

ΘΕΡΑΠΩΝ

	ω τεκνα, χαιρετ' Ιολεωσ δε που γερων	630
	μητηρ τε πατροσ τησδ'εδρασ αποσταται;	631
Ιολ.	παρεσμεν, οια δη γ'εμου παρουσια.	632
Θερ.	τι χρημα κεισαι και κατηφες ομμ'εχεισ;	
	633	
Ιολ.	φροντισ τισ ηλθ'οικειοσ, η συνειχομην.	634
Θερ.	επαιρε νυν σεαυτον, ορθωσον καρα.	635
Ιολ.	γεροντεσ εσμεν κουδαμωσ ερρωμεθα.	636
Θερ.	ηκω γε μεντοι χαρμα σοι φερων μεγα.	
	637	
Ιολ.	τισ δ'ει συ; που σοι συντυχων αμνημονω;	638
Θερ.	Υλλου πενεστησ ου με γινωσκεις ορων;	639
Ιολ.	ω φιлтаθ', ηκεισ αρα σωτηρ νωιν βλαβησ;	640
Θερ.	μαλιστα και προσ γ'ευτυχεισ τα νυν ταδε.	641
Ιολ.	ω μητερ εσθλου παιδοσ, Αλκμηνην λεγω,	642
	εξελθ', ακουσον τουδε φιлтаτουσ λογουσ.	643
	παλαι γαρ ωδινουσα των αφιγμενων	644
	ψυχην ετηκου νοστοσ ει γενησεται.	645

vv. 630-645: nel brano riportato assistiamo ad una sticomitia tra il servo di Illo, appena giunto, e Iolao (lo scudiero di Eracle, aiutante dell'eroe in alcune *Fatiche* e protagonista del nostro dramma), che, dopo il sacrificio di Macaria, ha assunto una posizione di estrema prostrazione ai piedi dell'altare con lo sguardo fisso a terra.

In questi versi continua la “preparazione” al sorprendente ringiovanimento di Iolao, nel senso che viene enfatizzata ancora a chiare lettere, questa volta dal nostro “scudiero” in prima persona (v. 636 γερωντες εσμεν κουδαμωσ

ερρωμεθα), la sua vecchiaia: fino all'evento sovranaturale, gli altri personaggi, come il servo, il Coro e la stessa Alcmena, non cesseranno di ricordare, anche con sarcasmo, questa triste condizione di impotenza del nostro Iolao. Questa enfasi sull'età avanzata non manca nemmeno in tutta la prima parte del dramma, e costituisce senza dubbio la maniera in cui Euripide ci avvicina alla sorpresa del ringiovanimento: il fatto stesso che praticamente tutti i personaggi insistano ripetutamente su quell'aspetto contribuisce a rendere il miracolo, che si verifica in Iolao, inimmaginabile, e quindi del tutto impreveduto e sorprendente per l'uditorio. Già al verso 11 Iolao si definisce,

anch'egli come i bambini che protegge, δεομενος σωτηριας; al v. 23 parla di ασθηνη μεν ταπ εμου; anche lo stato di supplici indica una condizione di inferiorità e debolezza: v. 33 ικεται... βωμιοι, v. 51 αληται, v. 70 ικεται; ancora al v. 39 è Iolao a definire se stesso e Alcmena come δυοιν γεροντοιν (anche Alcmena si esprime negli stessi termini al v. 653); ai versi 75 e 86 è il Coro a chiamare Iolao τον γεροντ αμαλον e γερον; a 166-7 è il messaggero argivo a parlare del Nostro, con disprezzo, in questi termini: ει γεροντος ουνεκα, τυμβου, το μηδεν οντος...; Demofonte, a 333, lo definisce semplicemente γερον, a 466 γεροντος ανδρος, a 572 τον γεροντα. Macaria, nel rivolgersi a Iolao, utilizza due volte (vv. 560 e 574) il termine, più dignitoso per lui, di πρεσβυ, e una volta lo chiama (v. 584) τον γεροντα, e definisce Alcmena την...γραιαν.

Ma torniamo ad analizzare i versi **630-645**.

La funzione del nostro intermezzo consiste nel distogliere Iolao dall' amarezza per la "*self-devotion*" della bambina eraclide, indirizzando ora la sua mente alla nuova prospettiva dell'imminente battaglia, in cui egli si avvarrà del supporto dell'armata di Illo e potrà sentire risvegliarsi, nel suo essere senza più forze, l'ardore giovanile, concesso a lui, di nuovo, dalla divinità, in premio per la sua indefettibile *pietas*.

Inoltre, il brano, grazie all'invocazione finale di Iolao, che estende l'elemento di speranza e di euforia ad un'Alcmena che subito non recepisce e anzi fraintende, svolge il ruolo di introdurre sulla scena la fiera madre di Eracle, che non era apparsa per tutta la prima parte del dramma.

Ma vediamo di analizzare più puntualmente.

Innanzitutto il servo di Illo crede che Iolao sia lontano dall'altare, perché, come sappiamo dai vv. 603-4, quest'ultimo si era fatto deporre, coperto di πεπλοισ, sui gradini del tempio.

Alla domanda del servo, rivolta ai figli maschi di Eracle che sono fuori (le fanciulle supplici sono con Alcmena all'interno del luogo sacro), risponde flebilmente Iolao, che non è stato notato, da sotto la massa di πεπλοι di cui si è fatto ricoprire: il suo tono è caratterizzato da un'amara ironia, che esprime anche un sentimento di estrema limitatezza, dovuto al sommarsi di due condizioni negative, il dolore e la vecchiaia (v. 632 παρεσμεν, οια δη γ εμου παρουσια, v. 634 φροντισ . . . οικειος, ηι συνειχομην, v. 636 γεροντες εσμεν κουδαμωσ ερρωμεθα): ne deriva che Iolao è sì presente, ma la sua presenza è passiva, di poco conto. Notare il

gioco di assonanze, direi quasi la figura etimologica, tra
παρεσμεν e παρουσία.

Al verso successivo (633), incontriamo, all'esordio, il sintagma *τι χρημα* che può avere duplice significato: o come qui di "perché..." (anche al verso 709: *τι χρημα μελλεισ...*) oppure di "che cosa (c'è)?" (cfr. Eschilo, *Coefore* v. 885, una situazione anche linguisticamente simile al verso 646, dove, vedremo fra breve, sorge un problema di interpunzione: *τι δεσστι χρημα; τινα βοην ιστησ δομοισ;* il Garvie, nel suo commento al dramma eschileo, sottolinea che probabilmente questa espressione non indica semplicemente un "grido" ("*shouting*"), ma "a cry for help": in tal senso, infatti, Alcmena intende, al v. 646, le parole di Iolao a lei rivolte, le interpreta, cioè, come una richiesta di aiuto, anche se nel nostro caso si tratta di un fraintendimento, dovuto all'ansietà della donna).¹ Questa è una vera e propria formula, come la definisce il Bond nel suo commento ad *HF* 525, dove compara *εα, τι χρημα* con *Or.* 1573 e *Su.* 92 (cfr. anche *Andr.* 896): essa è nientemeno che un'espressione pleonastica atta a sostituire

¹ Garvie, 1986, p.289. Cfr., per l'*escamotage* tragico di un'entrata in scena in seguito a grida, Taplin, 1977, p. 218 ss.

il semplice $\tau\iota$, con $\chi\rho\eta\mu\alpha$ riempitivo o accusativo di “rispetto” o limitazione, molto simile all’uso italiano, pure pleonastico, di “che cosa” per il semplice “cosa...”.²

Il verbo $\kappa\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$, nello stesso verso, indica la posizione di Iolao adagiato sui gradini del tempio, il che già era stato fatto oggetto di notazione scenica ai vv. 602 ss.; il verbo è tipico in casi simili: cfr. *Med.* 24, *Hec.* 486, 496, *Su.* 21, *Or.* 36, *Tro.* 36 s., 463, *S. Ph.* 145. I lunghi “collassi”, nota il Collard,

² Cfr. Bond, 1981.

Al verso **646**, subito successivo ai nostri, quando Alcmene esce dal tempio e appare sul palcoscenico, si coglie una certa ambiguità, derivata dalla possibilità di una diversa punteggiatura: il Reiske pone l’interrogazione subito dopo la nostra formula linguistica, conferendo ad essa il secondo significato, quello di “che cosa c’è”, come nelle *Coefore*. Così facendo, lo studioso rende più movimentata, come suggerisce il Wilkins (1993, p. 135), l’apparizione di Alcmene. Tuttavia, ciò che ci induce a ritenere più giusta l’interpretazione del Diggle, il quale pone segno di interpunzione interrogativo dopo l’invocazione a Iolao ad inizio verso **647**, è la netta pausa che nell’ipotesi del Reiske si creerebbe con la lunga frase enunciativa da $\alpha\upsilon\tau\eta\sigma$ a $\sigma\tau\epsilon\gamma\omicron\sigma$, il che non sembrerebbe adatto all’impetuosità rivelata da Alcmene all’entrata in scena. La pausa, inoltre, sarebbe accentuata ed accresciuta dal vocativo a Iolao posto ad inizio frase interrogativa, dove ricopre una posizione piuttosto scomoda; il Diggle risolve tutti i problemi dando alla nostra formula il significato di “perché” e lasciando il vocativo con la prima interrogazione; altri editori situano il punto interrogativo dopo $\sigma\tau\epsilon\gamma\omicron\sigma$ (il Mastronarde, 1979, p. 29, n. 40, propende per l’ipotesi del Reiske, e così descrive la frase di Alcmene: “standard agnōtic question and an undirected comment preceding the establishment of contact in the vocative”).

La formula $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ è particolarmente cara ad Euripide: *Andr.* 901, *Cy.* 99, *El.* 751, 901, *HF* 525, 714, *Hipp.* 876, 905, *Ion* 1002, *IA* 726 (è utile trascrivere i versi 725-6 perché nell’interpretazione oscillano tra il senso di “perché” e di “che cosa (c’è)?”: (parla Agamennone) οἰσθ οὖν ὁ δρᾶσον, ὦ γυναι; πῆθου δε μοι.

(risponde Clitennestra) $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$; πειθεσθαὶ γὰρ εἰθισμαὶ σεθεν. Come accusativo, la formula $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ ricorre in Sofocle, in un frammento di Euripide (*S. Ph.* 1231 $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ δρᾶσει; *OR* 1129 $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ δρωντα; *Ant.* 1049, Eur. Fr. 602, *Peliadi*) ed anche in *Hel.* 782. Infine, per completare la panoramica su questa formula, occorre citare due “perché” che si avvicinano, per similarità di espressione e di contesto, al nostro verso 646, e cioè *Cy.* 669 $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ αὐτεῖς; *El.* 831 $\tau\iota \chi\rho\eta\mu\alpha$ αθυμεις;

riecheggiano la prostrazione di Priamo in *Il.* 24.165: si confrontino anche Achille, *Il.* 18.22, e Odisseo, *Od.* 10.499.³

Con *κατηφες* (sempre al v. **633**) si indica precisamente l'atteggiamento di chi ha gli occhi abbassati per il dolore (analogamente al verbo in *-εω*, in *Il.* 22.293: *στη...κατηφησας* "stette con lo sguardo abbassato..."); l'aggettivo compare anche in *Od.* 24.432, dove ritrae l'atteggiamento dei vinti, degli sconfitti:... *και επειτα κατεφεεσ εσσομεθ αιει*; cfr. *Od.* 16.342, *Call. Epigr.* 22.5, *Ap. Rod.* 2.443.

Dunque, il termine, che risale ad Omero, altrove, in tragedia, compare solo in Euripide, in *Med.* 1012, e *Or.* 881, dove è riferito ad Oreste: *τον μεν κατηφη και παρειμενον νοσω...* Il Willink, nel suo commento all'*Oreste*, sottolinea che, in epica, *κατηφησ* e parole congiunte sono sempre associate con l'idea di "vergogna": la "dejection" di Oreste rappresenta l'effetto delle sventure su un nobile giovane; altrove in Euripide (*Medea* ed *Eraclidi*), continua il Willink, è scarsamente distinguibile se i "downcast eyes" siano tali per vergogna o per dolore.⁴ Il Di Benedetto sottolinea che anche Euripide poteva conoscere l'etimologia di *κατηφησας* che ci dà uno scolio a *Il.* 22.293, cioè

³ Collard, 1991, p.156.

κατω τα φαη εχων; ma è anche probabile, continua lo studioso, che Euripide abbia presente, per il vocabolo, una sfumatura scientifica che compare in Aristotele, *Physiogn.* 808 a 10 (το δε κατηφες και αθυμον...), e in Ippocrate, *Epid.* 7.25 (κατηφες οφθαλμοι).⁵.

A 634 Iolao spiega il suo portamento con la φροντισ οικειος che lo affligge, cioè la morte di Macaria; mai termine migliore di οικειος (che è l'opposto di κοινοσ, "pubblico", ed indica una dimensione personale e privata) avrebbe potuto esprimere il coinvolgimento in prima persona di Iolao nell'assistere al sacrificio di Macaria, con un velato cenno in esso all'οικια che il lutto ha colpito, cioè tutta la famiglia di Eracle, per salvare la quale Macaria, come suo membro, si è sacrificata.

Iolao era piombato in un profondo sconforto dopo che, nella prima parte del dramma, aveva saputo da Demofonte della necessità, rivelata da un oracolo, di sacrificare una giovane vergine a Core, per avere la vittoria sul campo, dopo aver ottenuto l'appoggio ateniese: nei versi 445-48 (υμασ δε κλαιω και κατοικτιρω, τεκνα, / και την γεραιανμητερ Αλκμηνην πατροσ./ ω δυσταλαινα του μακρου βιου σεθεν, /τλημων δε καγω πολλα μοχθησασ ματην) Iolao innalza un lamento sulla

⁴ Willink, 1986, p.228.

sorte sventurata dei figli di Eracle, di Alcmena e di se stesso, che invano ha molto sofferto: la stessa Macaria, quando compare, dice di aver sentito i gemiti lamentosi di Iolao (v. 478 τῶν σῶν δ' ἀκουσας, Ἰολεως, στεναγματων...).

La condizione interiore dell'anziano scudiero di Eracle assume toni ancor più depressi quando, appunto, Macaria esce dal tempio e decide di sacrificarsi: è da questo momento, vv. 602-604, che il nostro personaggio, dopo aver tentato invano di convincere Macaria a soprassedere e avendone elogiato la nobiltà d'animo pari a quella del padre, decide di adagiarsi a terra coperto di vesti: si può rilevare che con ciò egli effettua su di sé quanto la stessa Macaria voleva si compisse sul proprio corpo, cioè che esso fosse nascosto in πεπλοισ :

v. 561 πεπλοισ δε σῶμ εμον κρυψον παρων...

Questo atteggiamento di Iolao, che noi leggiamo come simpatetico nei confronti di Macaria, mette anche bene in evidenza come egli si consideri (e si faccia trattare), in quel frangente, come un uomo non più tra i vivi, ma alla stregua di un morto, proprio come la fanciulla eraclide.

In tutta la prima parte della tragedia, su cui è utile aprire una parentesi per

⁵ Di Benedetto, 1965 a, pp. 175-76.

confrontare gli stati d'animo multiformi di Iolao, si può assistere ad una vera e propria altalena di sentimenti, ora positivi ora negativi, nel cuore del nostro anziano personaggio: subito all'inizio tramite una massima (v. 2 ο μὲν δικαιοσ τοισ πελασ πεφυκ ανηρ), egli esprime la sua natura di uomo giusto che deve assistere i vicini bisognosi, cioè, in questo caso, gli Eraclidi; Iolao si sente investito del compito di proteggere i bambini (vv. 10-11 τα κεινου τεκν εχων υπο πτεροισ/ σωζω ταδε...) e ad esso, per dovere morale e di amicizia, non può sottrarsi, nonostante la sua condizione di debolezza (v. 11 αυτος δεομενος σωτηριασ...) di cui ha chiara consapevolezza, dati i suoi frequenti accenni ad essa.

Anche all'apparire del messo di Argo Iolao esprime la sua risolutezza a difendere i piccoli fino alla morte: il v. 66 (ουκ αν γενοιτο τουτ εμου ζωντος ποτε) è assai simile, nelle parole utilizzate per esprimere la stessa intenzione, al v. 650 (ουκ εστ αγειν σε τουσδ εμου ζωσησ ποτε), in cui Alcmena si dice ugualmente disposta a morire, pur di salvare gli Eraclidi; ciò ci permette di notare la similarità che lega la coppia Iolao-Alcmena, i quali sono ambedue caratterizzati non solo da una vecchiaia gravosa e debilitante, ma anche da una grande comunione di intenti che permette loro di superare, almeno in parte, i seri limiti imposti dall'età vetusta.

Subito dopo la solenne affermazione del suo ruolo di difensore dei piccoli, Iolao, in seguito all'arrivo del κηρυξ argivo Copreo, assume una posizione che anticipa la prostrazione finale, che già abbiamo notato, dopo la morte di Macaria: infatti il Coro, a 73-74, percepisce un grido di sventura (Ἐὰ εἰς τὴ βοήθειά μου πέλας / ἔστηκε; ποίαν συμφορὰν δείξει τάχα;) che si può comparare a quello che Alcmena dice di aver sentito, fraintendendolo (era un grido di gioia per l'arrivo dell'armata amica, e non di dolore per l'arrivo di un messo nemico), al verso 646 (τί χρημῖ; αὐτὴσ πάντοδ' ἐπλήσθη στεγῶσ...); inoltre, il Coro vede già Iolao riverso a terra (vv. 75-76 ἴδετε τὸν γερὸντ' ἀμάλων ἐπὶ πέδω / χυμένον...), anche se non ancora coperto dal cumulo delle vesti: la posizione del vecchio è tale, perché l'araldo nemico vuole trascinarlo con la forza lontano dal tempio di Zeus, non rispettando la divinità. Dice ancora il Coro, sottolineando l'infelicità e la sventura di Iolao, che si è gettato a terra, v. 77: πρὸς τοῦ ποτ' ἐν γῆι πτώμα

δυστήνων πῖτνεισ;

Da questa condizione di dolore estremo, dovuta al rischio di essere ceduti agli Argivi, e che prelude al finale della prima parte (il dolore rimane, anche se per poco, all'inizio della seconda parte, prima che Iolao comprenda le parole di contentezza del servo di Illo e muti, ancora in positivo, in euforico, il proprio

stato d'animo), Iolao passa progressivamente ad uno stato di tranquillità, di fiducia, di felicità, nel corso dell'ἄγων tra l'araldo argivo e Demofonte, in quanto quest'ultimo è disposto a tenere sotto la sua protezione gli Eraclidi supplici e a non cederli agli Argivi. Si innesta qui il tema della φιλία che nell'*Hercules Furens* avrà come protagonisti Teseo ed Eracle, i padri, rispettivamente, di Demofonte e dei fanciulli, tra i quali, qui, si ristabilisce quel legame che si era instaurato tra i loro genitori. Infatti, Iolao, al colmo della soddisfazione, utilizza più volte la parola φίλοι in riferimento agli Ateniesi e alla loro terra (vv. 304, 309, 312, 314), e si dà ad immaginare il tanto sospirato νοστος dei fanciulli nei luoghi patrii.

Da sottolineare che Iolao invita i τέκνα di Eracle a ritenere sempre amici e salvatori gli Ateniesi, e a non muovere mai come nemici contro la loro terra (vv. 312-15): qui c'è un richiamo esplicito al finale della tragedia, quando Euristeo, al contrario, sostiene che gli Eraclidi (gli Spartani del futuro) si dimenticheranno della χάρις ateniese (che a sua volta ricompensava la χάρις di Eracle, che aveva salvato Teseo sottraendolo all'Ade, nella Fatica contro Cerbero) e attaccheranno la terra di Atene con una grande armata (guerra archidamica): è smentito, quindi, Iolao, che parlava di eterno ricordo della χάρις ateniese da parte degli Eraclidi.

Da questo stadio di contentezza, tanto anelato, per aver finalmente trovato una città amica a fungere da difensore degli inerme Eraclidi, e dalla consapevolezza che dalla parte degli Ateniesi e dei figli di Eracle è posta la dea Atena, che è superiore ad Era, alleata degli Argivi, perché non accetta di venir sconfitta (vv. 348-352), da una condizione d'animo, quindi, del tutto positiva, come abbiamo detto, Iolao sprofonda di nuovo nell'abbattimento, al solo sentire della necessità del sacrificio per aver vinta la battaglia: prima che si proponga Macaria, si apre di nuovo per Iolao e per gli Eraclidi (visto che Demofonte non vuole sacrificare vergini ateniesi) la tremenda prospettiva di dover lasciare anche Atene e ripartire per una vita raminga (v. 440 ποι τρεψομεσθα; τις γαρ αστεπτος θεων; . . .). Ad esprimere al meglio l'intervenuta μεταβολη di situazione, che implica una μεταβολη di atteggiamento interiore, è la similitudine utilizzata da Iolao ai versi 427-32: gli Eraclidi sono paragonati a dei marinai (ναυτιλοισιν, 427), giunti a terra dopo essere scampati al furore della tempesta (428 χειμωνος εκφυγοντες αγριον μενος), e poi di nuovo spinti inaspettatamente in mare dai venti (vv. 429-30 ... ειτα χερσοθεν/ πνοαισιν ηλαθησαν εσ ποντον παλιν): fuor di metafora, i nostri protagonisti si sono salvati dall'inseguimento argivo trovando protezione in Atene, ma ora temono di dover andarsene di nuovo, vagando di città in città,

come prima. Almeno con il sacrificio di Macaria, che pure, come dice Iolao, è una disgrazia (v. 607 συμφορα) e lo prostrerà ugualmente (come abbiamo notato in precedenza), si eviterà il peggio. Nella seconda parte del dramma è più continuo lo stato d'animo di Iolao: dopo aver saputo dell'arrivo dell'armata amica, depone l'infelicità per la morte di Macaria ed esprime, con la risolutezza che lo contraddistingue, il desiderio di partecipare alla battaglia: il suo animo ora è calmo e fiducioso negli dei, che infatti lo ricompenseranno, concedendogli il ringiovanimento proprio in battaglia, e facendogli così superare le infermità della vecchiaia, di fronte alle quali la sua volontà salda di partecipare ugualmente alla mischia era stata fatta, da servo e Coro, oggetto di irrisione.

Ma ora, dopo queste puntualizzazioni necessarie, torniamo al nostro testo.

A **634** con **suneicomhn** si pone un problema di carattere testuale: il manoscritto Laurenziano L, che è il solo insieme al suo apografo P (tale lo ritenne lo Zuntz, a differenza del Turyn, che lo reputava gemello di L) ad avere il testo degli *Eraclidi*, propone la lezione συνεσχομην, che fu rigettata dagli studiosi più antichi, come l'Elmsley, che qui congetturò συνειχομην, correzione, questa, che è rimasta nel testo oxoniense: per questi editori erano alquanto sospette in

attico, e quindi rigettate, le ricorrenze in forma passiva dell'aoristo medio di εχω e dei suoi composti. Difende la forma trādita il Barrett nel suo commento all'Ippolito, basandosi sul

verso 27: Φαιδρα καρδιαν κατεσχετο ερωτι⁶.

Un caso identico al nostro si propone nel *Sofista* di Platone, 250 d 8, dove, rispetto al trādito πασηι συνεσχομεσθα αποριαι, l'Heindorf emenda in συνειχομεθα. Il Wilkins perora da un lato la causa dell'imperfetto contro Barrett, dicendo che, rispetto a κατεχομαι, i composti con συν- indicano un processo continuativo (in *Eraclidi* e *Sofista*); tuttavia, dall'altro canto, il nostro studioso nutre il sospetto che non ci sia ragione di sottolineare nel verbo il dolore continuo di Iolao piuttosto che il suo impatto iniziale, momentaneo⁷. Il senso di duratività dell'evento, espresso in συνειχομην, può essere convalidato da un altro luogo, nel *Prometeo* di Eschilo, vv. 655-56, citato nel vecchio commento cantabrigense di E.A. Beck, 1882: τοιοισδε ...ονειρασι/ξυνειχομην "ero posseduto da tali sogni in linea continuativa". Ma è lecito anche difendere la forma trādita insieme al Barrett,

⁶ Barrett, 1964, p.159.

⁷ Wilkins, 1993, p.133.

abbandonando l'ipercorrettismo degli studiosi più antichi.

