, ὅτι τὴν Ἰόλην μνηστεύσας ἀπέτυχε]

Per il rifiuto da parte di Eurito di concedere a Eracle la mano di Iole, rifiuto che aveva già causato la morte di Ifito, cfr. Diod. IV 31.1-3 e nota. Poiché Diodoro parla di spedizione contro i *figli di Eurito* e di uccisione dei *figli di Eurito*, forse segue una tradizione secondo cui Eurito precedentemente era morto o fuggito da Ecalia. La distruzione della città a opera di Eracle, possibile invenzione post-omerica (GANTZ 1993, 434 s.), fu oggetto della *Presa di Ecalia* del poeta epico Creofilo di Samo, databile al VII sec. a. C. (sul poema e il suo autore, vd. PEG pp. 157-164; che la leggenda sia da interpretare come una rilettura in chiave epica della vittoria di Calcide su Eretria è stato sostenuto da TALAMO 1975). Per le fonti successive, cfr. ad es. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 82; Bacch. XVI 13 ss.; S. *Tr.* 252 ss., 351 ss., 459 ss.; Herodor. *FGrHist* 31 F 37; Hyg. *Fab.* 31.9, 35; [Apoll.] II 7.7.

συναγωνιζομένων δ' αὐτῶ τῶν Ἀρκάδων]

Secondo [Apoll.] *loc. cit.*, oltre agli Arcadi, combattevano insieme a lui i Maliei di Trachis e i Locresi Epicnemidi.

τοὺς Εὐρύτου παῖδας ἀπέκτεινε, Τοξέα καὶ Μολίονα καὶ Κλυτίον]

Lo *Schol. in Soph. Tr.* 266 riporta un passo di Esiodo (Hes. fr. 26 27-31 M-W) in cui il poeta cita, come figli di Eurito, Deione, Clizio, Tosseo e Ifito, e aggiunge che secondo Creofilo (Creoph., *PEG* fr. 3) i figli erano due, secondo Aristocrate tre, Tosseo, Clizio e Deione.

ἀπῆλθε τῆς Εὐβοίας ἐπὶ τὸ ἀκρωτήριον τὸ καλούμενον Κηναῖον]

La città di Ecalia era variamente localizzata, cfr. GANTZ 1993, 865 n. 95. Diodoro potrebbe averla collocata in Tessaglia o in Eubea, ma ciò non si può desumere con certezza da questo passo. Il gen. τῆς Εὐβοίας, infatti, non può dipendere da ἀπῆλθε e la frase non può significare “partì dall’Eubea verso il promontorio chiamato Ceneo”, dato che il Ceneo (odierno Capo Lithada) è l’estrema punta nord-occidentale della stessa Eubea: bisogna intendere “partì verso il promontorio dell’Eubea chiamato Ceneo”.

38. Morte di Eracle

La triste fine dell’eroe per via della tunica intrisa di veleno portatagli dall’araldo Lica, al quale l’aveva consegnata Deianira, è menzionata già nel *Catalogo delle donne* (fr. 25 20-25 M-W). La storia completa si legge nelle *Trachinie* di Sofocle, su cui EASTERLING 1982 e DAVIES 1991. Fonti successive la espongono con qualche divergenza, ma senza variazioni sostanziali.

38.1

Ἐνταῦθα δὲ θυσίαν ἐπιτελῶν]

Secondo [Apoll.] II 7.7, al Ceneo Eracle aveva innalzato un altare in onore di Zeus e si accingeva a compiere un sacrificio; vd. pure Bacch. XVI 17 s.; Soph. *Tr.* 237 s., 753 s.; Ov. *Met.* IX 136 s.; Sen. *Herc. O.* 101-103, 782 s.

38.3

ἀγχόνη τὸν βίον κατέστρεψεν]

Vd. nota a IV 34.6-7 per la morte di Altea e, sull'impiccagione come forma tipicamente femminile di suicidio, FRAZER-GUIDORIZZI 1995, 271 (ivi bibl.); secondo Soph. *Tr.* 886 s., 930 s., invece, Deianira si trafigge con una spada.

38.4

τῶν δὲ περὶ τὸν Ἰόλαον ποιησάντων τὰ προστεταγμένα]

Sono dunque Iolao e i suoi a costruire la pira; in Soph. *Tr.* 1193 ss. l'ordine di costruirla è dato a Illo. Il primo riferimento sicuro alla pira si trova appunto nelle *Trachinie*, benché a essa potrebbe alludere un frammento attribuibile agli *Eraclidi* di Eschilo (73b Radt). Il motivo della morte per combustione sembra strettamente connesso a quello della successiva apoteosi di Eracle (cfr., nella prospettiva delle *Trachinie*, HOLT 1989 e HAHNEMANN 1999) e, nonostante le riserve di taluni critici (WINIARCZYK 2000, 20 s.), forse lo era fin dall'origine del mito, in quanto probabilmente racchiude la nozione del fuoco come agente purificante, che consuma la componente mortale della natura dell'eroe, facendo sì che la sua essenza pura e incorporea ascenda al cielo. Quanto alla possibilità, formulata da NILSSON 1922, che la storia della pira sia stata creata per fornire un *aition* al culto praticato sul monte Eta, dove pare avesse luogo una cerimonia in onore di Eracle durante la quale si bruciavano figurine dell'eroe e altri oggetti, condivisibile lo scetticismo di SHAPIRO 1983, 15 s.

μόνος Φιλοκτῆτης ἐπίσθη· λαβὼν δὲ τῆς ὑπουργίας χάριν τὴν τῶν τόξων
δωρεᾶν ἤψε τὴν πυράν]

Così in Ov. *Met.* IX 229-234; Sen. *Herc. O.* 1485-1487, 1727; Luc. *Peregr.* 21; cfr. Hyg. *Fab.* 36.5. E' invece Peante, il padre di Filottete, che appicca il fuoco e riceve in dono l'arco e le frecce in [Apoll.] II 7.7.

38.5

μετὰ δὲ ταῦτα οἱ μὲν περὶ τὸν Ἰόλαον ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ὀστολογία, καὶ μηδὲν ὄλως ὀστοῦν εὐρόντες, ὑπέλαβον τὸν Ἑρακλέα τοῖς χρησιμοῖς ἀκολούθως ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μεθεστάσθαι]

I compagni di Iolao si convincono che Eracle sia stato assunto in cielo perché, accostatisi a raccogliere le ossa, non ne trovano traccia. Questa spiegazione, che non s'incontra in altre fonti, risulta perfettamente in linea con lo spirito razionalistico di Diodoro.

39. Apoteosi

Il tema dell'apoteosi è assente dall'*Iliade*, dove Achille si riferisce a Eracle come irrimediabilmente morto, vinto dalla *moira* e dalla crudele collera di Era (XVIII 117-119). Compare in letteratura qualche tempo dopo, sebbene sia difficile stabilire un esatto termine cronologico, dato che sull'autenticità dei passi dell'*Odissea* (XI 601-604; i vv. 602 s. sono citati da Diodoro a 39.3), della *Teogonia* (950-955) e del *Catalogo delle donne* (fr. 25 26-33 M-W) che parlano della felice permanenza di Eracle sull'Olimpo in compagnia di Ebe sua sposa (l'ultimo accenna anche all'avvenuta riconciliazione con Era) gravano fondati sospetti. Un appiglio più solido ci viene dalla pittura vascolare, che permette di fissare, per l'apparizione del motivo, una data intorno al 600 a. C. Un ariballo corinzio risalente a quest'epoca e altri reperti ceramici pressappoco contemporanei attestano che la storia dell'apoteosi e delle nozze divine di Eracle era nota almeno dall'inizio del VI sec. Per un'analisi delle testimonianze letterarie e artistiche, LIMC, V 1, s. v. *Herakles*, 121 ss.; GANTZ 1993, 460-463; sulla ceramica, in part., LAURENS 1996; sul problema della duplice natura di Eracle, "eroe dio" secondo la definizione di Pind. *Nem.* III 22, cfr. ad es. SHAPIRO 1983; LÉVÊQUE - VERBANCK-PIÉRARD 1992; STAFFORD 2005.

39.1

διόπερ ὡς ἥρωι ποιήσαντες ἀγισμοὺς καὶ χῶματα κατασκευάσαντες ἀπηλλάγησαν εἰς Τραχίνα. μετὰ δὲ τούτους Μεινοίτιος ὁ Ἄκτορος υἱός, φίλος ὢν Ἡρακλεῖ, κάπρον καὶ ταῦρον καὶ κριὸν θύσας ὡς ἥρωι κατέδειξε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ὀποῦντι θύειν καὶ τιμᾶν ὡς ἥρωα τὸν Ἡρακλέα. τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ τῶν Θηβαίων ποιησάντων, Ἀθηναῖοι πρῶτοι τῶν ἄλλων ὡς θεὸν ἐτίμησαν θυσίαις τὸν Ἡρακλέα, καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις παράδειγμα τὴν ἑαυτῶν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν ἀποδείξαντες προετρέψαντο τὸ μὲν πρῶτον ἅπαντας Ἑλληνας, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους ἅπαντας ὡς θεὸν τιμᾶν τὸν Ἡρακλέα]

Dopo la sua morte, Eracle fu onorato come eroe a Opunte in Locride (su iniziativa del suo amico Menezio, il padre di Patroclo) e a Tebe, ma i primi a rendergli omaggio come a un dio sarebbero stati gli Ateniesi. La scena dell'introduzione di Eracle nell'Olimpo, in effetti, è piuttosto comune nell'iconografia attica già a partire dalla prima metà del VI sec.; vd. VERBANCK-PIERARD 1995, 119: "Tout se passe comme si les artistes athéniens du VI^e s. souhaitaient exprimer les premiers et avec bonheur l'installation réussie d'Héraclès dans l'Olympe...". A sostegno del dato diodoreo si possono inoltre citare passi di Isocrate, che nel *Filippo* (V 33) afferma che Atene ha contribuito all'immortalità di Eracle, e di Pausania (I 15.3, 32.4), che riporta il vanto degli abitanti di Maratona di esser stati i primi considerare Eracle un dio. D'altra parte, sembra ormai assodato, come ha dimostrato WOODFORD 1971, che il culto di Eracle in Attica sia perfino più antico, diffuso e radicato di quello di Teseo (significativa, in tal senso, la trovata euripidea di Teseo che volontariamente cede a Eracle i suoi recinti sacri ad Atene: cfr. E. *Herc.* 1326-1333). Nel rituale ateniese, la maggior parte delle testimonianze conferma il pieno riconoscimento, a Eracle, del rango divino, benché vi siano degli elementi dissonanti, che verosimilmente riflettono l'ambiguità del suo carattere di "eroe dio": in particolare, un edificio a quattro colonne, il cosiddetto *Säulenbau*, che è la forma più peculiare di santuario eracleo ad Atene, e che appare come una struttura ibrida, a metà fra un tempio e un *heroon* (al riguardo, STAFFORD 2005, 399 ss.).

