

LE AMBIZIONI DEL FILOSOFO. LE TRADIZIONI SULLA MORTE DI ERACLIDE PONTICO

Federicomaria Muccioli

Università di Bologna

Abstract: Ancient authors offer different traditions over the last days and wishes of the philosopher Heracleides Ponticus. The tales combined of Philodemus and Hermippus (in Diogenes Laertius) probably go back to Demochares of Leconoe and his work against the philosophers, which thus could constitute the oldest and reliable source about it. After an exam of the political and religious context of Heracleia Pontica and Greek world in the times of Heracleides, we can accept that the philosopher managed to receive heroic honours *post mortem*, as described in the version of the nephew of Demosthenes.

Key words: Heracleides Ponticus, divinization, heroization, Greek religion, IV c. BC.

La figura e l'opera di Eraclide Pontico rimangono ancora per molti aspetti avvolte nel mistero. Generalmente si ritiene che la sua biografia copra quasi tutto il IV secolo a.C.: 390–320/310 le date proposte, con molti margini di incertezza, anche se si ammette comunque che egli vide la morte di Alessandro Magno.¹ È sicuro che frequentò ad Atene l'Accademia di Platone per diversi anni, con ruoli anche importanti, se merita qualche credito la notizia secondo cui fu lasciato temporaneamente a capo della scuola in occasione del terzo viaggio di Platone in Sicilia (361/360 a.C.), accompagnato tra gli altri dal nipote Speusippo.² Successivamente Eraclide tornò nella natia Eraclea Pontica, probabilmente nel 339 a.C. in seguito al fatto che gli venne preferito Senocrate per la successione a Speusippo.³ L'appartenenza del filosofo al Peripato, un tempo generalmente accettata sulla base di un frammento di Sozione in Diogene Laerzio, viene ora giudicata

¹ Per una prima introduzione, cf. Gottschalk 1980, 1 ss.; Schneider 2000 e i riferimenti contenuti in Wehrli 1969; Schütrumpf 2008a, 2008b.

² *Suda* s.v. Ἡρακλείδης (F 2 Wehrli² = F 3 Schütrumpf).

³ Philod. *Hist. philos.* coll. 6.41–7.10 (= F 9 Wehrli² = F 10 Schütrumpf); cf. Gaiser 1988, 193; Dorandi 1991, 136–137, 188. Adeguandomi alla norma d'uso corrente, abbandono il vecchio titolo per indicare l'opera (*Index Academicorum Herculanensis*).

più aleatoria.⁴ Comunque sia, egli dovette trascorrere lunghi anni nella sua città natale, Eraclea Pontica, dopo il ritorno dall'Attica, anche se è dubbio che vi abbia impiantato una scuola filosofica.

Riguardo alle sue ultime vicende biografiche, Filodemo di Gadara e Diogene Laerzio offrono racconti con molti punti di contatto ma anche significative divergenze. Il testo di Filodemo, tratto da una biografia specifica su Eraclide contenuta nella sua *Storia dei filosofi*, è alquanto tormentato. Si riporta di seguito la traduzione di Dorandi⁵, improntata a maggiore cautela rispetto a quella di Gaiser (frutto di generose integrazioni).

Quando la terra degli Eracleoti a causa di continue siccità e poi alluvioni fuori tempo divenne sterile, accadde che imperversò una carestia per moltissimi anni nella zona di Eraclea. Quando poi gli Eracleoti decisero di interrogare (la Pizia) come dicono, ... non appena fu letto (il responso), caduto a terra (Cefisogene morì)... dal suo settore (Eraclide) inciampò e, precipitato verso il centro del teatro e sbattendo su un gradino, si spaccò la testa, cosicché poco tempo dopo quello che aveva corrotto (la Pizia) spirò. E accadde anche che la profetessa quando, al momento giusto, andava al tempio mise il piede su un serpente e morì per il morso.

Decisamente più articolato il racconto di Diogene Laerzio (riecheggiato dalla *Suda*)⁶, che presenta due filoni di fonti molto diversi tra loro:

Si crede che egli abbia liberato la patria con l'uccisione del monarca, come attesta Demetrio di Magnesia negli *Omonimi*⁷, il quale ci racconta di lui il seguente aneddoto: «Eraclide in età matura aveva allevato un serpente sin da giovane.⁸ In punto di morte, ordinò a uno dei suoi fidi amici di nascondere il cadavere e di porre nel letto al suo posto il serpente, perché si credesse che egli se ne fosse andato tra gli dei. Tutto fu eseguito puntualmente. Ma mentre i cittadini accompagnavano Eraclide alla sepoltura e lo lodavano cantando, il serpente udendo le grida balzò fuori dalle vesti e sconvolse la moltitudine.

Quando il fatto fu scoperto, videro Eraclide non più nella falsa credenza che egli aveva voluta, ma nell'essenza reale, così com'era».

Anche ad Eraclide abbiamo dedicato un nostro epigramma. Eccolo:

Volevi lasciare agli uomini, o Eraclide, la fama che appena morto ti mutasti in un serpente vivo. Ma t'ingannasti, o scaltro, ché la bestia era realmente un serpente, ma tu ti rivelasti bestia, non serpente. L'aneddoto è riportato anche da Ippoboto.⁹

Ma Ermiippo racconta che essendo la regione devastata da una carestia gli Eracleoti chiesero alla Pizia un rimedio. Eraclide corruppe col denaro non solo i sacri inviati, ma anche la predetta Pizia, in modo che il responso fosse questo: il male sarebbe cessato se avessero incoronato Eraclide figlio di Eutifrone da vivo con una corona aurea, e se l'avessero onorato da morto come un eroe.¹⁰

⁴ Diog. Laert. 5.86 (= Sot. F 17 Wehrli). Contro la sua partecipazione al Peripato si pronuncia Mejer 2009.