Nel verso **635**, il servo esorta, con parole del linguaggio comune, il vecchio Iolao a ricomporsi, a risollevare corpo e testa: l'atteggiamento è simile a quello della vecchia Ecuba nell'omonima tragedia, quando viene a sapere del sacrificio di Polissena (dice infatti il Coro, ai versi 486-87, a Taltibio:

Αυτη πελασ σου νωτ εχουσ επι χθονι,/ Ταλθυβιε,
κειται ξυγκεκλημενη πεπλοισ; del resto anche Polissena, prima di morire, chiedeva che il capo le fosse coperto di πεπλοι: v. 432 Κομιζ,
Οδυσσευ, μ αμφιθεις καρα πεπλουσ...). Al verso 636 si situa l'ammissione, da parte di Iolao, di una vecchiezza senza più forze, che egli estende, come accade spesso, alla sua compagna di "protezione" Alcmena, la quale però, poco dopo la sua entrata in scena, pur ripetendo i mali della tarda età (vv. 648-49 ασθηνησ μεν η γεμη / ρωμη) e ribadendo (come al verso 39 faceva Iolao) che sono due vecchi a dover difendere i piccoli (v. 653 δυοιν γεροντοιν), fa emergere tutta la sua volontà e il suo furore nell'intenzione, espressa senza mezzi termini, di voler tenere stretti a sé gli Eraclidi senza cederli a nessuno che faccia loro del male: Alcmena rispecchia qui un'attitudine degna della straordinaria fiducia in se stesso di Iolao, fiducia che lo porterà a combattere al fianco di Illo e a ringiovanire miracolosamente

anche grazie alla sua fede negli dei, che lo premieranno. La figura della vecchia donna che ne consegue (e su cui ritorneremo costantemente) non è ancora, al suo primo apparire, quella di un'Alcmena prostrata dalla sfortuna e ormai non più confidente nell'aiuto (che arriverà, sia pur tardivamente) degli dei, ma lascia in noi l'immagine di un personaggio sicuramente, ormai, sopraffatto dai mali (proprio l'ansietà che ne deriva fa sì che lei scambi il messo di Illo per quello di Euristeo), ma di un temperamento sanguigno, restio a cedere, come invece quello di un vecchio, alle sofferenze. Alcmena, quindi, è una donna che, apparentemente, si presenta come non facile a reclinare il capo di fronte alle difficoltà, e, in ciò, più mascolina del cliché di donna che ci ha trasmesso l'antichità. A mano a mano questa fiducia nella propria forza di volontà, nutrita, si badi bene, dalla presenza di Iolao come aiutante, il quale è un altro vecchio come lei e non dà, pertanto, nessuna sicurezza, si affievolirà, ed emergerà al suo posto un paralizzante φόβος, che si impadronirà della donna per tutto il tempo della battaglia, poiché Alcmena ha grande timore per la sorte dei suoi, alla cui eventuale morte lei rimarrebbe sola, in balia del nemico, con i piccoli. Ci sorprende, invece, sul finale, dopo la vittoria, un'Alcmena paradossalmente virile e irriducibile, fiera e assolutamente inesorabile nel suo desiderio di vendetta. Il tema della vecchiaia è vero e

proprio Leitmotiv di tutta la tragedia e di gran parte della produzione euripidea: per ora ci limiteremo a dire solo ciò, riservandoci di ricollegarci a questo tema frequentemente: anche nel coro di vecchi nell'*Agamennone* di Eschilo la vecchiezza, al verso 82, è definita in maniera assai poetica; vi si dice infatti: οναρ ημεροφαντων αλαινει, cioè essa è descritta come “un sogno instabile, vagante, che appare di giorno”, vale a dire qualcosa di estremamente flebile, debole e ancor più privo di consistenza di un sogno notturno (infatti con ημεροφαντων, che è un *hapax*, si vuole sottolineare, secondo il Fränkel, proprio l'idea di φασμα in esso contenuta. Wilamowitz, inoltre, sostiene che la descrizione di “old age” nei versi 79 ss. dell'*Agamennone*, per quanto resa in stile più nobile, prenda in prestito i suoi caratteristici elementi da proverbi e da altri detti popolari: possiamo di certo estendere questa considerazione ai luoghi simili euripidei)⁸. Numerosi accenni all'età “vetusta” compaiono anche nelle *Baccanti*, come vedremo, dove essa sarà rappresentata, come qui, con un tocco di ironia, da Cadmo e Tiresia, poi nell'*Ecuba* dalla regina omonima, da Peleo nell'*Andromaca* e dalle parole di un vecchio nello *Ione* (vv. 735-40). Del resto, anche se non attestata letterariamente, una ennesima Fatica di Eracle contro Geras risulterebbe dalla pittura vascolare, e in particolare, per citare

solo un esempio, da una pelike attica a figure rosse del pittore denominato appunto di “Gera”, risalente ad almeno sessant’anni prima della nostra tragedia, in cui, evidentemente, come in altri drammi, Euripide sviluppa un’eco che gli proviene dalla tradizione e che sente affine al suo animo: come

⁸ Fränkel, 1950, vol. 2, p. 51.

se egli, passata la soglia dei cinquanta anni, avvertisse sulla propria pelle gli indelebili segni della vecchiaia. Al verso **637** il servo di Illo annuncia di riportare a Iolao il motivo di una grande gioia e Iolao è incapace di lasciarsi subito trasportare emotivamente dalle parole del servo, perché è ancora sospettoso, in quanto non si ricorda dove ha incontrato il suo interlocutore (come dice, usando la forma del participio predicativo, al verso **638**: *που σοι συντυχων αμνεμονω*);). Nel laconico parlare di Iolao con il servo, è tardiva la presa di coscienza, da parte del vecchio, dell’evento (a lui ed ai suoi favorevole) che sta profilandosi, cioè combattere a fianco dell’armata di Illo: il servo, che si presenta pieno di eccitazione, cerca, dapprima, di risollevarlo dall’afflizione Iolao incitandolo a rialzarsi, a quanto pare invano: le sue parole sono brusche, dirette, semplici (v. 635 *επαυρε νυν σεαυτον, ορθωσον καρρα*). A scuotere il vecchio dallo stato di forte depressione sarà, invece, la frase del verso 637, quando il servo parla di *χαρμα*, di una gioia che “è

venuto a portare”. A questo punto immaginiamo che Iolao si sollevi, iniziando a porre domande incalzanti sull’identità del messo: l’eccitazione e l’ansietà positiva del messo sono trasmesse anche a Iolao (v. 640), al momento in cui egli capisce che sono venuti a salvarlo; seguono le parole altisonanti del servo (μαλιστα, 641) e l’affermazione di ευτυχια per gli Eraclidi e i loro protettori. Ecco che alla faticosa parola ευτυχεις, pronunciata dal messo, Iolao non sta più in sé dalla gioia, e si rivolge, gridando, ad Alcmena, per riferirle il lieto evento e farla partecipe di quella felicità definitiva da tanto attesa: il tono è concitato, la forma espressiva contorta, ma ciò è giustificato dalla ventata di positività che ha portato il servo e che finalmente ha scosso Iolao dal mortale torpore in cui era caduto, rendendolo così partecipe dell’eccitazione del suo interlocutore. Ma ritorniamo al verso **639**. Al suo mancato riconoscimento, il servo si definisce Υλλου πενεστης: il termine, derivante da πενομοι, cioè “lavoro, sono povero”, è usato qui in senso generico (come in E. fr. 830 (*Frisso*), in Ar. *Ve.* 1273 e altrove di rado), ma era, in origine, un termine tessalico indicante un individuo a metà tra nato libero e nato schiavo; comunque, usato per lo più al plurale, indica generalmente la classe dei servi presso i Tessali; compare in tal senso nelle *Elleniche* di Senofonte (2.3.36) e in Demostene (23.199). Al v. **640**, finalmente Iolao depone i sospetti e si rivolge

in termini di simpatia al messo (ω φιλταθ), dicendo (con il pensiero rivolto ad Illo!) che quest'ultimo è venuto a salvarli dalla rovina: da evidenziare il doppio genitivo, oggettivo e di allontanamento, che riscontriamo in σωτηρων βλαβησ. In realtà, quest'ultima affermazione di Iolao, che ha tutte le caratteristiche di un'esclamazione di gioia, è posta sotto forma di quasi esitante domanda, giustificata dallo stupore e dalla meraviglia conseguenti a quell'insperato profilarsi di eventi positivi: il servo risponde con un colloquialismo evidenziato dallo Stevens, cioè μαλιστα, che vorrebbe dire "assolutamente, senza dubbio"⁹. Ecco che i dubbi di Iolao sono fugati, ed egli ottiene la conferma alle sue buone speranze; il capovolgimento della sorte è segnato dall'utilizzo, da parte del messo, della parola "ευτυχισ" riferita agli Eraclidi, compresi Iolao ed Alcmena: la Mc Donald, nel suo studio "*Terms for happiness in Euripides*", sottolinea che questo termine è utilizzato in riferimento alla fortuna bellica, e noi deduciamo che, pronunciato dal messo di Illo, il termine di "fortunati" dipinga sia la contingenza, cioè il "felice" arrivo dei rinforzi di Illo, sia getti luci favorevoli sull'esito della battaglia, peraltro già prestabilito in senso positivo, non bisogna scordarlo, dall'avvenuto sacrificio

⁹ Stevens, 1938, p.187.

di Macaria¹⁰. **Ta nun tade** (v. 641) è un atticismo per il semplice “ora” (*Schol. Ar. Pax* 858) e compare altrove in Sofocle, *Aj.* 753, in Euripide, *HF* 246, *IA.* 537 e, per un impiego tardo, in Alciphr. 3.78.2. Nei versi **642-45**, si esprime la gioia di Iolao, che si rivolge euforico alla vecchia Alcmena per farla partecipe delle buone notizie riguardanti il ritorno da loro degli Eraclidi più anziani: veniamo a sapere che, in preoccupazione per il loro νοστος, da tempo Alcmena si struggeva (ψυχην ετηκου : cfr. *El.* 207 ψυχαν τακομενα “lett. liquefacendoti l’anima”; per il traslato confronta *Il.* 3.176, *Od.* 19.204, *E. Med.* 159, etc.)¹¹. Il participio ωδινουσα indica propriamente le doglie del parto (cfr. *IA* 1234), e, nel nostro caso, serve a rendere particolarmente marcato il dolore cui è stata sottoposta Alcmena, nell’attesa dei nipoti.

Infine, un’incertezza sul valore da attribuire a **twn afigmenwn**, o genitivo causale retto da ωδινουσα (Elmsley sottintende un περι) oppure, con notevole iperbato, un genitivo soggettivo da connettersi con νοστος.

¹⁰ McDonald, 1978.

¹¹ A indicare la gioia di Iolao è, al verso 643, l’uso di φιλτατους (riferito a λογους) che ripete l’aggettivo già utilizzato al verso 640 e rivolto al servo di Illo (ω φιλταθ) in vocativo: non a caso Iolao utilizza nuovamente un termine che si ricollega alla φιλια, caposaldo del nostro dramma e di un altro, l’*Hercules Furens*, successivo al nostro e in relazione ad esso per i personaggi che vi compaiono: lì, sul finale, si esalta il valore della vera amicizia con Eracle e Teseo. Cfr .Avery, 1971 (riguardo al titolo, un“unicum”, di” Eraclidi”.)

Per la prima opzione, si confronti S. *Ph.* 751-52, per la seconda, a detta del Wilkins meno verisimile, ma non per questo meno efficace, il Pearson chiama in causa due luoghi di Tucidide, 1.68.2 e 4.11.4.¹²

Per il genitivo lontano dal termine di riferimento, vedi anche il *μοσχων* di *Ba* 678 (αγελαια μεν βοσκηματ αρτι προς λεπασ / μοσχων υπεξηκριζον...).

Del resto la lontananza tra il nostro genitivo ed il presunto termine di riferimento potrebbe inquadarsi nell'ambito dell'enfasi o della positiva ansietà con cui Iolao pronuncia queste frasi ad Alcmena: il suo stato di particolare agitazione non gli permetterebbe di esprimersi in maniera chiara, ma un po' involuto è l'esito della sua formulazione; oppure, Iolao stesso potrebbe aver voluto evidenziare, anticipandola, una parola chiave come "coloro che se ne andarono", per meglio attirare l'attenzione della vecchia Alcmena e farla uscire da dentro al tempio. Infine, stilisticamente, è da notare la *traiectio* di *ει* dopo *νοστος*, che introduce la frase retta da *ψυχην ετηκου* come avrebbe potuto fare *οποι* od *οπως*: ad ammettere la costruzione, come dice il Beck,

¹² Pearson, 1907.

è ancora l'idea di ansietà, contenuta nella principale e caratterizzante tutti questi ultimi versi rivolti da Iolao ad Alcmena.¹³

¹³ Beck, 1882.

ΑΛΚΜΗΝΗ

τι χρημ αυτησ παν τοδ επλησθη στεγος,	646
Ιολαε; μων τισ σ αυ βιαζεταιι παρων	
647	
κηρυξ απ Αργουσ; ασθηνησ μεν η γεμη	648
ρωμη, τοσονδε δ ειδεναι σε χρη, ξενε	649
ουκ εστ αγειν σε τουσδ εμου ζωσησ ποτε.	650
η ταρ εκεινου μη νομιζοιμην εγω	651
μητηρ ετ ει δε τωνδε προσθιξη χερι,	652
δυοιν γεροντοιν ου καλωσ αγωνιη.	653

ΙΟ.	θαρσει, γεραια, μη τρησησ ουκ Αργοθεν	654
	κηρυξ αφικται πολεμιουσ λογους εχων.	655
ΑΛ.	τι γαρ βοην εστησασ αγγελον φοβου;	656
ΙΟ.	συ προσθε ναου τουδ οπως βαιησ πελασ.	657
ΑΛ.	ουκ ισμεν ημεις ταυτα τισ γαρ εσθ οδε;	658
ΙΟ.	ηκοντα παιδα παιδος αγγελλει σεθεν.	659
ΑΛ.	ω χαιρε και συ τοισδε τοισ αγγελμασιν.	660
	αταρ τι χωρα τηδε προσβαλων ποδα	661
	που νυν απεστι; τισ νιν ειργε συμφορα	662
	συν σοι φανεντα δευρ εμην τερψαι φρενα;	663
ΘΕ.	στρατον καθιζει τασσεται θ ον ηλθ εχων	664
ΑΛ.	τουδ ουκεθ ημιν του λογου μετεστι δη.	665
ΙΟ.	μετεστιν ημων δ εργον ιστορειν ταδε.	666

vv. 646-666: ho ritenuto opportuno separare, nella mia trattazione, questi versi dai vv. 667-701 perché, mentre questi ultimi sono tutti dedicati a Iolao che si informa dal servo degli spostamenti di Illo e poi esprime la sua sconcertante decisione di partecipare all'agone, ed è schernito dal suo interlocutore, nelle linee sopra riportate c'è un sintomatico scambio di battute tra Iolao ed

Alcmena, con un solo intervento del servo: vi campeggia l'entrata in scena di Alcmena che riapparirà, seppur per un breve ma significativo intermezzo, ai versi 709-719.

Alcmena esordisce piena di timore, al risuonare di grida nel tempio: non ha compreso le parole di rassicurazione pronunciate da Iolao e cade nell'equivoco di scambiare (dato il suo stato emotivo, che le fa attendere sempre il peggio) il servo arrivato ad annunciare la venuta prossima dei rinforzi con un messo argivo. La vecchia donna nelle sue parole esprime la sua debolezza da un lato, ma anche la ferma (per quanto vana) decisione e ostinazione a difendere i bambini.

Il modo di esprimersi di Alcmena, all'inizio, con *τι χρημα*, è stato già analizzato in precedenza: basti qui riferire un parallelo (con il significato di "che cosa?") che confermerebbe l'ipotesi del Reiske, a cui noi abbiamo preferito quella del Diggle: in *HF* 714 il tiranno Lico interrompe Anfitrione che gli sta riferendo la posizione di Megara moglie di Eracle ed esprime, come la nostra Alcmena, parole dettate da un forte coinvolgimento patetico e dalla stessa "allerta" e angoscia che si rileva qui in Alcmena; egli dice: *τι χρημα; δοξης τινος εχεις τεκμηριον;*

Quando interviene qui a parlare, Alcmena riecheggia almeno cinque versi della primissima parte della tragedia, pronunciati per lo più da Iolao, e uno dal messo argivo: c'è perfetta consonanza, nei due anziani, nella presa di coscienza del loro assai limitante stato fisico e, d'altra parte, della loro irriducibile volontà di far tutto quanto è in loro per la causa degli Eraclidi che hanno sotto la loro protezione, anche dare la propria inutile vita (al verso 42, Iolao descrive l'atteggiamento di Alcmena nei confronti dei nipoti, raffigurandola quasi come si raffigura Megara nell'*Hercules Furens*, cioè come un uccello che difende i propri piccoli sotto le sue ali; dice di lei Iolao: εσωθε ναου τουδ υπηγκαλισμενη/ σωζει).

I cinque versi sono i seguenti:

23: (parla Iolao) οι δ ασθενη μεν ταπ εμου δεδορκοτες (cfr. 648-49: ασθενησ μεν η γεμη /ρωμη);

39: (Iolao) δυοιν γεροντοιν δε στρατηγεται φυγη;

(653: δυοιν γεροντοιν ου καλωσ αγωνιη: notare le prime due parole all'inizio sempre, nella stessa sede metrica);

58: (parla il messo): την σην αχρειον δυναμιν (ancora cfr. 648-49);

64: (Iolao) ουτοι βια γε μ ουδε τουσδε αξεισ λαβων (cfr.647...βιαζεται...);

66: (Iolao): ουκ αν γενοιτο τουτ εμου ζωντος ποτε (650: ουκ εστ αγειν σε τουσδ εμου ζωσης ποτε).

Wilamowitz condannò i versi 630-660 come non euripidei, obiettando, all'entrata di Alcmena, che costei ignora 644-5 (i versi che avrebbero dovuto rassicurarla) e che ella ha parlato di “grida”, mentre a 642 ss. Iolao l'ha semplicemente chiamata¹⁴. Mastronarde risponde che un personaggio appena arrivato sul palco può sentire o non sentire dettagli dei versi che lo incitano ad apparire¹⁵. In *S. Aj.* 784 ss. Tecmessa ignora l'informazione che c'è un messaggero con cattive notizie, in *E. Ph.* 1072 ss. Giocasta appare ignorando i dettagli delle parole del messaggero. Il realismo stretto che invoca in tal caso il Wilamowitz è fuori di luogo: anche l'entrata in scena di Macaria avviene perché la ragazza ha sentito i lamenti di Iolao 478: (των σων δ ακουσασ, Ιολεωσ, στεναγματων); inoltre, sia la giovane che Alcmena, a detta dello Wilkins, entrano in scena in termini “non convenzionali”¹⁶. Che il realismo stretto non sia qui nei piani di Euripide lo dimostra anche il fatto che Alcmena al suo apparire non fa menzione della morte della figlia di Eracle nonostante ne fosse la protettrice: che ne sia consapevole o no, la donna non dice niente.

¹⁴ Wilamowitz, 1882 b, pp. 86-87.

¹⁵ Mastronarde, 1979, pp. 28-30.

¹⁶ Wilkins, 1993, p. 134.

L'errore nel riconoscimento del messo da parte di Alcmena era, come abbiamo visto, già stato anticipato da quello di Iolao, che a 638 non aveva riconosciuto il servo di Illo; una situazione assai affine si trova nell'*Elettra*, al verso 765, dove la donna non riconosce il servo di suo fratello Oreste e così si esprime: $\tau\iota\varsigma \delta \epsilon\iota \varsigma\upsilon; \pi\omega\varsigma \mu\omicron\iota \pi\iota\varsigma\tau\alpha \sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota\varsigma \tau\alpha\delta\epsilon?$ ("Chi sei tu? Come posso crederti?").

Dopo l'intervento iniziale di Alcmena, che abbiamo analizzato con i riferimenti a passi analoghi, Iolao fa coraggio alla donna smentendo semplicemente la falsa impressione che lei aveva avuto riguardo al messo: non proviene da Argo. La maestria di Euripide in questi versi e in quelli successivi sta nel fatto che Iolao risponde per gradi ad Alcmena: l'identità del servo non è rivelata se non al termine di una incalzante climax in cui emerge il $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ di cui è vittima Alcmena. Il monito di Iolao ad Alcmena, $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota$, costituisce una parola chiave per la caratterizzazione del personaggio dell'anziana donna: infatti, poco dopo, vv. 709-19, una volta che Iolao ha espresso la sua ferma decisione di partecipare alla battaglia e suscitato la contrarietà morbosa della nostra eroina, che lo considera fuori di sé perché con la sua morte nemmeno per lei ci sarebbe speranza di sopravvivere, il nostro neo-oplita la rassicura prima inducendola a confidare nell'aiuto degli Eraclidi, poi in quello degli Ateniesi; a

tal punto Alcmena risponde che tutto ciò che lei possiede è il *θαρσος* che le deriva dalle parole tranquillizzanti di Iolao.

Al verso **656** sono da rilevare alcuni aspetti interessanti: innanzi tutto l'uso del predicativo dell'oggetto con *αγγελον φοβου* riferito a *βοην*, una sorta di personificazione o prosopopea; quest'uso di *αγγελος* non riferito a persone (come accade sempre altrove, in *Med.* 270 *καινων αγγελον βουλευματων*, dove parla il coro riferito a Creonte, o in *Tr.* 708, dove le stesse parole sono rivolte da Ecuba a Taltibio; in *Or.* 856 Elettra rivolta al nunzio parla di *κακων ...αγγελος*, etc.) è una forma metaforica che compare solo qui in

tragedia. Per la formula *βοην εστησασ* si può instaurare un parallelo con *IT* 1307 *τισ αμφι δωμα θεασ τοδ ιστησιν βοην...*; *A. Ch.* 885 *τινα βοην ιστησ δομοισ*; in Sofocle non si trova la ricorrenza di *ιστημι* con *βοην* all'accusativo, ma qualcosa di simile si trova nel *Filottete*, v. 1263: *τισ αυ παρ αντροισ θορυβος ισταται βοησ*; vedi anche *Ar. Th.* 697 (parla Mica moglie di Cleonimo): *ου πολλην βοην στησεσθε και τροπαιον...*

Infine, la terza osservazione riguardante il verso **656** concerne il suo contenuto psicologico che fa luce sulla caratterizzazione di Alcmena: rileviamo infatti che quest'ultima proietta la propria paura, che la domina in questi frangenti, su

Iolao, e fa quindi di un grido di euforia, rivolto a lei, un indizio di paura che è assolutamente assente dalle parole di Iolao.

L fa esordire il verso **657** con un *σε* riferito ad Alcmena che potrebbe essere governato dall'unità verbale *βοην εστησας* intesa quasi come verbo transitivo: cfr. S. *El.* 556-57 *ει δε μ ωδ αι λογουσ εξηρχεσ.*

Tuttavia, il cambio di parlante rende la costruzione azzardata: l'Elmsley sottintendeva all'inizio un *καλων* che avrebbe giustificato l'uso *ex abrupto* dell'accusativo; la stessa parola, invece di sottintenderla, l'Hartung la porrebbe a fine verso al posto di *πελασ*. Onde evitare queste soluzioni un po' drastiche e non adatte, a mio avviso, al contesto molto semplice, sembra opportuno scegliere la correzione del Brodaeus che legge *συ* al posto di *σε* (anche il Wilkins sembra optare per questa soluzione): così si assisterebbe alla *traiectio* del pronome personale soggetto prima della finale che costituisce, senza principale, la risposta diretta al "perché?" *τι*, di Alcmena, al verso precedente. Del resto, anche al verso **659** Iolao introduce la sua risposta ad Alcmena anticipando il nucleo della sua frase e focalizzando quindi l'attenzione su ciò che Alcmena è angosciatamente curiosa di sapere, cioè se il nipote è giunto (*ηκοντα παιδα παιδοσ αγγελλει σεθεν*).

Al verso 658 la stessa Alcmena esprime la sua ignoranza sull'identità del nuovo venuto: per ora sa chi non è, ora vuol sapere chi è. Da notare la prolessi di ταυτα che anticipa la proposizione interrogativa diretta che segue.

A **659**, verso in cui finalmente Iolao annuncia la venuta di Illo, è da notare l'oggettiva costituita dal participio dopo un verbum declarandi ed il poliptoto di παιδα παιδοσ, espressione che ricorre in *Andr.* 584 e *Ba.* 1328.

Nei quattro versi successivi si interrompe la linearità della sticomitia, poiché parla sempre Alcmena: sono frasi assai utili per comprendere la psicologia del momento. Innanzi tutto il saluto che l'anziana donna rivolge al messo è assai sbrigativo e conciso, per niente euforico, con quel και συ che precede lo scialbo dativo causale e che sembra quasi rivolto al servo con disprezzo e distacco. Difatti, la mente ansiosa e, direi, "fieramente preoccupata" di Alcmena espleta nel compatto giro di un verso il saluto all'araldo, perché è già indotta a sospettare che qualcosa di negativo possa essere accaduto ad Illo: la concitazione, la frenesia delle sue parole è evidenziata dai versi **661-62** (αταρ τι χωραι τηδε προσβαλων ποδα/ που νυν απεστι;) dove ella fonde due interrogative nell'arco di una sola frase; in sostanza vuole sapere perché, pur avendo messo piede in quel territorio, Illo se ne stia lontano, e vuole sapere anche dove sia; ci saremmo aspettati prima la coppia di elementi

interrogativi $\tau\iota$, $\pi\omicron\upsilon$ seguiti da una frase più regolare e lineare, mentre in realtà abbiamo, senza soluzione di continuità, le due interrogative l'una incapsulata dentro l'altra, l'una introdotta dal pronome interrogativo $\tau\iota$ e seguita dalla secondaria in forma participiale, l'altra introdotta da $\pi\omicron\upsilon$ e seguita dalla principale che ovviamente contiene il nucleo di tutta l'espressione di Alcmena, il fatto cioè che Illo è distante ($\alpha\pi\epsilon\sigma\tau\iota$)¹⁷. Nei due versi successivi, **662-63**, la mente di Alcmena, in preda all'angoscia, pullula di idee negative ed elabora perciò la supposizione che qualche disgrazia sia piombata su Illo ($\sigma\upsilon\mu\phi\omicron\rho\alpha$) e gli abbia così impedito di arrecare $\tau\epsilon\rho\psi\iota\sigma$, una volta presente, al suo animo affranto (... $\epsilon\mu\eta\nu$ $\tau\epsilon\rho\psi\omicron\iota$ $\phi\rho\epsilon\nu\alpha$). Dalle ultime parole di Alcmena constatiamo un altro aspetto del suo animo esulcerato, cioè l'assoluta necessità di sostegno e di aiuto che lei avverte: nonostante le sue fiere parole iniziali, ella è ben consapevole che due anziani individui senza più forze come lei e Iolao nulla possono contro l'armata argiva, e perciò vive in uno stato di perpetua afflizione, dovuta alla paura divorante di perdere la propria vita (e di conseguenza anche quella dei bambini che protegge), timore che esprimerà più tardi al verso 712 $\pi\omega\sigma$ $\epsilon\gamma\omega$ $\sigma\omega\theta\eta\sigma\omicron\mu\alpha\iota$;

¹⁷ Cfr., per le cosiddette "double questions", Bond (1963, Oxford) su *Ipsipile*, fr.64.83, e Kovacs, 1996, p.13.

Tra gli usi linguistici rinveniamo νιν (= αὐτον), che è enclitica di forma dorica (v. 662), e il verbum impediendi che regge un'oggettiva all'infinito (ειργε...εμην τερψαι φρενα); l'uso di ειργω ricompare sempre negli *Eraclidi* al verso 963: ειργει...τισ τονδε μη θανειν νομος; (parla Alcmena; è il momento in cui cresce il suo furore vendicativo di fronte al veto della legge ateniese che proibisce di uccidere Euristeo catturato in battaglia). Altre ricorrenze del verbo sono nell'*Ecuba*, v. 867: νομων γραφαι ειργουσι (sc. αὐτον) χρησθαι μη κατα γνωμηντροποισ..., e in *Su.* 18: νεκρουσ... θαψαι θελουσι τωνδε μητερεσ χθονι, ειργουσι δ οι κρατουντεσ.

In Eschilo, ειργω compare, ad esempio, nell'*Agamennone*, v. 1027: ει δε μη τεταγμενα / μοιρα μοιραν εκ θεων / ειργε μη πλεον

φερειν... Per quanto riguarda τερψαι φρενα, questo sintagma si ripete negli *Eraclidi* al momento in cui effettivamente l'animo di Alcmena è oltremodo soddisfatto e compiaciuto, come non qui, quando cioè il servo le porta in catene il suo acerrimo rivale ed aguzzino, Euristeo: è il v. 939: εμοι δε προσ σε τονδ επιστελλουσ αγειν/ τερψαι θελοντεσ σην φρενα.

L'ultima delle tre sole ricorrenze euripidee di *τερψαι φρενα* è in *Or.* 1176 (Oreste parla ad Elettra): ο βουλομαι γαρ, ηδυ και δια στομα, πηνοιαι μυθοισ αδαπανωσ τερψαι φρενα...

Nelle *Trachinie*, con un sinonimo, si ottiene lo stesso effetto, a 1246: τουμον ει τερψεισ κεαρ...; lo stesso sintagma, ma con il plurale *φρενας*, si trova in un frammento, sempre di Sofocle, fr. 616 (*Fedra*): ου γαρ δικαιον ανδρα γενναιον φρενας τερπειν οπου μη και δικαια τερπεται.

Il nostro sintagma, anche se caratteristico della poesia (non è infatti di area storica, non figurando mai né in Erodoto né in Tucidide), è assente dalle opere di Eschilo: risale tuttavia ad Omero, che utilizza sempre l'accusativo singolare *φρενα* (in Euripide, dunque, è una ripresa omerica), oppure il dativo plurale *φρεσιν* (*Il.* 19.19, *Od.* 5.74). Altrove Omero utilizza, al posto di *φρενα* l'interscambiabile *θυμον* (*Il.* 9.189, *Od.* 1.107); altrimenti abbiamo:

φρενα *τερπομενον φορμιγγι...* (*Il.* 9.186), *ετερφθησαν φρεν αεθλοισ* (*Od.* 17.174), *ορωων φρενα τερψομαι* (*Il.* 20.23), *φρενα τερπετ ακουων* *Il.* 1.474; ma in *Od.* 8.368 troviamo la variante *τερπετ ενι φρεσιν ησιν ακουων...*; anche negli *Inni Omerici* ricorre due volte il sintagma, in 3.535 (*ατρεκεωσ ερεεινων σην αυτου φρενα τερπε*) e 19.47 (...*οτι φρενα πασιν ετερψε*).

In Esiodo il sintagma non compare così, ma, variato, nella forma *τερπωνται κατα θυμον* (*Op.* 58) oppure *τερπεται ον κατα θυμον*

(*Op.* 35); in Teognide compare una sola volta (v. 921) *φρενα τερψασ*; in Bacchilide lo troviamo una volta, come nelle *Trachinie*, ...*χορω δ ετερπον κεαρ* (17.107), e una volta la formula omerica, a 16.7: ...] *δειαν φρενα τερπομενος*.