39.2

προσθετέον δ' ἡμῖν τοῖς εἰρημένοις ὅτι μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ Ζεὺς Ἥραν μὲν ἔπεισεν υἱοποιήσασθαι τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸ λοιπὸν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον μητρὸς εὖνοϊαν παρέχεσθαι, τὴν δὲ τέκνωσιν γενέσθαι φασὶ τοιαύτην· τὴν Ἥραν ἀναβᾶσαν ἐπὶ κλίνην καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν· ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν ποιεῖν τοὺς βαρβάρους ὅταν θετὸν υἱὸν ποιεῖσθαι βούλωνται]

Al fine di riconciliare Era con Eracle, Zeus persuade la moglie, che già una volta era stata convinta a offrirgli la mammella (IV 9.6), ad adottarlo come figlio proprio (per υἱοποιήσασθαι, cfr. IV 60.3 e 67.4) dopo averlo nascosto fra i propri indumenti e averlo lasciato cadere in terra, a imitazione del parto naturale (μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν; del resto, τέκνωσις implica anche l'idea di "procreazione"). Questa prassi di adozione, che sembra comunque rientrare in uno schema iniziatico, non era certo usuale per gli standard greci, e, per dare credibilità alla storia, l'a. aggiunge che alcuni barbari ricorrevano a una tale cerimonia ancora ai suoi tempi (μέχρι τοῦ νῦν). Il passo ha destato l'interesse degli studiosi, che si sono interrogati soprattutto sugli aspetti giuridici e antropologici dell'usanza qui descritta, nonché sull'identificazione dei *barbaroi* di cui Diodoro non specifica il nome: mi limito a segnalare HARTLAND 1908; WAGENVOORT 1956, 136 ss.; SCOTT 1992, 35 ss.; VAN AARDE 2001, 174 ss.; HARRISON 2002, 174 ss.

39.4

Περὶ μὲν οὖν Ἡρακλέους εἰ καὶ πεπλεονάκαμεν, ἀλλ' οὖν οὐδὲν τῶν μυθολογούμενων περὶ αὐτοῦ παραλελοίπαμεν]

La completezza della trattazione assolve l'a. dall'accusa di aver violato la norma della concisione finalizzata alla simmetria fra le varie parti dell'opera, di cui egli si proclama sempre rispettoso (vd. note a IV 5.2 e 4, 25.2).

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni*

BTCGI = *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, diretta da G. Nenci e G. Vallet, Pisa-Roma 1977-.

DELG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-.

DMic. = F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico*, Madrid, 1, 1985; 2, 1993.

EAA = *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma 1958-.

EV = *Enciclopedia virgiliana*, Roma 1984-.

FGrHist = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-.

GGM = K. Müller, *Geographi Graeci Minores*, Paris 1855-.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981-.

LTUR = *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, a cura di E. M. Steinby, Roma 1993-.

PEG = *Poetarum epicorum Graecorum Testimonia et fragmenta. Pars I*, ed. A. Bernabé, Leipzig 1987.

PMG = *Poetae melici Graeci*, ed. D. L. Page, Oxford 1962.

* Per i periodici sono state utilizzate le indicazioni dell'*Année Philologique*.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950-.

SLG = *Supplementum lyricis Graecis*, ed. D. L. Page, Oxford 1974.

Bibliografia

AAVV. 1996 = *L'altare di Pergamo. Il fregio di Telefo. Catalogo della mostra (Roma, Palazzo Ruspoli 1996)*, Roma 1996.

AAVV. 1997 = *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima: (Gibellina, 22-26 ottobre 1994): atti*, 3 voll., Pisa-Gibellina 1997.

AAVV. 2001A = *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica, Atti del Congresso (Bologna 16-18 dicembre 1999)*, Como 2001.

AAVV. 2001B = *Ateneo: i Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, prima trad. italiana commentata su progetto di L. Canfora; introd. di C. Jacob; trad. e commenti a cura di R. Cherubina, L. Citelli, M. L. Gambato *et al.*, 4 voll., Roma 2001.

ADAM 1985 = A. M. ADAM, *Monstres et divinités tricéphales dans l'Italie primitive*, MEFRA 97, 1985, 577-609.

AGUILAR 2003 = R. M. AGUILAR, *La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos*, CFC(G) 13, 2003, 181-193.

AGUS 2004 = A. AGUS, *Nota sull'onomastica dei Tespiadi*, in ZUCCA 2004A, 71-85.

ALBANESE PROCELLI 2003 = R. M. ALBANESE PROCELLI, *Sicani, siculi, elimi: forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*, Milano 2003.

ALONSO NÚÑEZ 2002 = J. M. ALONSO NÚÑEZ, *The idea of universal history in Greece: from Herodotus to the age of Augustus*, Amsterdam 2002.

AMBAGLIO 1995 = D. AMBAGLIO, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, Como 1995.

AMBAGLIO 2008A = D. AMBAGLIO, *Introduzione alla Biblioteca storica di Diodoro*, in D. Ambaglio, F. Landucci, L. Bravi, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Commento storico. Introduzione generale*, Milano 2008, 3-102.

AMBAGLIO 2008B = D. AMBAGLIO, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XIII. Commento storico*, Milano 2008.

AMIOTTI 1987 = G. AMIOTTI, *Le Colonne d'Ercole e i limiti dell'ecumene*, CISA 13, 1987, 13-20.

AMIOTTI 2003 = G. AMIOTTI, *Geografia ed etnografia della penisola calcidica*, *Aevum* 77, 2003, 9-14.

AMPOLO - MANFREDINI 1988 = C. AMPOLO - M. MANFREDINI (a cura di), *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.

ANDRES 2001 = S. ANDRES, *Le Amazzoni nell'immaginario occidentale. Il mito e la storia attraverso la letteratura*, Pisa 2001.

ANELLO 2005 = P. ANELLO, *Barbaros ed enchorios in Diodoro*, in C. Bearzot, F. Landucci (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica, Atti del Convegno, Milano, 15-16 gennaio 2004*, Milano 2005, 223-237.

ANELLO - MARTORANA - SAMMARTANO 2006 = P. ANELLO - G. MARTORANA - R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia Antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 Dicembre 2000)*, Roma 2006 (Suppl. a Kokalos 18).

ANGELI BERNARDINI 1982 = P. ANGELI BERNARDINI, *Eracle, i Molioni e Augia nell'Olimpica 10 di Pindaro*, QUCC 40, 1982, 55-68.

ANGELI BERNARDINI 1991 = P. ANGELI BERNARDINI, *Mythe et agon: Héraclès fondateur des jeux olympiques*, in R. Renson, M. Lämmer, J. Riordan, D. Chassiotis (eds.), *The Olympic Games through the ages: Greek antiquity and its impact on modern sport. Proceedings of the 13th international HISPA Congress, Olympia/Greece, May 22-28, 1989*, Athens 1991, 13-22.

ANGELINO - SALVANESCHI 1986 = C. ANGELINO - E. SALVANESCHI (a cura di), *Il Centauro, I: Florilegio di testi letterari e figurativi; II: Studi*, Genova 1986.

ANTONELLI 1996 = C. ANTONELLI, *Dioniso: una divinità micenea*, in E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi (a cura di), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia: Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991*, Roma 1996, 1, 169-176.

ANTONELLI 1997 = L. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra. Rappresentazioni mitiche dell'estremo occidente e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV secolo a.C.*, Roma 1997 (Hesperia: studi sulla grecità di Occidente 8).

ANTONELLI 1998 = L. ANTONELLI, *Il periplo nascosto. Lettura stratigrafica e commento storico-archeologico dell'Ora maritima di Avieno*, Padova 1998.

ARNAUD 2001 = P. ARNAUD, *Les Ligures: la construction d'un concept géographique et ses étapes de l'époque archaïque à l'Empire romain*, in AAVV, *Origines gentium*, Paris 2001, 327-346.

ARRIGONI 1977 = G. ARRIGONI, *Atalanta e il cinghiale bianco*, ScrPhil 1, 1977, 9-47.

ASTON 2006 = E. ASTON, *The absence of Chiron*, CQ n. s. 56, 2006, 349-362.

AUBERGER 1997 = *Diodore de Sicile. Mythologie des Grecs. Bibliothèque historique. Livre IV*, traduit par A. Bianquis, introduit et annoté par J. Auberge; préface de Ph. Borgeaud, Paris 1997.

BADER 1985 = F. BADER, *De la préhistoire à l'idéologie tripartite: les Travaux d'Héraklès*, in R. Bloch, F. Bader, D. Briquel, F. Guillaumont, *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genève-Paris 1985, 9-124.

BADER 1998 = F. BADER, *Héraclès et le cheval*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 151-172.

BARRINGER 1996 = J. M. BARRINGER, *Atalanta as model: the hunter and the hunted*, ClAnt 15, 1996, 48-76.

BAURAIN 1992 = C. BAURAIN, *Héraclès dans l'épopée homérique*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 67-109.

BAYET 1926 = J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926.

BAŽANT 1984 = J. BAŽANT, *On satyrs, maenads, Athenians and vases*, Eirene 21, 1984, 41-47.

BAŽANT 2000 = J. BAŽANT, *The Amazons of antiquity and current Amazonomania*, in *Ἀγαθὸς δαίμων. Mythes et cultes: études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes 2000, 19-25.

BELARDI 1996 = W. BELARDI, *Consonanze mediterranee e asiatiche con il nome dei Centauri*, SMSR 20, 1996, 23-53.

BELLO 1960 = L. BELLO, *Ricerche sui Palici*, Kokalos 6, 1960, 71-97.

BÉRARD 1963 = J. BÉRARD, *La Magna Grecia*, Torino 1963.

BERNABÉ 2002 = A. BERNABÉ, *Referencias a textos órficos en Diodoro*, in L. Torraca (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, 67-96.

BERNABÉ 2004 = A. BERNABÉ, *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta. 2, Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. 1*, München 2004.

BERNARDINI 2004 = P. BERNARDINI, *Gli eroi e le fonti*, in ZUCCA 2004A, 39-62.

BERNARDINI 2005 = P. BERNARDINI, *I Melqart di Sardò*, in BERNARDINI - ZUCCA 2005, 125-143.

BERNARDINI - ZUCCA 2005 = P. BERNARDINI - R. ZUCCA (a cura di), *Il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Roma 2005.

BERTI 2002 = M. BERTI, *L'Egitto nella commedia greca*, Aegyptus 82, 2002, 93-112.