⁵ Coll. 9.5–10.11 (= FF 14b, 15 e 33 Wehrli² = F 12 Schütrumpf). Cf. Dorandi 1991, 139–142, 189–190 (alla cui traduzione si conformano sostanzialmente P. Stork, J. van Ophuijsen, S. Prince, in Schütrumpf 2008a, 49, 51).

⁶ 5.89–91 (trad. Gigante, con adattamenti; vd. *infra*, n. 8); cf. *Suda* s.v. Ἡρακλείδης (FF 1, 17 Wehrli² = FF 1, 13 Schütrumpf).

⁷ F 18 Mejer.

⁸ «Sin da giovane» (ἐκ νέου) nel testo è riferito al serpente, non al filosofo, come talora invece viene inteso; cf. Schütrumpf 2008a, 33, n. 13; Schütrumpf 2008b.

⁹ F 7 Gigante.

¹⁰ FGrhist 1026 F 71.

Tutte le fonti citate da Diogene risalgono al medio-tardo Ellenismo, da Ermippo (*floruit* seconda metà del III secolo a.C.) fino a Demetrio di Magnesia (I secolo a.C.), mentre Ippoboto, figura invero problematica, potrebbe ragionevolmente datarsi tra il III e il II secolo ca.¹¹ Un punto interessa qui particolarmente: il tentativo di Eracleide di vedersi conferito un culto, o almeno uno status, eroico o divino. Un tentativo, fallito, operato dal filosofo attraverso strade ben diverse, come l'allevamento del serpente (Demetrio, Ippoboto) ovvero la strumentalizzazione della Pizia e del santuario di Delfi (Ermippo).

In base alla lettura di Dorandi del testo di Filodemo non vi è nessun accenno diretto ad onori eroici o divini per Eracleide *post mortem*, anche se il racconto presenta innegabili somiglianze con quello riferito da Ermippo, di cui è lecito cogliere la *Tendenza* negativa.¹² Il papiro, molto frammentario, secondo Gaiser, permetterebbe comunque integrazioni relative all'assegnazione di una corona d'oro e all'eroizzazione di Eracleide. Lo studioso infatti così traduceva:

Die Herakleoten (wird der Gott sogleich von ihrem Unheil erlösen, wenn Herakleides eigens für sich einen goldenen Kranz erhält jetzt zu seinen Lebzeiten und wenn ihn (nach seinem Tod) die gesamte Stadt bei den (göttlichen) Herrinnen (= den Eumeniden) im Hain der (göttlichen) Jungfrauen von Herakleia bestattet.¹³

Le Erinni divine sarebbero dunque le Eumenidi e lo studioso riteneva che la loro protezione fosse un atto di *Heroisierung*.¹⁴ Secondo Gaiser, seguito da Bollansée, la fonte di Filodemo è Democare di Leoconoe, autore di cui avrebbe tenuto conto a sua volta Ermippo.¹⁵ Quest'ultimo descriveva la morte di Eracleide o nel suo scritto *Su coloro che si sono convertiti dalla filosofia alla tirannide e l'esercizio del potere* o in una biografia a parte del personaggio.¹⁶

È suggestivo ipotizzare, sempre con Gaiser, che Filodemo, peraltro fortemente critico con la sua fonte, utilizzasse a sua volta o l'opera storica di Democare oppure la sua *Accusa contro i filosofi*, inutilmente letta dal nipote di Demostene in difesa della legge di Sofocle, in seguito alla messa al bando da Atene delle scuole filosofiche (in particolare quella peripatetica) nel 307 o nel 306 a.C. Tale legge era stata infatti oggetto di un'azione legale intentata da Filone, della cerchia di Aristotele (*γραφὴ παρανόμων*), che garantì il ritorno dopo poco di Teofrasto stesso ad Atene.¹⁷ Una contestualizzazione importante, che aiuta anche a capire il dato poi rifluito in Ermippo, e a dipanare il problema dell'antinomia eroizzazione/divinizzazione quale si riscontra nelle fonti.

¹¹ Viene ritenuto contemporaneo un po' più anziano di Sozione da Gigante 1983, 157–158. Cf. Engels 2007, 173–176.

¹² Per un'analisi si rimanda a Dorandi 2009, 4–5. A margine, va notato che il serpente, così importante nell'altro *récit*, figura qui solo a proposito della morte della Pizia.

¹³ Coll. 9.30–34. Vedi Gaiser 1988, 211, 488.

¹⁴ Gaiser 1988, 488; cf. Dorandi 1991, 231.

¹⁵ Gigante 1983, 172, n. 147.

¹⁶ Bollansée 1999, 78–79.

¹⁷ Athen. 11.508f–509b; 13.610e–f (che parla di *Difesa di Sofocle contro Filone*); Eus. *Praep. Ev.* 15. 2.6.347 Mras (dove è riportato il titolo *Accusa contro i filosofi*); Diog. Laert. 5.38; Pollux 9.42 (vd. anche il probabile accenno in Alexis F 99 Kassel-Austin). Cf. Gaiser 1988, 120–123, 125; Bollansée 1999, 502–510, particolarmente 504–508. Per i frammenti dell'orazione di Democare in difesa di Sofocle, vedi Marasco 1984, 42–45, 139–140, 163–176 (FF 1–3; cf. T 5). Riguardo alla legge di Sofocle, cf. O'Sullivan 2002; Haake 2008; O'Sullivan 2009, 213–217.