Nei tre tragici, le presenze di *φρην* al singolare o al plurale (in Omero il singolare, più raro del plurale invece abbondantemente impiegato, è usato a fini metrici, secondo quanto ci riferisce l'Onians) praticamente si equivalgono nel numero, ma anche nel significato, che varia dal ristretto "*praecordia*" (*S. Tr.* 931, *A. Pr.* 881, *Eum.* 159) al più ampio "*mens, cor, animus*" (dice l'Ellendt: "*nec hac nec aliis significationibus quidquam singularis a*

plurali numero differt").¹⁸

¹⁸ Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, 1872, p.771;
Onians, 1954, p.23, n.5. Cfr. Buchholz, *Homerische Realien*, III, pp.73-101.

Da rilevare che, in Euripide, nell'*Ippolito*, nelle *Baccanti* e nell'*Hercules Furens* c'è una singolare incidenza di presenze del plurale di φρην rispetto al singolare.

I φρενες, altrimenti chiamati προπιδες, assieme al θυμος e al κηρ o κροδη, erano considerati nell'antichità, dai tempi di Omero, come la sede delle facoltà intellettuali, delle emozioni e degli impulsi (i Greci non parlavano mai della mente come fonte delle emozioni). La localizzazione dei φρενες è stata tradizionalmente considerata il diaframma; molti studiosi, anche oggi, si attengono a questa tesi, più raramente si pensa al pericardio; ma il Justesen, e soprattutto l'Onians, sulla base di un attento studio dei riferimenti antichi, hanno pensato che, in realtà, con ogni probabilità, i φρενες siano i polmoni¹⁹. Torniamo al verso **664**: il messo spiega il perché del ritardo di Illo; si deve rilevare, qui, una questione testuale: L ha στρατος al nominativo, mentre la seconda mano del Triclinio corregge rendendo il termine all'accusativo. Pearson, nella sua editio cantabrigense del 1907, segue L comparando Tucidide, 3.107.1, per l'intransitivo καθιζειν (simile uso si

¹⁹ P.T. Justesen, *Les principes psychologiques d' Homere*, Copenaghen, 1928, pp. 46 ss. Per un'analisi dettagliata e convincente del problema legato a φρενες, che esula dal disegno della mia trattazione, si veda Onians, 1954, cap. 2, pp. 23 ss.

riscontra in *Hec.* 35-6 παντες δ Αχαιοι / θασσους e in *Su.* 391 στρατος δε θασσει).

Dall'altro lato, a supportare la forma del Triclinio con καθιζω transitivo, sarebbe un luogo delle *Fenicie*, v. 1188, dove si dice καθεισεν ...στρατον.

E proprio l'accusativo sembra la forma più adatta, per il fatto che il soggetto in tal caso rimarrebbe Illo, colui riguardo al quale, precisamente, Alcmena ha posto la domanda: sarebbe cioè una risposta più a tono e diretta dire che "Illo apposta e dispone l'esercito con cui è giunto", piuttosto che "si apposta e si dispone l'esercito con cui è giunto" (sott. "Illo"); a far convergere verso questa soluzione (nonostante il Pearson obietti che τασσεται è medio a differenza di καθιζει. È proprio la parte finale del verso, in cui c'è la necessità che il soggetto sia Illo: altrimenti sarebbe disarmonico sottintenderlo

come soggetto solo per quella parte, mentre prima sarebbe soggetto "l'esercito": del resto Illo, mai nominato, è sottinteso nelle parole di Alcmena dopo che Iolao lo ha chiamato a 659 παιδα παιδος σεθεν; sarebbe logico che egli continui ad essere soggetto sottinteso anche nelle iniziali parole del messo, senza interruzioni, dal momento che egli è senz'altro soggetto nella relativa a fine verso (ον ηλθ εχων).

Al verso **665** si genera un'ambiguità sul significato da attribuire a *ημιν* nelle parole di Alcmena: alcuni (Pearson) vedono nel pronome un plurale per il singolare, e ciò vorrebbe dire che Alcmena come donna si ritira dall'interessarsi alle questioni militari (cfr. v. 711, parla Iolao: *ανδρων γαρ αλκη σοι δε χρη τουτων μελειν*). Ma l'ipotesi più accettabile, che meglio si concilia anche con quanto segue (a meno che l'*ημων* di Iolao a sua volta non valga come un singolare atto ad indicare il suo ruolo di uomo), è quella seguita da Barrett (in *Hipp.* 876) e da Wilkins, che vedono nel plurale usato da Alcmena un modo per dire "tu ed io": insomma, gli affari militari non sono cose di competenza di un vecchio ed una vecchia.²⁰

Al che Iolao, lasciando prefigurare la sua tenacia che apparirà di lì a poco, ribatte seccamente che spetta proprio a loro (o solo a lui? Alcmena intanto scompare) informarsi, sapere quanto sta accadendo.

Per la forma *μετεστι* con genitivo della cosa e dativo della persona si possono confrontare: *Hipp.* 876 *τι χρημα, λεξον, ει τι μοι λογου μετα;* fr. tr. adesp. 304 *δουλος πεφυκασ, ου μετεστι σοι λογου;* *Andr.* 591 *σοι που μετεστιν ωσ εν ανδρασι λογου;* e infine A. *Eum.* 575 *τι τουδε σοι μετεστι πραγματος;*

²⁰ Barrett, 1964, p. 332; Wilkins, 1993, p. 136.

Un discorso specifico merita un termine, caro ad Euripide, che compare al verso 666, ἱστορεῖν, che deriva dalla radice di οἶδα, “sapere”, cioè ἰδ–(cfr... ἰδεῖν, vedere). Subito dopo ci occuperemo di un’altra parola chiave, che abbiamo già citato e che compare al verso 58, cioè ἀχρεῖον, “inutile, incapace di fornire sostegno”, in riferimento alla forza deficitaria del vecchio Iolao e, per estensione, della vecchia Alcmena: infatti, nel nostro attento esame, analizzeremo tutti i termini che tendono a caratterizzare lo stato di anziani di questa ξυνωπισ, anche dovendo estrarli, come in tal caso, dai versi della prima parte della nostra tragedia.

Istorein ha, nel nostro caso, il significato di “informarsi su queste cose”, oppure “sapere queste cose”: infatti il messo, quando chiede che cosa Iolao voglia sapere degli eventi, sembra tradurre con un sinonimo la parola utilizzata dal vecchio auriga, dice cioè μαθεῖν, “conoscere, sapere”.

Dunque, dal significato basilare ed etimologico, connesso alla sfera del “sapere”, il nostro verbo arriva a significare con lievi aggiustamenti, sia in Euripide che in Erodoto e in Sofocle o Eschilo, “domandare qualcosa a qualcuno”, “interrogare qualcuno” al fine di sapere qualcosa (*IT* 94, *Andr.* 1124, 1047, *Ion* 387, 1547: ἱστορήσω Φοῖβον ...εἰτ ἐμὶ θνητοῦ πατροῦ

κτλ; *El.* 105 ...ηντιν ιστορησομην ει κτλ; *Hel.* 416, 1371: ...κορη/ ποσιν παροντα τον εμον ιστορουμενη... Affine al nostro è un luogo dell'*Hercules Furens*, v. 142, dove il tiranno Lico parla di ιστορειν αβουλομαι, ripetendo in altre parole quanto ha espresso poco prima con il verbo ερωταν, “chiedere”: in ιστορειν si fondono indissolubilmente i due aspetti di “chiedere” e di “sapere”), oppure “compiere una ricerca, un’indagine” in senso assoluto (vi è implicita la matrice del sapere che è propria di qualunque ricerca finalizzata a scoprire qualcosa di nuovo), o “ricercare qualcuno o qualcosa” (*Or.* 380 οδ ειμ Ορεστησ...ον ιστορεισ).

“Io sono l’Oreste che vai cercando” (cfr. S. *OR* 1150, 1156, con l’accusativo di persona, come qui, anziché di cosa, come è più usuale); *Tro.* 261 Πολυξενην ελεξασ,η τιν ιστορεισ;= “Polissena intendi, o chi cerchi?” (parla Taltibio).

Altre ricorrenze nel senso di “chiedere” sono in: *IT* 623, *Pho.* 621, *Ion* 284, 523).

In Erodoto, il verbo preso in considerazione è un caposaldo nella sua narrazione (del resto egli stesso battezza la sua opera come ιστορησ αποδειξις, “lett. rivelazione, narrazione di una ricerca”), vi compare infatti 17 volte così distribuite:

- 1) 7 volte col solito significato di “domandare ad una persona”, anche al passivo (1.24.7) e senza accusativo (1.122.1,2.19.3);
- 2) 9 volte nel nuovo senso, proprio della sua opera storiografica, assoluto, di “fare un’inchiesta, una ricerca”, che è poi la derivazione immediata di “domandare per sapere” (che era il modo in cui Erodoto compiva la sua indagine: è la maggioranza delle ricorrenze; 1.56.1 εφροντιζε ιστορευων...; 2.29.1 ακοη ιστορευων (qui ci si riferisce ad uno dei due celebri metodi d’indagine erodotei, l’ακοη, con cui si apprende dalle parole altrui, e l’αυτοψια, la visione diretta dei fatti) etc.
- 3) Una volta al participio passivo esprime il risultato della ricerca: 2.44.5 τα ιστορημενα.

Dunque, il nostro termine deriva senza dubbio dalla prosa storiografica erodotea, non è poetico; è assente infatti in Omero, in cui pure figura ιστορ, che proverrebbe (nonostante l’autorevole dissenso dello Szemerényi, come vedremo tra breve) dalla stessa radice e significa “gnarus, testis, μαρτυσ, συνειδωσ επι πραγματα” (*Etym. Magnum*).

Due sono le ricorrenze in Omero, entrambe nell’*Iliade*: 18.501, αμφω δ ιεσθην επι ιστορι πειραρ ελεσθαι : “entrambi si rivolgevano ad un giudice per por fine alla lite” (lo *schol.* A traduce ιστορι come

μαρτυρι η κριτη), e 23.486 (sono i giochi funebri per Patroclo:

Agamennone è eletto arbitro (ιστορα) per una gara di cavalli).

Secondo lo Chantraine, la traduzione migliore del nostro termine in Omero sarebbe appunto “arbitro”.

Esso altrove, in Esiodo, ad esempio, e nei tragici, ha il senso comune di “colui che sa per aver veduto o appreso”: è stretta la sua connessione col verbo ειδεναι che, all’inizio, pur ricoprendo lo stesso campo semantico di επισταμαι, se ne distingue in quanto indica, salvo eccezioni, una conoscenza teorica (cfr. il rapporto con ιδειν, “vedere”), mentre επιστασθαι una conoscenza pratica. Sul modello di ιστορ (derivante da *ιδ-τωρ, con digamma iniziale che avrebbe dovuto comportare un’aspirazione che, per lo Chantraine, è invece assente) si sono formati vari composti: αιστωρ (“che non sa”, Platone, Euripide), επιστωρ (“che è al corrente”, *Od.* 21.26, etc.), πολυιστωρ (“che sa molto”), συνιστωρ (*A. Ag.* 1090: “che è al corrente, conscio, complice”, da συνοιδα), υπεριστωρ (hapax, *S. El.* 850, (“che ne sa troppo”), φιλιστωρ (“che ama la ricerca”).

Dalla stessa radice di “sapere” di ιστορ derivano, a vocalismo zero, ιδρισ, ιδμων (cfr. il sanscrito *vidmàn-*, “saggezza”) ed αιστοσ, che vuol dire, ad

un tempo, “invisibile” ed “ignaro”; a vocalismo -e-, invece, ci sono εἰδημῶν ed εἰδυλῖς (Call. fr. 282). La derivazione da ἵστωρ di ἵστορεῶ (che si presenta anche con i proverbi ἀν-, ἐξ-, nel significato di “essere testimone, ricercare, informarsi, interrogare”), e dei termini connessi (come ἱστορία), è negata, tuttavia, da Szemerényi, che disgiunge etimologicamente i due vocaboli (*Melanges Chantraine*, pp. 243-6).²¹

In un luogo frammentario di Bacchilide (9, 44), riappare ἵστορεῖς nel significato, forse, di “abili, perite nel maneggiare le lance” (ε]γγχεῶν/ ἵστορεῖς) in riferimento alle κούραι διωξιπποὶ Ἀρηῶς.

Prima di passare a considerare le occorrenze del nostro termine in Eschilo ed in Sofocle, conviene passare attraverso un importante frammento euripideo, citato da Clemente Alessandrino senza il nome del poeta, a cui si è risaliti tramite un’orazione di Temistio che lo sunteggia, attribuendo il pensiero proprio al nostro autore. Questo frammento è da considerare attentamente (è il 910N.) perché al termine ἱστορία è connesso un atteggiamento filosofico, e soprattutto contemplativo, dell’uomo, il quale, una volta conosciuta l’ἱστορία, la “Ricerca”, si placa interiormente, senza più voler danneggiare il prossimo. Ecco il testo, in una forma che come vedremo non si può dire definitiva (per

²¹ Chantraine, DELG, p. 779. Cfr. E. Kretschmer, *Glotta* 18, 1930, p. 93 s.

facilità lo riportiamo senza distinguere i versi peraltro dubbi): ολβιος οστις της ιστοριας εσχε μαθεσιν, μητε πολιτων επι πημοσυνηνμητ εις αδικουσ πραξεις ορμων, αλλ αθανατου καθορων φυσεωσ κοσμον αγερων, πη τε συνεστη και οπη και οπωσ τοις τοιουτοις ουδεποτ αισχρων εργων μελεδημα προσιζει.

Così dice Temistio (367 d): και αυται (sc. αι ψυχαι ερωτικαι και φιλοκαλοι) εισιν ασ Ευριπιδησ ο σοφοσ ουτε πολιτων φησιν επιπημοσυνασ ουτ εσ αδικουσ πραξεις ορμαν, αλλ αθανατου καθορανφυσιος κοσμον αγηρω.

Prima di tentare una traduzione, conviene segnalare le correzioni dei critici e considerare le discordanze nelle testimonianze indirette.

Nauck ritiene si debba scrivere τησδ ιστοριασ, forse pensando ad un contesto in cui Euripide enunciava appena prima una determinata forma di ιστορια. Πημοσυνην è correzione del Pierson forse tale da essere preposta al lascito della tradizione indiretta, che con Clemente ci dà πημοσυνη inconciliabile col moto a luogo di ορμαν + επι), e con Temistio un teoricamente più accettabile πημοσυνασ. Incerti saremmo poi se preferire col Nauck gli infiniti ορμαν e καθοραν di Temistio al posto dei participi di

Clemente: certo essi definirebbero in maniera più conseguente in cosa consista la μαθησις ιστοριας. Da notare, poi, la discordanza tra il φυσεωσ di Clemente e il φυσιοσ di Temistio; αγηρων è la correzione dello stesso Nauck, un po' eccessiva, data in questo caso la concordanza tra Clemente, Temistio e Polluce (2, 14 ...και Πλατων τον αγηρω κοσμον, Ευριπιδησ δε κοσμον αγηρω); οπη è poi considerato "vitiosum": le congetture sono οπου del Meinecke ed οθεν del Wilamowitz. Infine, al posto del μελετημα di Clemente il Nauck pone l'ονvio μελεδημα.

Una traduzione del frammento ce la fornisce il Dodds:

"Blessed is he who has learned the methods of research, without impulse to hurt his fellows, or to any unrighteous dealing, but contemplating the ageless order of undying Nature, how it arose and whence: such men have no temptation to ugly deeds".²²

Nella nostra traduzione, che rispecchia quella del Dodds, si è però preferito mantenere non tradotto il termine-cardine ιστορια, che, pur significando "ricerca", senza dubbio, visto il contesto, porta con sé sfumature più sottili e non sempre ben individuabili, ma presenti; non è fuori luogo nemmeno aver posto ad essa la maiuscola iniziale, quasi a elevarla a essere superiore,

²² Dodds, 1929, p. 101.

divinità, come fa spesso Euripide, in particolare con caratteristiche dell'animo: inoltre, l'argomento stesso del brano, di carattere, in parte, quasi metafisico, con il riferimento alla creazione del *κοσμος αηραος* e con la contemplazione delle regole che lo dominano, porta facilmente a considerare la nostra *ιστορια* quasi come una divinità astratta. “Beato chi potè conoscere l'Ιστορια: questi non ha slancio a nuocere ai vicini né a commettere azioni ingiuste, ma contempla l'ordine senza tempo della Natura immortale, come si è costituita e quando e da che cosa: simili persone non sono mai accompagnate dalla volontà di compiere azioni turpi...”.

In Eschilo, oltre al significato affine a tanti passi euripidei già esplorati, quello cioè di “*noscito*” (vado indagando, chiedendo), citato dal Dindorf nel suo lessico (cfr. *Pr.* 632 *την τηιδε πρωτον ιστορησομεν νοσον*), si fa strada il senso etimologico di “*novi, scio*”; lo troviamo in tre passi:

Per. 454 *κακωσ το μελλον ιστορων* (“...conoscendo male il futuro...”);

Eum. 455 *πατερα δ ιστορεισ καλωσ* (“tu conosci bene mio padre...”);

particolarmente singolare la ricorrenza in *Ag.* 676 in cui il nostro verbo è stato tradotto come “*finds out, aufspurt*” cioè “*scopre, rintraccia*” (qualcuno anche traduce come “*osserva*”), ma che conserva chiara proprio la matrice di

“sapere”: ει δ ουν τις ακτις ηλιου νιν ιστορει/ και ζωντα και βλεποντ...

(“se dunque qualche raggio di sole sa che lui è vivo e vegeto...”).

In Sofocle, l'Ellendt individua tre tipi di significato:

1) “percunctando comperio”, sc. “comperi”, *OR* 1484 (Edipo sul finale alle figlie) ουθ ορων ουθ ιστορων “senza vedere né sapere”), *OC* 36, *Tr.* 382, *El.* 316...

2) “Alias de percunctatione dicitur ita ut comperiendi non adsit ulla significatio” (Ellendt) : *Tr.* 404, 418, 415 (passivo), *El.* 1101 Αιγισθον ενθ ωκηκεν ιστορω παλαι..., *OR* 1165.

3) “Rem compertam narrare vel commemorare significat” (Ellendt): *OR* 1150, 1156, 1144: προσ τι τουτο τουποσ ιστορεισ; (= cur inculcas eam rem?). La traduzione Loeb di Lloyd-Jones suona così: “What? Why are you asking me this question?”.

Ai versi **58** e **75**, appaiono due termini importanti perchè rendono l'idea della debolezza di Iolao, che come abbiamo visto si può estendere anche ad Alcmena; i vv. 57-8 servono all'ambasciatore argivo per sottolineare che, secondo lui, Atene non sosterrà la causa degli Eraclidi poiché “non c'è nessuno che preporrebbe la **acreion dunamin** (“la potenza imbelle”, vero e

proprio ossimoro) di Iolao alla potenza di Euristeo”; inoltre al verso 75 è il Coro, che, come vedremo, dubita anch’esso delle capacità belliche di Iolao, a definirlo **geront amal on** in cui l’aggettivo, raro, *hapax* in Euripide, è emendazione del Wesseling e dell’Hemsteruys al trådito, evidentemente errato, γεροντα μαλλον. Ma procediamo con ordine, occupandoci per un po’ di αχρειον, visto che il sintagma con δυναμιν non compare altrove.

È termine in prima istanza omerico, compare una volta nell’*Iliade* (2.269 αχρειον ιδων) ed una nell’*Odissea* (18.163 αχρειον δ εγελασσε). Nel primo caso si tratta di Tersite che, dopo essere stato pesantemente punito da Odisseo per aver infamato Agamennone, si asciuga una lacrima in un “atteggiamento stupido” (così traduce la Calzecchi Onesti, e il Montanari “scioccamente, senza motivo”, stesso significato che viene riportato per il luogo dell’*Odissea*). Nei due casi omerici, αχρειον ha valore avverbiale, a differenza della nostra occorrenza, dov’è aggettivo. L’Ebeling, nel suo lessico, traduce “ineptum prae se ferens” ed il Leaf, nel suo commento londinese del 1900, rende con “with helpless look” e sottolinea che la parola sembra implicare un’espressione del volto confusa, “silly”, cioè, come già detto, “stupida”.

Il Doederl, ritenendo che, invece che avverbiale, la nostra parola fosse maschile, traduce “debilem vultu repraesentans”. Il *Lexicon des frühgriechischen epos* ci fornisce le seguenti interpretazioni: *ratlos, hilflos, verlegen*, cioè “indeciso, perplessa, imbarazzato”, e cita le spiegazioni di taluni scolii al luogo:

1) αχρειον ιδων: απρεπεσ,καταστησασ το προσωπον

2) οργιζομενου και μη δυναμενου αμυνασθαι το βλεμμα διαγραφει:εστιν ουν ακαιρωσ υποβλεψασ ... η το προσωπον τοισ δακρυσιν αμορφωσασ

3) αχρειον= δυσειδεσ, φαυλον

4) = οιον ουκ εκ σπουδησ

5) = το ασθενεσ και βαρουσ μη μετεχον.

Il lessico omerico di Apollonio Sofista spiega come αγεννεσ, εισ ουδεμιαν χρειαν εμβλεψασ, η σκυθρωπασασ και οιον διαστρεψασ την οψιν.

Filita legge il verso con ιδων =οφθαλμων, e collega αχρειον a δακρυ.²³

²³ Cfr. *Lexicon des frühgriechischen epos*, col. 1779

Stessi problemi di significato comporta il verso dell'Odissea, in cui l'atteggiamento di riso è di Penelope, prima che costei si rivolga a Eurynome per riferirle del comportamento che intende avere con i pretendenti...

La traduzione del Leaf è la seguente: “she laughed an idle unmeaning laugh”, poiché, continua, ella non era realmente gaia; il Monro traduce come “she laughed a needless (e qui si fonda sul significato etimologico proveniente da alfa privativo + χρη,, cioè “senza che ce ne fosse la necessità”, i.e. a pointless, forced laugh: “e certo questa è la traduzione migliore” (“amaramente”, Calzecchi Onesti). Ma l'Ebeling ci dà ulteriori spiegazioni sul riso di Penelope, e ulteriori interpretazioni che ricollegherebbero il termine al significato più diffuso dopo Omero, cioè “inutilis” (anche nel nostro caso è così). Ci dice che Penelope “sine causa risit, ut Eurynome putabat, quae nesciebat Penelopem dissimulare tristitiam et simulare simplicitatem” (dunque una spiegazione psicologica, dal punto di vista di Eurynome); e poi: “Sunt qui inutilem putent risum quia Eurynome (vv. 173-4) id sciat quod Penelope ridendo celare voluerit, sed quae ibi dicit Eurynome, ea non probat Penelope (v. 178)”: infatti, Eurynome dice a Penelope di asciugarsi le lacrime e di ungersi il volto, ma Penelope non vuole, perché sa che di ogni splendore

gli Olimpici l'hanno privata, da quando Odisseo se ne andò sulle concave navi. Comunque sia, la traduzione di Monro è la più accettabile alla luce soprattutto, oltre che del senso, della parola che ricorre solo in Cratino (360.1), cioè *αχρειογελωσ* riferita agli Ateniesi: essa vorrebbe appunto indicare chi ride a sproposito, senza motivo e necessità²⁴.

Scolii e Lessici danno le seguenti interpretazioni della locuzione dell'*Odissea*:

1) ...και επι της Πηνελοπης ... εισ ουδεμιαν αξιαν, εξ ου την ουκ απο γνωμησ γελωσαν.

2) (Filosseno) ...επι δε της Πηνελοπης ...επιπλαστον και υποκεκριμενον μεχρι του τα χειλη μονον διανοιγειν; *I'Etym. Gud.* aggiunge a *επιπλαστον και υποκεκριμενον* anche *επιπολαιον*). Il DGE confronta con il nostro verso, *Od.* 18.163 (dove traduce *αχρειον* con "falsamente"), la ricorrenza dell'avverbio *αχρειωσ* in *AP* 16.86: *αχρειωσ γελασον με..*²⁵

Vediamo ora di compiere una perlustrazione delle ricorrenze, in autori postomerici di età classica, del nostro termine, che vorrà sempre significare

²⁴ Stesso significato di "sciocamente, senza motivo" è attribuito dal dizionario GI del Montanari ad *αχρειον* in un idillio di Teocrito, 25.72: (κυνεσ) ... τον δε γεροντα / αχρειον κλαζον τε περισσαινον θ ετερωθεν...

Si parla di cani che, scodinzolando, fanno festa ad un vecchio. Il Gow (1950, vol.2, p.449) traduce il nostro avverbio come "needlessly", cioè "senza bisogno, senza necessità".

²⁵ DGE, p.657.

“inutilis”: in Tucidide, dove ha sempre questo significato (1.74.2, 1.84.3, 2.40.2, *μονοι τον μηδεν τωνδε μετεχοντα ουκ απραγμονα, αλλ αχρειον νομιζομεν* (discorso di Pericle), a 2.44 troviamo *εν τω αχρειω*

της ηλικιας (“nella parte inutile della vita”), in 1.93.6, *αχρειος* assume una sfumatura di “inabilis militiae, imbellis”, che non manca neppure nel nostro verso 58: si parla di Temistocle che lascia una difesa ai pochi imbelli che non possono esser messi sulle navi (evidentemente vecchi, donne e bambini):

...ανθρωπων ενομιζεν ολιγων και των αχρειοτατων αρκεσειν την φυλακην... In Euripide abbiamo questo aggettivo, riferito a persone, in *Med.* 299, *HF* 42 *γεροντ αχρειον* (in riferimento ad un anziano, come nel nostro caso) Fr. 1063.16 (*Fab.Inc.*) *ανηρ τ αχρειος χη γυνη διοιχεται* potrebbe essere una definizione della nostra coppia di anziani), *Su.* 299; riferito invece a cose astratte ricorre a *El.* 883, *HF* 1302, Fr. 282.15 (*Autolico*) *τιμωσ αχρειουσ ηδονασ*.

In Eschilo ricorre, ad esempio, in *Pr.* 363, riferito a *δεμασ*, in Sofocle *OC* 627, fr. 182 (*Nozze di Elena*), fr. 606 (*Tiro*); in particolare il frammento 863 (*Fab.Inc.*) rispecchia un’idea sulla vecchiaia che potrebbe essere di Euripide,

e si addice quindi perfettamente ai personaggi di Iolao ed Alcmena: παντ
εμπεφυκε τω μακρω γηρα κακα, νουσ φρουδος, εργ αχρεια,
φροντιδες κεναι. Riguardo a εργ αχρεια, l'Ellendt traduce opportunamente:
“quibus nihil utile efficitur”.

In Esiodo, nella forma ionica αχρηιος (Hofinger: “*inutile, bon à rien, vain*”),
ci sono due ricorrenze, in *Opere* 297 e 403; Erodoto, sempre nella forma
ionica e col significato di “senza utilità”, lo utilizza tre volte, in riferimento alla
parte inutilizzabile dell'esercito (1.191.2, 1.211.2) e alla massa “vile, indegna”
(cfr. DGE, p.657): ομιλου αχρηιου..., 3.8 1.1: parla Otane riguardo alla
forma migliore di governo.