BEZANTAKOS 1987 = N. P. BEZANTAKOS,
Η αρχαία Ελληνική μίτρα. Ερμηνεία τῶν σχετικῶν κειμένων ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὸν Νόννο, Atene 1987.

BIANCHETTI 1990 = S. BIANCHETTI, *Πλωτὰ καὶ πορευτὰ. Sulle tracce di una periegesi anonima*, Firenze 1990.

BIANCHETTI 2004 = S. BIANCHETTI, *Atlantide e la «scienza» di Platone*, in U. Laffi, F. Prontera, B. Virgilio (a cura di), con la collab. di D. Campanile, *Artissimum memoriae vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di Gioia Conta*, Firenze 2004, 39-54.

BIANCHETTI 2005 = S. BIANCHETTI, *Il V libro della Biblioteca storica di Diodoro e l'«isolario» dei Greci*, in *Syngraphe 7, Atti del Convegno Epitomati ed Epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo, Pavia 21-22 aprile 2004*, Como 2005, 13-31.

BIANCHETTI 2008 = S. BIANCHETTI, *Geografia e cartografia dell'estremo Occidente da Eratostene a Tolomeo*, *Mainake* 30, 2008, 17-58.

BIANCHINI 2001 = E. BIANCHINI, *Carmina Priapea*, Milano 2001.

BIFFI 1983-1984 = N. BIFFI, *Un equivoco di Diodoro in 4, 22, 5*, *InvLuc* 5-6, 1983-1984, 77-85.

BIONDO 1988 = B. BIONDO, *I Potizi, i Pinari e la statizzazione del culto di Ercole*, in G. Franciosi (a cura di), *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, 2, Napoli 1988, 189-210.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1983 = J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Gerión y otros mitos griegos en Occidente*, *Gerión* 1, 1983, 21-38.

BLOK 1995 = J. H. BLOK, *The early Amazons. Modern and ancient perspectives on a persistent myth*, Leiden 1995.

BOARDMAN 1998 = J. BOARDMAN, *Herakles' monsters: indigenous or oriental?*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 27-35.

BOCCIOLINI PALAGI 2001 = L. BOCCIOLINI PALAGI, *Orfeo in Diodoro Siculo (Bibl. 4.25)*, in *IIOIKIAMA. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60° compleanno*, La Spezia 2001, 157-170.

BOMMELAER 1989 = B. BOMMELAER, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre III*, Paris 1989.

BOND 1981 = G. W. BOND, *Euripides Heracles*, with introduction and commentary by G. W. B., Oxford 1981.

BONDÌ 1975 = S. F. BONDÌ, *Osservazioni sulle fonti classiche per la colonizzazione della Sardegna*, in *Saggi fenici, I*, Roma 1975, 49-66.

BONNET 1996 = C. BONNET, *Héraclès travesti*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 121-131.

BONNET 2005 = C. BONNET, *Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione*, in BERNARDINI - ZUCCA 2005, 17-28.

BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992 = C. BONNET - C. JOURDAIN-ANNEQUIN (eds.), *Héraclès: d'une 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*, Bruxelles-Rome 1992.

BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998 = C. BONNET - C. JOURDAIN-ANNEQUIN - V. PIRENNE-DELFORGE (eds.), *Le Bestiaire d'Héraclès, III^e Rencontre héracléenne*, Liège 1998.

BORGEAUD 1991 = PH. BORGEAUD (ed.), *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991.

BORNMANN 1968 = F. BORNMANN, *Callimachi, Hymnus in Dianam*. Introduzione, testo critico e commento a cura di F. B., Firenze 1968.

BRACCESI 1999 = L. BRACCESI, *L'enigma Dorico*, Roma 1999 (Hesperia: studi sulla grecità di Occidente 11).

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*, Napoli 1981 (Cahiers du Centre Jean Bérard 6), 61-95.

BREGLIA PULCI DORIA 2005 = L. BREGLIA PULCI DORIA, *La Sardegna arcaica e la presenza greca: nuove riflessioni sulla tradizione letteraria*, in BERNARDINI - ZUCCA 2005, 61-86.

BREMMER 1984 = J. N. BREMMER, *Greek maenadism reconsidered*, ZPE 55, 1984, 267-286.

BREMMER 1988 = J. BREMMER, *La plasticité du mythe: Méléagre dans la poésie homérique*, in C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, 37-56.

BRENK 1991 = F. E. BRENK, *The Herakles myth and the literary texts relating to the myth of Ninurta*, in *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo: dal palazzo alla città*, Roma 1991, 507-526.

BRILLANTE 1980 = C. BRILLANTE, *Le leggende tebane e l'archeologia*, SMEA 21, 1980, 309-340.

BRILLANTE 1984 = C. BRILLANTE, *Cadmo fenicio e la Grecia micenea*, QUCC 46, 1984, 167-174.

BRILLANTE 1992 = C. BRILLANTE, *La paideia di Eracle*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 199-222.

BRILLANTE 1998 = C. BRILLANTE, *Ixion, Peirithoos e la stirpe dei centauri*, MD 40, 1998, 41-76.

BRILLANTE 2001 = C. BRILLANTE, *Eroi orientali nelle genealogie greche*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca: atti del Colloquio internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma 2001, 255-279.

BRIZE 1980 = PH. BRIZE, *Die Geryoneis des Stesichoros und die frühe griechische Kunst*, Würzburg 1980.

BROMMER 1937 = F. BROMMER, *Satyroi*, Würzburg 1937.

BROMMER 1941 = F. BROMMER, *Σίληνοι und σάτυροι*, Philologus 94, 1941, 222-228.

BROMMER 1972 = F. BROMMER, *Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Köln 1972².

BURKERT 1977 = W. BURKERT, *Le mythe de Géryon: perspectives préhistoriques et tradition rituelle*, in B. Gentili, G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino 7-12 Maggio 1973)*, Roma 1977, 273-283.

BURKERT 1987A = W. BURKERT, *Oriental and Greek mythology*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London-Sidney 1987, 10-41.

BURKERT 1987B = W. BURKERT, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1987.

BURKERT 1992 = W. BURKERT, *Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 111-127.

BURKERT 1998 = W. BURKERT, *Héraclès et les animaux. Perspectives préhistoriques et pressions historiques*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 11-26.

BURTON 1972 = A. BURTON, *Diodorus Siculus, Book I. A commentary*, Leiden 1972.

CALAME 1990 = C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990.

CALCIATI 1987 = R. CALCIATI, *Corpus nummorum Sicularum. La monetazione di bronzo*, 3, Mortara 1987.

CALORE 2000 = A. CALORE, *“Per Iouem lapidem”*: alle origini del giuramento. Sulla presenza del ‘sacro’ nell’esperienza giuridica romana, Milano 2000.

CAMMARATA 1991 = V. CAMMARATA, *I culti di Agyrion in Diodoro e nella monetazione agirinense*, in GALVAGNO - MOLÈ VENTURA 1991, 227-253.

CANFORA 1999 = L. CANFORA, *La storiografia greca*, Milano 1999.

CANTARELLA 2004 = E. CANTARELLA, *L'hermaphrodite et la bisexualité à l'épreuve du droit dans l'antiquité*, *Diogène* 208, 2004, 3-15.

CAPDEVILLE 1995 = G. CAPDEVILLE, *Volcanus: recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Paris 1995.

CARANDINI 1997 = A. CARANDINI, *La nascita di Roma: dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.

CARAWAN 2000 = E. CARAWAN, *Deianira's guilt*, *TAPhA* 130, 2000, 189-237.

CASADIO 1996 = G. CASADIO, *Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto*, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e la religione: atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli 1996, 201-227.

CASEVITZ 2003 = M. CASEVITZ, *Le temps chez Diodore de Sicile*, in G. Lachenaud, D. Longrée (dir.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, Rennes 2003, I, 15-19.

CASSOLA 1994 = F. CASSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1994.

CASTAGNA 1971 = L. CASTAGNA, *Pindaro, fr. 169 Sn.³: interpretazione e proposta di datazione*, *SIFC* 43, 1971, 173-198.

CASTAGNOLI 1977 = F. CASTAGNOLI, *Topografia dei Campi Flegrei*, in *I Campi Flegrei nell'archeologia e nella storia, Atti dei Convegni Lincei 33, 4-7 maggio 1976*, Roma 1977, 41-79.

CATAUDELLA 1989-1990 = M. R. CATAUDELLA, *Quante erano le Colonne d'Ercole?*, AFLM 22-23, 1989-1990, 315-337.

CATAUDELLA 2009 = M. R. CATAUDELLA, *Per una 'carta geografica' sulle tracce di Eudosso di Cnido*, in *Palaià philia. Studi di topografia antica in onore di Giovanni Uggeri*, Galatina 2009, 53-59.

CECCARELLI 2004 = P. CECCARELLI, «*Autour de Dionysos*»: *remarques sur la dénomination des artistes dionysiaques*, in Ch. Hugoniot, F. Hurlet, S. Milanezi (eds.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine, Actes du colloque qui s'est tenu à Tours, 3-4 mai 2002*, Tours 2004, 109-142.

CHAMOUX 1993 = *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique. Livre I*, Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac, Paris 1993.

CHANTRAINE 1952 = P. CHANTRAINE, *Arrien. L'Inde*, Paris 1952².

CHARRIÈRE 1991 = J.-L. CHARRIÈRE, *Bizarre, vous avez dit bizarre...*, ConnHell 46, 1991, 6-16.

CHIAI 2004 = G. F. CHIAI, *Sul valore storico della tradizione dei Daidaleia in Sardegna (a proposito dei rapporti tra la Sardegna e i Greci in età arcaica)*, in ZUCCA 2004A, 112-127.

CHUVIN 1991 = P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques: recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

CIPRIANI - LONGO 1996 = M. CIPRIANI - F. LONGO (a cura di), *Poseidonia e i Lucani*, Napoli 1996.

CLARK 1979 = R. J. CLARK, *Catabasis. Vergil and the wisdom tradition*, Amsterdam 1979.

COARELLI 1988 = F. COARELLI, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1988.

COHEN 1994 = B. COHEN, *From bowman to clubman: Herakles and Olympia*, *ABull* 76, 1994, 695-715.

COHEN 1998 = B. COHEN, *The Nemean lion's skin in Athenian art*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 127-139.

COPPOLA 1995A = A. COPPOLA, *I Campi Flegrei in Eschilo*, *Hesperia: studi sulla gremità di Occidente* 5, Roma 1995, 55-59.

COPPOLA 1995B = A. COPPOLA, *Archaiologhía e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*, Roma 1995.

CORDIANO 1998 = G. CORDIANO, M. ZORAT (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libri I-VIII. Mitologia e protostoria dei popoli orientali, dei Greci e dei Romani*, Milano 1998.