Nei principali *standard works* dedicati al culto divino nelle sue varie forme, i tentativi di eroizzazione/divinizzazione di Eraclide non trovano grande spazio. Poche righe dedica loro Taeger, che pare inquadrare la volontà di *Heroisierung* nell'ambito degli influssi filosofici sul personaggio, in particolare pitagorici.¹⁸ Parimenti, l'episodio non ha ricezione nelle monografie sulla storia di Eraclea¹⁹ mentre qualche accenno isolato è presente in altre opere, di carattere generale, incentrate sul ruolo del filosofo nella società greca.²⁰

Per lo più tutto il racconto, nelle sue varianti, viene considerato di scarsa, se non nulla attendibilità, frutto di tipizzazioni di diverso tipo. Infatti la critica, quando non ha ignorato le tradizioni riguardanti le 'aspirazioni' di Eraclide, ha ritenuto che queste siano modellate su quelle relative ad Empedocle, di cui proprio Eraclide forniva una rappresentazione tendente ad esaltarne il carattere sovrumano (in buona misura ispirata dalla lettura dell'opera dell'Agrigentino).²¹

Si può senz'altro ammettere che il filosofo abbia subito un qualche 'fascino', da personalità come Abari, Pitagora e appunto Empedocle, tutte figure al centro della sua attenzione in diverse opere.²² Egli è peraltro autore che conosce bene la realtà greca, talora anche riscrivendola in modo originale o comunque eterodosso.²³ Il carattere 'favoloso' delle sue narrazioni ha spesso tolto autorevolezza ai suoi assunti, con ricadute anche sugli aspetti biografici, o presunti tali. Tra questi anche, e soprattutto, i racconti sulla morte. Ciò non autorizza comunque a postulare che tutta la tradizione, nelle sue varianti, sia frutto della fervida fantasia dell'età ellenistica, notoriamente propensa a 'inventare' particolari biografici, nello specifico riguardo ai filosofi, utilizzando e manipolando spesso notizie tratte dalle loro stesse opere.²⁴

Ciò detto, le tradizioni sulla fine di Eraclide meritano una riconsiderazione più attenta. Una riconsiderazione che non può prescindere dalla constatazione della peculiarità di Eraclea Pontica, la città d'origine del filosofo, nel contesto politico e religioso-culturale del IV secolo a.C., nonostante le vicende di Eraclide vengano, a quanto sembrerebbe, ignorate dalla storiografia civica.²⁵

Di tutti i dati presenti nelle fonti, emerge come il racconto di Demetrio (in Diogene Laerzio) sia falsato da un dato inaccettabile dal punto di vista storico. Nonostante il parere di Wilamowitz-Moellendorff, che leggeva nel passo τὸν Κλέαρχον invece di τὸν μόναρχον²⁶, il riferimento all'uccisione del tiranno, ovvero Clearco (tiranno di Eraclea

¹⁸ Taeger 1957, 392–393, particolarmente 392.

¹⁹ Burstein 1976; Sapyrkin 1997; Bittner 1998. Ma vedi Desideri 1991, 23–24.

²⁰ In particolare, Scholz 1998, 26, 194–195, n. 17.

²¹ Wehrli 1969, 63; Gigante 1983, 172–173, che individua analogie nello schema espositivo del racconto di Ippoboto per costui ed Empedocle; cf. Isnardi Parente 1974, 881, n. 14. Sulla presunta divinizzazione dell'Agrigentino a Selinunte (nota solo da Diog. Laert. 8.70, da Diodoro di Efeso, F 8 Diels), cf. Muccioli 2015.

²² FF 73–75, 76–89 e *passim* Wehrli² (= FF 130–132, 82–95a e *passim* Schütrumpf). Cf. Boyancé 1934; Mejer 2009, 33–34 (sulla caratterizzazione di Empedocle e anche di Pitagora).

²³ Cf. Bosworth 1994.

²⁴ Lavoro fondamentale per ogni approfondimento a riguardo rimane Fairweather 1974.

²⁵ Nessun cenno figura nel racconto, filtrato da Fozio, di Memnone (seconda metà del I secolo a.C.?) che attinge ai suoi predecessori (soprattutto Nymphis); vedi *FGrHist* 434.

²⁶ Wilamowitz-Moellendorff 1881, 24, n. 17.

dal 364 al 346 a.C.), non è plausibile, come peraltro generalmente ammesso. In realtà l'eliminazione del tiranno si deve a Chione (e a Leonide), su cui come è noto è fiorita un'importante tradizione epistolare posteriore. Probabilmente vi è qualche confusione con un altro Eraclide, che insieme a Pitone avrebbe eliminato il tiranno tracio Cotys.²⁷ E dunque Demetrio (o qualcuno prima di lui) avrebbe scambiato il nostro filosofo con un altro personaggio omonimo.