Infine, per quanto riguarda i Lirici, citiamo l'αχρειον λογον del fr. 180.1 di
Pindaro, anche se l'aggettivo è congettura del Boeckh per il tràdito αρχαιον, e
Bacchilide, 10.50, che lo utilizza, come sostantivo maschile all'accusativo,
nella definizione di una persona, con una sfumatura morale: ... το μεν
καλλιστον, εσθλον ανδρα πολλων υπ ανθρωπων πολυζηλωτονειμεν:
οιδα και πλουτου μεγαλαν δυνασιν, α και τον αχρειον τι[θη]σι
χρηστον. (Notare il gioco etimologico tra αχρειον e χρηστον, che in origine
significano “inutile” ed “utile”; qui significherebbero “l'uomo di nessun
valore” e “l'uomo valente, perbene...”. Del resto, ci suggerisce il Bond,

αχρειος e αχρηστος sono comunemente usati per indicare un cittadino che è inutile per qualche scopo sociale (S. *OC* 626, E. *Med.* 298): di qui deriva lo specifico uso di αχρειος per denotare uomini che non possono combattere (Erodoto, Tuciddide)²⁶. In Platone (*Rep.* 371 c) αχρειος seguito da infinito significa “incapace di...”: αχρειοι τι αλλο εργον πραττειν; in Polibio, 1.59.11, riferito a χρονος, il DGE traduce come “tempo perduto”; lo stesso dizionario cita anche una ricorrenza in Euforione (73.3), col significato di “disperatamente” (αχρει ασπαιροντες, “agitandosi...”); in Trifiodoro (125), il senso è quello comune di “inutilmente” (μοχθιζειν ατελεστα και αχρεα); infine αχρειως, in contesto militare, significa “in cattive condizioni”: App. *BC* 5.84, προς ναυμαχιαν ειχον αχρειως.²⁷

Al verso **75**, **amalon** è termine praticamente assente nella letteratura compresa tra Omero ed Euripide; appare, però, una volta in Ippocrate e poi in Galeno (ed in Adamanzio, 2.2, riferito all’οψις) in riferimento a debilità fisiche (anche nel nostro caso significa “debole”). In età ellenistica è usato in un frammento di Callimaco per indicare la tenerezza di un fanciullo (παις, fr. 502). È però un relitto omerico: l’aedo lo usa due volte: *Il.* 22.310 (αρν

²⁶ Bond, 1981, p. 73.

αμαλην) e *Od.* 20.14 (αμαλησι σκυλακεσσι). Alcuni comparano con esso μαλακος, ed Eustazio dice che proverrebbe da μαλος con pleonaso. Kuhn riconduce il termine ad αμαλδυνω (“indebolire”, cfr. lat. mollis). Termini affini sarebbero dunque απαλος, νεος, τρυφερος, νηπιος: in sostanza, come dice l’Ebeling nel suo lessico omerico, significherebbe “*tener*”. In virtù del doppio significato di “tenero, dolce, morbido”, riferito per lo più ad animali giovani o bambini, ed anche (termine medico) di “infermo, debole, soggetto a qualche patologia” (del resto i due sensi si unificano nel rendere l’idea di un piccolo d’animale o di un bambino, sia tenero che debole perché proprio la sua natura di νηπιος, απαλος lo rende più soggetto a malattie), l’emendazione coglie nel segno, perché l’idea contenuta in αμαλος ben si addice al nostro Iolao, vecchio debole ed infermo che dovrà essere condotto per mano come un bambino e che, poi, per “miracolo”, ritornerà giovane (Ovidio, come vedremo a tempo debito, nelle sue *Metamorfosi* lo farà ridiventare proprio bambino).

²⁷ DGE, p. 657.

Ιο.	καγωγε συν σοι ταυτα γαρ φροντιζομεν,	680
	φιλοις παροντες, ωσ εοιγμεν, ωφελειν.	681
Θε.	ηκιστα προσ σου μωρον ην ειπειν επος.	682
Ιο.	και μη μετασχειν γ αλκιμου μαχησ φιλοις.	683
Θε.	ουκ εστιν, ω ταν, η ποτ ην ρωμη σεθεν.	688
Ιο.	αλλ ουν μαχουμαι γ αριθμον ουκ ελασσοσιν.	689
Θε.	σμικρον το στον σηκωμα προστιθησ φιλοις.	690
Ιο.	ουδεις εμ εχθρων προσβλεπων ανεξεται.	687
Θε.	ουκ εστ εν οψει τραυμα μη δρωσησ χεροσ.	684
Ιο.	τι δ; ου θενοιμι καν εγω δι ασπιδος;	685
Θε.	θενοις αν, αλλα προσθεν αυτοσ αν πεσοις.	686

Ιο.	μη τοι μ ερυκε δραν παρεσκευασμενον.	691
Θε.	δραν μεν συ γ ουχ οιοσ τε, βουλεσθαι δ ισωσ.	692
Ιο.	ωσ μη μενουντι ταλλα σοι λεγειν παρα.	693
Θε.	πωσ ουν οπλιτησ τευχεων ατερ φανηι;	694
Ιο.	εστ εν δομοισιν ενδον αιχμαλωθ οπλα	695
	τοισδ, οισι χρησομεσθα καποδωσομεν	696
	ζωντες, θανοντασ δ ουκ απαιτησει θεοσ.	697
	αλλ εισιθ εισω καπο πασσαλων ελων	698
	ενεγχ οπλιτην κοσμον ωσ ταχιστα μοι.	699
	αισχρον γαρ οικουρημα γιγνεται τοδε,	700
	τουσ μεν μαχεσθαι, τουσ δε δειλιαι μενειν.	701
Χο.	λημα μεν ουπω στορνυσι χρονοσ	702
	το σον, αλλ ηβαι, σωμα δε φρουδον.	703
	τι πονεισ αλλωσ α σε μεν βλαψει,	704
	σμικρα δ ονησει πολιν ημετεραν;	705
	χρη γνωσιμαχειν σην ηλικιαν,	706
	τα δ αμηχαν εαν ουκ εστιν οπωσ	707
	ηβην κτησηι παλιν αυθισ.	708

vv. 680-708: ho tralasciato di considerare i versi da 667 a 679 perché costituiscono una breve sticomitia, tra il messo di Illo e Iolao, in cui il nostro personaggio, che già davanti ai suoi occhi rivede le mille avventure sostenute con Eracle quand'era all'acme del suo ardore giovanile, si informa alla precisione dei movimenti di Illo e del nemico: è il preludio ai nostri versi, in cui Iolao, come vedremo sin dall'inizio, manifesta l'intenzione salda di unirsi al servo per recarsi da Illo e quindi partecipare alla battaglia: i versi tralasciati non aggiungono nulla alla caratterizzazione del personaggio, ma semplicemente segnano la progressiva climax, che culminerà nella sopradetta volontà inflessibile di Iolao, espressa da 680 (καγωγε συν σοι...) sino a 701, dove egli, non considerando l'attenuante della propria vecchiaia, dice che non se ne starà a casa come un δειλος mentre gli altri combattono.

Ma vediamo in breve una sintesi dei nostri versi:

VV. 680-701: sticomitia tra il servo e Iolao, soggetta tra l'altro, come vedremo, a vari riordinamenti da parte dei critici: Iolao vuole partecipare ad ogni costo alla battaglia, sino al punto di prendere le armi, sottratte ai nemici,

contenute nel tempio di Zeus presso cui si sono rifugiati; le riporterà solo in caso sopravviva, altrimenti il dio non le pretenderà indietro.

Tutta la sticomitia è imperniata sull'opposizione di tono tra le parole di Iolao, connotate da una straordinaria serietà, propria di chi è convinto di vincere e superare le deficienze fisiche con la strabordante forza di spirito, e quelle del servo, volte invece alla derisione costante ed alla stroncatura di tutti i sogni ad occhi aperti del vecchio (questa alternanza di toni continuerà ai versi 720-747, quando per Iolao si tratterà di armarsi...). Iolao, stando a questi versi, emerge completamente e fulmineamente rinfrancato, dopo il dolore che l'aveva abbattuto, conseguente al sacrificio di Macaria: a influire positivamente sul suo stato d'animo è di certo l'arrivo inaspettato di Illo con la sua armata, che ha infuso coraggio in Iolao e risvegliato in lui la ferma determinazione a partecipare alla battaglia, come faceva in gioventù al fianco di Eracle: è proprio il preludio, che si arricchirà ancora di nuove note, al miracolo del ringiovanimento fisico. Difatti, si può dire che dentro di sé Iolao già non avverta più gli aspetti debilitanti della vecchiaia: in lui lo spirito, nel breve giro di pochi versi, si è notevolmente rafforzato, e ciò che prima veniva sentito come impedimento ad ogni azione, cioè la mancanza di forza procurata dalla vecchiezza, cui si era unito il dolore, viene qui completamente svalutato e

“scrollato” dalle spalle, come soma indesiderata, con leggerezza prima impensabile: proprio al verso 636 era lo stesso Iolao che si definiva (includendo ovviamente nella definizione anche Alcmena) vecchio e privo di forze (γεροντες εσμεν κουδαμωσ ερρωμεθα), mentre qui è il servo a ricordargli, di fronte allo slancio incontenibile del Nostro, che non possiede più la forza di un tempo (v. 688 ουκ εστιν, ω των, η ποτ ην ρωμη σεθεν).

Ma Iolao, come se presentisse il miracolo che lo vedrà protagonista, appare già regredito, nella sua mente, al periodo giovanile, e parla come chi sia, agli occhi di tutti, soggetto ad un’illusione, ad una follia (v. 682, il servo definisce μωρον επος il parlare di Iolao): tutto ciò che egli dice (che, cioè, i nemici non sosterranno la sua vista, v. 687 ουδεις εμ εχθρων προσβλεπων ανεξεται, e che egli è capace ancora di duellare con la spada, v. 685 τι δ; ου θενοιμικαν εγω δι ασπιδος;) sono parole giustificate solo dalla sua propria e inconoscibile agli altri “illuminazione interiore” su ciò che poi avverrà realmente; di certo esse dovevano, col netto contrasto offerto dalla sua apparenza senile decrepita, muovere allo scherno e alla derisione non solo il servo (qui e al momento dell’armarsi), ma anche il pubblico, che non poteva affatto prospettarsi il futuro, sovranaturale volgere degli eventi. H.Weil, in un

suo studio, individuò la portata comica delle scene presenti nei nostri versi.²⁸ Il Devereux, invece, in un suo contributo, nella smania ingiustificata di razionalizzare, ritenne psicosomatico il sovranaturale ringiovanimento di Iolao (non fece però i conti coll'apparire delle divinità a sancire l'evento): lo considerò un momentaneo scomparire, a sua detta attestato in medicina, degli effetti dell'artrite reumatoide.²⁹ Dopo che Iolao ha espresso la fiducia nelle proprie forze, ottenendone il più o meno velato scherno del servo, il nostro protagonista arriva sino all'irritazione, simile a quella di un bambino cui è vietato di avere o di fare ciò a cui tiene sommamente, come emerge dal verso 691 (μη τοι μ ερυκε δραν παρεσκευασμενον) e dal v. 693 (ωσ μη μενουντα ταλλα σοι λεγειν παρα), in cui Iolao sembra rompere ogni contatto col proprio incalzante interlocutore: qualunque cosa il servo dirà per indurlo a rimanere, Iolao resterà saldo nella sua volontà di partecipare alla mischia. Che Iolao abbia spazzato letteralmente dalla sua mente l'idea di essere vecchio, ce lo dimostrano i versi 700-701: dopo che il nostro auriga ha risposto al servo dicendo dove trovare l'armatura da oplita di cui farlo vestire, egli conclude affermando che non è cosa decorosa starsene a casa per viltà (δειλιαι), mentre gli altri combattono: il suo "stare a casa" per vecchiaia

²⁸ Weil, 1908, p. 123.

²⁹ Devereux, 1971, pp. 167-95.

assume ai suoi occhi le caratteristiche di uno “stare a casa per viltà”, proprio perché, avendo Iolao completamente cancellato dalla mente la realtà vera, pressante, della vecchiezza che lo riguarda, ed essendo ritornato già giovane, improvvisamente, almeno nel suo spirito, non ci sarebbe altro motivo, per lui, a trattenerlo lontano dall’agone, al di fuori della “viltà”, spauracchio di tutti gli eroi sin da Omero, quando il vero guerriero doveva anche morire pur di dimostrare la propria ἀρετή, il proprio valore. Anche il Coro si rivelerà fallace, in quel suo voler richiamare Iolao all’ineluttabilità della sua condizione senile: il miracolo, ritenuto impossibile da tutti, in primis dal pubblico, proverà giusto solo l’atteggiamento risoluto e inflessibile del nostro schernito personaggio.

Il Paley, per gli elementi comici presenti in questi versi e nei successivi, già citati, concernenti la vestizione di Iolao, pensò che il nostro fosse in realtà il quarto dramma di una tetralogia, inserito al posto del dramma satiresco, come era avvenuto per l’*Alceste*³⁰.

VV. 702-708: breve intermezzo corale di anapesti che esortano Iolao, a cui è riconosciuto uno spirito ancor saldo, a fare i conti con l’età avanzata e con il corpo ormai non più giovane: il suo atteggiamento danneggerà lui stesso, e non procurerà nessun vantaggio alla città di Atene. Di particolare effetto i versi

finali che ammoniscono Iolao dell'irrecuperabilità della giovinezza: il pubblico in platea ancora non può prevedere il miracolo che renderà possibile l'impossibile e che premierà la sempre salda e incrollabile fede del vecchio negli dei, anche di fronte alle avversità.

Al verso **680** c'è la prolessi di ταυτα che anticipa l'infinito ωφελειν del verso successivo; questo verbo qui regge il dativo φιλοισ, ma più spesso, come il latino "iuvare", è seguito dall'accusativo (cfr. A. Pr. 507: μη νυν βροτους μεν ωφελει...). Il Portus e poi l'Elmsley intesero ωσ εοιγμεν (v. 681) come la costruzione personale latina di videor, "ut videmur", sulla base dell'uso della forma personale di ωσ εοικε in Euripide (*Med.* 337, *IT* 591, *Hel.* 497, 793, *IA* 848). Il significato sarebbe dunque semplicemente "a quanto sembra, a quanto pare"; ma più calzante sembra la traduzione del Pearson che propone il senso di "as it is fitting that we should" cioè "ut nos decet": anche il Wilkins concorda che questo senso, per quanto raro in attico (LSJ cita solo Pl. *Leg.* 879 c εοικε δε νεω παντι υπο γεροντος πληγεντι ραιθυμωσ οργην υποφερειν...), sia quello adatto al nostro contesto.

Alle parole di Iolao, con cui il egli si pone inaspettatamente su un piano paritetico al servo quanto alla volontà di apportare il proprio contributo alla

³⁰ F. A. Paley, edizione londinese degli *Eraclidi* terminata nel 1860.

causa comune dei propri φίλοι, il messo di Illo risponde seccamente, con un atteggiamento di sorpresa e un tono altisonante: definisce infatti il parlare di Iolao “folle”, μωρον...εποσ.. Il termine μωροσ, insieme a μωρια, appare almeno altre due volte in contesti con chiare connotazioni religiose, ed è rivolto proprio con un tono di disprezzo nei confronti del personaggio che rappresenta una forma di religiosità o che dimostra una particolare credenza nell’azione della divinità: del resto, nel nostro contesto, il servo va a colpire con le sue parole oltraggiose l’atteggiamento di Iolao di assoluta fiducia nelle proprie capacità di guerriero: questo comportamento non è giustificato altrimenti, data la sua tarda età, se non dalla sua fede, ancora inespressa a chiare lettere ma assai profonda, nell’intervento della divinità ad aiutarlo.

I due luoghi paralleli sono i seguenti: nelle *Baccanti* (v. 344) Penteo, il θεομαχος, si rivolge a Cadmo (il quale, pur anziano, insieme all’indovino Tiresia, in un contesto con sfumature “comiche” simile al nostro, si prepara con i vestimenti adeguati a partecipare ai riti bacchici) dicendo che non vuole essere macchiato dalla “μωριον την σην”, che consiste appunto nel rendersi seguace del nuovo culto di Dioniso; bisogna inoltre individuare un’altra affinità tra Iolao e un seguace della religione dionisiaca: con l’aiuto del dio, il loro πονοσ è un “non-πονοσ”: il coro, che non sa nulla di questo vantaggio

di Iolao, dirà al verso 704 “Perché ti affatichi, ti sforzi invano...” (τι πονεις αλλωσ...); il coro delle Baccanti invece, iniziato al culto di Dioniso, sa bene che, se il dio è vicino, tutto si allevia, anche la fatica: *Ba.* 65-67 θοαζω/ Βρομιω πονον ηδυν/ καματον τ ευκαματον.

In ambito invece totalmente differente, nella *Prima Epistola ai Corinzi* (1,18), San Paolo ci dice come la fede del credente sembri follia (appunto μωρια) agli occhi del non credente: ο λογος γαρ ο του σταυρου τοις μεν απολλυμενοις μωρια εστιν, τοις δε σωζομενοις ημιν δυναμις Θεου εστιν...: l'appellativo di folle è sempre riferito a chi si dimostra in qualche modo “religioso”.

Sempre al verso 682, rileviamo la costruzione προσ σου “da parte tua...” ...ην, che si può rendere con un “te decebat”.

Di seguito, i versi **683-691** sono stati fatti oggetto, come già accennato, di più di un riordinamento da parte dei critici: in essi il messo cerca di trattenere Iolao dalla battaglia (come a 709 ss.); doveva essere, quella in cui si cercava di distogliere l'eroe dall'entrare in battaglia, una scena ricorrente:

nel *Reso* Enea trattiene Ettore (vv. 140 ss), ed Ettore trattiene Reso (467 ss.); nell'*Eurypylos* di Sofocle il protagonista è pronto per la battaglia, mentre

Astyoche lo scoraggia; anche nei *Sette contro Tebe* di Eschilo capita qualcosa di simile.³¹ Ma ora vediamo i rimaneggiamenti dei versi sopra citati.

I tre riarrangiamenti sono i seguenti: 1) quello di Musgrave e di Zuntz: il primo aveva trasposto 684 e 688 tra loro in modo che *εν οψει* (684) seguisse il v. 687 con *προσβλεπων*, mentre il v. 683, in cui Iolao dice di voler partecipare all'*αλκιμου μαχησ*, fosse seguito dal v. 688 in cui il servo ricorda a Iolao che questi non possiede più la *ρωμη* di una volta.

Lo Zuntz andò oltre nella trasposizione, cambiando posto fra loro a due gruppi di tre versi, cioè ponendo 684-86 laddove erano 688-90, e viceversa: in tal modo le repliche sprezzanti del servo sono il più vicino possibile a 691, dove Iolao interrompe lo scambio, mentre 688-90 sono tenuti insieme, ma posti in un contesto che si riferisce alla forza passata e presente di Iolao; Zuntz ritenne che la confusione derivasse dal simile inizio di 688 (*ουκ εστιν*) e 684 (*ουκ εστ εν*); 2) quello dello Schliack, seguito da Jackson e dal Garzya, che dà quest'ordine: sposta i versi come lo Zuntz, ma lascia 689-90 nel loro posto, prima di 691; 3) quello di Wilamowitz-Wecklein, che, rispetto allo Zuntz, sposta 685-6 nella loro posizione d'origine, prima di 687.³² Le soluzioni migliori, per consequenzialità di accostamento di versi, sono quella dello Zuntz

³¹ Taplin, 1977, p. 162.

e quella del Wilamowitz che, pure se scartata dal Wilkins per improbabilità paleografica (gli preferisce lo Zuntz), riesce ugualmente a sembrare convincente per il modo perfetto in cui, secondo il suo ordine, i versi si integrano l'uno con l'altro.

Il verso **689** mostra un problema testuale: L presenta μάχουμαι, che il Madvig corresse in μάχουνται; il Wilkins mantiene il testo trådito, inserendo questo verso dopo il 688, secondo l'ordine dello Zuntz, come visto, in un contesto in cui il servo nega la forza d'un tempo di Iolao: questi risponderebbe, tuttavia, a 689 che, comunque, combatterà contro un numero di nemici non inferiore a quello contro cui combatteva nella sua giovinezza: insomma, Iolao, pur privo della qualità essenziale per combattere, la vigoria fisica, vuole gettarsi nella mischia perché è allettato dagli elementi che gli richiamano alla mente la propria età giovanile; a lui non importa il rischio di morire, di cui lo ammonisce il servo (686), ma vuole vivere il sogno, che ora insperatamente gli è concesso, di schierarsi in battaglia contro nemici così numericamente cospicui da ricordargli quelli che affrontava in gioventù: di questa età manca l'aspetto positivo, la forza delle membra, ma è presente quello negativo, i molti nemici da affrontare, e ciò basta, insieme allo spirito ancora ardimentoso, a ricreare un sogno che culminerà nel premio del

³² Jackson, 1955, p. 5.

ringiovanimento. Sembra dunque importante, per creare questa situazione, che Iolao parli in prima persona e non, come vorrebbero Madvig e Garzya, che faccia riferimento ai nemici i quali combatteranno contro l'armata di Illo che sarà, in numero di combattenti, non minore, grazie all'apporto di Iolao: la presenza di un uomo in più, che pareggi il numero degli uomini di Illo a quello della forza nemica, è evidentemente influente ai fini dell'esito della battaglia; del resto, subito dopo, a 690, il servo dice che sarebbe μικρον il contributo che Iolao potrebbe fornire ai propri φίλοι: a meno che Iolao non abbia voluto, sulla spinta di una baldanza giovanile improvvisamente riaffiorante, esagerare i toni, com'è suo costume in questo frangente. A proposito dell'esercito amico, io non vedo come possa essere questo il soggetto, in alternativa con il sempre sottinteso e questa volta giusto soggetto costituito dagli εχθροί (tuttavia già il fatto di dover sottintendere un soggetto inespresso prima rende debole il verbo al plurale del Madvig): non vedo come il Wilkins possa sospettare che il soggetto sia eventualmente anche οι φίλοι, dal momento che questi, con la presenza di Iolao, potrebbero combattere contro nemici di numero "non superiore", ma non "non inferiore" come vuole il testo.

Al verso **683** sono da sottintendere come reggente di μη μετασχειν alcune parole che il servo usa nella linea precedente, ed in particolare la principale sarebbe: και ηκιστα προσ εμου ην (=et minime me decebat partem non capere..., cioè niente affatto io dovrei non partecipare...).

Al v. **688** c'è la prolessi del relativo η da rilevare, e l'uso del vocativo

affettivo di provenienza popolare ω ταν, che è calzante nella bocca di un servo: ricorre quattro volte in Euripide, di cui una volta è parodia nel *Ciclope* (v. 1369; le altre due occorrenze sono, oltre che qui, a 321 della nostra tragedia, e *Ba.* 802). Seguendo l'ordine dello Zuntz, al verso 687, che segue l'affermazione da parte del servo dell'inconsistenza dell'apporto che l'intervento di Iolao fornirebbe ad Illo, il nostro "eroe" raggiunge forse il culmine del "comico" di tutta la scena, dicendo che nessun nemico riuscirà a sopportarne neppure la vista: evidentemente Iolao si immagina ben munito di tutto il necessario per combattere, ma io credo egli sia a tal punto regredito nel tempo, inseguendo il suo sogno, da ritenersi veramente ancora giovane, aitante e muscoloso come un tempo, sì da incutere timore nell'avversario.

A questa pretesa "fanciullesca" risponde il servo ancora una volta demolendo le illusioni di Iolao: il solo aspetto non comporta ferita, se ad agire non sono le

mani. Iolao risponde dapprima con una frequentissima espressione ellittica che introduce, tra sorpresa ed incredulità, un'ulteriore domanda: τι δ (sc. εστι); Nella domanda che segue, e nella risposta del servo, in cui si dice che Iolao sarebbe il primo a cadere in battaglia, appare in L la parola σθενοιμι/σθενοισ αν: il significato è “avere la forza di...”; il testo tràdito è conservato da Murray e Pearson, il quale dopo quel verbo sottintenderebbe, dal δρωσησ χερουσ precedente, il verbo δραν (Cfr. *HF* 312 è il coro a parlare) ει μεν σθενοντων των εμων βραχιονων: anche Iolao invocherà la forza del proprio braccio a v. 740 ss. Il Pierson congettura a posto di quel verbo θενοιμι e θενοισ, cioè “colpire” δι ασπιδουσ, “attraverso lo scudo”: la veridicità della correzione sembra palesata dal verso 738, dove Iolao testualmente dice: δι ασπιδουσ θεινοντα πολεμιων τινα. Del resto, se non si sottintende il δραν del Pearson (il che tuttavia è lungi dall'essere lineare, in un semplice scambio di battute dove tutto deve essere compreso subito: e poi, il verbo del Pearson è presente in un genitivo assoluto riferito a “mano”, quindi in un costrutto particolare e con altro soggetto, il significato che deriverebbe dal testo tràdito sarebbe assurdo, perché suonerebbe “essere forte per mezzo dello scudo”: e in bocca a Iolao l'espressione apparirebbe ridicola, poiché lo scudo serve a difendersi e non a offendere, mentre il Nostro tiene proprio a dimostrare la

propria capacità di attacco. Al verso **686** il messo, con un umorismo un po' grossolano che richiama *Ba.* 170 ss. e *Ar. Eq.* 1057, “fulmina” ancora Iolao, dicendo che questi, prima di riuscire a colpire, cadrebbe a terra morto (...*αλλα προσθεν αυτος αν πεσοισ.*) Al verso **691**, in cui Iolao intima al servo di non impedirgli di agire, visto che ormai è pronto a farlo, da notare *Γαπο κοινου* di *δραν* retto sia da *ερυκε* (cfr. *Pind. Nem.* 4.33 *εξενεπειν* *ερυκει*) che da *παρεσκευασμενον* (cfr. *A. Sept.* 440 *δραν παρεσκ =* “pronto ad agire”, come nel nostro caso). Nel verso successivo, il servo, che si esprime in forma ellittica sottintendendo la seconda persona singolare del verbo essere, ripete che Iolao non è capace di “agire” (*δραν...ουχ οιοσ...*: il ricorrere in questi due versi del verbo *δραν*, che sia un avallo, una conferma all'ipotesi sopra menzionata del Pearson, che vuole lasciare il tradito *σθενοιμι?*), ma solo di “volere” (*βουλεσθαι*; nella seconda parte della frase, che è in opposizione con la prima (*μεν...δε*), c'è da rilevare l'ellissi anche di *οιοσ*). Al verso seguente, dove in fine notiamo *παρα* per *παρεστι*, si pone un problema testuale; il senso è chiaro: Iolao è fieramente ostinato (com'è nel suo carattere!) a combattere, il servo può dire quello che vuole, ma deve sapere che lui non resterà lì ad aspettare. Il testo di L presenta *ωσ μη μενουντα*: un accusativo assoluto con un verbo personale ed *ωσ* ad

introdurlo? Il confronto potrebbe essere con S. *El.* 882, *OR* 101, E. *Ion* 965, *Pho.* 714, 1461, *Rh.* 145. Tuttavia, in un accusativo assoluto introdotto da $\omega\sigma$, ci si aspetta, come suggerisce il Paley, un iniziale $\nu\omicron\mu\iota\zeta\omega\nu$ o un $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\sigma$ da supplire: ma il Badham, nella sua edizione dello *Ione* (Londra, 1853), fa notare che in tal modo il senso della frase sarebbe stravolto, perché non suonerebbe come dovrebbe, cioè “*perge dicere quae vis, quoniam ego non hic manebo*”, ma “*quoniam putas me hic non mansurum*”, il che, continua il critico, “*a totius orationis sensu abhorret*”.

Per quanto riguarda il negativo $\mu\eta$ usato con un participio in una subordinata dipendente da un imperativo ($\sigma\omicron\iota\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu\ \pi\alpha\rho\alpha$ può essere considerato l'equivalente di un imperativo), il Diggle ci dice che non c'è controversia: vedi E. *Hipp.* 306, S. *Ant.* 1063, *Ph.* 253, 415, *OC* 1154-5. Il vero problema, per il critico anglosassone, è l'omissione di un soggetto per il participio $\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$: il solitario parallelo offerto dalla grammatica di Kuhner-Gerth non è tenuto in conto da Diggle: Xen. *Cyr.* 1.4.21 $\omega\sigma\ \epsilon\omega\rho\omega\nu\ \pi\omicron\nu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\sigma\ \tau\omicron\upsilon\sigma\ \sigma\phi\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\ \pi\rho\omicron\upsilon\kappa\iota\nu\eta\sigma\alpha\nu\ \tau\omicron\ \sigma\tau\iota\phi\omicron\sigma,\ \omega\sigma\pi\alpha\upsilon\sigma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omega\gamma\mu\omicron\upsilon$; infatti è facilmente comprensibile che $\tau\omicron\upsilon\sigma\ \sigma\phi\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma$ è da sottintendere. Delle diverse correzioni apportate per introdurre un soggetto, la migliore è quella del Kirchhoff, $\omega\sigma\ \mu\ \omicron\upsilon\ \mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$, che è supportata dal parallelo del

Reso, 144-5 σαλπιγγος αυδην προσδοκων καραδοκει/ ωσ ου μενουντα
μ .