CORDIANO 2004 = G. CORDIANO, M. ZORAT (a cura di), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Volume primo (libri I-III)*, Milano 2004.

CORNELL 1995 = T. J. CORNELL, *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London 1995.

CORSARO 1998 = M. CORSARO, *Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico. 1*, *MediterrAnt* 1 (2), 1998, 405-436.

CORSARO 1999 = M. CORSARO, *Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico. 2*, *MediterrAnt* 2 (1), 1999, 117-169.

COSÌ 1986 = D. M. COSÌ, *Dietro al fantasma di Europa: sposa, madre, regina*, *CISA* 12, 1986 27-36.

CROISSANT 1993 = F. CROISSANT, *Observations sur la date et le style du fronton de la Gigantomachie*, *Acr.* 631, *REA* 95, 1993, 61-77.

CROON 1952 = J. H. CROON, *The herdsman of the dead. Studies on some cults, myths and legends of the ancient Greek colonization area*, Utrecht 1952.

CRUZ ANDREOTTI 1991 = G. CRUZ ANDREOTTI, *Estesícoro y Tartessos*, *Habis* 22, 1991, 49-62.

CRUZ ANDREOTTI 2002 = G. CRUZ ANDREOTTI, *Iberia e Iberos en las fuentes histórico-geográficas griegas: una propuesta de análisis*, in *Colonizadores e indígenas en la Península Ibérica*, *Mainake* 34, 2002, 153-180.

CUARTERO I IBORRA 2003 = F. J. CUARTERO I IBORRA, *Atalanta: la tragèdia impossible*, in F. De Martino, C. Morenilla (eds.), *El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental. 6, L'ordim de la llar: 8-11 de maig 2002*, Bari 2003, 175-197.

CULTRARO 2006 = M. CULTRARO, *I Micenei. Archeologia, storia, società dei Greci prima di Omero*, Roma 2006.

CUSCUNÀ 2005 = C. CUSCUNÀ, *Diodoro epitomatore: esempi dal XII libro*, in *Syngraphe 7, Atti del Convegno Epitomati ed Epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo, Pavia 21-22 aprile 2004*, Como 2005, 83-98.

CUSUMANO 1987-1988 = N. CUSUMANO, *Leukaspis: un elemento indigeno nella religiosità siceliota?*, *RAAN* 61, 1987-1988, 125-141.

CUSUMANO 1991 = N. CUSUMANO, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, Palermo 1991.

D'AGOSTINO 1995 = B. D'AGOSTINO, *Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia*, *AION(archeol)* n. s. 2, 1995, 7-13.

D'ANNA 1992 = G. D'ANNA (a cura di), *Anonimo. Origine del popolo romano*, Milano 1992.

DAVIES 1991 = M. DAVIES, *Sophocles. Trachiniae*, Oxford 1991.

DAVIES 2004 = M. DAVIES, *Heracles and Achelous*, *Maia* 56, 2004, 249-258.

DE ANGELIS 1998 = V. DE ANGELIS, *Amazzoni. Mito e storia delle donne guerriere*, Casale Monferrato 1998.

DE ANGELIS -GARSTAD 2006 = F. DE ANGELIS - B. GARSTAD, *Euhemerus in context*, *CIAnt* 25, 2006, 211-242.

DE CRISTOFARO 2003 = L. DE CRISTOFARO, *La figura di Anteo nelle fonti letterarie antiche tra mito e storia*, *MediterrAnt* 6, 2003, 327-345.

DELCOURT 1958 = M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris 1958.

DELCOURT 1966 = M. DELCOURT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles 1966.

DE MARINIS 1988 = R. DE MARINIS, *Liguri e Celto-Liguri*, in AAVV, *Italia omnium terrarum alumna: la civiltà dei Veneti, Reti, Liguri, Celti, Piceni, Umbri, Latini, Campani e Iapigi*, Milano 1988, 157-259.

DE SIMONE 1988 = C. DE SIMONE, *Gli imprestiti etruschi nel latino arcaico*, in E. Campanile (a cura di), *Alle origini di Roma. Atti del colloquio tenuto a Pisa il 18 e 19 settembre 1987*, Pisa 1988, 27-41.

DI BENEDETTO 2006 = *Euripide. Le Baccanti*, premessa, introd., trad., costituzione del testo originale e comm. di V. Di Benedetto; appendice metrica di E. Cerbo, nuova ed. ampliata, Milano 2006.

DIDU 2001 = I. DIDU, *Iolei o Iliei?*, in *ΠΟΙΚΙΛΙΑ. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60° compleanno*, La Spezia 2001, 397-406.

DIDU 2005 = I. DIDU, *Iolao nipote di Eracle e Sardo figlio di Maceride in Sardegna: assimilazione, mutuaione, distinzione*, in BERNARDINI - ZUCCA 2005, 53-60.

DIHLE 2002 = A. DIHLE, *Zu den Fragmenten eines Dionysos-Hymnus*, *RhM* 145, 2002, 427-430.

DI MARCO 1993 = M. DI MARCO, *Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo*, in MASARACCHIA 1993, 101-153.

DION 1960 = R. DION, *Tartessos, l'Océan homérique et les travaux d'Hercule*, RH 224, 1960, 27-44.

DOWDEN 1997 = K. DOWDEN, *The Amazons: development and functions*, RhM 140, 1997, 97-128.

DREWS 1963 = R. DREWS, *Ephorus and history written κατά γένος*, AJPh 84, 1963, 244-255.

DREWS 1976 = R. DREWS, *Ephorus' κατά γένος history revisited*, Hermes 104, 1976, 497 s.

DUBOIS 1982 = P. DUBOIS, *Centaur and Amazons. Women and the pre-history of the great chain of being*, Ann Arbor 1982.

DUNST 1964 = G. DUNST, *Leukaspis*, BCH 88, 1964, 482-485.

EASTERLING 1982 = P. E. EASTERLING, *Sophocles. Trachiniae*, Cambridge 1982.

ECK 2003 = B. ECK, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre II*, Paris 2003.

EDEN 1975 = P. T. EDEN, *A commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden 1975.

EDWARDS 1979 = R. B. EDWARDS, *Kadmos the Phoenician. A study in Greek legends and the Mycenaean age*, Amsterdam 1979.

EITREM 1921 = S. EITREM, s. v. *Kerberos*, RE XI 1, 1921, 271-284.

FERNÁNDEZ-GALIANO - HEUBECK 1986 = M. FERNÁNDEZ-GALIANO - A. HEUBECK (a cura di), *Omero. Odissea*, vol. VI (Libri XXI-XXIV), Milano 1986.

FLOWER 1994 = M. A. FLOWER, *Theopompus of Chios: history and rhetoric in the fourth century B.C.*, Oxford 1994.

FONTENROSE 1959 = J. FONTENROSE, *Python: a study of Delphic myth and its origins*, Berkeley 1959.

FORNI 1976 = G. FORNI (a cura di), *Fontes Ligurum et Liguriae antiquae*, Genova 1976.

FOURGOUS 1989 = D. FOURGOUS, *Les Dryopes: peuple sauvage ou divin?*, *Métis* 4, 1989, 5-32.

FRAZER-GUIDORIZZI 1995 = *Apollodoro. Biblioteca*, con il comm. di J. G. Frazer; ed. it. a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995.

FRONTISI-DUCROUX 1991 = F. FRONTISI-DUCROUX, *Le dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome 1991.

FRONTISI-DUCROUX 1997 = F. FRONTISI-DUCROUX, *Retour aux "vases des Lénéennes"*, in B. Bravo, *Pannychis e simposio: feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*, con uno studio iconografico di F. Frontisi-Ducroux, Pisa-Roma 1997, 123-132.

GABBA 1981 = E. GABBA, *True history and false history in classical antiquity*, *JRS* 71, 1981, 50-62.

GABBA 2005 = E. GABBA, *Osservazioni introduttive*, in *Syngraphe 7, Atti del Convegno Epitomati ed Epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo, Pavia 21-22 aprile 2004*, Como 2005, 9-11.

GALINSKY 1972 = G. K. GALINSKY, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972.

GALVAGNO 2004 = E. GALVAGNO, *La Sardegna vista dalla Sicilia: Diodoro Siculo*, in ZUCCA 2004A, 27-38.

GALVAGNO - MOLÈ VENTURA 1991 = E. GALVAGNO - C. MOLÈ VENTURA (a cura di), *Mito, storia, tradizione: Diodoro Siculo e la storiografia classica: atti del convegno internazionale Catania-Agira, 7-8 dicembre 1984*, Catania 1991.

GANCI 1995 = R. GANCI, *La spedizione di Dorieo in Libia, Hesperia: studi sulla greçità di Occidente* 5, Roma 1995, 223-231.

GANGUTIA ELÍCEGUI 1998 = E. GANGUTIA ELÍCEGUI, "*Gerioneidas*". *Desarrollo literario griego en contacto con el Próximo Oriente*, Emerita 66, 1998, 231-256.

GANTZ 1993 = T. GANTZ, *Early Greek myth. A guide to literary and artistic sources*, Baltimore-London 1993.

GARCIA 2004 = D. GARCIA, *La Celtique méditerranéenne. Habitats et sociétés en Languedoc et en Provence du VIIIe au IIe siècle av. J.-C.*, Paris 2004.

GARCIA MORENO 1994 = L. A. GARCIA MORENO, *El mito de Gerión: una nueva hipótesis de su origen a la manera de sir James Fraser [sic]*, in *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991)*, 3, Madrid 1994, 153-159.

GEFFCKEN 1892 = J. GEFFCKEN, *Timaios' Geographie des Westens*, Berlin 1892.

GENTILI 1977 = B. GENTILI, *Eracle omicida giustissimo. (Pisandro, Stesicoro e Pindaro)*, in B. Gentili, G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino 7-12 Maggio 1973)*, Roma 1977, 299-305.

GENTILI 1995 = *Pindaro. Le Pitiche*. Intr., testo critico e trad. di B. Gentili. Comm. a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, Milano 1995.

GERNET 1928 = L. GERNET, *Frairies antiques*, REG 41, 1928, 313-359.

GERNET 1968 = L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.

GIANGIULIO 1983 = M. GIANGIULIO, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981) organisé par la Scuola normale superiore et l'École française de Rome, avec la collaboration du Centre de recherches d'histoire ancienne de l'Université de Besançon*, Pisa-Roma 1983, 785-845.

GIANGIULIO 1989 = M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989.

GILIS - VERBANCK-PIERARD 1998 = E. GILIS - A. VERBANCK-PIERARD, *Héraclès, pourfendeur de dragons*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 37-60.

GIOVANNELLI-JOUANNA 2001 = P. GIOVANNELLI-JOUANNA, *La monographie consacrée à Héraclès dans le livre IV de la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile: tradition et originalité*, BAGB 2001, 83-109.