È comunque lecito ritenere che la tirannide (o governo monarchico che fosse) di Clearco e dei suoi figli (Timoteo e Dionisio) abbia esercitato una qualche influenza sulla biografia di Eraclide nonché sulla sua mentalità e sul suo approccio alle forme onorifiche. La presa del potere da parte di Clearco nel 364 a.C. potrebbe essere stata la causa dell'allontanamento del filosofo e del suo arrivo ad Atene, anche se nessun elemento avvalga quest'ipotesi. L'unico dato nelle fonti è il ruolo svolto da Eraclide presso l'Accademia, durante il terzo viaggio di Platone in Sicilia. Il ritorno di Eraclide nella città natale nel 339 a.C., poi, è stato messo in relazione con il governo di Timoteo, legato ad Isocrate, a supporto di un'apertura filosofica del figlio di Clearco.²⁸

Eraclide si trovò davanti ad un contesto in cui dopo la tirannide di Clearco, venuta meno violentemente, e l'intermezzo del fratello (Satiro), si era giunti ad un rapporto più agile e maggiormente in sintonia con le dinamiche civiche. Infatti Timoteo e Dionisio governarono la città tra il 346 e il 305 a.C.: dapprima Timoteo da solo, poi con il fratello (340–337), e poi quest'ultimo da solo (337–305). Clearco, tra l'altro, si proclamava figlio di Zeus, imponeva la *proskynesis* e voleva essere onorato come gli altri dei, ma successivamente la città pare aver conosciuto un deciso ritorno alla tradizione, pur concedendo importanti (e talora inusuali) forme di onori nei confronti dei suoi figli.²⁹ Memnone riferisce che Timoteo venne chiamato non più tiranno, ma *euergetes* e *soter* e venne definito in un contesto elogiativo *chrestos*, appellativo riservato invece in modo probabilmente ufficiale al fratello Dionisio.³⁰

Come si è detto, il racconto di Demetrio è del tutto inficiato dal punto di vista storico, così come il rapporto di consequenzialità, implicito, che emerge da tutto il passo, anche se in uno sguardo allargato alle varie realtà greche contiene particolari che possono almeno essere ritenuti verosimili.

Ora, il tema degli onori culturali ai tirannicidi è, a quanto mi risulta, molto meno frequente di quanto si possa comunemente pensare, almeno fino alla fine dell'età classica. Anzi, si può quasi arrivare ad affermare che il caso di Armodio e Aristogitone, pur nella sua complessità, costituisca quasi un'eccezione o comunque il caso più eclatante.³¹ Ma non va dimenticato, ad es., quanto successe a Siracusa, con gli onori rispettivamente

²⁷ Così, giustamente, Gottschalk 1980, 5, n. 13.

²⁸ Bittner 19998, 38 («Die von Timotheos wohl begrüßte Rückkehr des Platonikers Herakleides nach Herakleia verdeutlicht ebenfalls das Streben nach einer vernünftigen, eventuell sogar philosophisch fundierten Regierungsweise»).

²⁹ Analisi e fonti sulle forme onorifico-culturali della dinastia in Muccioli 2011, 128–132; Muccioli 2013, 31–33.

³⁰ Memnon, *FGrHist* 434 FF 3.1; 4.8.

³¹ Cf. Shear 2012a; Shear 2012b; Azoulay 2014.

in vita e *post mortem* per Dione (nel 356/5 a.C.) e Timoleonte (tra il 336 e il 334 a.C.), salvatori e liberatori dalla tirannide.³²

Per quanto riguarda espressamente la seconda parte del racconto, la storia del serpente, come mezzo per avvalorare l'inclusione tra gli dei, al di là della perplessità degli antichi, si riallaccia al tema del rapporto dell'uomo con l'animale, ben attestato nelle fonti, iconografiche e letterarie. Il passo di Diogene, insieme ad altri, è stato valorizzato da Ogden, e da lui incluso *tout court* tra gli antecedenti nel mondo classico della tradizione agiografica cristiana.³³

Occorre però notare che in Diogene Laerzio si parla espressamente di inclusione di Eraclide tra gli dei, presupponendo quindi una sorta di divinizzazione, per cui è lecito chiedersi se vi sia una qualche *Überarbeitung* o imprecisione delle fonti (Ippoboto e, in particolare, Demetrio di Magnesia, riportato *in extenso*). Infatti, in un altro luogo importante a riguardo, Plutarco, parlando dell'apparizione del serpente sulla testa del cadavere di Cleomene III in Egitto, sostiene che gli Alessandrini definivano Cleomene un eroe e figlio di divinità, aggiungendo (in base a conoscenze personali e lasciando trapelare un certo distacco) che gli antichi associano preferibilmente agli eroi il serpente, tra tutti gli animali.³⁴

Pur in presenza di elementi che trovano possibilità di confronto, il racconto di Ermippo (in Diogene Laerzio) e di Filodemo si lascia preferire, anzitutto per l'antiorità della fonte ultima da cui deriva, ammesso che si tratti effettivamente di Democare, nonché per la plausibilità di tutto il contesto.