Tuttavia, questa soluzione non si sottrae, come il testo tràdito, all'obiezione del Badham riguardo all'accusativo assoluto. Le due alternative in gioco rimarrebbero, a questo punto, la correzione di seconda mano del Triclinio μενουντοσ, che renderebbe il costrutto un genitivo assoluto (cfr., per il soggetto definito, εμου, inespreso, *IT* 295 ωσ θανουμενου (Wilamowitz: θανουμενοι L): questa scelta è compiuta da Garzya e Bloomfield), e l'ipotesi del Diggle, il quale invece opta per il dativo ωσ μη μενουντι, che nell'ambito della frase sarebbe retto da λεγειν: la struttura della frase potrebbe essere paragonata a *S. Aj.* 543 ερποντι φωνεισ, *OC* 465, *E. IT* 506,

HF 1185 βουλομενοισιν επαγγελλη³³.

Al verso **694**, l'Elmsley corregge il tramandato οπλιταισ (che, pur mantenuto dal Garzya, dà meno senso: “Come dunque apparirai agli opliti, senza armi?” in οπλιτησ: coglie maggiormente nel segno il riferimento a Iolao “oplita senza armi” che quello agli altri opliti dell'armata di Illo: cfr. *Andr.* 458-9 νυν

³³ Diggle, 1982, pp. 60-61.

δ εσ γυναικα γοργος οπλιτησ φανεισ/ κτεινεις εμε (qui il tono è sarcastico: Menelao sa essere “oplita terribile” (questo è il significato per il quale propende lo Stevens, mentre il Platnauer, in *Ar. Pax* 565, traduce γοργος come “bright, dazzling”) solo contro le donne; in *Andr.* 1123 γοργος οπλιτησ è detto invece di Neottolemo che affronta i nemici). Il Croally, in un recente studio, nota che l’uso del sostantivo “*oplita*”, raro in Tragedia, è assai ampio negli *Eraclidi*, (ricorre infatti ben quattro volte nella sola seconda parte del nostro dramma: vv. 694, 699, 729, 800): lo studioso, che vede nel nostro termine il significato non tecnico di “colui che porta le armi”, evidenzia, inoltre, in esso un anacronismo, dal momento che Euripide lo utilizza in un contesto *mitico* quando invece esso si riferisce ben precisamente ad un tipo di soldato esistente nell’età contemporanea al nostro poeta.³⁴

Nei versi successivi, **695-701**, si interrompe la sticomitia: parla Iolao che dà ordine al servo di prendere le armi per lui dal tempio. Da rilevare l’iperbato dell’aggettivo dimostrativo τοισδ posto all’inizio del verso 696, lontano dal

δομοισ di riferimento che lo precede; il relativo οισι è posto di seguito dopo quell'aggettivo, benché si riferisca logicamente alle αιχμαλωθ οπλα del verso precedente (da rilevare che τοισδ, οισι è correzione di seconda mano del Triclinio per il tràdito τοισ δ ουσι che non dà senso: Dawe compara S. *Tr.* 33 οισιν R: ουσιν *rell.*).

Ai versi 696-7 c'è il chiasmo costituito da verbo finito principale (καποδωσομεν) + participio (ζωντες), seguiti da participio (θανοντας) + verbo finito principale con cambio di soggetto (απαιτησει θεος). A 699 la citazione dell'οπλιτην κοσμον conferma la correzione dell'Elmsley a 694.

Infine, per quanto riguarda questi versi pronunciati da Iolao (che ci danno un quadro, nella parte iniziale, della sua scrupolosità religiosa, nella parte finale, invece, della sua fierezza d'uomo che non vuole rimanere a guardia della casa come una donna (οικουρημα) e ricevere la taccia di (δειλια) da notare è la

³⁴ N. T. Croally, *“Euripidean polemic”: the Trojan Women and the function of tragedy*, Cambridge, 1994, p. 208, n. 118.

funzione prolettica del verso 700 che anticipa “in toto” quello successivo (la soggettiva anticipata dal verso prolettico si rende meglio in italiano differentemente, in forma più sciolta: “è veramente un turpe stare a custodire la casa, se gli uni combattono mentre gli altri restano per viltà”).

I versi **702-8** sono anapesti parenetici che il Coro pronuncia, come già preannunciato, per ricondurre Iolao al senno e alla realtà: vi si esprime il topos dell'impossibilità di riavere indietro la gioventù, per il quale si confronti Theog. 1009-11 ου γαρ ανηβαν / δις πελεται προς θεων ουδε λυσις

θανατου/ θνητοις ανθρωποισι, e Bacch. 3,88-90 ανδρι δ ου θεμισ πολιον παρεντα / γηρασ θαλειαν αυτισ αγκομισαι ηβαν.

Se questi brani avallano la teoria del Coro (che poi in questo caso si proverà errata...) riguardo la giovinezza irrimediabilmente perduta, i versi di *HF* 228-32 definiscono in termini molto simili al caso di Iolao la condizione di anziano

di Anfitrione: προς δεμ ασθηνη φιλον / δεδοκατ, ουδεν οντα

πλην γλωσσησ ψοφον (cfr. *Heracl.* 165-6 ει γεροντος ουνεκα/ τυμβου.

το μηδεν οντος...). Ρωμη γαρ εκλελοιπεν ην πριν ειχομεν, / γηρα δε

τρομερα γυια καμαυρον σθενος./ει δ η νεος τε κατι σωματος κρατων...

Ai versi **706-7** il Coro ricorda a Iolao che la sua età avanzata dovrebbe farlo ricredere, e fargli abbandonare i progetti impossibili: τα δ αμηχαν εαν. Per

il concetto, cfr. *S. Ant.* 92 αρχην δε θηραν ου πρεπει ταμηχανα, e

E. *Hel.* 811... το τολμαν δ αδυνατ ανδρος ου σοφου.

Wilkins, nel suo commento, trova dei confronti per gli uomini anziani che si rivelano nel giusto, pur di fronte ad un sensato ammonimento contro di loro: *El.* 508-531 (l'aio è convinto da alcuni segni che Oreste ha visitato la tomba, ma Elettra lo ritiene impossibile), *HF* 95-97, 105-106 (Anfitrione si dice animato dalla speranza che Eracle ritorni dall'Ade a salvarli, come di fatto accadrà al verso 523).

Lo stesso Coro, smentito da un miracolo, si ritrova in *Al.* 985-94, versi in cui Admeto è invitato a rassegnarsi all'impossibilità per Alcesti di ritornare dall'Ade: ma l'intervento di Eracle proverà errate queste parole.

Ora vediamo i punti stilisticamente e testualmente rilevanti nei versi che stiamo analizzando. All'inizio λημα si collega all'attributo το σον che, in iperbato, è, come il termine cui si riferisce, in positio princeps nel secondo verso: inoltre, λημα, con l'ηβα che segue, passa direttamente da complemento oggetto a soggetto. Da rilevare, nel corso dei versi, due contrapposizioni con μεν e δε, e un uso di δε come particella coordinante tra le due soggettive rette da χρη (vv. 706-7). Infine, dal punto di vista testuale, a 706 L presenta την ηλικιων che dovrebbe indicare l'età avanzata, ma è dubbio che senza appropriata qualificazione possa avere questo significato.

Di qui l'emendatio del Porson che legge σην il Bothe invece è per τηνδε).

Il Garzya mantiene il testo trådito, ma a favore dell'espressione del Porson, anche se in quel caso si tratta di una ηλικια giovanile, si deve citare un luogo delle *Supplici*, v. 283 εν ηλικιαι τα σα .

Ora conviene proporre una disamina della “storia” di alcuni termini od espressioni importanti che ricorrono nella parte di testo appena considerata:

essi sono i seguenti: **1) al kimou machs** (683) **2) shkwma** (690) **3)**

qenoimi/ qenois (685–86)**4) aicmal wq opl a** (695) **5)**

apaitheisi (697) **6) oikourhma** (700)

7) l hma (702)

8) stornusi (702)

9) gnwsimacein

(706).

1) al kimou machs ci rimanda subito al v. 711 dove Euripide fa uso del sostantivo αλκη (da lui utilizzato un numero veramente notevole di volte in tutte le sue opere, ad es. citiamo, per l'espressione peculiare, Su. 683 συνηψαν αλκην = “si scontrarono”, affine al latino “conserere manus”): in quel luogo il nostro autore si avvale di un sincretismo di significati, tutti allusi in ανδρων αλκη, e, cioè, dall'astratto al concreto,” forza, difesa, battaglia”. Nel nostro caso αλκιμος, come αλκη, è una parola dalla patina poetica

omerica: tutta l'espressione (che rappresenta la figura retorica dell'ipallage, cioè viene trasferito all'inanimata battaglia il termine di "valorosa, valente" che logicamente si riferisce agli uomini che la combattono) risente (e ne è l'imitazione) delle formule omeriche *αλκιμον εγχος*, *αλκιμα δουρε*, *αλκιμον ητορ*: in Omero, tuttavia, in Euripide ed in altri autori che vedremo, il termine è più di frequente associato a parole indicanti esseri umani piuttosto che oggetti inanimati: infatti, in Euripide il nostro caso è unico, ricorre invece spesso l'associazione tra il termine in questione e altra parola esprimente essere animato (cfr. *Su.* 163 *ω καθ Ελλαδ αλκιμοτατον καρα...*).

In Esiodo *αλκιμοσ* è presente cinque volte, sempre in collegamento con *υιοσ*, qualificante Eracle (il forte, valente figlio...), a fine verso.

Per quanto riguarda *αλκη*, l'Hofinger ci suggerisce un aspetto della parola che abbiamo già rilevato, cioè il fatto che secondo i lessicografi essa può rivestire sia un senso astratto che concreto; equivalenti in Esiodo sono *δυναμισ*, *ισχυσ*, *αλεξησισ*, *μαχη* (per quest'ultimo significato di "battaglia", si confronti *Hel.* 42-43 *Φρυγων εσ αλκην* = la guerra troiana; la Dale ci suggerisce che *αλκη* era diventata "a generalized word" per indicare "fight", battaglia sia individuale che collettiva).³⁵

³⁵ Dale, 1967, p. 71.

Nei lirici, e in particolare in Pindaro, ἀλκη ed ἀλκιμος sono assai frequenti (Callino, Ibico): il secondo termine ricorre tre volte anche in Bacchilide, una volta nel *Teseo*, a definire il mitico re d'Atene, e sempre in riferimento ad esseri umani.

Anche in Erodoto e Tucidide le ricorrenze sono parecchie: i due termini indicano sempre nel primo “forza, valore, resistenza” (es. τὰ πολεμια ἀλκιμος, “valoroso nelle vicende belliche”: il termine è anche riferito a εθνος e λεως, e una volta, 3.110.2, alle belve, in una sorta di figura etimologica o di pleonasma: θηρια εσ ἀλκην ἀλκιμα), nel secondo “virtus bellica, robur/firmitas, vires (“forze militari”, es. 1.80.3). In Eschilo il significato, ad esempio, di “battaglia, combattimento” (come nella nostra tragedia a 711) ricorre in *Sept.* 498. In Sofocle ἀλκιμος è sempre riferito ad esseri umani (sempre “fortis” (Ellendt) e mai “atto ai forti, degno dei forti”) ed ἀλκη designa “vis in primis mali arcendi, inde auxilium”: cfr. *Ph.* 1151, *OR* 42, 189, 218, *OC* 459: ἀλκην ποιεισθαι= defendere).

Nei frammenti del Nauck, da rilevare la ripresa omerica di E. fr. 243 (*Archelao*): ολιγον ἀλκιμον δορυ κρεισσον στρατηγου μυριου

στρατευματος.

In altri due frammenti, uno di Eschilo (99.18, *Cares o Europa*), l'altro

(tr. adesp. 295) attribuito ad Eschilo dal Bergk, troviamo il sintagma *αλκιμω σθενει*; in E. fr. 1109 (dai frammenti dubbi e spuri) notiamo ancora il riferimento ad esseri umani con *αλκιμον τεκος*, mentre in E. fr. 1059 (*Fab. Inc.*) *αλκη* è riferito, credo in un unicum, alle onde del mare: *δεινη μεν αλκη κυματων θαλασσιων*.

Αλκη appartiene ad una famiglia di parole caratterizzata da due temi: o quello in *αλκ-* (evidente nel verbo *αλαλκειν*, “respingere un pericolo o un nemico”, nel dativo *αλκι*, presente nella formula *αλκι πεποιθωσ*, “confidando nel proprio valore”, e poi, oltre che nel nostro *αλκη*, proprio nel nome *Αλκμηνη*, che individua la protagonista del nostro dramma e che le conferisce quella “forza, capacità difensiva” che le manca, in realtà, nel proteggere i bambini, data la sua tarda età: un’ossimoro vero e proprio!) o quello in *αλεκ-*, a cui si lega il verbo *αλεξω*, “difendere, respingere”, e, oltre ad una lunga serie di vocaboli derivata da esso, anche il nome proprio *Αλεκτωρ* in Omero (propriamente un nome d’agente), passato poi ad indicare il “gallo”, considerato come “il difensore, il combattivo”: da esso è derivato il

nome più comune per “gallo”, cioè αλεκτρυων, che già in miceneo era nome d'uomo.³⁶

D. Collins, in un recente saggio, ha studiato la parola αλκη in Omero, arrivando alla conclusione che essa è legata a significati e aspetti ulteriori rispetto a quelli cui la relega una definizione del Benveniste, che vi vide rappresentata una forza di carattere difensivo, appartenente al reame morale o fisico. Il Collins, sulla base di luoghi omerici, in particolare *Il.* 8.140 (εκ Διοσ... αλκη), sostiene che l'αλκη sia direttamente collegata al κυδος (= gloria proveniente dalla divinità, a differenza del κλεος, cui pure l'αλκη è connessa, ma che costituisce la gloria, la fama conferita dalla poesia), e che sia concessa da Zeus, ora favorevolmente ad uno, ora ad un altro dei contendenti: insomma, la manifestazione dell'αλκη, che consiste nel rimanere saldo, fermo, senza paura ad affrontare il nemico, segna un evento che implica il cambiamento della fortuna, che si trasferisce da un avversario all'altro. Αλκη è forza collegata con la gloria, κυδος, perché entrambe sono concesse da Zeus: in altre parole, se si riceve κυδος da Zeus, allora si esibirà anche αλκη. Il Collins parla di “flexibility in the appearance of αλκη”, dal momento che dipende dalla discrezione di Zeus rendere manifesta l'αλκη in

³⁶ Chantraine, DELG, pp. 57-58.

un evento decisivo: per definire la nostra parola chiave, lo studioso utilizza le parole di cui il Benveniste si era servito per “etichettare” il *κυδος*, cioè *charme de puissance*. Inoltre, il Benveniste coglieva la “vacillante natura” del *κυδος*, e il Collins la estende ad *αλκη*, dato che Zeus può concedere, appaiate, l’una e l’altra insieme, ma ora ad uno, ora all’altro dei combattenti. Infatti, *κυδος* ed *αλκη* sono *instruments of triumph* (Benveniste): esse sono parte di un chiaro cambiamento di eventi in favore o a sfavore di uno dei contendenti; l’associazione, dunque, di *αλκη*, *κυδος* e Zeus è applicata ad un improvviso cambio di fortuna. Dice il Collins che, se il *κρατος* di Zeus è il più grande, e l’*αλκη* proveniente da Zeus costituisce anche il *κρατος* più alto, allora possiamo inferire che l’*αλκη* infusa da Zeus rappresenti la più alta espressione di virtù militare e civile. Infine, da notare che il Collins individua una “*destabilization*” di significato in Esiodo, per quanto concerne *αλκη*. Nel frammento 203 MW si parla di Zeus che diede *αλκη* ad una famiglia di persone, gli Eacidi, così come diede intelligenza ai figli di Amiteone e ricchezza agli Atridi: lo slittamento di significato consiste nel fatto che Zeus in Omero concedeva *αλκη* a singoli individui, non a famiglie, anche se, sotto il nome di Eacidi, si devono includere Peleo e, soprattutto, Achille. Questo generico uso del termine, sottolinea lo studioso, si trova due volte ancora in

Esiodo, *Th.* 876 (vi si dice che non c'è κακου αλκη, “protezione dalla rovina”, per chi incontra i venti di Tifeo in mare) ed *Op.* 200-1 (non ci sarà κακου αλκη, quando Aidos e Nemesis ritorneranno tra gli immortali: ci saranno pene dolorose per gli uomini). Tuttavia, prosegue il Collins, nel primo caso si tratta di un tipo di protezione fisica, uso identificabile ancora come omerico, mentre nel secondo assistiamo ad un'applicazione etica di αλκη che non figura nelle opere omeriche.³⁷

2) shkwma : solo qui in tragedia; in *El.* 1274 esso appartiene ad altro campo semantico, è variante di σηκος, “recinto sacro, tempio”; alla stessa radice si riconnette l'uso del verbo da esso derivato αντισηκουν, col significato di “bilanciare, pareggiare”, in *A. Per.* 437 ed *E. Hec.* 57.

Il LSJ traduce in primo luogo come peso: “a weight in the balance...”; nel nostro caso la traduzione sarà: “...è poco il peso (il contributo) che tu puoi porre sul piatto della bilancia dalla parte degli amici (sc. per far inclinare la bilancia a loro favore)...”. Dopo il nostro Euripide (che è preceduto nell'uso solo da una iscrizione), ritroviamo il termine utilizzato nel fr. 271 di Iperide (σηκωματα, in Polluce 4.172), tre volte in Polibio (ess. 18.24.5

³⁷ Collins, 1998, pp. 46-77.

προσλαβοντες οιον ει σηκωμα την τουτων χριαν, e 18.29.3, riferito ad una spada: ...το κατοπιν σηκωμα της προβολησ...), in Eliano (*Tactica*, 13.2) col significato di “momentum”, forza, e in un’*Epistola* di Falaride (*Ep.*134) con quello di “ritorno, ricompensa”.

3) Qeinw ricorre variamente in Euripide come “colpire”: *Su.* 702, *HF* 949, *Rh.* 687, 784 etc. Notevole il fr. 282.21 (*Autolico*) di Euripide (polemica con gli atleti inetti nel difendere la patria), in cui notiamo una formulazione del tutto vicina al nostro verso 685:

ποτερα μαχουνται πολεμοισιν εν χειροιν / δισκουσ εχοντες
ηδι ασπιδων χειρι / θεινοντες εκβαλουσι πολεμουσ πατρασ;

E’ un omerismo, usato pure, come dice il Lehrs, nel significato di “offendo, ferio, percutio, pulso gladio laedentibus”; es. *Il.* 16.430 μασθιγι θεινων...

Non è vox esiodea, sofoclea né di ambito storico (non la usano né Erodoto né Tucidide); ricorre invece di frequente in Eschilo (*Per.* 303, 418, *Ch.* 388, *Pr.* 56) ed in Aristofane (*Av.* 54, *Lys.* 821, *Eq.* 640). Nei lirici da notare Pindaro, *Ol.* 7.28 : σκαπτω θενων / σκληρασ ελαιασ...

4) Il termine **aicmalwtos** in Euripide è solo qui riferito ad **opla**, le armi prese in guerra: altrove indica sempre gli uomini o le donne catturati in guerra, i prigionieri. La ricorrenza più vicina al nostro luogo, in cui cioè la parola considerata è applicata a oggetti e non a persone, è in Eschilo,

Eum. 400: των αιχμαλωτων χρηματων λαχος μεγα... (cfr. *Ag.* 334: εν αιχμαλωτοις Τρωικοις οικημασιν/ ναιουσιν ηδη).

Altrove anche in Eschilo è riferito a persone (alla “cattiva” Cassandra in *Ag.* 1440). Il termine in questione deriva, tuttavia, da ambito storico: lo utilizzano, sempre per indicare i prigionieri, numerose volte, sia Erodoto che Tuciddide: nel primo l’unica eccezione, in cui il termine è riferito ad un termine astratto, la schiavitù, a 9.76.2 : ρυσαι με... αιχμαλωτου δουλοσυνησ...

La nostra parola rientra anche nel lessico senofonteo: la individuiamo in *Hell.* 2.3.8. (in riferimento alle navi catturate), 4.1.26 (il bottino di guerra), *An.* 4.1.13 (indicante gli schiavi).

Da segnalare anche *An.* 2.5.38 dove si parla, come nel nostro caso, di richiedere le armi (υμασ δε βασιλευσ τα οπλα απαιτει...). Infine il Wilkins fa riferimento ad *Hell.* 6.4.7 per un luogo simile al nostro, in cui la sparizione delle armi da un tempio, prima della battaglia di Leuttra tra Spartani e Tebani, è attribuita all’intervento dello stesso Eracle: εκ δε του

Ηρακλεους και τα οπλα εφασαν αφανη ειναι ωσ του Ηρακλεους
εις

την μαχην εξορμημενου.

In Sofocle, le uniche due ricorrenze del termine lo applicano a una schiava e a dei bambini presi schiavi (*Tr.* 417, 532).

5) Απαίτω è vocabolo di pertinenza principalmente storica: in Omero

l'unica occorrenza è l'affine *επαιτησειασ* in *Il.* 23.593 (disputa tra Menelao e Antiloco ai giochi funebri per Patroclo) che significa “*reposco*”.

In Eschilo ricorre, ad esempio, in *Ch.* 398, e in Sofocle una sola volta, riferentesi pure all'atto di richiedere le armi: *Ph.* 362 τα θ οπλ απητουν του πατροσ. In Esiodo compare pure una sola volta nel fr. 204.78, dove ha il significato di “domandare, esigere”, senza la sfumatura di richiedere indietro: παν[τασ] δε μνηστηρ[ασ] απ[ηι]τεεν ορκια πιστα.

Molte volte lo troviamo in Erodoto (nei significati di “domandare per avere qualcosa indietro” e “domandare per qualcosa di dovuto” (solo a 8.122) e in Tucidide (sempre “repeto”: τουσ νεκρουσ, τασ ναυσ, τον μισθον, etc.). Euripide, tra i tragici, essendo quello che maggiormente risente dell'influsso della storiografia, utilizza di più questo termine: *Or.* 1586, *Su.* 725, *Ph.* 602,

Or. 678 (nella nostra tragedia ricorre anche a 220: come in *Su.* 385, lì regge l'infinito, col significato di "richiedere a qualcuno che si faccia qualcosa").

6) Oikourhma è vocabolo raro, prediletto da Euripide, che lo utilizza tre volte: nel nostro caso, *Heracl.* 700, dove indica lo stare, il tenersi in casa, in *Hipp.* 787 πικρον οικουρημα, dove esprime la custodia, la guardia della casa, ed in *Or.* 928 dove, con l'astratto per il concreto (metonimia), indica le donne che stanno in casa: τανδον οικουρημαθ ...φθειρουσιν (il Willink ritiene però che οικουρηματα non sia sinonimo di γυναικες, mentre Paley, Weil, Fix e Meridier reputano indichi appunto le αλοχοι; il Di Benedetto, inoltre, sottolinea che il significato di "corrompere", che si attribuirebbe a φθειρω nel verso dell'Oreste, non compare in epoca classica: si dovrà, dunque, intendere che chi corrompe la moglie di chi è in guerra in realtà distrugge la custodia e la buona amministrazione della casa.³⁸

Il Barrett, nel suo commento ad *Hipp.* 787, spiega che un οικουρος è la moglie che ha sotto la sua custodia la casa, quando suo marito è fuori o

lontano: οικουρημα è l'azione di uno che οικουρει, che è cioè un οικουρος.³⁹

Il termine compare una sola volta in Sofocle, *Ph.* 868: ω φεγγοσ υπνου διαδοχον το τ ελπιδων απιστον οικουρημα τωνδε των ξενων = “O luce che succedi al sonno, e voi stranieri che restate a difesa, cosa di cui quasi avevo disperato...”. Questa traduzione libera è supportata

dalle chiarificazioni degli studiosi al passo: infatti l'Ellendt suggerisce:

³⁸ Willink, 1986, p. 236; Di Benedetto, 1965 a, pp. 184-85

³⁹ Barrett, 1964, p. 313

“ελπιδων απιστον est υπ ελπιδων απιστηθεν: de quo fere desperaram”;

lo scoliaste spiega οικουρημα con φυλακη, παρουσια, e l'Ellendt, ancora, nota la metonimia dell'astratto per il concreto: “οικουρημα pro οικουρουντες dicto: ξενοι παρ ελπιδα παραμενοντες.”

Il LSJ traduce con “watch kept by these strangers” (cioè Neottolema).

A differenza dei luoghi euripidei, in cui è vivo il significato di “casa” unito a quello di “fare la guardia, stare a difesa” in Sofocle rimane solo il concetto di “custodia e difesa” per Filottete, l'altro, il primo in Euripide, viene lì a cadere.

Il Wilkins rimanda al LSJ, per rinvenire una sfumatura negativa in οικουρεω ed οικουρος: l'accezione seconda, infatti, ci dice che οικουρος si può

riferire sprezzantemente ad un uomo, definito “*stay-at-home*”, in opposizione all’uomo che va in guerra (la stessa opposizione è rilevabile nei nostri versi 700-701): dunque, il disprezzo è indirizzato all’uomo che per codardia (il nostro δειλία), per debolezza o vecchiaia, sta a casa con le donne: un esempio è in E. *HF* 44 s., dove Anfitrione dice: (Herakles) λειπει γαρ μεν τοισδ εν δωμασι/ τροφον τεκνων οικουρον (“Amphitryon is no longer εν ανδρασι”, dice il Wilamowitz: in una nota all’Agamennone infatti il Fränkel ci dice che la custodia della casa è primariamente il compito particolare della donna).

Οικουρος ricorre nel significato di “domestico, sedentario...” in Eschilo, *Ag.* 1225, 1625 (cfr. Pind. *Pyth.* 9.19 οικουρισ); nel senso di “custode, guardiana della casa” in E. *Hec.* 1277, ma anche in *Ar. Ve.* 970 (di cane), *Lys.* 759 (di serpente); in Sofocle, *Tr.* 542, οικουρια indica il premio dato dal marito alla moglie per tener dietro alla casa, e in *OC* 343 i figli di Edipo “κατ οικον οικουρουσιν ωστε παρθενοι”.

Ancora nel fr. 447 del “*Peleo*” di Sofocle ritroviamo οικουρος in un contesto importante per il rapporto gioventù/vecchiaia presente nella nostra tragedia: l’autore usa il termine γερωνταγωγω, che il Cocondrius (*Rhet.* vol. 8. p. 784) dice derivato dall’euripideo (*Heracl.* 729, *Ba.* 193) παιδαγωγω. Per

il riecheggiamento del vocabolo sofocleo, invece, si confronti Ar. *Eq.* 1099.

Così recita il frammento: Πηλεα τον Αιακειον οικουρος
μονη/

γερονταγωγω καναπαιδευω παλιν / παλιν γαρ αυθις παις ο γηρασκων
ανηρ (= “Io sola, che custodisco la casa, guido nella vecchiaia l’Eacide Peleo
e lo educo di nuovo: di nuovo infatti è fanciullo l’uomo che invecchia”).

In autori successivi οικουρος, riferito a qualcuno che se ne sta a casa,
ricorre in Dinarco (1.82, *Contro Demostene*) ...εν μεν ταις παραταξεσιν
οικουρος...; il senso è negativo sia qui che in Plutarco, *Pericle* 34 (il termine
si riferisce alla vita casalinga a cui Pericle costringe i cittadini) e nell’*Erotikos*
751ab (riferito all’amore domestico per la donna, in contrapposizione a quello
γνησιος παιδικος).

Plutarco utilizza pure in senso negativo οικουρια (lo starsene a casa), termine
che nella *Vita di Cicerone* 41.4/5 Antonio usa per schernire l’Arpinate
απρακτος και αστρατευτος.