GIOVANNELLI-JOUANNA 2002 = P. GIOVANNELLI-JOUANNA, *Mythe et histoire: l'exemple du livre IV de la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile*, IL 54, 2002, 6-11.

GODART - TZEDAKIS 1991 = L. GODART - Y. TZEDAKIS, *Les nouveaux textes en linéaire B de La Canée*, RFIC 119, 1991, 129-149.

GOLDBERG 1992 = C. GOLDBERG, *Carmina Priapea*, Heidelberg 1992.

GOUKOWSKY 1981 = P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.) II. Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981.

GRAF 1974 = F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung. Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974.

GRECO 1988 = E. GRECO, *La città e il territorio: problemi di storia topografica*, in *Poseidonia-Paestum: atti del ventisettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto 1988, 471-499.

GROSSARDT 2001 = P. GROSSARDT, *Die Erzählung von Meleagros: zur literarischen Entwicklung der kalydonischen Kultlegende*, Leiden 2001.

GROSSARDT 2002 = P. GROSSARDT, *The place of Homer in the epic tradition. The case of the myth of the Calydonian hunt*, in F. Montanari (a cura di), *Omero tremila anni dopo*, Roma 2002, 425-430.

HAHNEMANN 1999 = C. HAHNEMANN, *Mount Oita revisited: Sophokles' Trachiniai in light of the evidence of Aischylos' Herakleidai*, ZPE 126, 1999, 67-73.

HAINSWORTH 1993 = B. HAINSWORTH, *The Iliad: a commentary, 3, Books 9-12*, Cambridge 1993.

HALL 1997 = J. M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.

HÄNSEL 2006 = S. HÄNSEL, „*Transsexualität*“ *in der Antike? Über den Geschlechtswechsel bei Ovid und Diodorus von Sizilien*, in *Sexualität, Medizin und Moralvorstellungen in der Antike. Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien. Bulletin Nr. 31. Texte*, Geschäftsstelle des Zentrums für transdisziplinäre Geschlechterstudien der Humboldt-Universität zu Berlin, 2006, 20-34.

HARMAND 1967 = J. HARMAND, *Diodore IV, 19; V, 24: Héraklès, Alesia, César le Dieu*, *Latomus* 26, 1967, 956-986.

HARRISON 2002 = G. HARRISON, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Roma 2002.

HARTLAND 1908 = E. S. HARTLAND, *Adoption (among lower races)*, in J. Hastings, J. A. Selbie (eds.), *Encyclopaedia of religion and ethics Part I*, Edinburgh 1908, 105-107.

HEATH 1994 = J. HEATH, *The failure of Orpheus*, *TAPhA* 124, 1994, 163-196.

HEDREEN 1992 = G. M. HEDREEN, *Silens in Attic black-figure vase-painting: myth and performance*, Ann Arbor 1992.

HEDREEN 1994 = G. HEDREEN, *Silens, Nymphs, and Maenads*, *JHS* 114, 1994, 47-69.

HENRICHS 1978 = A. HENRICHS, *Greek maenadism from Olympias to Messalina*, *HSPh* 82, 1978, 121-160.

HENRICHS 1994 = A. HENRICHS, *Der rasende Gott: zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur*, *A & A* 40, 1994, 31-58.

HERTER 1926 = H. HERTER, *De dis Atticis Priapi similibus*, Bonn 1926.

HERTER 1932 = H. HERTER, *De Priapo*, Giessen 1932.

HEURGON 1932 = J. HEURGON, *Orphée et Eurydice avant Virgile*, MEFRA 49, 1932, 6-60.

HOLT 1989 = P. HOLT, *The end of the Trachiniai and the fate of Herakles*, JHS 109, 1989, 69-80.

HUBBARD 2007 = T. K. HUBBARD, *Pindar, Heracles the Idaean Dactyle, and the foundation of the Olympic Games*, in SCHAUS - WENN 2007, 27-45.

ICARD-GIANOLIO 2000 = N. ICARD-GIANOLIO, *Héraclès fondateur*, in *Ἀγαθὸς δαίμων. Mythes et cultes: études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes 2000, 219-228.

IERANÒ 1999 = G. IERANÒ (a cura di), *Euripide. Baccanti*, Milano 1999.

IRIGOIN 1993 = *Bacchylide. Dithyrambes - Épinicies - Fragments*, texte établi par J. Irigoïn et traduit par J. Duchemin – L. Bardollet, Paris 1993.

JAMES 1991-1993 = P. JAMES, *Pentheus Anguigena - sins of the 'father'*, BICS 38, 1991-1993, 81-93.

JANKO 1986 = R. JANKO, *The Shield of Heracles and the legend of Cycnus*, CQ 36, 1986, 38-59.

JEANMARIE 1972 = H. JEANMARIE, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Appendice e aggiornamento bibliografico di F. Jesi, Torino 1972.

JOHNSON 1984 = S. E. JOHNSON, *The present state of Sabazios research*, ANRW II 17.3, 1984, 1583-1613.

JOST 1985 = M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

JOST 1992 = M. JOST, *Héraclès en Arcadie*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 245-261.

JOUAN 1983 = F. JOUAN, *Déjanire, Héraclès et le centaure Nessos. Le cheminement d'un mythe*, in H. Limet, J. Ries (eds.), *Le mythe. Son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve 1983, 225-243.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1980-1981 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès, héros culturel*, CRDAC 11, 1980-1981, 9-29.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1982 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès en Occident. Mythe et histoire*, DHA 8, 1982, 227-282.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1988-1989 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Être un Grec en Sicile: le mythe d'Héraclès*, Kokalos 34-35, 1988-1989, 143-166.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1989A = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *De l'espace de la cité à l'espace symbolique. Héraclès en Occident*, DHA 15, 1989, 31-48.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1989B = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris 1989.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1992A = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Leucaspis, Pédiacratès, Bouphonas et les autres...: Héraclès chez les Sicanes*, in *Mélanges Pierre Lévêque, 6: Religion*, Paris 1992, 139-150.

JOURDAIN-ANNEQUIN 1992B = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *À propos d'un rituel pour Iolaos à Agyrion: Héraclès et l'initiation des jeunes gens*, in *L'initiation: actes du colloque*

international de Montpellier, 11-14 avril 1991, I: Les rites d'adolescence et les mystères, Montpellier 1992, 121-141.

JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN - C. BONNET (eds.), *II^e Rencontre héracléenne. Héraclès, les femmes et le féminin. Actes du Colloque de Grenoble. Université des Sciences Sociales (Grenoble II), 22-23 octobre 1992*, Bruxelles-Rome 1996.

KEAVENEY 1992 = A. KEAVENEY, *Lucullus: a life*, London 1992.

KERÉNYI 1992 = K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, Milano 1992.

KERN 1922 = O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922.

KIRKPATRICK - DUNN 2002 = J. KIRKPATRICK - F. DUNN, *Heracles, Cercopes, and Paracomey*, TAPhA 132, 2002, 29-61.

KNAUER 1992 = E. R. KNAUER, *Mitra and Kerykeion. Some reflections on symbolic attributes in the art of the classical period*, AA 1992, 373-399.

KNAUSS 2004 = J. KNAUSS, *Herakles in Olympia: mykenische Wasserbauten und die Legende von der Ausmistung des Augiasstalles*, AW 35, 2004, 25-32.

KRAAY 1976 = C. M. KRAAY, *Archaic and classical Greek coins*, London 1976.

KÜHR 2006 = A. KÜHR, *Als kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart 2006.

KUNZ 1935 = M. KUNZ, *Zur Beurteilung der Proömien in Diodors historischer Bibliothek*, Zürich 1935.

KURTZ 1975 = D. C. KURTZ, *The man-eating horses of Diomedes in poetry and painting*, JHS 95, 1975, 171-172.

LABARBE 1953 = J. LABARBE, *L'âge correspondant au sacrifice du Coureion et les données historiques du sixième discours d'Isée*, BAB 39, 1953, 358-394.

LACROIX 1974 = L. LACROIX, *Héraclès, héros voyageur et civilisateur*, BAB 60, 1974, 34-59.

LANDUCCI 2008 = F. LANDUCCI, *Cronologia e proemi*, in D. Ambaglio, F. Landucci, L. Bravi, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Commento storico. Introduzione generale*, Milano 2008, 103-115.

LANE 1980 = E. N. LANE, *Towards a definition of the iconography of Sabazius*, Numen 27, 1980, 9-33.

LANE FOX 1981 = R. LANE FOX, *Alessandro Magno*, Torino 1981.

LAQUEUR 1911 = R. LAQUEUR, *Ephoros*, Hermes 46, 1911, 161-206; 321-354.

LA ROSA 1989 = V. LA ROSA, *Le popolazioni della Sicilia: Sicani, Siculi, Elimi*, in *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi, Antica madre*, pref. di G. Pugliese Caratelli, Milano 1989, 1-110.

LAURENS 1996 = A.-F. LAURENS, *Héraclès et Hébé dans la céramique grecque ou les noces entre terre et ciel*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 235-258.

LAZZERI 2008 = M. LAZZERI, *Studi sulla Gerioneide di Stesicoro*, Napoli 2008.

LEFEVRE 2002 = F. LEFEVRE, *Le livre XVI de Diodore de Sicile: observations sur la composition et sur le traitement des grands personnages*, REG 115, 2002, 518-537.

LE GUEN 2001 = B. LE GUEN, *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 voll., Nancy 2001.

LE GUEN 2004 = B. LE GUEN, *Le statut professionnel des acteurs grecs à l'époque hellénistique*, in Ch. Hugoniot, F. Hurlet, S. Milanezi (eds.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine, Actes du colloque qui s'est tenu à Tours, 3-4 mai 2002*, Tours 2004, 77-106.

LETOUBLON 1996 = F. LETOUBLON, *Héraclès et les Thespiades*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 77-87.

LEVEQUE - VERBANCK-PIERARD 1992 = P. LEVEQUE - A. VERBANCK-PIERARD, *Héraclès héros ou dieu?*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 43-65.

LI CAUSI 2003 = P. LI CAUSI, *L'invasione dei mostri e il dibattito sull'esistenza dei centauri*, in F. Gasti, E. Romano (a cura di), *"Buoni per pensare": gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità: atti della II Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 18-19 aprile 2002)*, Como-Pavia 2003, 183-206.

LINCOLN 1979 = B. LINCOLN, *The Hellhound*, JIES 7, 1979, 273-285.

LLOYD-JONES 1967 = H. LLOYD-JONES, *Heracles at Eleusis: P. Oxy. 2622 and P.S.I. 1391*, Maia 19, 1967, 206-229.

LLOYD-JONES 1972 = H. LLOYD-JONES, *Pindar fr. 169*, HSPh 76, 1972, 45-56.