Il tentativo di Eraclide si colloca infatti in un periodo assai importante nella storia dei culti divini, di trasformazione e per alcuni aspetti anche di incubazione. In altri termini, l'epoca del passaggio dal culto per Alessandro Magno, nelle sue varie forme, al culto civico per i diadochi, attestato con sicurezza la prima volta solo a Scepsi nel 311 a.C.³⁵ In quella fase la tradizione convive con il nuovo, ovvero le forme culturali eroiche sono parallele (e in alcuni casi si sovrappongono) a quelle di stampo divino.³⁶

Il IV secolo a.C. (senza trascurare alcune peculiarità del V secolo) vede un fermento politico-religioso riguardo alle *timai* che tocca anche la sfera dei filosofi. Può essere utile il confronto con il culto per Platone, diffuso dopo la sua morte grazie soprattutto all'opera di Speusippo (che lo presentava figlio di Apollo). Un culto generalmente ritenuto di tipo eroico o assimilabile al culto eroico.³⁷

Negli ultimi anni di vita di Eraclide (o poco dopo), inoltre, Demetrio del Falero si rendeva protagonista di alcuni atti e comportamenti che facevano gridare allo scandalo altri letterati (come Democare e, probabilmente, nella sua scia, Duride), nonostante la temperie ormai mutata. Suscitarono vivo sdegno la processione del 309/8 a.C. e la pre-

³² Diod. 16.20.5–6 e 90.1; Plut. *Timol.* 39. Cf., da ultimo, Muccioli 2014.

³³ Cf. Ogden 2013b, 247–254, particolarmente 250 (per il caso di Eraclide); Ogden 2013a, 205–206, nr. 133 (dove pare essere seguita la traduzione di Diog. Laert. 5.89, riguardo all'allevamento del serpente, qui non accettata).

³⁴ *Cleom.* 39; cf. Muccioli 2012, 275.

³⁵ *OGIS* 6; cf. Erskine 2014.

³⁶ Muccioli c.s. 1.

³⁷ Vd., in particolare, Diog. Laert. 3.2 (Speus. F 1a Tarán = F 147 Isnardi Parente). Cf. Boyancé 1937, 257 ss.; Mikalson 1998, 65–66.

tesa del Peripatetico di essere considerato *heliomorphos*.³⁸ In quel caso si trattava di una forma di culto dell'individualità, peraltro non ignota in Attica (per lo meno dai tempi di Temistocle), che non necessariamente sfociò in vere e proprie *timai* divine o anche eroiche.³⁹

La reazione di certa pubblicistica, come quella rappresentata da Democare, ancora fedele alla tradizione e a un sistema religioso-culturale 'bloccato' o comunque poco incline a cambiamenti davvero significativi nella società ateniese, omologa, in un certo senso, fenomeni tra loro sostanzialmente diversi, come la *Selbstdarstellung* di Demetrio e gli onori tributati, a più riprese, a Demetrio Poliorcete e ad Antigono Monofthalmo (e ai personaggi a loro collegati).

L' 'integralista' Democare, dunque, spinto dalle sue convinzioni di ordine politico-religioso e dal suo atteggiamento negativo nei confronti dei filosofi (i Peripatetici ma anche i seguaci, a vario titolo, di Platone)⁴⁰ aveva o poteva avere buon gioco a criticare Eraclide e le sue ambizioni di ordine onorifico e culturale, con il tentativo di trovare un qualche accreditamento presso l'oracolo delfico, attraverso la corruzione della Pizia. E nel far ciò poteva porre l'accento su certi aspetti ritenuti irritanti della personalità del filosofo. Costui era inviso per certi comportamenti spregiudicati ad altri filosofi e letterati (anche della stessa Eraclea)⁴¹ e certe propensioni ad atteggiamenti 'tragici' erano stigmatizzate nella stessa Atene (critiche riflesse nel soprannome Πομπικός).⁴²

Indipendentemente dalla realtà o meno di tutti i particolari riferiti da Ermippo (in Diogene Laerzio) e da Filodemo, tale stratagemma non sorprende affatto, se solo si considerano le analogie con quanto già messo in atto, a suo tempo, da Lisandro per accreditare la propria origine divina (con l'intenzione di attirare dalla sua parte anche altri oracoli famosi, come quello di Dodona o di Zeus Ammone a Siwah).⁴³

Democare, poco interessato ad operare una differenziazione a riguardo, biasimava il comportamento riprovevole di Eraclide, ponendo l'accento più sulla corruzione della Pizia che sulla contestualizzazione della reale dimensione culturale. Nell'ambizione dell'Eracleota, tuttavia, permane un certo senso della misura: la richiesta di una corona d'oro da vivo⁴⁴ e un culto di tipo eroico solo da morto, in un rapporto, vagheggiato, di causalità ed effetto con la liberazione dalla pestilenza. Una sequenza che lo avvicina ad altri modelli cultuali, allontanandolo da forme eccessive ed esacerbate di individua-

³⁸ Polyb. 12.13 (Democare); Athen. 12.542c-543a (da Duride, Sirone di Soli e Caristio di Pergamo); cf. 13.593e-f; Ael. *V.H.* 9.9; *Suda*, s.v. Δημήτριος (più in generale, sulle fonti, accanto all'edizione di Wehrli riguardante il Peripatetico, vedi Fortenbaugh/Schütrumpf 2000, 61 ss., 87 ss.).

³⁹ Cf. O'Sullivan 2008; 2009, 44, 213, 300; Muccioli c.s. 2.

⁴⁰ Per una panoramica delle critiche rivolte a questi ultimi, cf. Marasco 1984, 42-46, 163-175.

⁴¹ Diog. Laert. 5.92 (tra le figure ivi ricordate spiccano Aristosseno e Cameleonte di Eraclea).

⁴² Diog. Laert. 5.86. Cf. Desideri 1991, 23-24 (che, riferendosi ad entrambe le tradizioni, parla di «disinvoltura un po' ciarlatanesca nei rapporti con il divino, un tentativo rozzo di conseguire un carisma, almeno postumo, presso la sua gente», non escludendo peraltro che Eraclide possa essere stato influenzato anche dall'esempio di Clearco).