7) Per **lhma**, il LSJ fornisce come primo significato quello di “desiderio,
pensiero, fine” (Epicarmo 182); in secondo luogo, quello più diffuso in epoca
classica, cioè “temperamento mentale, spirito”, sia in positivo (coraggio,

risolutezza) che in negativo (insolenza, arroganza, audacia). In Euripide il termine ha quasi sempre significato di “spirito, animo”, come accade nelle tre ricorrenze degli *Eraclidi* (3, 199, 702): *Al.* 982 αποτομου ληματος, *IA* 1421 e *IT* 609 ω λημα αριστον, *Hipp.* 206 γενναιου ληματος, *Ba.* 1000 παρακοπωι ληματι, *Med.* 177 λημα φρενων, Fr. 657.4 (*Protesilao*) λημα ευγενες, *Med.* 119 δεινα τυραννων ληματα etc. Nello stesso significato, ad esempio, in Eschilo *Per.* 55 e *Sept.* 616 (ληματος κακηι: per viltà d’animo) e nel fr. 147 dei *Giovinetti*: αρειφατον λημα.

In Sofocle il significato è sempre quello negativo, “audacia”; dice infatti l’Ellendt “in bonam partem autem a Sophocle dictum non est”: ess. *OC* 877 οσον λημ εχων αφικου, 960 ω λημ αναιδες, *El.* 1427 μητρων ωσ σε λημ ατιμασει ποτε etc.

In Erodoto, invece, le quattro ricorrenze sono sempre al positivo, “coraggio”: qui rileviamo le due endiadi di 7.99.1 e 9.62.3, che sono rispettivamente: υπο ληματος τε και ανδρηις, ληματι μεν νυν και ρωμηι.

Il termine (che non è vox omerica né esiodea né tucididea) ricorre una volta in Simonide e quattro volte in Pindaro, dove ha il significato neutro di “spirito,

animo, volontà, determinazione” (*Pyth.* 3.25, 8.45 γενναιον ... λημα) o quello positivo di “coraggio, ardimento” (*Nem.* 3.83 αεθλοφορου ληματος ενεκεν, *Nem.* 1.57 (endiadi) εκνομιον λημα τε και δυναμιν...).

8) stornumi in Omero si ricollega per senso all’etimologicamente collegato latino “sterno”: distendere a terra, “expandere humi, secundum humum...”; è il primo significato, in riferimento spesso alla preparazione di un letto; in questo senso letterale è assai presente in Euripide (un’eccezione è in *HF* 366 ποτε γενναν / εστρωσεν (Reiske, “abbattè”; ετρωσε, L) τοξοισ φονιοισ...); ricorre anche in Sofocle in tal senso, *Tr.* 902.

Altri significati sono “coprire, cospargere” (*A. Ag.* 909 πεδον σ. πετασμασιν) e “sedare, calmare” (*Od.* 3.158 εστορεσεν δε θεοσ μεγακητεα ποντον, B acch. 13,129. στορεσεν ποντον, *Inno 33 ai Dioscuri*, v. 15: κυματα δ εστορεσαν..., Erodoto 7.193.1 το κυμα εστρωτο... Cfr. Verg. *Aen.* 5.821, 8.89 sternere aequor). Il termine è fortemente rappresentato, ma mai in senso metaforico, in Erodoto, dove lo troviamo riferito ancora alla preparazione del letto, o nel significato di “ricoprire, cospargere” (7.54.1: σ. μυρσινησι οδον). È vocabolo che compare anche in forme composte (ess. E. *HF* 1000 κατεστρωσεν, Hdt. 8.53.2, 9.76.1 κατεστρωντο, Ar. *Eq.* 481 εγω σε ...

παραστορω). Ma il senso metaforico che compare nel nostro verso 702 (“abbattere lo spirito coraggioso”), cioè il verbo con un complemento oggetto astratto, ricorre in soli altri tre luoghi: nell’Epitafio per i caduti di Maratona di Simonide: Μηδων εστορεσαν δυναμιν (“abbatterono la potenza dei Medi”); in Eschilo, *Pr.* 190: ατεραμνον στορεσασ οργην (“abbattendo l’implacabile ira”) ed infine in Tucidide 6.18.4 (il Betant, nel suo lessico, traduce come “scernere, comprimere, retundere”): ποιωμεθα τον πλουν, ινα Πελοποννησιων στορεσωμεν το φρονημα.

9) **Gnwsimacein**, termine raro, è presente solo qui in Euripide. Frinico atticista nella sua *Praeparatio sophistica* traduce: τη προτερα γνωμη μαχεσθαι (di qui il LSJ “fight with one’s own opinion”). Altri significati sono: 1) “riconoscere la propria forza in battaglia, in comparazione con quella del nemico” (senso che probabilmente il LSJ riprende da una glossa a Erodoto 8.29.1 (Ω Φωκεεσ, ηδη τι μαλλον γνωσιμαχεετε μη ειναι ομοιοι ημιν: γν.= “ammettere di ...”, dopo aver riconosciuto ciò di cui sopra), la quale così recita: το γνωσαι την εαυτου ασθενειαν, την τε των

ΕΝΑΝΤΙΩΝ ΙΣΧΥΝ.

Le stesse parole sono in Gregorio Corinzio 1.1, il quale attribuisce il nostro vocabolo alle voci ioniche. Difatti il termine, oltre al luogo citato, ricorre altre due volte in Erodoto (3.25.5: Cambise cambia idea e non compie più una spedizione; 7.130.2: riguardo ai saggi Tessali, che cambiano opinione,” mutata sententia”, Creuzer) nel senso appunto (Powell) di “change one’s purpose”; compare due volte anche in Dionigi di Alicarnasso (9.1, 3.57.2). In Isocrate ricorre una volta nell’accezione di “riconoscere il proprio errore”, in riferimento, nell’*Epistola* a Filippo di Macedonia (5.7), agli Ateniesi e alla guerra contro lo stesso Filippo.

Nel nostro significato di “cambiare veduta, opinione” ricorre anche in Ar. Av. 555, e nella prosa tarda in Giuseppe Flavio (5.1689) e Pausania (9.7.4). Nan Dunbar, nel suo commento agli *Uccelli* aristofanei, sottolinea la rarità del composto: mentre gli altri composti in μαχειν contengono un nome chiaramente governato dall’elemento verbale che segue (θεομαχειν, σκιαμαχειν, υπνομαχειν), qui il primo elemento può rappresentare sia il nome γνωσις, “*recognition*”, sia il verbo γνωσκω

“comprendere, rendersi conto”, così può significare sia reagire a quanto s’era pensato prima, cioè cambiare una veduta, ammettere un errore, o anche

riconoscere lo stato della battaglia, cioè la rispettiva forza o debolezza di ciascuna parte.

Anche il grammatico Moeris (secondo secolo d.C.) cita il termine, che evidentemente richiamò l'attenzione degli esponenti della Seconda Sofistica: il suo ambito sofistico (testimoniato da Frinico), a cui tra l'altro è possibile pensare che attingessero (data ad esempio la comune amicizia con Protagora) sia Euripide che Erodoto, pare confermato dal significato che assume nella prosa tarda, cioè "argomentare ostinatamente" (anche il sostantivo *γνωσιμαχια* ha senso affine a quello di "contesa verbale, controversia"): in Filone Giudeo 1.526, Flavio Giuseppe (*Ant. Giud.* 13.152), un papiro di Ossirinco del quarto secolo d.C.

Aλ.	τι χρημα μελλεισ σων φρενων ουκ ενδον ων	709
	λιπειν μ ερημον συν < τεκνου > τεκνοισ εμοισ;	710
Ιο.	ανδρων γαρ αλκη σοι δε χρη τουτων μελειν.	711
Aλ.	τι δ; ην θανηισ συ, πως εγω σωθησομαι;	712
Ιο.	παιδοσ μελησει παισι τοισ λελειμμενοισ.	713
Aλ.	ην δ ουν, ο μη γενοιτο, χρησωνται τυχη;	714

Ιο.	οιδ ου προδωσουσιν σε, μη τρεσηισ, ξενοι.	715
Αλ.	τοσονδε γαρ τοι θαρσοσ, ουδεν αλλ εχω.	716
Ιο.	και Ζηνι των σων, οιδ εγω, μελει πονων.	717
Αλ.	φευ	
	Ζευσ εξ εμου μεν ουκ ακουσεται κακωσ	718
	ει δεστιν οσιοσ αυτοσ οιδεν εισ εμε.	719
Θε.	οπλων μεν ηδη τηνδ οραισ παντευχιαν,	720
	φθανοισ δ αν ουκ αν τοισδε σον κρυπτων δεμασ	721
	ωσ εγγυσ αγων και μαλιστ Αρησ στυγει	722
	μελλοντασ ει δε τευχεων φοβηι βαροσ,	723
	νυν μεν πορευου γυμνοσ, εν δε ταξεσιν	724
	κοσμοι πυκαζου τωιδ εγω δ οισω τεωσ.	725
Ιο.	καλωσ ελεξασ αλλ εμοι προχειρ εχων	726
	τευχη κομιζε, χειρι δ ενθεσ οξυην,	727
	λαιον τ επαιρε πηχυν, ευθυνων ποδα.	728
Θε.	η παιδαγωγειν γαρ τον οπλιτην χρεων;	729
Ιο.	ορνιθοσ ουνεκ ασφαλωσ πορευτεον.	730
Θε.	ειθ ησθα δυνατοσ δραν οσον προθυμοσ ει.	731

Ιο.	επειγε λειφθεις δεινα πεισομαι μαχησ.	732
Θε.	συ τοι βραδυνεις, ουκ εγω, δοκων τι δραν.	733
Ιο.	ουκουν οραισ μου κωλον ωσ επειγεται;	734
Θε.	ορω δοκουντα μαλλον η σπευδοντα σε.	735
Ιο.	ου ταυτα λεξεισηνικ αν λευσσηισ μ εκει. . .	736
Θε.	τι δρωντα; βουλοιμην δ αν ευτουχουντα γε.	737
Ιο.	δι ασπιδος θεινοντα πολεμιων τινα.	738
Θε.	ει δη ποθ ηξομεν γε τουτο γαρ φοβος.	739
Ιο.	φευ	
	ειθ, ω βραχιων, οιον ηβησαντα σε	740
	μεμνημεθ ημεις, ηνικα ξυν Ηρακλει	741
	Σπαρτην επορθεις, συμμαχος γενοιο μοι	742
	τοιουτοσ οιαν αν τροπην Ευρυσθεωσ	743
	θειμην επει τοι και κακοσ μενειν δορυ.	744
	εστιν δ εν ολβωι και τοδ ουκ ορθωσ εχον,	745
	ευψυχιασ δοκησισ οιομεσθα γαρ	746
	τον ευτουχουντα παντ επιστασθαι καλωσ.	747

VV. 709-747: questa quarantina di versi si può suddividere in tre parti ben individuate, di cui la prima e la terza assai contenute e la seconda più estesa: vv. 709-719, 720-739, 740-747.

Nella sezione iniziale, discorrono tra loro Alcmena e Iolao: la prima, al sentire della “folle” volontà dello scudiero di Eracle di unirsi ad Illo nella battaglia, viene assalita dalla paura di rimanere sola ed inerme con i propri nipoti: il suo esordio, che la caratterizza (cfr. v. 646), è un misto di protesta e timore (τι χρημα...); la punteggiatura dello Zuntz, che divide in due parti l’interrogativa dei vv. 709-10, lasciando isolato il τι χρημα come faceva il Reiske a 646, esprime forse meglio il sentimento di sorpresa e protesta che si fa istantaneamente strada in Alcmena non appena la donna si rende conto delle intenzioni di Iolao: il turbamento immediato è tale che non le permette subito (come invece accade se si considerano le due linee come un’unica ininterrotta interrogativa) di formulare una frase coerente atta ad esplicitare i propri timori, ma le impone una pausa con cui ammortizzare l’improvviso, inaspettato stupore che l’ha colta dopo le parole del “collega di sventure”; il Garzya segue lo Zuntz, il Diggle invece considera i due versi come un’unica interrogativa: il vantaggio di quest’ultima scelta consiste nel fatto che essa rende l’espressione

più armoniosa, senza quella sensazione di “spezzato” che si avverte tra $\tau\iota$ $\chi\rho\eta\mu\alpha$ e $\mu\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma$ (l’interrogativa, in tale forma, sembra zoppicante, come se mancasse, data la lunghezza della proposizione, un “punto d’appoggio” che sarebbe dato proprio da $\tau\iota$ $\chi\rho\eta\mu\alpha$). Dunque, Alcmena si dice preoccupata per la propria sorte se Iolao, che lei definisce non in possesso delle sue capacità mentali ($\phi\rho\epsilon\nu\omega\nu$ $\sigma\upsilon\kappa$ $\epsilon\nu\delta\omicron\nu$ $\omega\nu$), la lascerà sola andando in battaglia. L’angoscia per il proprio destino si esprime in una sorta di climax che vede Alcmena non contentarsi di nessuna rassicurazione fornitagli da Iolao, il quale qui, data la fiducia sconfinata che, a differenza della donna, nutre negli dei e in se stesso, svolge un ruolo di rassicuratore/consolatore nei confronti della vecchia madre di Eracle. La prima domanda che assilla Alcmena è: “se muore Iolao, chi mi salverà?”. Notiamo “dunque” che l’anziana donna, venuto a mancare il pur flebile sostegno del suo collega, si mostra assai meno sicura di sé rispetto al verso 650 dove affermava fieramente che finché fosse stata in vita nessuno le avrebbe strappato i nipoti. Alla domanda avanzata da Alcmena Iolao risponde inducendola ad avere fiducia nei nipoti sopraggiunti. Ma lo stato ansioso della donna raggiunge livelli estremi, ed ecco la climax: nemmeno ciò basta ad Alcmena, perché cosa accadrà a lei, se anch’essi saranno soggetti alla sventura? Allora, ribatte Iolao, ci sono gli $\xi\epsilon\nu\omicron\iota$,

rappresentati dal Coro, cioè gli Ateniesi, che avranno cura di lei. Alcmena replica che non le rimane che questo. *θαρσος*, questo motivo di fiducia, questa fonte di coraggio (cfr. A. *Sept.* 240, E. *IT* 1281). *Θαρσος* è parola di rilievo: a 474, all'entrata in scena di Macaria, l'altra, giovane, donna della tragedia, costei subito, da vera fanciulla *ευγενης*, ci dice che non vuole essere tacciata di sfrontatezza (*θρασος*) per il fatto che è uscita dal tempio: il coraggio (o la sfrontatezza) è del resto peculiarità dell'uomo: con l'attribuzione di quel termine ad Alcmena, anche se non nel significato di sfrontatezza, Euripide sembra adombrare gli sviluppi successivi, il finale della tragedia in cui la donna si rivelerà oltremodo sfrontata e audace, perdendo gran parte, se non tutte le connotazioni della sfera femminile, insomma la sua femminilità, come vedremo meglio. Iolao conclude facendo appello a Zeus, cui secondo lui stanno a cuore le pene di Alcmena: dopo i nipoti e gli Ateniesi, ecco il vertice della climax costituito da Zeus, che, a detta di Iolao, veglia sempre sulle sorti della donna, e che rappresenta quindi la terza fonte di sicurezza per Alcmena. La spregiudicatezza, l'empietà persino di Alcmena, comprese nelle caratteristiche del suo spirito, appaiono chiaramente dal lamento finale della donna che usa parole che sfiorano la blasfemia (atteggiamento che non tocca mai Iolao, pur in difficoltà, ma sempre *ευσεβης*): nei confronti di Zeus,

infatti, da parte della vecchia c'è una falsa riverenza; da un lato infatti ella tiene a precisare che la somma divinità non sentirà pronunciare da lei nei suoi confronti parole di biasimo, dall'altro, con la frase εἰ δὲ ἐστὶν ὀσῖος αὐτὸς οἶδεν εἰς ἐμὲ, “lo sa lui se è giusto nei miei confronti...”), getta, in un alone di pesante risentimento, ombre sulla reale ὀσῖότης del dio: si noti l'utilizzo “invertito” del termine ὀσῖος, che indica qui l'atteggiamento di un dio verso un mortale e non viceversa: assai probabilmente ciò denota l'alto senso di sé di Alcmena, oltre che un innegabile vocabolario blasfemo; il tutto ci lascia prefigurare il comportamento finale dell'anziana donna, furente, spietato ed empio. Ai versi 869-70, dopo che il messo ha annunciato la tanto sospirata vittoria su Euristeo, Alcmena renderà un poco convinto “grazie” a Zeus che si è volto alla fine alle sue disgrazie, secondo lei dopo troppo tempo di indifferenza (χρονῶ). Dunque, Alcmena, più o meno implicitamente, critica Zeus perché la trascura: la paternità del dio nei confronti di Eracle e gli obblighi verso la madre Alcmena non sono resi espliciti nel dramma; in *HF* 339-347 Anfitrione, il padre mortale di Eracle, criticherà il padre immortale Zeus per non essere intervenuto ad aiutare l'eroe suo figlio; i versi 346-47 infatti recitano così: σωζειν τοὺς σοὺς οὐκ ἐπιστάσαι φίλους. / ἀμαθησ τὶς εἰ θεὸς ἦ

δικαιοσ ουκ εφυσ. Tuttavia Anfitrione, come qui Alcmena, verrà in qualche misura smentito quando Eracle ritornerà dall'Ade.

Nel nostro primo verso (709), per l'espressione σων φρενων ουκ ενδον ων

possiamo confrontare A. Ch. 233 ενδον γενου, χαρα δε μη κπλαγησι φρενας, Hdt. 1.119.6 εντος τε εωτου γινεται, Antifonte 5.45 ενδον ων αυτου e l'espressione comica εν εαυτου ειναι (Ar. Ve. 642, Men. Sam. 340).

Alcmena utilizza questa espressione rivolta a Iolao per bollare quella che ai suoi occhi appare come pura insania, ma il gioco del destino e dei ribaltamenti di sorte alla fine della tragedia faranno sì che le stesse parole si possano indirizzare anche a lei, quando, perdendo ogni traccia della sua femminilità e della mansuetudine che dovrebbero caratterizzare una donna, dimostrerà la sua vera follia (quella presunta di Iolao verrà premiata con l'avveramento del suo sogno) nel diventare furente, irriflessiva, sprezzante delle leggi umane e divine, spietata nel saziare il suo odio contro Euristeo: non vorrà ascoltare ragione, né essere fermata da nessuno in questo suo progetto di vendetta nei confronti dell'aguzzino che avrà di fronte vivo, proprio perché ella sarà fuori di sé e non più in grado di padroneggiare gli impulsi ferini che le affiorano,

pur in maniera forse umanamente comprensibile, nell'animo esulcerato dal dolore. Ma non precorriamo i tempi.

Da notare che, nei nostri primi dieci versi, il Leitmotiv è indicato dalla tripla ricorrenza del verbo μελειν “stare a cuore, essere interesse di...” (vv. 711, 713, 717), e tutto ruota intorno ad Alcmena, una volta come agente nell'azione nei confronti dei piccoli Eraclidi, e due volte come oggetto della protezione dei nipoti più grandi (per παισι il Garzya intende, come al verso 45, οισι πρεσβευει γενοσ, cioè Illo e i suoi coetanei, dal momento che il “prendersi cura” non può essere reciproco tra la vecchia Alcmena e i piccoli Eraclidi che evidentemente hanno bisogno di aiuto ma (tranne che Macaria con il suo sacrificio) non sono in grado di fornirne...) e di Zeus: la variatio nell'uso del verbo riguarda la protezione che ad Alcmena non negheranno, secondo Iolao, gli Ateniesi: in tal caso infatti il fedele scudiero di Eracle dice che loro non la tradiranno (ου προδωσουσιν σε): l'esortazione è poi, come ci aspetteremmo, ad Alcmena, di non temere, dato il suo stato iper-eccitato, di paura (μη τρεσηισ).

A 710 il testo di L si presenta lacunoso, con un giambo in meno: la soluzione con poliptoto del Vitelli sembra essere superiore alle altre (τεκνου τεκνοισ εμοισ) perché in tal modo l'errore sarebbe sorto da una aplografia,

semplicemente, e poiché così il testo ripristinato fornisce la frase standard per definire i nipoti: *Andr.* 584, 1063 etc., *IT* 807, *Ba.* 1327-8, *IA* 784. Le altre due soluzioni, meno valide, sono quelle dell'edizione Aldina (τεκνοῖσι τοῖσ ἐμοῖσ) e dell'Hartung (γέρον, a fine verso): quest'ultima ipotesi, preferita pur con dubbi dal Garzya (anche se con essa non si sana il problema dei "nipoti" ed il vocativo per "vecchio", pronunciato sprezzantemente, non è poi così ben calzante sulla bocca di Alcmena, che è pure lei una donna che dovrebbe essere ancora più anziana di Iolao), forse avrebbe a suo vantaggio il tentativo, contenuto nel vocativo, di richiamare Iolao alla realtà della sua vecchiaia, che non gli consente di fare follie e lasciare sola Alcmena ed i bambini per partecipare ad una improbabile battaglia.

A **711**, con **alkh** si esprime sia la forza virile che, in senso concreto, la battaglia (cfr. *Su.* 683, *Andr.* 1149, *Hel.* 42 etc.): Iolao, a questo punto, definisce, distinguendoli, i compiti propri dell'uomo e della donna: al primo spetta di dovere dimostrare la sua virilità nella battaglia, alla seconda di rimanere a badare ai bambini. Si può individuare una nota di chiara ironia anche in queste parole, se si immagina la scena viva di fronte a noi, poiché Iolao veramente crede di avere ancora la forza giovanile, e allo stesso modo

tratta Alcmena, come se fosse in grado di proteggere, anche lei molto anziana, i piccoli Eraclidi: ma sono due vecchi che parlano, non due giovani nell'acme della forma fisica. Per il significato di ἀνδρῶν ἀλκη, si può confrontare *Il.* 6492 πολέμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει.. Allo stesso verso L presenta χρην, invece dell'atteso χρη, che è conservato dall'apografo Parisino e che deve essere posto nel testo a indicare la semplice espressione dell'obbligo. A **713** παισι è l'ovvia correzione del Canter per il trådito πασι, e, al posto di τοῖς λελειμμενοῖς (in cui per il Wilkins c'è l'unico riferimento alla morte di Macaria di fronte ad Alcmena, indicando l'espressione, a sua detta, gli Eraclidi rimasti senza Macaria), il Kovacs propone τῶν λελειμμενων⁴⁰.

A **714** οὐν rafforza ἦν (ma se...); la parentetica ο μη γενοιτο corrisponde al latino "deus avertat", ed è la variazione di una formula di cui il Diggle individua tredici esempi di cui uno al nostro verso 511: ο (Lenting, α L) μη τυχοι ποτε. Nello stesso verso χρῆσονται τυχηι (dove quest'ultimo termine assume il significato negativo di "sventura", come anche il latino "fortuna" ha un parallelo in Andoc. 1.67 τῆς μὲν τυχησ ἠι εχρησαμην δικαιῶς ἀν ὑπο παντων ελεθηειην.

⁴⁰ Nella sua traduzione il Kovacs (1988, pp. 123-24), che esclude con la sua correzione il riferimento ad Eraclidi morti (e quindi anche a Macaria), così rende il nostro testo: "Your grandchildren will care for those who are left behind" (fra τῶν λελειμμενων è inclusa in primis Alcmena, ovviamente).

Altre ricorrenze simili: (tutte dipendenti dal significato di “sperimentare, soffrire, essere soggetto” che ricopre *χραομαι*) *πολληι ευτυχιαι χρ.* (Pl. *Men.* 72a), *συμφορηι κεχρημενος* (colpito dalla sventura, Hdt. 1.42.1), *συντυχηι χρησαμενη* (favorita dalla sorte, Hdt. 5.41.1), *τηι νικηι χρ.* (ottenere la vittoria, Andoc. 4.31), *θειηι πομπηι χρεωμενος* (inviato dalla divinità, Hdt. 1.62.4), *αναγκηι χρ.* (essere soggetto alla necessità, Antif. 5.22), *τοιουτω μορω εχρησατο ο παις* (il fanciullo subì questa sorte, Hdt. 1.117.5). Spesso *χρ.* + sostantivo formano una perifrasi per un verbo: *ανομιαι χρ.* (“vivere senza leggi”, Xen. *Mem.* 1.224), *γαλανεια χρ.* (“trovarsi nella calma”, E. *IA* 546), *ευμαρεια χρ.* (essere a proprio agio, S. *Tr.* 193), etc.

A **718** *ακουσεται κακωσ* corrisponde al latino “male audire”, passivo di “male dire”, e, invece, (v. 719) un altro luogo per *οσιος*, riferito ad una divinità oltre che ad un essere umano, è nell’*Alcesti*, v. 10, dove si pone in evidenza la reciprocità dell’*οσιοτησ*: *οσιου γαρ ανδρος οσιος ων ετυγχανον...*

La seconda sequenza di versi mette in scena l’eroicomico, donchisciottesco armarsi (o almeno il tentativo) di Iolao, dopo che il servo premurosamente,

Per confrontarvi l’opinione contraria del Wilkins, si veda appunto Wilkins, 1993, p.141.

nonostante gli scherni precedenti e successivi, gli ha procurato le armi dal tempio: è il brano della παιδαγωγία di Iolao, in cui cioè Iolao, come un bambino, viene condotto dal servo in battaglia; particolarmente comica è la sticomitia da **729** a **739**, in cui Iolao si illude di muoversi più velocemente del servo e sprona questi ad affrettarsi (v. 732 επειγε..., v. 734 ουκουν ορασ μου κωλον ωσ επειγεται); e quando viene prefigurata l'immagine della battaglia, dove il servo dubita che Iolao se la possa cavare ma si augura che abbia fortuna, il nostro scudiero, come a 680 ss., immagina sé stesso ancora nella mischia, intento a colpire attraverso scudi avversari (v. 738 δι ασπιδος θεινοντα πολεμιων τινα). La scena, con pretese comiche, checchè se ne dica, richiama alla mente i maldestri tentativi di Cadmo e Tiresia, nelle *Baccanti*, di partecipare ai riti bacchici, dopo essersi ammantati secondo le regole: Cadmo dice che guiderà, pur da vecchio quale è, Tiresia, altro vecchio, come se fosse un bambino (*Ba.* 193): è evidente la somiglianza con il comportamento del servo, che impiega al verso 729 lo stesso verbo che utilizza Cadmo, παιδαγωγειν, che, come vedremo, in Euripide ha solo queste due occorrenze. Iolao, quindi, acconsente a πορευεσθαι γυμνος, portando solo la sua lancia e aiutato dal servo, che

gli sostiene il gomito e gli dirige il piede (v. 728 ...επαίρει πήχυν, ευσυνων ποδα), e che gli consegnerà la παντευχία di cui si vestirà solo sul campo di battaglia: anche questa vestizione, che si immagina avrà luogo sul terreno del grande scontro tra armate, ha una connotazione senza dubbio comicheggiante (vi si confronti il vestirsi in abiti femminili, da baccante, del Penteo delle *Baccanti*, persuaso sottilmente da Dioniso, ai versi 925 ss.: anche in quel caso, benché l'esito dell'azione lì sia tragico, si coglie forse una leggera ironia; inoltre, non è da trascurare che lo stesso Peleo, come Iolao al verso 682, è definito folle da Tiresia (v.369 μωρα γαρ μωρος λεγει...); differente, tragico, l'armarsi del vecchio Priamo in Verg. *Aen.* 2.506 ss., specialmente 509-511 arma diu senior desueta trementibus aevo / circumdat nequiquam umeris et inutile ferrum / cingitur, e 518 ipsum autem sumptis Priamum iuvenalibus armis... Il Taplin ha supposto che le scene di vestizione di armi non avessero luogo sulla scena nel quinto secolo: egli esamina *A. Th.* 675 ss., *E. Pho.* 779 ss., *Rh.* 84 ss., etc.⁴¹

⁴¹ Taplin, 1977, pp. 158-61.