LÓPEZ MELERO 1988 = R. LÓPEZ MELERO, *El mito de las Columnas de Hércules y el Estrecho de Gibraltar*, in *Actas del Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar» (Ceuta 1987)*, Madrid 1988, 615-642.

LUCE 2006 = J. V. LUCE, *Heracles and hydraulics*, *Hermathena* 181, 2006, 25-39.

LUCIANI 1986 = F. LUCIANI, *La presunta origine semitica del nome Europa*, *CISA* 12, 1986, 12-26.

MADDOLI - SALADINO 1995 = *Pausania. Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia*, testo e traduzione a cura di G. Maddoli, commento a cura di G. Maddoli e V. Saladino, Milano 1995.

MAGRATH 1977 = W. T. MAGRATH, *The Antaios myth in Pindar*, *TAPhA* 107, 1977, 203-224.

MANGANARO 1965 = G. MANGANARO, *Per la storia dei culti in Sicilia*, *PP* 20, 1965, 163-178.

MANGANARO 1991 = G. MANGANARO, *Note diodoree*, in GALVAGNO - MOLÈ VENTURA 1991, 201-225.

MANGANARO 1994 = G. MANGANARO, *Una dedica di Samo rivolta non a Leukaspis, ma a Hera Thespis (?)*, *ZPE* 101, 1994, 120-126.

MANNI 1962 = E. MANNI, *Minosse ed Eracle nella Sicilia dell'età del bronzo*, *Kokalos* 8, 1962, 6-29.

MANNI 1983 = E. MANNI, *Divagazioni sul culto dei Palici*, in *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983, 175-185.

MANNI PIRAINO 1959 = T. MANNI PIRAINO, *Iscrizione inedita da Poggioreale*, *Kokalos* 5, 1959, 159-173.

MARCACCINI 1995 = C. MARCACCINI, *Considerazioni sulla morte di Orfeo in Tracia*, *Prometheus* 21, 1995, 241-252.

MARCH 1987 = J. R. MARCH, *The creative poet. Studies on the treatment of myths in Greek poetry*, London 1987.

MARCOTTE 2006 = D. MARCOTTE, *De l'Ibérie à la Celtique: géographie et chronographie du monde occidental avant Polybe*, in *La invención de una geografía de la Península Ibérica, I. La época republicana, Actas del Coloquio Internacional, Madrid, 3 y 4 de marzo 2005*, Málaga-Madrid 2006, 31-38.

MARINCOLA 1997 = J. MARINCOLA, *Authority and tradition in ancient historiography*, Cambridge 1997.

MARINCOLA 2007 = J. MARINCOLA, *Universal history from Ephorus to Diodorus*, in J. Marincola (ed.), *A companion to Greek and Roman historiography*, Malden-Oxford-Carlton 2007, I, 171-179.

MARIOTTA 2003 = G. MARIOTTA, *Riflessi della politica ateniese in occidente nelle Eumenidi (vv. 295-7)?*, *SIFC* 96, 2003, 129-135.

MARIOTTA 2005 = G. MARIOTTA, *Contributi recenti al problema della guerra di Troia*, *Sileno* 31, 2005, 287-300.

MARTÍNEZ DÍEZ 2004 = A. MARTÍNEZ DÍEZ, *Los fragmentos del «Meleagro» de Eurípides: posible reconstrucción de la obra*, in J. A. López Férez (ed.), *La tragedia griega en sus*

textos: forma (lengua, estilo, métrica, crítica textual) y contenido (pensamiento, mitos, intertextualidad), Madrid 2004, 365-369.

MASARACCHIA 1993 = A. MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo e l'orfismo: atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991)*, Roma 1993.

MASSA-PAIRAULT 2007 = F. H. MASSA-PAIRAULT, *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*, BCH Suppl. 50, Athènes 2007.

MASTINO 2004 = A. MASTINO, *I miti classici e l'isola felice*, in ZUCCA 2004A, 11-26.

MASTINO 2005 = A. MASTINO (a cura di), *Storia della Sardegna antica*, Nuoro 2005.

MASTROCINQUE 1993 = A. MASTROCINQUE, *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este 1993.

MASTRUZZO 1977 = G. MASTRUZZO, *Osservazioni sulla spedizione di Dorieo*, Sileno 3, 1977, 129-147.

MCDUGALL 1983 = J. I. MCDUGALL, *Lexicon in Diodorum Siculum*, 2 voll., Hildesheim-Zürich-New York 1983.

MEIER-WELCKER 1980 = H. MEIER-WELCKER, *Himera und die Geschicke des griechischen Sizilien*, Boppard am Rhein 1980.

MEISTER 1992 = K. MEISTER, *La storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, Roma-Bari 1992.

MELONI 1942-1944 = P. MELONI, *Gli Iolei ed il mito di Iolao in Sardegna*, SS 6, 1942-1944, 43-66.

MERANTE 1970 = V. MERANTE, *Sulla cronologia di Dorieo e su alcuni problemi connessi*, *Historia* 19, 1970, 272-294.

MEURANT 1998 = A. MEURANT, *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Leuven 1998.

MILANI 1986 = C. MILANI, *Note etimologiche su Εὐρώπη*, *CISA* 12, 1986, 3-11.

MOGGI - OSANNA 2000 = *Pausania. Guida della Grecia. Libro VII. L'Acacia*, testo e traduzione a cura di M. Moggi, commento a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2000.

MOGGI - OSANNA 2003 = *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, testo e traduzione a cura di M. Moggi, commento a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2003.

MOMIGLIANO 1974 = A. MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974.

MOORE 1977 = M. B. MOORE, *The Gigantomachy of the Siphnian Treasury: reconstruction of the three lacunae*, in *Études delphiques*, *BCH Suppl.* 4, Paris 1977, 305-335.

MORALES RONDAN 2001 = A. J. MORALES RONDAN (ed.), *La cerveza en la Antigüedad*, Sevilla 2001.

MORAW 1998 = S. MORAW, *Die Mänade in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.: rezeptionsästhetische Analyse eines antiken Weiblichkeitsentwurfs*, Mainz 1998.

MOURATIDIS 1984 = J. MOURATIDIS, *Heracles at Olympia and the exclusion of women from the ancient Olympic Games*, *Journal of Sport History* 11, 1984, 41-55.

MÜNZER 1911 = F. MÜNZER, *Cacus der Rinderdieb*, Basel 1911.

MUSTI 1990 = D. MUSTI, *La storia di Segesta e di Erice tra il VI e il III secolo a. C.*, in *Gli Elimi e l'area elima, fino all'inizio della prima guerra Punica: atti del seminario di studi: Palermo-Contessa Entellina 25-28 maggio 1989*, Palermo 1990, 155-171.

MUSTI - BESCHI 1982 = *Pausania. Guida della Grecia. Libro I: L'Attica*, introduzioni, testo e traduzione a cura di D. Musti; commento a cura di L. Beschi e D. Musti, Milano 1982.

MUSTI - TORELLI 1986 = *Pausania. Guida della Grecia. Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, testo e traduzione a cura di D. Musti; commento a cura di D. Musti e M. Torelli, Milano 1986.

NASH 1984 = H. NASH, *The centaur's origin. A psychological perspective*, CW 77, 1984, 273-291.

NELSON 2005 = M. NELSON, *The barbarian's beverage: a history of beer in ancient Europe*, London 2005.

NENCI 1994 = G. NENCI (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro V, La rivolta della Ionia*, Milano 1994.

NESSLRATH 2001 = H.-G. NESSELRATH, *Atlantes und Atlantioi: von Platon zu Dionysios Skytobrachion*, *Philologus* 145, 2001, 34-38.

NESSLRATH 2005 = H.-G. NESSELRATH, *'Where the Lord of the Sea Grants Passage to Sailors through the Deep-blue Mere no More': the Greeks and the Western Seas*, *G&R* 52, 2005, 153-171.

NICOLET-PIERRE – OECONOMIDES 1995 = H. NICOLET-PIERRE – M. OECONOMIDES, *Le trésor de Tégée, IGCH 265: contribution à l'étude du monnayage de bronze péloponnésien*, AEp 134, 1995, 77-84.

NICOSIA 1981 = F. NICOSIA, *La Sardegna nel mondo classico*, in *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*, Milano 1981, 419-476.

NILSSON 1922 = M. P. NILSSON, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oite*, ArchRW 21, 1922, 310-316.

NILSSON 1932 = M. P. NILSSON, *The Mycenaean origin of Greek mythology*, Berkeley 1932.

OBRADOVIĆ 2007 = M. OBRADOVIĆ, *Herojsko ime Telef kao lično ime kod Helena* [The heroic name Telephos as a personal name amongst the Greeks], *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 9, 2007, 73-89.

O'CONNOR 1989 = E. M. O'CONNOR, *Symbolum salacitatis: a study of the god Priapus as a literary character*, Frankfurt am Main 1989.

OEHMKE 2006 = S. OEHMKE, *Von Eros im Traum ergriffen. Darstellungen des Hermaphroditos spielen geschickt mit antiken Geschlechterrollen*, AW 37, 2006, 39-44.

OGDEN 2001 = D. OGDEN, *The ancient Greek oracles of the dead*, AClass 44, 2001, 167-195.

OTTO 1997 = W. F. OTTO, *Dioniso. Mito e culto*, Genova 1997.

OTTONE 1997 = G. OTTONE, *Plut., Sert., 9, 6-10: il problema delle fonti «libiche»*, Simblos 2, 1997, 151-164.

PAGE 1973 = D. PAGE, *Stesichorus: the Geryoneis*, JHS 93, 1973, 138-154.

PAGET 1969 = R. F. PAGET, *Portus Iulius*, *Vergilius* 15, 1969, 25-32.

PALLOTTINO 1993 = M. PALLOTTINO, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano 1993.

PALM 1955 = J. PALM, *Über Sprache und Stil des Diodors von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Lund 1955.

PALOMBI 1985 = M. G. PALOMBI, *Apollonio e il dodecathlon*, *Prometheus* 11, 1985, 126-136.

PAPADOPOULOU 2005 = T. PAPADOPOULOU, *Heracles and euripidean tragedy*, Cambridge 2005.

PARATORE 1971 = E. PARATORE, *Hercule et Cacus chez Virgile et Tite-Live*, in H. Bardon, R. Verdière (eds.), *Vergiliana. Recherches sur Virgile*, Leiden 1971, 260-282.

PARETI 1914 = L. PARETI, *Dorieo, Pentatlo ed Eracle nella Sicilia occidentale*, in *Studi siciliani ed italoti*, Firenze 1914, 1 ss.

PARETI 1956 = L. PARETI, *Basi e sviluppo della tradizione antica sui primi popoli della Sicilia*, *Kokalos* 2, 1956, 5-19.