⁴³ Vedi Plut. *Lys.* 25.3-26.6 (in parte da Eforo *FGrHist* 70 F 206, in parte da altro autore, storico e filosofo insieme e identificabile forse con Teofrasto); nonché Nep. *Lys.* 3.2-3; Cic. *De divin.* 1.43.96; Diod. 14.13.3-7; cf. Muccioli 2011, 118-128.

⁴⁴ Sulle dinamiche del conferimento di questo onore punto di partenza è Blech 1982, 153-161, testo richiamato nell'edizione di Schütrumpf 2008a, 35, n. 16.

lismi ben presenti nel IV secolo a.C., inquadrabili più propriamente nel fenomeno del *Gottmenschentum*, come Menecrate e i suoi accoliti⁴⁵ ovvero lo stesso Clearco.

Senza necessariamente evocare il caso di Empedocle a Selinunte (con tutte le implicazioni che esso comporta, in relazione al culto o allo status, comunque divino e non eroico, dell'Agrigentino), va sottolineato che le *timai*, così prospettate, si inseriscono nell'ampio alveo del culto eroico (che conobbe una parziale trasformazione in età ellenistico-romana). La venerazione di un eroe 'protettore' in particolare contingenze (senza scomodare paragoni con i santi cristiani, in buona misura inopportuni) ha precise corrispondenze con i personaggi del passato mitico-eroico greco ma anche con quelli di epoca storica. Topos ben consolidato è quello della valenza dell'eroe ovvero delle sue reliquie contro pestilenze e carestie.⁴⁶

In ambito storico, rilevante è il paragone che si può istituire con il culto di Cimone a Cizio (località dove l'Ateniese trovò la morte attorno al 449 a.C.), tradito dal solo Plutarco e che ha spesso attirato l'attenzione degli studiosi.⁴⁷ Il biografo, dopo aver evocato il monumento funebre chiamato Cimonio ad Atene, il che è indice di una probabile conoscenza personale se non addirittura autoptica, menziona una fonte alternativa e secondaria (desunta dall'oratore Nausicrate), circa la tomba dell'Ateniese a Cizio, e il culto colà tributatogli «come un essere superiore» (ὥς κρείττονα), in occasione di una pestilenza e carestia: culto che non si configura come un culto eroico di tipo ecistico, ma ha altra origine.⁴⁸ Se è corretta l'identificazione di questo Nausicrate con Naucrte di Eritre, discepolo di Isocrate⁴⁹, si è autorizzati a pensare che il culto sorse solo in un secondo momento, nonostante il circolo cimoniano tendesse ad ammantare di un'aura particolare il figlio di Milziade e il suo ruolo di protettore del contingente ateniese, durante la ritirata avvenuta dopo la sua morte e tenuta celata per volontà dello stesso Cimone.⁵⁰

Parimenti interessante, in base al racconto di Pausania, è il confronto con Teagene (Teogene) di Tasos. Costui, uno degli atleti più rilevanti della sua epoca (prima metà del V secolo a.C.), fu gratificato in patria di una statua di bronzo. Questa cadde addosso ad un vecchio nemico dell'atleta e i Tasi, conformandosi a un *thesmos* di Dracone, la gettarono in mare. Colpiti in seguito da una carestia, l'unico rimedio contro di essa fu ricollocare la statua al suo posto e fare sacrifici a Teagene, in quanto dio (ἄτε θεῶ). Le capacità tauturgiche del Tasio vennero peraltro riconosciute anche in altre località, greche e non.⁵¹

Quello voluto da Eraclide era dunque un culto in linea con la tradizione dei culti eroici, per quanto 'agevolato', a giudicare dalle fonti ostili, dall'interessata e prezzolata benevolenza della Pizia, che autorizza il sospetto di empietà o di rapporto disinvolto con

⁴⁵ Cf. Muccioli 2000; Squillace 2012, 35–39, 42–45.

⁴⁶ Oltre alle notazioni di Rohde 2006 [1894–1896], 127 ss., per un primo elenco cf. Pfister 1974 [1912], 516–517; successivamente, Brelich 2010 [1958], 98–102; Boehringer 1996, 41 ss.; Jones 2010.

⁴⁷ Plut. *Cim.* 19.5. Cf., ad esempio Coppola 2008, 104–106. Sempre a Cipro, ma ad Amatunte, si segnala per la sua peculiarità il culto eroico tributato ad Onesilo (Hdt. 5.114).

⁴⁸ Riguardo all'atteggiamento di Plutarco nei confronti dei culti eroici e divini, cf. Muccioli 2012, 261–277, particolarmente 273 (su Cimone).

⁴⁹ Cf., tra gli altri, Blamire 1989, 185; Piccirilli 2001, 267–268, che giustamente esclude la possibilità che Cimone ricevesse un culto eroico ad Atene, da alcuni adombrata sulla scorta di *Suda* s.v. Κιμώνεια λείψανα.

⁵⁰ Vd. il racconto di Fanodemo in Plut. *Cim.* 19.2 (= *FGrHist* 325 F 23).