Il Wilkins, pur ritenendo che Taplin sia nel giusto, è convinto che solo nella nostra tragedia l'armarsi avesse luogo sul palcoscenico, data l'unicità della forma in cui avveniva: la scena in questione enfatizza, infatti, la debolezza dell'anziano uomo facendo riferimento all'uscita "standard" a battaglia dell'oplita.⁴²

Al verso **721** si rileva l'uso di φθάνοις + participio, un costrutto usato spesso in tono ironico, tipico della commedia e della prosa (Ar. *Plut.* 485, *Eccl.* 118; Plat. *Symp.* 185), e fra i tragici ricorre solo in Euripide (*Al.* 622, *Tro.* 456, *IT* 245, *Or.* 936, 941, 1551); consiste nell'attribuire al verbo dipendente l'idea di fretta che è in φθάνω ("prevenire, far prima"), per esempio Xen. *Mem.* 2.3.11: οὐκ ἂν φθάνοις λέγων "non potresti parlar prima?" ossia "parla in fretta". Per la ripetizione dell'ἂν in contesto analogo al presente, cfr. *Tro.* 456, *IT* 244 s. Ad analizzare più precisamente, tutto il verso appare come un periodo ipotetico con una delle due particelle riferita al verbo della protasi (in forma implicita) e l'altra riferita all'ottativo dell'apodosi. Nello stesso verso σὸν κρυπτῶν è emendazione del Dobree per il trådito συγκρυπτῶν (per la metafora cfr. *Pho.* 1742 ἐκρυπτὸν σῶμα

⁴² Wilkins, 1993, p. 142.

παγγαλκοισ οπλοισ). Il testo di L, pur non impossibile per il Wilkins, aggiungerebbe un male accetto riferimento al coprire, nascondere completamente, o al coprire insieme a... (cfr. *IT* 1052, fr. 683 (*Scirii*), Xen. *Cyr.* 8.1.40, Dem. 2.20). Ma, a mio avviso, in un contesto ironico/comico come il nostro, non sarebbe fuori luogo l'ammonimento esagerato del servo a Iolao a coprirsi completamente con i vestimenti di guerriero: Iolao è un vecchio che ha bisogno, per sperare di sopravvivere e far fronte ai colpi, di essere il più "corazzato" possibile: di qui, a mio avviso, da questa sfumatura di comicità che è presente in tutto il passo, deriva la possibilità di accettare il testo di L mutato dal Dobree.

Ai vv. **722-23**, per l'immagine di Ares che ha in odio chi indugia, da considerare i paralleli seguenti: A. *Glaucos Potnieus*, fr. 37 αγων γαρ ανδρας ου μενει λελειμμενους, fr. tr. adesp. 298 αγων γαρ ου μελλοντος αθλητου μενει / αλκην, Ar. *Ach.* 392 ως σκηψιν αγων ουτος ουκ εσδεξεται, Pl. *Leg.* 751d αλλα γαρ αγωνα προφασεισ φασιν ου πανυ δεχεσθαι.

Al verso **725** per l'espressione κοσμωι πυκαζου τωιδε si può confrontare il *Reso*, v. 90 πυκ. τευχεσιν δεμασ; τεωσ è usato solo qui in Euripide. A **726/27** τευχη è in απο κοινου con εχων e κομιζε. A 729 troviamo il

verbo παιδαγωγειν: per un'esaustiva serie di paralleli rimandiamo a fine analisi: qui ricordiamo semplicemente l'altra ricorrenza euripidea del termine in *Ba.* 193 (γερων γεροντα παιδαγωγησω σ εγω: uguale come vedremo a un frammento di Sofocle). Il Cocondrius ci suggerisce che Sofocle, *OC* 348 e fr. 447N. (= 487 Radt, dal *Peleo*), crea il verbo γερονταγωγειν sul modello del nostro παιδαγωγειν.

Al verso successivo Iolao esprime una preoccupazione: per avere un *omen* favorevole è necessario che ci si muova con decisione, senza fallire il primo passo; vari omina vengono alla luce, particolarmente, in *Ar. Av.* 719-21, ma anche in *E. Hel.* 1051-52, *A. fr.* 95 (*Ifigenia*), *S. fr.* 133N. (= 137 Radt, dagli *Antenoridi*): comunque, mai altrove in letteratura greca “l'inciampare” appare essere un *omen* infausto, a differenza di quanto avviene negli autori latini, dov'esso era invece familiare: Tibullo 1.3.19-20, Ovidio *Met.* 10.452 (“ter pedis offensi signo est revocata...”), e, in genere, negli spozalizi, Plaut. *Cas.* 815-16. A **731**, in una proposizione ottativa del desiderio irrealizzabile, il servo esprime l'impossibilità, per Iolao, di conciliare volontà e capacità effettiva (ειθησθα δυνατοσ δραν οσον προθυμοσ ει); cfr. vv. 702 ss., dove già il coro diceva di ammirare l'animo indomito, risoluto di Iolao, a cui mancava però la presa di coscienza della realtà ineluttabile). Ai vv. **732** e **734** ricorre il

verbo *επειγειν*: nel primo è Iolao a rivolgerlo con impazienza al servo che lo guida e che dovrebbe muoversi più in fretta, nel secondo sempre il nostro “anti-eroe donchisciottesco” afferma (risentitosi per le parole del servo che hanno parlato di “illusione” per definire il suo lento movimento) che in realtà le sue gambe si muovono bene (“Non vedi come la mia gamba va spedita?”, dice al servo); tuttavia, subito dopo, il messo di Illo ripete che quella di Iolao è pura illusione. A **732** *λειφθεις ... μαχησ* è la protasi implicita del periodo ipotetico che ha la sua apodosi in *δεινα πεισομαι* : “se venissi lasciato indietro nella battaglia, subirei cose terribili...”. Il Kovacs obietta a *δεινα πεισομαι* che l’espressione sarebbe esagerata: *δεινα πασχειν*, formula frequente in Euripide, sarebbe attribuito sempre a persone che hanno sofferto ben definite pene, mentre qui Iolao avverte come terribile il solo disappunto derivante dal dover rimanere indietro in battaglia: per il Kovacs Iolao avrebbe dovuto dire qualcosa come: “Sono adirato ad essere lasciato fuori dalla battaglia”, ed Euripide scrivere qualcosa come *δεινα ποιουμαι οθησομαι*.⁴³ Di sicuro, l’espressione del nostro testo è esagerata, ma io penso che anch’essa, nel contesto che abbiamo visto, voglia conferire ancora una non lieve sfumatura di ironia e di comicità alle parole di Iolao, sfumatura che

⁴³ Kovacs, 1988, p. 124.

tra l'altro non sarebbe assente nemmeno nelle parole di correzione del Kovacs: Iolao, un vecchio, che si adira terribilmente per essere arrivato tardi alla battaglia, o che dice di provarne una terribile sofferenza, rappresenta un'immagine che innegabilmente porta in sé una patina di ridicolo.

Al v. **733** si pone un interessante problema testuale: L presenta un οὐκ ἐγὼ δοκῶ dopo βραδύνεισ, ed è inaccettabile perché manca una congiunzione, aggiunta dalla seconda mano del Triclinio (κοῦκ): con questa correzione il testo è accettato dal Garzya; non è risolta tuttavia la questione consistente nel fatto che il pensiero illusorio dovrebbe appartenere, come al v. 735(δοκουντα), non al servo ma a Iolao: di qui la correzione del Tyrwhitt di δοκῶ in δοκῶν; il senso sarebbe dunque: "Sei tu che cammini lento, non io, credendo di far qualcosa..." Il testo di L probabilmente è sorto da un erroneo intendere il parentetico οὐκ ἐγὼ, a cui è stato legato il verbo δοκῶ. Il Kovacs propone un'altra ipotesi che instaura una particolare concatenazione dei verbi della frase, il che, a mio avviso, è azzardato, anche perché rende meno prontamente intelligibile il senso della frase che invece per la sua sinteticità e per il contesto snello implica un'immediata comprensione. Ma vediamo il ragionamento del Kovacs. Se la lettura di L è nonsense, la congettura del Tyrwhitt ripristina il contrasto di soggetti σὺ...οὐκ ἐγὼ con lo stesso verbo:

ma per il critico la frase participiale che ne deriva è debole e poco convincente: perché δοκων? E inoltre perché τι δραν non dovrebbe essere il complemento di βραδυνεισ, come chiaramente era inteso essere? Il senso per lo studioso sarebbe il seguente: “Sei tu che sembri essere lento ad agire, non io”, e si otterrebbe sciogliendo l’assimilazione delle parti finali di βραδυνεισ e δοκω ai pronomi che li precedono; l’esito sarebbe: συ τοι βραδυνειν, ουκ εγω, δοκεισ τι δραν.⁴⁴

Per la parentesi implicata nella frase, cfr. *Andr.* 248 e *Hipp.* 352. A deporre contro la scelta dello studioso è anche l’uso del verbo δοκειν che non solo attenua l’essere lento di Iolao, che deve essere un dato di fatto, e invece viene mitigato dal “sembrare”, ma soprattutto non esprime più l’illusione di agire di Iolao che come abbiamo visto costituisce il punto essenziale nelle parole del servo: il senso migliore, dunque, nonostante le obiezioni che pur possono esser mosse, è quello derivante dalla correzione del Tyrwhitt; mantenendo solo la correzione di seconda mano del Triclinio, i due soggetti συ ed εγω cambiano verbo di riferimento e δοκω non esprime, come nel caso sopra analizzato, l’illusione di muoversi di Iolao, che, come visto dal contesto (v. 735), è essenziale al nostro testo. A **735**, il primo dei due participi, δοκουντα,

⁴⁴ Kovacs, vedi sopra.

regge il verbo, sottinteso, del secondo participio *σπευδοντα* (=affrettarsi); il senso è: “vedo che tu hai l’illusione di affrettarti, piuttosto che affrettarti veramente”. Al verso successivo, all’inizio L presenta *συ*, il che connoterebbe la frase con una vena di lamento nei confronti delle risposte del servo; la correzione in *ου* del Reiske riporta la scena nell’ambito più consono, cioè l’asserzione da parte di Iolao delle sue capacità belliche.

Al v. **737** *τι δρωντα* si collega strettamente *α λευσσησ μ εκει* del verso precedente e da cui è retto; “mi vedrai lì (sul campo di battaglia) ... a far che cosa?”. Lo stesso verbo *λευσσειν* è da sottintendere in dipendenza da *βουλοιμην αν*; ancora, al verso 738 *θεινοντα* riprende, rispondendovi, il *τι δρωντα* del verso precedente.

Nell’ultimo verso della sticomitia il servo, con molto realismo, dopo le prefigurazioni della battaglia da parte di Iolao, esprime i propri legittimi dubbi e la propria preoccupazione riguardo all’effettivo raggiungimento della meta: riusciranno ad arrivarci mai? *τουτο γαρ φοβος*: qui *τουτο* pare essere nominativo, perché è presente l’ellissi del verbo essere. Il Pearson, per sostenere questa visione a differenza di quella del Tyrrell che lo ritiene accusativo, cita come paralleli *Tro.* 240, 983, *Dem.* 1.2, 19.72.

L'ultima sezione dei nostri versi, **740-47**, introdotta da un $\phi\epsilon\upsilon$ fuori metro come spesso altrove (*El.* 367, *Hec.* 864, 955 etc.; anche poco prima Alcmena a 718) consiste della preghiera di Iolao: questi, con una evidente sfumatura di nostalgia, invoca la giovinezza del proprio braccio grazie alla quale, se gli tornasse alleata, potrebbe mettere in fuga gloriosamente Euristeo ($\omicron\iota\alpha\nu \ \alpha\nu \ \tau\rho\omicron\pi\eta\nu \ \dots\theta\epsilon\iota\mu\eta\nu$): i versi si concludono con una $\gamma\nu\omega\mu\eta$ sulla codardia dell' $\omicron\lambda\beta\iota\omicron\sigma$ ed $\epsilon\upsilon\tau\upsilon\chi\eta\sigma$ Euristeo: la ricchezza materiale e la fortuna non implicano, a differenza di come pensa la gente comune (v. 746 $\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\sigma\theta\alpha$), coraggio e perfezione in ogni comportamento: anzi, chi è "fortunato" ha molti difetti che l' $\epsilon\upsilon\tau\upsilon\chi\iota\alpha$ non nasconde, come nel caso di Euristeo. Il Garzya rende bene l'importanza di questi versi dicendo: "Questi versi, di congedo al momento di uscire di scena e come d'addio, danno la misura giusta dell'umanità di Iolao, controllata e ferma e sofferta, nonostante i suoi momenti di entusiasmo forte e verboso, le sue battute sventate e senza misura".⁴⁵ Iolao, nelle sue parole di nostalgia, rievoca la spedizione di Eracle contro gli Ippocoontidi a Sparta (vedi i primi versi lacunosi del *Primo Partenio* di Alcmane): la sua partecipazione a questa impresa risulta solo da questo passo (la sua presenza è attestata come certa, però, per quanto riguarda l'uccisione

⁴⁵ Garzya, 1958, p. 114.

dell'Idra di Lerna): Eracle infatti aveva intrapreso una spedizione contro Sparta per punire Ippocoonte e i suoi figli, che non solo avevano usurpato il trono degli eredi legittimi, Tindaro ed Icario, ma avevano anche ucciso Eono (figlio di Licimnio (fratello di Alcmena) e nipote di Eracle stesso), reo di avere colpito con un sasso il molosso di loro proprietà, che gli si era avventato contro. Gli Ippocoontidi furono sconfitti ed Eracle restituì a Tindaro il regno. Per il Wilkins l'accento al sacco di Sparta è fondamentale nell'economia della tragedia perché rappresenta un esempio di Eracle che punisce l'ingiustizia, esattamente come ora i discendenti di Eracle devono affrontare e vincere l'arrogante Euristeo che con atto di ὑβρις li ha cacciati dai loro territori argivi, commettendo ἀδικία; inoltre, il riferimento alla sconfitta di Sparta in tempo mitico preannuncia la finale profezia proprio contro gli Spartani di tempo storico (nella prima invasione dell'Attica, nella guerra del Peloponneso).⁴⁶

La preghiera di Iolao è reminescente del Nestore omerico a cui, anziano ormai, il ringiovanimento non è concesso: *Il.* 4.313 ss., 7.132-134.

Per la preghiera prima dell'uscita di scena di un personaggio, cfr. *S. El.* 1376 ss.; per l'appello di Iolao al proprio braccio, cfr. *S. Tr.* 1089: nello spirito, per il Wilkins il nostro passo assomiglia ad *Andr.* 757-65.

⁴⁶ Wilkins, 1993, p. 144.

A 743 οϊαν (Reiske) è correzione palmare del tràdito οϊοσ, e al verso successivo θειμην è emendazione del Cobet al posto di θειην (per la forma τροπην (τροπασ) τινος ποιειν (opp. ποιεισθαι = in fugam vertere aliquem); si confronti con Hdt. 1.30, Ar. *Eq.* 246, Thuc. 2.19).

A 746 δοκησισ può significare sia “falsa reputazione” (*Andr.* 696) che “apparenza” (Plut. *Mor.* 392): il senso della frase è che Euristeo è κακοσ, ma può nasconderselo col suo ολβοσ, in ragione delle opinioni che la gente ha riguardo alla prosperità (cfr. vv. 865-6, *Hipp.* 700-1, Dem. 2.20, Juv. 7.190-4); per l’associazione di prosperità con saggezza, binomio errato creato dalla gente, cfr. E. fr. 99 (dall’*Alcmena*: τον ευτυχουντα χρην σοφον πεφυκεναι: in questo frammento, che tuttavia non sappiamo in che contesto fosse collocato, se riferito ad un’*Alcmena* non dissimile dalla nostra o ad altro personaggio, si potrebbe leggere un monito anche all’*Alcmena* del nostro dramma, che non sa esser saggia, proprio come Euristeo, in una situazione di buona fortuna o vittoria, ma, galvanizzata, non riesce a reprimere i suoi impulsi più irrazionali di atroce vendetta, prevaricando così le leggi della città che ha contribuito alla sua salvezza; da rilevare che Plauto (*Rud.* 86) paragona l’*Alcmena* di Euripide ad una tempesta: non si sa se si riferisse anche alla protagonista degli *Eraclidi*, certo è che l’immagine che Plauto ci fornisce si

addice particolarmente alla personalità della nostra donna: *Pro di immortales, tempestatem quouismodi Neptunus nobis nocte hac misit proxuma!* - *non ventus fuit, verum Alcumena Euripidi*, fr. 1017 (*Fab. Inc.*) τον ευτυχουντα και φρονειν νομιζομεν, Pind. *Ol.* 5.18; Per un'opinione contrastante, *Rh.* 106-8: αλλ ου γαρ αυτος παντ επιστασθαι βροτων/ πεφυκεν αλλω δ αλλο προσκειται γερασ, /σε μεν μαχεσθαι, τους δεβουλευειν καλωσ.

Spiega bene l'espressione gnomica in correlazione con i termini denotanti felicità la Mc Donald nel suo studio⁴⁷: un uomo è ευτυχων perché possiede ολβος, ricchezza e risorse, in altre parole un uomo ευτυχων è εν ολβωι. Ma uomini ricchi, potenti e fortunati si suppone abbiano qualità, doti, virtù che di fatto non hanno: si suppone che siano coraggiosi (ευψυχια) e che sappiano come fare bene tutte le cose. Iolao ha appena chiamato Euristeo, in disprezzo delle sue risorse, κακος μενειν δορυ (744):

cioè la fortuna di Euristeo non garantisce la sua competenza in battaglia.

Ora per concludere l'analisi di queste tre sezioni esaminate mi soffermerò su tre termini: **1) stugei** (722) **2) paidagwein** (729) **3) braduneis**(733).

⁴⁷ Mc Donald, 1978.

1) **Stugew** sembra essere un termine di evidente ambito omerico, da cui poi è derivato ai successivi autori, Esiodo, Lirici e Tragici; è infatti assente in Tucidide, ma compare nello ionico Erodoto sempre nel composto αποστυγωω tranne che in un'occasione (7.236.1: οἱ Ἕλληνες... του τε ευτυχεειν φθονεουσι και το κρεσσον στυγεουσι).

In Omero, l'Ebeling individua due significati diversi ma affini: si comprende cioè facilmente il passaggio dall'uno all'altro, per una questione di implicazione; essi sono “timeo” e “odi, abhorreo”.

Per il primo significato vedi *Il.* 7.112, 15.167, 183 (c'è la clausola finale τον τε στυγεουσι (= δεδιασιν, Ariston.) και αλλοι); reggente l'infinito si trova a *Il.* 1.186 (στυγεηι... φασθαι και ομοιωθημεναι αντην), a 8.515 e in *Od.* 19.15 (στυγειν φερειν); per il secondo, vedi *Il.* 20.65 (τα τε στυγεουσι θεοι περ, clausola finale), 17.694, 8.370, *Od.* 10.113, 13.39 e 400, etc. In Esiodo, come in Omero, il termine è solamente in forma attiva; compare tre volte in tutto, due nella *Teogonia* (739 e 810), nella forma della clausola omerica, già riportata, di *Il.* 20.65; una volta, in *Op.* 310 è in riferimento agli immortali che odiano gli inoperosi (...μαλα γαρ στυγεουσιν αεργουσ). Nei lirici ricorre in Simonide, Pindaro (Fr. 203.2 ανδρες... νεκρον ιππον

στυγέουσι...) e Teognide (v. 278: in riferimento all'atteggiamento dei figli nei confronti del padre: ... και στυγέουσι ὡσπερ πτωχὸν ἐσερχομένον).

In Sofocle è presente varie volte come in Eschilo, anche al passivo (S. *Aj.* 133 θεοὶ στυγούσι τοὺς κακοὺς); anche in Euripide è termine prediletto (*Al.* 958, *Andr.* 205, *Hel.* 926, *Med.* 36,221); tra i frammenti dei tragici (ben otto ricorrenze) è da rilevare, per affinità col nostro testo, anche se a termini invertiti, il fr. 1052 (*Fab. Inc*) di Euripide: è un'invettiva contro chi si rifiuta di combattere e di affrontare il pericolo, ricercando solo il quieto vivere; vi si dice: νεανίας – οστις ὦν Ἄρη στυγῆι...

2) Oltre che in *Heracl.* 729, abbiamo visto che il verbo **paidagwgein** è anche in *Ba.* 193, e solamente lì altrove in Euripide; da notare che il verso delle *Baccanti* è identico al fr. 633N. della *Fedra* (= fr. 695 Pearson) di Sofocle citato da Gellio, *N.A.* 13.19.3: “versus non minus notus, γερῶν γερόντα παιδαγωγῆσω σ εγω, et in tragaedia scriptus est cui titulus est Φθιωτιδες (φιλοτιδες ante Casaubonum) et in Bacchis Euripidi (v. 193)”.

Il termine παιδαγωγος (da cui deriva il nostro verbo che fa riferimento alla funzione di guida del pedagogo nei confronti del fanciullo, anche se in senso concreto, fisico e non intellettuale), ovvero chi si cura, chi educa i figli,

compare ad esempio in Erodoto 8.75.1: ...των Θεμιστοκλεους παιδων, e la sua figura è frequente nella tragedia.

I primi ad utilizzare il verbo παιδαγωγειν sono proprio Sofocle ed Euripide, nel senso etimologico e concreto di “guidare come un bambino qualcuno”; successivamente, dalla filosofia platonica del quarto secolo a Luciano, il termine assume la sfumatura generalizzante di significato di “guidare, educare, istruire, moderare”, quindi “comportarsi come un pedagogo, seguire, star dietro...” (Pl. *Alc.* 1 135d, *Leg.* 641 b, 752c, *Theet.* 167c, *Rep.* 600e; Luc. *Tim.* 13, *Salt.* 72). In Platone, quindi, il nostro termine si avvicina strettamente alla funzione del filosofo di istruttore di anime: il senso intimo legato “all’istituzione” del fanciullo si perde in quello più ampio della formazione dell’uomo. Altre ricorrenze sono Ippocrate (*De articul.*, 52), Plut. *Ant.* 10, *Mor.* 2.443d, Iperide nella *Contro Atenogene*, 3, dove παιδαγωγησθηναι assume il significato di “essere raggirato gentilmente, con furbizia, con le buone”, e infine Eliano, *N.A.* 2.11, dove si parla di un elefante che scrive aiutato dalla mano dell’insegnante (παιδαγωγουσα si riferisce alla mano dell’insegnante che guida l’animale).

Παιδαγωγια è anche l’ufficio del pedagogo, da cui metaforicamente deriva Platone, *Timeo* 89d; col significato di “allenamento per le anime”, si veda

Repubblica 491e; Plutarco, in 2.2e, parla di coltura degli alberi, e, assai interessante per noi, in Euripide, *Oreste* 883, si fa riferimento alla cura, da parte di Pilade, del malato Oreste: è indubbio che i malati si avvicinino, come condizione, ai bambini, per la loro debolezza: ...νοσημα κηδευοντα παιδαγωγιαι. Il Willink, nel suo commento, rimanda al Dodds, che cita come ricorrenza analoga a *Oreste* e *Baccanti* il nostro testo del v. 729.

3) Bradunein non è termine poetico omerico, né è utilizzato dagli storici Erodoto e Tucidide, alla cui area storica evidentemente non pertiene: è neoformazione tragica. In Euripide compare una sola altra volta nel fr. 800, citato da Orione, nel *Florilegio*, come tratto dal *Filottete* del nostro autore: esso recita φευ, μηποτ ειην αλλο πλην θεοισ φιλοσ ωσ παν τελουσι

(Nauck, παντα εχωσι codd.) καν βραδυνωσιν χρονωι.

In Sofocle il significato è “moror” (Ellendt): *Ph.* 1400, *El.* 1501, *OC* 1628 (parla il dio ad Edipo: παλαι δη ταπο σου βραδυνεται); in Eschilo il senso è “tardus sum, cunctor”: ess. *Su.* 730, *Sept.* 623.

Il termine entrò poi nel lessico dei Settanta (due presenze: *Deuteronomio* 7.10, ed *Isaia* 46.13, nel senso transitivo di “rallentare, procrastinare”); altrove

compare in Pl. *Rep.* 528d, e, nella κοινή, in Luc. *Contempl.* 1, *Symp.* 20, App. *B.C.* 1.69, Pol. 1.48.4, Philostr. *Im.* 1.6 (si parla, in quest'ultimo testo, degli Ερωτες e dei μηλα, e dell'εδωδια, del profumo del giardino che "ritarda" ad arrivare al lettore).

Χο.	Γα και παννυχιος σελα-	748
	να και λαμπροταται θεου	749
	φαεσιμβροτου αυγαι,	750
	αγγελιαν μοι ενεγχαι,	751
	ιαχησατε δ ουρανωι	752
	και παρα θρονον αρχεταν	753
	γλαυκασ τ εν Αθανασ	754
	μελλω τασ πατριωτιδος	755
	γασ, μελλω και υπερ δομων	756
	ικετας υποδεχθεις	757
	κινδυνον πολιωι τεμειν σιδαρωι.	758
	δεινον μεν πολιν ωσ Μυκη-	759
	νας ευδαιμονα και δοροσ	760
	πολυαινετον αλκαι	761
	μηνιν εμαι χθονι κευθειν	762
	κακον δ, ω πολισ, ει ξενουσ	763
	ικτηρασ παραδωσομεν	764

κελευσµασιν Αργουσ.	765
Ζευσ μοι συµµαχος, ου φοβου-	766
μαι, Ζευσ μοι χαριν ενδικωσ	767
εχει ουποτε θνατων	768
ησσουσ < δαιμονεσ > εκ γεμου φανουνται.	769
αλλ, ω ποτνια, σον γαρ ου-	770
δασ γασ και πολισ, ασ συ μα-	771
τηρ δεσποινα τε και φυλαξ,	772
πορευσον αλλαι τον ου δικαιωσ	773
ταιδ επαγοντα δορυσσουν	774
στρατον Αργοθεν ου γαρ εµαι γ αρεται	775
δικαιοσ εµ εκπεσειν µελαθρων.	776
επει σοι πολυθυτοσ αι	777
τιμα κραινεται ουδε λα-	778
θει μηνων φθινασ αµερα	779
νεων τ αιδαι χορων τε µολπαι.	780
ανεµοεντι δ επ οχθωι	781
ολολυγµατα παννυχοισ υπο παρ-	782

VV. 748-83: TERZO STASIMO.

Merita soffermarsi con una breve analisi su questo stasimo, che, pur non dando indicazioni sulla caratterizzazione dei personaggi, risulta importante per la squisitezza lirica e per gli sviluppi successivi che prefigura, in particolare la battaglia tra Argivi e Ateniesi, aiutati questi ultimi dai numi tutelari Atena e il sommo Zeus. Ma vediamo lo schema dei contenuti:

748-54: invocazione rituale a Terra, Luna e ai Raggi del Dio “che dà luce ai mortali”: queste entità divine della natura devono annunciare nel cielo ad Atena e Zeus le intenzioni bellicose degli Ateniesi, di cui il Coro, essendo ateniese, si fa portavoce;

755-58: con l’anafora di μελλω il Coro esprime la “propria”

arditezza e fiducia nell’affrontare il pericolo della battaglia (κινδυνον πολιωι τεμειν σιδαρωι);

759-65: il Coro sottolinea con sdegno come la potente città di Micene covi odio per la terra ateniese, ma rivolge anche un monito ai suoi concittadini, di non cedere i supplici ad Argo che lo ordina;⁴⁸

⁴⁸ Ai versi 763-65, il Coro dice, appunto, che sarà un “male” se Atene cederà i supplici ad Argo: sappiamo poi che non sarà così. La storia degli Eraclidi (e la loro difesa da parte di Atene), invece di essere intesa

766-69: il Coro esprime la tranquillizzante fiducia nel favore che Zeus “giustamente” riserva ai giusti Ateniesi, essendo loro alleato; c’è poi la professione di fede nella superiorità assoluta degli dei sugli uomini;

770-76: preghiera alla ποτνια Atena, ματηρ δεσποινα τε και φυλαξ della città di Atene: che storni altrove il capo argivo che ου δικαιωσ (cfr. invece ενδικωσ, v. 767) muove il suo esercito verso Atene; asserzione della αρετη e della δικαιοσυνη di Atene;

777-83: riferimento ai riti ufficiali in onore di Atena tenuti sul colle dell’Acropoli da efebi e vergini quando ricorre la μηνων φθινασ αμερα.