PARISI PRESICCE 1998 = C. PARISI PRESICCE, *Eracle e il leone: paradeigma andreias*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 141-150.

PARMEGGIANI 1999 = G. PARMEGGIANI, *Mito e spatium historicum nelle Storie di Eforo di Cuma (note a Eph. FgrHist 70 T 8)*, *RSA* 29, 1999, 107-125.

PARMEGGIANI 2001 = G. PARMEGGIANI, *Eforo F 31 b. L'indagine locale e l'autopsia archeologica*, in AAVV. 2001A, 165-197.

PASTORINO 1955 = A. PASTORINO, *Tropaeum Liberi. Saggio sul Lucurgus di Nevio e sui motivi dionisiaci nella tragedia latina arcaica*, Arona 1955.

PAVAN 1991 = M. PAVAN, *Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica*, in GALVAGNO - MOLÈ VENTURA 1991, 5-16.

PAVESE 1968 = C. PAVESE, *The new Heracles poem of Pindar*, HSPh 72, 1968, 47-88.

PAYNE KNIGHT 1981 = R. PAYNE KNIGHT, *Il culto di Priapo e i suoi rapporti con la teologia mistica degli antichi*, Roma 1981.

PEARSON 1975 = L. PEARSON, *Myth and archaeology in Italy and Sicily. Timaeus and his predecessors*, YCIS 24, 1975, 171-195.

PERETTI 1979 = A. PERETTI, *Il Periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo*, Pisa 1979.

PHILIPS 1978 = F. CARTER PHILIPS, *Heracles*, CW 71, 1978, 431-440.

PHILLIPS - PRITCHARD 2003 = D. PHILLIPS - D. PRITCHARD (eds.), *Sport and festival in the ancient Greek world*, Swansea 2003.

PICARD 1951 = C. PICARD, *Le culte et la légende du centaure Chiron dans l'Occident méditerranéen*, REA 53, 1951, 5-25.

PIMPINELLI 1994 = M. A. PIMPINELLI, *Eracle ad Olimpia: le metope del tempio di Zeus*, Ostraka 3, 1994, 349-416.

PITZALIS 2004 = G. PITZALIS, *Dedalo e la bipenne. Spunti per un'indagine sugli strumenti utilizzati per la lavorazione della pietra in età nuragica*, in ZUCCA 2004A, 128-138.

POLIAKOFF 1986 = M. B. POLIAKOFF, *Studies in the terminology of the Greek combat sports*, Frankfurt am Main 1986².

PÖTSCHER 1961 = W. PÖTSCHER, *Hera und Heros*, RhM 104, 1961, 302-55.

PÖTSCHER 1971 = W. PÖTSCHER, *Der Name des Herakles*, Emerita 39, 1971, 169-184.

PORADA 1981-1982 = E. PORADA, *The cylinder seals found at Thebes in Boeotia*, AOF 28, 1981-1982, 1-70.

POZZI 1996 = D. POZZI, *Deianira vere Oenei filia*, Hermes 124, 1996, 104-108.

PRALON 1996 = D. PRALON, *Héraclès-Iole*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 51-75.

PRANDI 1985 = L. PRANDI, *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano 1985.

PRANDI 1986 = L. PRANDI, *Europa e i Cadmei: la 'versione beotica' del mito*, CISA 12, 1986, 37-48.

PREISER 2000 = C. PREISER (ed.), *Euripides, Telephos: Einleitung, Text, Kommentar*, Hildesheim 2000.

PRETEUX 2005 = F. PRETEUX, *Priapos Bébrykès dans la Propontide et les Détroits: succès d'un mythe local*, REG 118, 2005, 246-265.

PUCCI 2007 = P. PUCCI (a cura di), *Inno alle Muse (Esiodo, Teogonia, 1-115), Testo, introduzione, traduzione e commento*, Pisa-Roma 2007.

PUGLIESE CARRATELLI 1988 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Per la storia di Poseidonia*, in *Poseidonia-Paestum: atti del ventisettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto 1988, 13-31.

PUGLIESE CARRATELLI 1991 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Dioniso in Creta*, PP 46, 1991, 443-444.

RAVEN 1957 = E. J. P. RAVEN, *The Leucaspis type at Syracuse*, in *Congrès international de numismatique. Paris 6-11 juillet 1953, II: Actes*, Paris 1957, 77-81.

RENAUD 1993 = J.-M. RENAUD, *L'histoire de Méléagre: plaidoyer pour une analyse de l'ensemble du mythe*, Kernos 6, 1993, 291-300.

RICCIARDELLI APICELLA 1993 = G. RICCIARDELLI APICELLA, *Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche*, in MASARACCHIA 1993, 27-51.

RICCIARDELLI 2000 = G. RICCIARDELLI (a cura di), *Inni orfici*, Milano 2000.

RITTER 1996 = S. RITTER, *Ercole e Onfale nell'arte romana dell'età tardo-repubblicana e augustea*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 89-102.

ROBERTSON 1980 = N. ROBERTSON, *Heracles' 'Catabasis'*, Hermes 108, 1980, 274-300.

ROCCHI 1989 = M. ROCCHI, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma 1989.

ROCCHI 1991 = M. ROCCHI, *Kadmos e i phoinikeia grammata*, in *Atti del II congresso internazionale di studi fenici e punic*, Roma, 9-14 novembre 1987, Roma 1991, 2, 529-533.

RODRÍGUEZ SOMOLINOS 1989 = H. RODRÍGUEZ SOMOLINOS, *La Gerioneida de Estesícoro y la Biblioteca de Apolodoro*, in *Actas del VII Congr. español de EECC*, Madrid 1989, 2, 325-331.

RUBIN - SALE 1983 = N. RUBIN - W. SALE, *Meleager and Odysseus: a structural and cultural study of the Greek hunting-maturation myth*, *Arethusa* 16, 1983, 137-171.

RUBINCAM 1989 = C. RUBINCAM, *Cross-references in the Bibliothek historike of Diodoros*, *Phoenix* 43, 1989, 39-61.

RUBINCAM 1998 = C. RUBINCAM, *Did Diodorus Siculus take over cross-references from his sources?*, *AJPh* 119, 1998, 67-87.

RUSSO 1990 = *Sesto Empirico. Contro i fisici. Contro i moralisti*, intr. di G. Indelli, trad. e note di A. Russo, riviste e integrate da G. Indelli, Roma-Bari 1990.

RUSTEN 1982 = J. S. RUSTEN, *Dionysius Scytobrachion*, Opladen 1982.

SABBATUCCI 1992 = D. SABBATUCCI, *Ercole e la fondazione del culto dell'Ara Massima*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, 353-356.

SACKS 1990 = K. S. SACKS, *Diodorus Siculus and the first century*, Princeton 1990.

SAKELLARIOU 1990 = M. B. SAKELLARIOU, *Between memory and oblivion. The transmission of early Greek historical traditions*, Athens 1990.

SAMMARTANO 2000 = R. SAMMARTANO, *Frigi in Sicilia? Alcune considerazioni sullo sviluppo delle tradizioni troiane sugli Elimi*, *Hesperia: studi sulla grecità di Occidente* 10, Roma 2000, 167-202.

SANTINI 1992 = C. SANTINI, *La morte di Orfeo da Fanocle a Ovidio*, *GIF* 44, 1992, 173-181.

SARTORI 1984 = M. SARTORI, *Storia, «utopia» e mito nei primi libri della Bibliotheca historica di Diodoro Siculo*, *Athenaeum* 62, 1984, 492-536.

SBORDONE 1941 = F. SBORDONE, *Il ciclo italico di Ercole*, *Athenaeum* 19, 1941, 72-96; 149-180.

SCAMMELL 1934 = J. M. SCAMMELL, *The capture of Troy by Heracles*, *CJ* 29, 1934, 418-428.

SCARPI 1996 = P. SCARPI (a cura di), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, trad. di M. G. Ciani, Milano 1996.

SCARPI 1998 = P. SCARPI, *Héraclès entre animaux et monstres chez Apollodore*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 231-240.

SCARPI 2002 = P. SCARPI (a cura di), *Le religioni dei misteri. Volume I. Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.

SCHACHTER 1967 = A. SCHACHTER, *The Theban wars*, *Phoenix* 21, 1967, 1-10.

SCHACHTER 1985 = A. SCHACHTER, *Kadmos and the implications of the tradition for Boiotian history*, in *La Béotie antique, Lyon-Saint-Étienne, 16-20 mai 1983*, Paris 1985, 145-153.

SCHAUENBURG 1960 = K. SCHAUENBURG, *Der Gürtel der Hippolyte*, *Philologus* 104, 1960, 1-13.

SCHAUS - WENN 2007 = G. P. SCHAUS - S. R. WENN (eds.), *Onward to the Olympics: Historical Perspectives on the Olympic Games. Publications of the Canadian Institute in Greece, 5*, Waterloo (Ontario) 2007.

SCHNAPP-GOURBEILLON 1998 = A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Les lions d'Héraklès*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 109-126.

SCHÜTZ 1994 = G. SCHÜTZ, *L. Licinius Lucullus. Studien zu den frühen Jahren eines Nobilis (117 - 57 v. Chr.)*, Regensburg 1994.

SCHWAB 1996 = K. A. SCHWAB, *Parthenon east metope XI: Herakles and the Gigantomachy*, *AJA* 100, 1996, 81-90.

SCOTT 1992 = J. M. SCOTT, *Adoption as sons of God: an exegetical investigation into the background of huiiothesia in the Pauline corpus*, Tübingen 1992.

SCULLION 2005 = S. SCULLION, *Tragedy and religion: the problem of origins*, in J. Gregory (ed.), *A companion to Greek tragedy*, Oxford 2005, 23-37.

SEAFORD 1994 = R. SEAFORD, *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford 1994.

SEAFORD 1996 = R. SEAFORD, *Euripides. Bacchae*, with an introd., transl. and comment. by R. S., Warminster 1996.

SEGAL 1995 = CH. SEGAL, *Orfeo. Il mito del poeta*, trad. it. Torino 1995.

SEIDENSTICKER 2005 = B. SEIDENSTICKER, *Dithyramb, comedy, and satyr-play*, in J. Gregory (ed.), *A companion to Greek tragedy*, Oxford 2005, 38-54.

SEMINARA 2006 = A. SEMINARA, *Tracce micenee nel mito di Eracle?*, in *Gli storici e la Lineare B cinquant'anni dopo, Atti del Convegno Internazionale, Firenze 24-25 novembre 2003*, Padova 2006, 225-242.

SERGENT 1996 = B. SERGENT, *Ces demoiselles de Stymphale*, in JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET 1996, 19-34.

SHAPIRO 1983 = H. A. SHAPIRO, *Hêrôs Theos: the death and apotheosis of Herakles*, CW 77, 1983, 7-18.