⁵¹ Paus. 6.11.5–11; cf. Pouilloux 1994.

la religione.⁵² Ma d'altra parte il filosofo fu autore, tra l'altro, di trattati intitolati *Sulla pietà*, *Sugli oracoli* e *Sulle fondazioni di santuari*.⁵³ Se da un lato era perfettamente consapevole dell'importanza degli oracoli e delle profezie per la propaganda a fini politici⁵⁴, dall'altro era anche conscio della necessità del rispetto delle norme religiose e dei fenomeni che ad esso si accompagnavano. Lo dimostra, se non altro, la sua descrizione della distruzione di Elice, in Acaia, nel 373 a.C. ad opera di un maremoto e terremoto e attribuita alla giustizia divina. È una spiegazione simile a quella fornita da Eforo e differente da quella proposta da Aristotele e Callistene, più attenti a cogliere in modo scientifico la genesi di siffatti fenomeni naturali.⁵⁵

Prescindendo dal tentativo di corruzione, lo scarto culturale rispetto alla norma nel caso qui in esame è costituito semmai dal fatto che il filosofo, ben consapevole dei limiti presenti anche in una città aperta alle innovazioni come Eraclea Pontica, non pretendeva immediatamente onori eroici in vita, ma prefigurava una situazione in cui questi dovevano essergli conferiti solo *post mortem*. Una cautela, pur in tale ambizioso disegno, che ha almeno un precedente illustre nella storia greca. Ricorda infatti la volontà di Ierone di fondare nel 476/5 a.C. una nuova città (Etna), anche e soprattutto per vedersi attribuiti alla morte onori eroici, nella fattispecie per la sua azione di fondatore.⁵⁶ In entrambi i casi, tentativi o subito falliti (Eracleide) o destinati a vita effimera (il Dinomenide).

BIBLIOGRAFIA

- Azoulay, V. (2014), *Les tyrannicides d'Athènes: vie et mort de deux statues*, Paris.
- Bittner, A. (1998), *Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike. Eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung*, Bonn.
- Blamire, A. (1989), *Plutarch, Life of Kimon*, London.
- Blech, M. (1982), *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin.
- Boehrer, D. (1996), Zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten bei den Griechen, in: M. Flashar, H.-J. Gehrke, E. Heinrich (a cura di), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München: 37–61.

⁵² Cf. Desideri 1991, 23.

⁵³ FF 46–47, 130–141, 153–155 Wehrli² e vd. nrr. 3, 54a–b, 55 (e relativa documentazione) nella raccolta di Schütrumpf.

⁵⁴ Vd. gli oracoli e le profezie concernenti Falaride e Dionisio I (FF 132–133 Wehrli² = FF 117a–b Schütrumpf). La profezia della donna di Imera riguardante il secondo tiranno si riallaccia a una pubblicitica fortemente negativa nei confronti dei Dionisi (*Schol.* Aesch. 2.10 = Tim., *FGrHist* 566 F 29; Athen. 12.541c = Clearch, F 47 Wehrli²; cf. Aesch. 2.10; Val. Max. 1.7.6).

⁵⁵ Strabo 8.7.2 (= F 46a Wehrli² = F 26a Schütrumpf), dove non è ricordata la città di Bura, menzionata da altre fonti (e oggetto solo di un terremoto, in quanto situata all'interno dell'Acaia, a differenza di Elice). Vedi anche Arist. *Meteor.* 1.343b.1–3.18–25; 344b.34–37; 2.368a.34; 368b.12; Diod. 15.48.4–49.6 (normalmente ritenuto dipendente da Eforo; il passo figura peraltro come F 46b Wehrli² = F 26b Schütrumpf); Sen. *Nat. Quaest.* 6.23 e 26.3; 7.5.3–5 (= Callisth., *FGrHist* 124 FF 19–21); 7.16 (= Ephor., *FGrHist* 70 T 14b, F 212). Cf. Prandi 1989; Parmeggiani 2011, 66 ss., 555–556.

⁵⁶ Vedi Diod. 11.49.1 e 66.4 e le altre fonti discusse in Muccioli 2011, 111–118.