SHAPIRO 1988 = H. A. SHAPIRO, *The Marathonian bull on the Athenian Akropolis*, AJA 92, 1988, 373-382.

SHEAR 2002 = I. MYLONAS SHEAR, *Mycenaean centaurs at Ugarit*, JHS 122, 2002, 147-153.

SHEAR 2004 = I. MYLONAS SHEAR, *Mycenaean centaurs still*, JHS 124, 2004, 166.

SHRIMPTON 1991 = G. S. SHRIMPTON, *Theopompus the historian*, Montreal 1991.

SJÖQVIST 1962 = E. SJÖQVIST, *Heracles in Sicily*, ORom 4, 117-123.

SMALL 1982 = J. P. SMALL, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman legend*, Princeton 1982.

SORACI 2002 = C. SORACI, *La decima nelle fonti letterarie greche e latine: studio sulle origini e sul significato del termine*, QCSAM n. s. 1, 2002, 309-408.

STÄRK 1982 = E. STÄRK, *Die Geschichte des Amphitryonstoffes vor Plautus*, RhM 125, 1982, 275-303.

STAFFORD 2005 = E. STAFFORD, *Héraklès: encore et toujours le problème du heros-theos*, Kernos 18, 2005, 391-406.

STORCHI MARINO 1997 = A. STORCHI MARINO, *Schiavitù e forme di dipendenza in Roma arcaica: alcune considerazioni*, in M. Moggi, G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'"oikos" e della "familia": atti del XXII Colloquio GIREA, Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995*, Pisa 1997, 183-212.

STOREY-ALLAN 2005 = I. C. STOREY, A. ALLAN, *A guide to ancient Greek drama*, Oxford 2005.

STROGECKIJ 1971 = V. M. STROGECKIJ, *The African and Sicilian expeditions of Dorieus*, VDI 117, 1971, 64-77.

TÄCKHOLM 1965 = U. TÄCKHOLM, *Tarsis, Tartessos und die Säulen des Herakles*, ORom 5, 1965, 143-196.

TALAMO 1975 = C. TALAMO, *Il mito di Melaneo, Oichalia e la protostoria eretriese*, in *Contribution à l'étude de la société e de la colonisation eubéennes*, Naples 1975, 27-36.

THIRY 1972 = H. THIRY, *La diffusion du mythe de Cerbère (ca. 540-400)*, ZAnt 22, 1972, 61-70.

TISSONI 1998 = F. TISSONI (a cura di), *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo* (Dionisiache 44-46), Firenze 1998.

TÖLLE-KASTENBEIN 1977 = R. TÖLLE-KASTENBEIN, *Zur Mitra in klassischer Zeit*, RA 1977, 23-36.

TORELLI 1988 = M. TORELLI, *Paestum romana*, in *Poseidonia-Paestum: atti del ventisettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto 1988, 33-115.

TORELLI 2007 = M. TORELLI, *Le strategie di Kleitias. Composizione e programma figurativo del vaso François*, Milano 2007.

TRÄNKLE 1983 = H. TRÄNKLE, *Amphitruo und kein Ende*, MH 40, 1983, 217-238.

TROTTA 2000 = F. TROTTA, *I Culti della Sicilia: tra Greci e Iblei*, in *Un ponte fra l'Italia e la Grecia. Atti del Simposio in onore di A. Di Vita*, Padova 2000, 155-160.

TURCAN 1958 = R. TURCAN, *Dionysos Dimorphos. Une illustration de la théologie de Bacchus dans l'art funéraire*, MEFRA 70, 1958, 243-293.

TYRRELL 1984 = W. B. TYRRELL, *Amazons. A study in Athenian mythmaking*, Baltimore 1984.

TYRRELL 2002 = W. B. TYRRELL, *On making the myth of the Nemean lion*, CJ 98, 2002, 69-71.

UHLE 2006 = T. UHLE, *Antaeus - Hannibal - Caesar. Beobachtungen zur Exkurstechnik Lucans am Beispiel des Antaeus-Exkurses (Lucan. 4, 593-660)*, Hermes 134, 2006, 442-454.

ULF 1997 = C. ULF, *Die Mythen um Olympia - politischer Gehalt und politische Intention*, Nikephoros 10, 1997, 9-51.

ULF - WEILER 1980 = C. ULF - I. WEILER, *Der Ursprung der antiken olympischen Spiele in der Forschung. Der Versuch eines kritischen Kommentars*, Stadion 6, 1980, 1-38.

UNTERSTEINER 1996 = M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, present. di F. Deleva Caizzi, Milano 1996.

VAGNETTI 1992 = L. VAGNETTI, *Ricerche recenti sulle relazioni fra l'Egeo e l'Occidente mediterraneo*, in G. Maddoli (a cura di), *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1992.

VALENZA MELE 1979 = N. VALENZA MELE, *Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 1, Napoli 1979, 19-51.

VALENZA MELE 1986 = N. VALENZA MELE, *Il ruolo dei Centauri e di Herakles. Polis, banchetto e simposio*, in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Paris 1986, 333-370.

VAN AARDE 2001 = A. VAN AARDE, *Fatherless in Galilee. Jesus as child of God*, Harrisburg 2001.

VAN DER KOLF 1954 = M. C. VAN DER KOLF, *Priam and Laomedon from a historical point of view*, Mnemosyne 7, 1954, 1-18.

VAN GENNEP 1981 = A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, trad. it. Torino 1981.

VANNICELLI 1987 = P. VANNICELLI, *L'economia delle Storie di Eforo*, RFIC 115, 1987, 165-191.

VANOTTI 2007 = G. VANOTTI (a cura di), *Aristotele. Racconti meravigliosi*, Milano 2007.

VATTUONE 1998A = R. VATTUONE, Koinai Praxeis. *Le dimensioni "universali" della storiografia greca fra Erodoto e Teopompo*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, Alle radici della casa comune europea, II, Atti del Convegno, Bergamo 18-21 settembre 1995*, Roma 1998, 57-96.

VATTUONE 1998B = R. VATTUONE, *Sul proemio delle Storie di Eforo di Cuma (note a FGrHist 70 F 9)*, RSA 28, 1998, 183-198.

VELASCO LÓPEZ 2004 = M. DEL HENAR, VELASCO LÓPEZ, *Lecturas del mito de Meleagro*, Minerva 17, 2004, 31-83.

VENTURINO GAMBARI - GANDOLFI 2004 = M. VENTURINO GAMBARI - D. GANDOLFI (a cura di), *Ligures celeberrimi. La Liguria interna nella seconda età del ferro: atti del Convegno internazionale, Mondovì 26-28 aprile 2002*, Bordighera 2004.

VERBANCK-PIÉRARD 1995 = A. VERBANCK-PIÉRARD, *Héraclès l'Athénien*, in A. Verbanck-Piérard, D. Viviers (eds.), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles 1995, 103-125.

VEYNE 2005 = P. VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, nuova ed. Bologna 2005.

VIAN 1952 = F. VIAN, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.

VIAN 1985 = F. VIAN, *Nouvelles réflexions sur la Gigantomachie*, in *Studi in onore di A. Barigazzi*, Sileno 11, 1985, 255-264.

VIELLE 1998 = C. VIELLE, *L'«intuabilité conditionnelle» caractéristique de quelques adversaires d'Héraclès: une approche comparative*, in BONNET - JOURDAIN-ANNEQUIN - PIRENNE-DELFORGE 1998, 187-196.

VLAHOV 1987 = K. VLAHOV, *Dechiffrierung vom Gottesnamen Πρίαπος*, *Euphrosyne* 15, 1987, 235-238.

VOLQUARDSSEN 1868 = C. A. VOLQUARDSSEN, *Untersuchungen über die Quellen der griechischen und sicilischen Geschichten bei Diodor, Buch XI bis XVI*, Kiel 1868.

VON PAPEN 1905 = F. G. VON PAPEN, *Der Thyrsos in der griechischen und römischen Literatur und Kunst*, Berlin 1905.

WAGENVOORT 1956 = H. WAGENVOORT, *Studies in Roman literature, culture and religion*, Leiden 1956.

WEST 1966 = M. L. WEST, *Hesiod. Theogony, Ed. with prolegomena and commentary*, Oxford 1966.

WEST 1983 = M. L. WEST, *The Orphic poems*, Oxford 1983.

WEST 1990 = M. L. WEST, *The Lycurgus Trilogy*, in *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990, 26-50.

WEST 1997 = M. L. WEST, *The east face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford 1997.

WEST 2007 = M. L. WEST, *Indo-european poetry and myth*, Oxford 2007.

WHITAKER 2005 = R. WHITAKER, *Art and ideology: the case of the Pergamon Gigantomachy*, *Aclass* 48, 2005, 163-174.

WILL 1955-1957 = E. WILL, *Miltiade et Dorieus*, *NClío* 7-9, 1955-1957, 127-132.

WINIARCZYK 2000 = M. WINIARCZYK, *La mort et l'apothéose d'Héraclès*, *WS* 113, 2000, 13-29.

WINIARCZYK 2002 = M. WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig 2002.

WINTER 1910 = J. G. WINTER, *The Myth of Hercules at Rome*, *University of Michigan Studies* 4, 1910, 171-273.

WISSOWA 1897 = G. WISSOWA, s. v. *Cacus*, *RE* III 1, 1897, 1165-1169.

WOODFORD 1971 = S. WOODFORD, *Cults of Heracles in Attica*, in D. G. Mitten, J. G. Pedley, J. A. Scott (eds.), *Studies presented to George M. A. Hanfmann*, Mainz 1971, 211-225.

WULFF ALONSO 1996 = F. WULFF ALONSO, *L'Histoire d'Omphalè et d'Héraklès*, in *JOURDAIN-ANNEQUIN - BONNET* 1996, 103-120.

ZAMBRINI 1982 = A. ZAMBRINI, *Gli Indika di Megastene*, *ASNP* 12, 1982, 71-149.

ZAMBRINI 1985 = A. ZAMBRINI, *Gli Indika di Megastene, II*, *ASNP* 15, 1985, 781-853.

ZANKER 1997 = P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino 1997.

ZUCCA 2004A = R. ZUCCA (a cura di), *ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΑΡΔΟΥΣ. Le fonti classiche e la Sardegna, Atti del Convegno di Studi – Lanusei 29 dicembre 1998*, Roma 2004.

ZUCCA 2004B = R. ZUCCA, *Sardos, figlio di Makeris*, in ZUCCA 2004A, 86-95.

ZUCCA 2005 = R. ZUCCA, *Hercules sardus*, in BERNARDINI - ZUCCA 2005, 249-257.

ZUNINO 1997 = M. L. ZUNINO, *Hiera Messeniaka: la storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine 1997.