- Bollansée, J. (1999), *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*, Part Four: *Biography and Antiquarian Literature*, IVA: *Biography*, Fasc. 3: *Hermippos of Smyrna*, Leiden–Boston–Köln.
- Bosworth, A.B. (1994), Heracleides of Pontus and the Past: Fact or Fiction?, in: I. Worthington (a cura di), *Ventures into Greek History*, Oxford: 15–27.
- Boyancé, P. (1934), Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique, *REA* 36: 321–352.
- Boyancé, P. (1937), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris.
- Brelich, A. (2010/1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Milano (ed. originaria Roma 1958).
- Burstein, S.M. (1976), *Outpost of Hellenism. The Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Coppola, A. (2008), *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia.
- Desideri, P. (1991), Cultura eracleota. Da Erodoro a Eraclide Pontico, in: B. Rémy (a cura di), *Pontica I. Recherches sur l'histoire du Pont dans l'Antiquité*, Saint-Étienne: 7–24.
- Dorandi, T. (1991), *Filodemo. Storia dei filosofi [.] Platone e l'Academia. (Pherc. 1021 e 164)*, Napoli.
- Dorandi, T. (2009), La Tradizione papirologica di Eraclide Pontico, in: W.W. Fortenbaugh, E. Pender (a cura di), *Heracleides of Pontus. Discussion*, New Brunswick (USA)–London: 1–25.
- Engels, J. (2007), Philosophen in Reihen. Die Φιλοσόφων ἀναγραφή des Hippobotos, in: M. Erler, S. Schorn (a cura di), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Berlin–New York: 173–194.
- Erskine, A. (2014), Ruler Cult and Early Hellenistic City, in: H. Hauben, A. Meeus (a cura di), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)*, Leuven: 579–597.
- Fairweather, J. (1974), Fiction in the Biographies of Ancient Writers, *Ancient Society* 5: 231–275.
- Fortenbaugh, W.W., Schütrumpf, E. (a cura di) (2000), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick (USA)–London.
- Gaiser, K. (1988), *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Gigante, M. (1983), Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica, in: A. Mastrocinque (a cura di), *Omaggio a Piero Treves*, Padova: 151–193.
- Gottschalk, H.B. (1980), *Heracleides of Pontus*, Oxford.
- Haake, M. (2008), Das „Gesetz des Sophokles“ und die Schließung der Philosophenschulen in Athen unter Demetrios Poliorketes, in: H. Hugonnard-Roche (a cura di), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux. Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Paris: 89–112.
- Isnardi Parente, M. (1974), Note a E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. III, 2, Firenze.
- Jones, C.P. (2010), *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*, Cambridge, Mass.–London.
- Marasco, G. (1984), *Democare di Leuconoe. Politica e cultura in Atene fra IV e III sec. a.C.*, Firenze.
- Mejer, J. (2009), Heracleides' Intellectual Context, in: W.W. Fortenbaugh, E. Pender (a cura di), *Heracleides of Pontus. Discussion*, New Brunswick (USA)–London: 27–40.
- Mikalson, J.D. (1998), *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Muccioli, F. (2000), Un medico che si credeva Zeus: Menecrate di Siracusa. Osservazioni su un caso di *Gottmenschentum* nel IV secolo a.C., *Rivista di storia della medicina n.s.* 10: 403–413.
- Muccioli, F. (2011), Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica, in: G. Cecconi, C. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari: 97–132.
- Muccioli, F. (2012), *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano–Udine 2012.
- Muccioli, F. (2013), *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart.

- Muccioli, F. (2014), Il culto di Timoleonte a Siracusa nel contesto politico e religioso del IV secolo a.C. Tradizione e innovazione, in: T. Gnoli, F. Muccioli (a cura di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna: 37–57.
- Muccioli, F. (2015), Diventare un dio a Selinunte? Empedocle e la bonifica/purificazione della città, in: A. Iannucci, F. Muccioli, M. Zaccarini (a cura di), *La città inquieta. Politica, religione e controllo sociale a Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milano–Udine.
- Muccioli, F. (c.s. 1), Cultes héroïques et cultes divines au IV^e et III^e siècles av. J.-Chr.: tradition, innovation et reflets littéraires, *Mythos*, in corso di stampa.
- Muccioli, F. (c.s. 2), Alle soglie del Ruler Cult. Atene nell'età di Demetrio del Falero, *Erga-Logoi*, in corso di stampa.
- Ogden, D. (2013a), *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*, Oxford.
- Ogden, D. (2013b), *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.
- O'Sullivan, L. (2002), The Law of Sophocles and the Beginnings of Permanent Philosophical Schools in Athens, *RhM* 145: 251–262.
- O'Sullivan, L. (2008), Le Roi Soleil: Demetrius Poliorcetes and the Dawn of the Sun King, *Antichthon* 42: 78–99.
- O'Sullivan, L. (2009), *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317–307 BCE. A Philosopher in Politics*, Leiden.
- Parmeggiani, G. (2011), *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna.
- Pfister, F. (1912/1974), *Der Reliquienkult im Altertum*, II, Gießen (Photomechanischer Nachdruck 1974 Berlin–New York).
- Piccirilli, L. (2001), Commento in C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli (a cura di), *Plutarco. Le Vite di Cimone e di Lucullo*, terza edizione, Milano.
- Pouilloux, J. (1994), Théogènes de Thasos ... Quarante ans après, *BCH* : 199–206.
- Prandi, L. (1989), La rifondazione del 'Panionion' e la catastrofe di Elice (373 a.C.), in: M. Sordi (a cura di), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano: 43–59.
- Rohde, E. (2006/1890–1894), *Psiche*, trad. it., Roma-Bari (ed. originale, Freiburg im Breisgau–Leipzig 1890–1894).
- Saprykin, S.J. (1997), *Heracleia Pontica and Tauric Chersonesus before Roman Domination (VI–I Centuries B.C.)*, Amsterdam.
- Schneider, J.-P. (2000), Héraclide le Pontique, in: R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. III, Paris: 363–368.
- Scholz, P. (1998), *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. v.Chr.*, Stuttgart.
- Schütrumpf, E. (2008a), *Heraclides of Pontus. Texts and Translation* by P. Stork, J. van Ophuijsen, S. Prince, New Brunswick (USA).
- Schütrumpf, E. (2008b), Heraclides Ponticus, the Snake Keeper, *CQ* 58: 673–675.
- Shear, J.L. (2012a), Religion and the Polis: The Cult of the Tyrannicides at Athens, *Kernos* 25: 27–55.
- Shear, J.L. (2012b), The Tyrannicides, Their Cult and the Panathenaia: A Note, *JHS* 132: 107–119.
- Squillace, G. (2012), *Menecrate di Siracusa. Un medico del IV secolo a.C. tra Sicilia, Grecia e Macedonia*, Hildesheim–Zürich–New York.
- Taeger, F. (1957), *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, vol. I, Stuttgart.
- Wehrli, F. (1969), *Herakleides Pontikos*, Zweite, ergänzte und verbesserte Auflage, Basel–Stuttgart.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1881), *Antigonos von Karystos*, Berlin.