Il canto può essere considerato un partenio in lode della divinità vergine Atena, alla luce dei vv. 770 ss. All’inizio l’invocazione alla triade divina cosmica Terra–Luna–Sole, che deve portare il messaggio, prepara in simmetria il riferimento all’altra triade Cielo–Zeus–Atena che costituisce invece il ricevente dell’αγγελια (Cfr. l’invocazione-modulo degli oratori, ω γη και θεοι, e ad esempio *Med.* 752, 1251: ιω γα τε και παμφαησ ακτισ αελιου).

dagli Ateniesi “ironicamente” (vedi Greenwood, 1953, e Conacher, 1967), servì per costruirvi sopra degli encomi di sé: *Lys.*2.7, *Dem.*7.8, *Pl. Menex.* 239 b, *Isocr.* 4.54-56, 12.168-71, *Hdt.* 9.27.3, *Xen. Hell.* 6.5.46-47.

A 750 troviamo un'attribuzione sovrabbondante, da parte di L, di due aggettivi ad αὐγαί e uno solo a θεοῦ: anche se una simile costruzione, accettata dal Garzya, troverebbe riscontri altrove, sembra migliore la scelta del Musgrave per una simmetria chiastica che ristabilisce l'equilibrio rendendo genitivo il nominativo plurale **faesimbrotōi**, termine questo che risulta un απαξ euripideo e tragico: altrove è epiteto di Elios in *Od.* 10.138, Hes. *Th.* 958 e Pind. *Ol.* 7.39 (φαυσιμβροτος), di Eos in *Il.* 24.785 e Bacch. 13.128, di Apollo in IG 14.2524.

Ouranwi (752) è dativo locativo e non di termine, quindi stesso complemento di παρα θρονον αρχεταν (αρχ. è sostantivo usato aggettivamente, cfr. *El.* 1149, come talora τυραννος; si tratta del regio trono di Zeus, non di Eretteo come voleva Wilamowitz) e di γλαυκασ τ εν Αθανασ: è questa correzione dello Schaefer per il trådito γλαυκα τ εν Αθανα: è sottinteso εδραι ο θρονωι (sede celeste, non di tempio terreno).

Da rilevare la doppia anafora in stessa sede metrica a 755-56 μελλω/... μελλω ed a 766/7 Ζευς/...Ζευς.

A 756 υπερ pro περι è correzione del Nauck, ed è απο κοινου con γασ e δομων. A 757 υποδεχθεις, pur di forma passiva, ha significato medio di

υποδεξαμενος.

758: kindunon poliwi temeïn sidarwi: così formulato il sintagma non occorre altrove; il significato sarebbe “risolvere la situazione di pericolo con lo splendente ferro”. Da confrontare con: Pind. *Ol.* 8.57 *μαχαν τ. τελος;*

E. *Hel.* 1235 *τεμνειν σπονδασ;* E. *Su.* 375 *φιλια τεμνεσθαι;* *Od.* 3.175 (“farsi strada attraverso il mare”) *τεμνειν πελαγος;* *HF* 301 *φιλ αν τεμοις;* Hdt. 4.201.2 *ταμνοντες ορκια* . Il metaforico uso di *τεμνειν*, avvertibile anche nel nostro testo, era già stabilito in Epica, *Il.* 3.73.⁴⁹ Questo per quanto riguarda le costruzioni di *τεμνειν*, ora, per *πολιωι ... σιδαρωι*, cfr. *Il.* 9.366, *H. H. Merc.* 41.

Vediamo ora le correzioni apportate al testo:

761: poluaineton (απαξ euripideo: spesso i composti in *πολυ* – sono *απαξ* in Euripide) è correzione dello Scaligero che rende comprensibile la costruzione sostituendo l'accusativo al genitivo;

765: al posto del testo nonsense di L (*και λευσιμον αργος*) il Reiske pone un ottimo **keleusmasin Argous** (complemento di causa o meno probabilmente di termine retto da

⁴⁹ Cfr. Collard, 1975 b, p. 206.

παραδωσομεν, se leggiamo nelle “minacce di Argo” una metonimia, astratto per il concreto, al posto di “Argivi minaccianti”).

769: mancanza di un dattilo + εἶτ (L), luogo sanato dal Kirchhoff che riempie la lacuna con un oltremodo plausibile δαίμονες, e dal Reisig, che emenda il resto in ἐκ γ.

774: δορυσσοντα viene corretto dal Kirchhoff nell’απαξ euripideo

dorussoun: è detto di persone in Ps-Hes. *Scut.* 54, A. *Su.* 182, 985, S. *OC* 131, di πονος in Theogn. 987.

Ai versi **766-67-68-69** si esprime il concetto, vero nocciolo e perno di tutto lo sviluppo tragico, di Zeus alleato di Atene in quanto assertrice di giustizia: gli Ateniesi rappresentano la giustizia terrena così come Zeus rappresenta quella suprema, divina (per l’immagine di Zeus assertore di giustizia, si confronti una frase di una tragedia più tarda, le *Troiane*, vv. 887-8: πάντα γὰρ δι’ ἀψοφου / βαινῶν κελευθου κατὰ δίκην τὰ θνητὰ ἀγείσ).⁵⁰ Grazie all’alleanza con Zeus il Coro depone la paura (vv. 766-67 Ζεὺς μοι συμμαχός, οὐ φόβουμαι: cfr. la tremenda paura di Alcmena, la sua iper-eccitabilità ed ansia:

⁵⁰ Per l’elogio d’Atene, che affiora qui e nello stasimo successivo, e che per qualche critico (Zuntz) costituisce il significato principe dell’opera, il Di Benedetto, 1971, trova un parallelo in uno stasimo della Medea, vv. 825-45, dov’è un inno agli Erettidi.

tutto ciò per lei svanisce al momento in cui viene a sapere che i suoi si sono salvati in battaglia, e hanno ottenuto la vittoria); Zeus, inoltre, χαριν ενδικωσ /εχει alla città di Atene (vv. 767-8): infine, vv. 768-9, è asserita dal Coro quella che è ai suoi occhi la superiorità dei δαιμονες sui mortali. Iolao, dotato di una fede incrollabile in Zeus, vedrà la somma divinità, associata ad Eracle ed Ebe, realizzare il suo desiderio, cioè ringiovanire solo per il tempo che basta per sconfiggere Euristeo; Alcmena, invece, tardi riconoscerà l'intervento favorevole di Zeus nei suoi confronti, ma non agirà comunque secondo la giustizia che dovrebbero ispirarle Zeus stesso e gli Ateniesi, anzi sovvertirà, nel suo comportamento ferino e irragionevole verso l'aguzzino ora sottomesso, Euristeo, ogni giustizia divina ed umana, quando, ormai invertitesi le sorti, inizia a sgombrare l'animo dalle paure che l'assalivano (dice il Coro a 766-67 Ζευς μοι συμμαχος, ου φοβουμαι...) e a sentirsi vincitrice e potente, in grado di poter disporre come vuole della vita dell'acerrimo nemico: come vedremo, non sentirà ragioni, nessuno potrà fermarla nel suo disegno folle, fuori da ogni canone di giustizia (per le due parole chiave di questi versi, **fobos** e **caris**, confronta le parole del Coro ai vv. 867-8 (Ω Ζευ τροπαιε, νυν εμοι δεινου φοβου / ελευθερον

παρεστιν ημαρ εισιδειν...) e quelle di Alcmena a 869-70 (Ω Ζευ, χρονω
μεν ταμ επεσκεψω

κακα / χαριν δ ομως σοι των πεπραγμενων εχω...).

Per il topos di avere un dio come alleato, si possono passare in rassegna i nostri versi **349-52**, in cui Iolao parla degli schieramenti divini a favore degli Argivi (Era) e degli Ateniesi (Atena, cui si inneggia, come detto anche nei nostri versi, e che, a detta del nostro “eroe”, non accetterà di subire una sconfitta); altrove, si vedano Ar. *Th.* 266, A. *Ch.* 2; per Zeus come alleato, cfr. Tyrt. 11.1 West; per Zeus come protettore di Atene, cfr. S. *OC* 1085-9. Da notare che questa concezione di Zeus come garante della giustizia tra gli uomini, che è, come qui si è visto, predominante negli *Eraclidi*, a soli pochi anni di distanza, nell’*Ippolito*, lascerà il posto ad un atteggiamento molto diverso, tendente allo scetticismo; si dice infatti ai versi 1102-10:

η μεγα μοι τα θεων μελεδημαθ, οταν φρενας ελθη,/

λυπασ παραιρει / ξυνεσιν δε τιν ελπιδι κευθων

λειπομαι εν τε τυχαισ θνατων και εν εργασι

λευσσων / αλλα γαρ αλλοθεν αμειβεται, / μετα δ ισταται

ανδρασιν αιων / πολυπλανητος αιει (“L’attenzione degli dei, quando questo pensiero entra nella mia mente, con forza porta via il dolore. Ma

quando guardo le vicende e le azioni degli uomini non riesco a scorgere in esse quell'ordine razionale che la mia mente nella sua speranza nasconde. Le vicende si alternano alle vicende e sempre cambia il molto-errante destino degli uomini", trad. di V. Di Benedetto.)⁵¹

771-72: perché Atena Parthenos è definita madre?

Wilamowitz pensò si facesse riferimento non ad Atena, ma alla Magna Mater degli dei, antichissima divinità mediterranea. Esisteva però un'Atena Mater venerata nell'Elide. L'Herington ci suggerisce che nel quinto secolo importanti aspetti di Atena erano stati sussunti sotto il culto predominante di Atena Parthenos.⁵²

777-83: nella precisa descrizione del rituale di onori offerti ad Atena da efebi e vergini sull'acropoli (ἀνεμοεντι δ' ἐπ' ὄχθῳ) è da notare innanzi tutto l'uso di οὐδε...ἀμερα (778-79) in forma parentetica ed epesegetica dell'iniziale τιμα κραινεται: quest'ultimo verbo è logicamente anche il predicato dei sostantivi successivi, cioè αἰδαῖ e μολπαῖ.

Infine il problema sorge riguardo al periodo in cui si effettuavano quei riti: le Panatenee? L'opinione più accreditabile è che non sia da intendere **mhnwn**

⁵¹ Di Benedetto, 1971, p. 123.

⁵² Herington, 1955.

fqinas amera (779) come il terz'ultimo giorno di ogni mese, ma solo Ecatombeone 28 (fine giugno-luglio), giorno del grande sacrificio e anche, per talune fonti, del genetliaco di Atena (Schol. *Il.* 8.39 Τριτογενεια εκληθη οτι τριτηι φθινοντος ετεχθη).

Il Pflugk, come ci riferisce il Beck, pensava si facesse riferimento non ad un giorno particolare ma al mese che svanisce, e così traduceva: “Nor with the waning months cometh forgetfulness of thine honour”.⁵³

⁵³ A. J. E. Pflugk, edizione degli *Eraclidi* di Gotha, terminata nel 1860; E. A. Beck, 1882.

ΑΓΓΕΛΟΣ

	δεσποινα, μυθους σοι τε † συντομωτατους	784
	κλυειν εμοι τε τωιδε καλλιστους φερω †	785
	νικωμεν εχθρους και τροπαι ιδρυεται †	785
	παντευχιαν εχοντα πολεμιων σεθεν.	786
Αλ.	ω φιλταθ, ηδε σ ημερα † διηλασεν †	787
	ηλευθερωσαι τοισδε τοισ αγγελμασιν.	788
	μιασ δ εμ ουπω συμφορασ ελευθεροισ	790
	φοβος γαρ ει μοι ζωσιν ουσ εγω θελω.	791
Αγ.	ζωσιν, μεγαστον γ ευκλεισ κατα στρατον.	792
Αλ.	ο μεν γερων † ουκ εστιν Ιολεωσ οδε † ;	793
Αγ.	μαλιστα, πραξασ γ εκ θεων καλλιστα δη.	794
Αλ.	τι δ εστι; μων τι κεδνον ηγωνιζετο;	795

Αγ.	νεοσ μεθεσθηκ εκ γεροντοσ αυθισ αυ.	796
Αλ.	θαυμαστ ελεξασ αλλα σ ευτυχη φιλων	797
	μαχησ αγωνα πρωτον αγγειλαι θελω.	798
	[...]	
ΑΓ.	κανταυθ ο πρεσβυσ Υλλον εξορμωμενον	843
	ιδων, ορεξασ ικετευσε δεξιαν	844
	Ιολαοσ εμβησαι νιν ιππειον διφρον.	845
	λαβων δε χερσιν ηνιασ Ευρυσθεωσ	846
	πωλοισ επειχε. ταπο τουδ ηδη κλυων	847
	λεγοιμ αν αλλων, δευρο γ αυτοσ εισιδων.	848
	Παλληνηιδοσ γαρ σεμνον εκπερων παγον	849
	διασ Αθανασ, αρμ ιδων Ευρυσθεωσ,	850
	ηρασαθ Ηβηι Ζηνι θ ημεραν μιαν	851
	νεοσ γενεσθαι κατοτεισασθαι δικην	852
	εχθρουσ. κλυειν δη θαυματοσ παρεστι σοι	853
	δισσω γαρ αστερ ιππικοισ επι ζυγοισ	854
	σταθεντ εκρυσαν αρμα λυγαιωι νεφει	855

	σον δη λεγουσι παιδα γ οι σοφωτεροι	856
	Ηβην θ ο δ ορφνησ εκ δυσαιθριου νεων	857
	βραχιονων εδειξεν ηβητην τυπον.	858
	αιρει δ ο κλεινοσ Ιολεωσ Ευρυσθεωσ	859
	τετρωρον αρμα προσ πετραισ Σκιρωνισιν,	860
	δεσμοισ τε δησασ χειρασ ακροθινιον	861
	καλλιστον ηκει τον στρατηλατην αγων	862
	τον ολβιον παροιθε. τη δε νυν τυχηι	863
	βροτοισ απασι λαμπρα κηρυσσει μαθειν,	864
	τον ευτυχειν δοκουντα μη ζηλουν πριν αν	865
	θανοντ ιδηι τισ ωσ εφημεροι τυχαι.	866
Χο.	ω Ζευ τροπαιε, νυν εμοι δεινου φοβου	867
	ελευθερον παρεστιν ημαρ εισιδειν.	868
Αλ.	ω Ζευ, χρονωι μεν ταμ επεσκεψω κακα,	869
	χαριν δ ομωσ σοι των πεπραγμενων εχω	870
	και παιδα τον εμον προσθεν ου δοκουσ εγω	871
	θεοισ ομιλειν νυν επισταμαι σαφωσ.	872
	ω τεκνα, νυν δη νυν ελευθεροι πονων,	873

	ελευθεροι δε του κακωσ ολουμενου	874
	Ευρυσθεωσ εσεσθε και πολιν πατροσ	875
	οψεσθε, κληρουσ δ εμβατευσετε χθονοσ	876
	και θεοισ πατρωιοισ θυσεθ , ων απειργμενοι	877
	ξενοι πλανητην ειχετ αθλιον βιον.	878
	αταρ τι κευθων Ιολεωσ σοφον ποτε	879
	Ευρυσθεωσ εφεισαθ ωστε μη κτανειν;	880
	λεξον παρ ημιν μεν γαρ ου σοφον τοδε,	881
	εχθρουσ λαβοντα μη αποτεισασθαι δικην.	882
Αγ.	το σον προτιμων, ωσ νιν οφθαλμοισ ιδοισ	883
	† κρατουντα † και σην δεσποτουμενον χερν.	884
	ου μην εκοντα γ αυτον αλλα προσ βιαν	885
	εζευξ αναγκη και γαρ ουκ εβουλετο	886
	ζων εσ σον ελθειν ομμα και δουναι δικην.	887
	αλλ, ω γεραια, χαιρε και μεμνησο μοι	888
	ο πρωτον ειπασ ηνικ ηρχομην λογου,	889
	ελευθερωσειν μ εν δε τοισ τοιοισδε χρη	890
	αψευδεσ ειναι τοισι γενναιοισ στομα.	891

VV. 784-98 / 843-891: questo blocco di versi (che esclude 799-842, in cui è narrata la battaglia e che non sono particolarmente importanti per la caratterizzazione dei nostri personaggi tranne che per l'immagine di codardo di Euristeo che ne deriva...) si può suddividere in tre sezioni, le seguenti:

784-98: breve intermezzo tra Alcmena e il messaggero, che introduce alla narrazione della battaglia e in cui al messo viene promessa la libertà per le buone nuove che porta, tra le quali egli anticipa il ringiovanimento di Iolao:

Alcmena si fa soddisfatta e meravigliata, ma vuole conoscere bene i fatti prima di esporre la sua opinione a proposito;

843-66: viene riferito con toni giustamente miracolistici il ringiovanimento di Iolao; la narrazione termina con una *γνώμη*, sintesi di tutta la tragedia e del nostro tema della mutevolezza della sorte;

867-91: Alcmena, dopo un brevissimo intervento del coro, esprime la sua gratitudine per l'intervento sia pur tardivo di Zeus: ella sa ora (Iolao, da vero "credente", già lo sapeva, come dice ai vv. 9-10 ...κατ'ουρανου ναει) che il figlio dimora tra gli dei: i figli di Eracle potranno riavere i territori aviti, ma Iolao non doveva tenere in vita Euristeo; il servo dice che si è agito in tal

modo per compiacere il di lei animo, conducendole il nemico vivo, e conclude ricordandole la promessa iniziale di libertà, sì che la realizzi.

L'ἄγγελος si rivolge subito ad Alcmena appellandola come “padrona”, esattamente uno dei nomi che il coro precedentemente aveva attribuito come epiteto alla dea Atena, e sembra sin dall’inizio inquadrarla in un’aura di potenza e di dominio che le era inusitata: preannuncia, per così dire, lascia prefigurare il repentino mutare della sua psicologia che la indurrà, dalla posizione di prestigio che ora riveste, a scegliere decisioni totalmente contrarie alle giustizie umana e divina, rappresentate, quest’ultime, proprio da Ateniesi e Zeus, che hanno aiutato Alcmena e gli Eraclidi: la nostra anziana donna non avrà in realtà χάρις nei confronti delle due entità che l’hanno sostenuta, se non a parole. Ma vedremo dettagliatamente la Climax che dal φόβος giungerà a una vera e propria forma di ὑβρις nei confronti dell’ora inerme Euristeo: assisteremo ad una vera e propria inversione di parti, l’ingiusto diventerà giusto e viceversa: del resto, proprio questa labilità del confine tra bene e male e l’impossibilità di discernarli alla precisione, come invece voleva Socrate, crea uno scompiglio nelle vicende umane: scompiglio che Euripide più volte non tralascia di sottolineare (cfr. *IT* 572 πολυς ταραγμος εν τε τοις

θειοις ενι / καν τοις βροτειοις..., *HF* 669 ουδεις ορος εκ θεων/
χρηστοις ουδε κακοις σαφησ).⁵⁴

E' utile, a questo punto, compiere un breve excursus riguardo le scene d'annuncio, ο ρησεισ αγγελικαι, basandoci sulle conclusioni (illuminanti anche per il nostro dramma) cui è giunto il Di Gregorio in un suo volumetto: si chiarirà così anche la dinamica della comparsa del messo e del suo rivolgersi agli altri personaggi. In Euripide le scene d'annuncio raggiungono una forma ben definita, sempre identica, a differenza di quanto avviene in Eschilo e Sofocle, dove esse hanno struttura spesso diversa. L'entrata in scena del messaggero, che appare senza contrassegni esteriori (spesso è di umili condizioni), a differenza di come voleva il Wilamowitz, deve essere giustificata, logica: nel nostro caso, infatti, si pone la necessità di sapere notizie sull'esito della battaglia. Inoltre, in Euripide, il resoconto del messo coincide nella maggioranza dei casi con la "catastrofe", cioè con la soluzione dello sviluppo drammatico, minuziosamente preparata nel corso della tragedia: è facile vedere che ciò avviene anche negli *Eraclidi*, per via della serie di conseguenze (vedi Alcmena) che si verificano dopo il resoconto. Il messaggero era facilmente riconosciuto: entrava dopo un canto del Coro (vedi anche il nostro dramma) caratterizzato da ansia e apprensione per la

⁵⁴ Cfr. Dodds, 1929.

“catastrofe” imminente. Il nunzio, che dimostra una partecipazione emotiva agli eventi, anche se non si interrompe mai per manifestare gioia o dolore, non è mai costretto a fermarsi, nel corso della narrazione, per l’intervento degli astanti, che, avvinti dalla drammaticità degli annunci, rimangono immobili e non manifestano i propri sentimenti. Il resoconto è sempre preparato da un breve dialogo (*diverbium*) che unisce il racconto alle parti precedenti del dramma e motiva psicologicamente la descrizione particolareggiata in esso contenuta. In Euripide il messo entra in scena visibilmente agitato (potrebbe essere da addebitare a ciò l’inversione, ai vv. 784-85, di *συντομωτατους* e *καλλιστους*).

Inoltre, i nostri versi 784-87, e poi *Su.* 634-640 e *El.* 761-64, rappresentano i tre casi, in Euripide, in cui il nunzio inizia con una breve *ρησις* con cui riferisce per sommi capi l’avvenimento: il completamento all’annuncio del messo si ha nelle scene seguenti, in cui si vede lo sviluppo di quanto si è narrato e si introducono i personaggi di cui il messo ha riferito (Euristeo, ad esempio). Infine, lo schema originario dell’annuncio era un recitativo più o meno lungo, che motivava lo stasimo seguente; rispetto al Ditirambo *Teseo* di Bacchilide, in cui molti hanno visto una forma embrionale di tragedia, a ragione o a torto, in Euripide il messaggero inizia a raccontare da sé, mentre

Egeo è invitato al racconto.⁵⁵ Ma vediamo ora come si articola il rapporto messo–Alcmena all’inizio dei nostri versi.

Il messo annuncia subito che sta per riportare dei μυθους (“parole” che mantengono però la sfumatura del favoloso, com’è nelle origini del μυθος, dato il ringiovanimento di Iolao...) la definizione dei quali è in crux, συντομωτατους κλυειν εμοι τε τωιδε καλλιστους φερω.

A fare del passo una crux è la circostanza testuale che vedrebbe non essere riferiti ad Alcmena i μυθοι come καλλιστοι, cosa che ci aspetteremmo, ma come συντομωτατοι, i quali μυθοι sarebbero tali invece per l’araldo, e l’espressione “assai concisi” dovrebbe anticipare i vv. 786-87. La migliore soluzione della difficoltà sembra essere quella dell’Hartung che inverte la disposizione di συντ e καλλ ponendo l’accento sul σοι, cioè su Alcmena che attende ansiosa i καλλιστοι λογοι; corretto in tal modo, il testo suona così: σοι τε καλλιστους φερω/ κλυειν εμοι τε συντομωτατους λεγειν: tutto ciò elimina l’assurdo τωιδε che pone un’indesiderata enfasi su εμοι (mentre, come detto, dovrebbe essere su σοι) con λεγειν.

Del resto, gli esempi di pron. pers. + agg. determin. non sostengono il nostro caso. L’Elmsley suggeriva al posto di τωιδε un τουσδε che per il Wilkins è

⁵⁵ Di Gregorio, 1967.

poco attraente, perché del resto non sana il problema dell'enfasi. Il Badham propone ομου τε τοισδε al posto di εμοι τε τωιδε, che conferirebbe un inatteso rilievo all'araldo: con la risoluzione del Badham, però, i μυθοι sarebbero sempre συντομ per Alcmena, ma καλλιστ per gli Eraclidi, il che sembra poco pertinente al caso, poiché pone l'accento e l'enfasi sui muti Eraclidi e non su chi ben presto s'imporrà sulla scena e sarà la vera "mattatrice" del finale, Alcmena. L'errore originario sarebbe sorto da un salto dello scriba da σοι τε a εμοι τε. La soluzione del Wecklein è la seguente: σοι τε καλλιστους φερω / κλυειν λεγειν τε τωιδε (dopo lo Jacobs) συντομωτατους. Da notare la struttura chiastica agg. superl. + verbo + verbo + agg. superl.; sembra però una dura giustapposizione quella dei due verbi, e l'impersonalità del τωιδε riferito al messo che sta parlando permane.

Per il riassunto di notizie, si possono confrontare A. *Per.* 698 (μη τι μακιστηρα μυθον αλλα συντομον λεγων), fr. 99. 4 (*Cares o Europa*), S. *El.* 688, *OC* 1579-80, E. *Hec.* 1177 ss. *Su.* 638-39, *Erechth.* 53.5 Austin = 362 Nauck. Il nocciolo della narrazione è dunque anticipato nei due versi successivi 786-87, in cui si dice della vittoria arrisa agli Ateniesi e dell'innalzamento del trofeo: la descrizione del trofeo è divisa tra questo

passaggio e 936-7 (βρετας Διος τροπαιου καλλινικον ιστασαν con un ulteriore riferimento a Zeus Tropaios a 867.

A **788-89**, pur nella difficoltà della crux di δηλασεν che fra poco esamineremo, Alcmena è ancora combattuta tra due opposti sentimenti, esaltazione e gioia, ed ansia e paura: il primo sorge incontenibile, subito, di fronte al solo annuncio del “succo” del resoconto; la donna dichiara addirittura di voler ricompensare l’araldo con la libertà: già, poiché l’araldo con le sue parole benefiche genererà nell’animo di Alcmena una catarsi, una liberazione dall’ansietà che per ora l’ha turbata e sconvolta. Proprio la nostra eroina, subito dopo la promessa di libertà all’araldo, parla della libertà che questi deve produrre in lei: vuole cioè esser certa che i suoi timori, che aveva espresso al v. 712 circa la sorte di Iolao, possano essere fuggiti, perché la disgrazia è stata scampata; la sua paura riguarda quindi Iolao, perché, all’eventuale morte di questi, lei sarebbe rimasta ancora più sola ed inerme a difendere i bambini (vv. 790-91: μιας δ εμ ουπω συμφορας ελευθεροισ / φοβος γαρ ει μοι ζωσιν ους εγω θελω).

Passaggi in cui premi sono offerti ai messaggeri (o sono questi a richiederli), per le buone notizie riportate, sono raccolti da Headlam: *S. El.* 797-802,

OR 230-2, 1002-6, Tr. 190-1,492-96, E. Ion 759, Hel. 1280.⁵⁶

L'immagine di Alcmena, come appare da questi primi versi, e, come vedremo, anche da quelli successivi, fa emergere un quadro di squilibrio e di instabilità, nel mondo psichico della nostra donna, che troverà il culmine ed il compimento, nel corso di questa degenerazione, nel trattamento del caso di Euristeo: allora ella avrà perduto anche i connotati psichici di donna, e la vittoria, di cui si sente partecipe, l'avrà obnubilata completamente (vv. 978-79: προσ ταυτα την θρασειαν οστις αν θελη / και την

φρονουσαν μειζον η γυναικα χρη / λεξει...).

A **788**, per la crux **dihl asen**, il LSJ traduce “has brought you to the end (sc. of your servitude)”, ma, come suggerisce il Wilkins, non c'è parallelo sia per il senso sia per il dipendente infinito di risultato (ελευθερωσαι, L).

Si può supporre una lacuna dopo 788, con il senso < dalla schiavitù alla libertà >, ponendo poi punto in alto e leggendo con il Jackson ηλευθερωσαι (anche il Diggle, nonostante la propria proposta, che vedremo subito, mantiene nel suo testo questa soluzione) o con il Diggle ελευθερω σε a 789 (tuttavia, in tal

⁵⁶ Headlam, CR 16 (1902), p. 60.

caso si avverirebbe una ripetizione, un insistere ripetuto ed inattraente sul concetto di libertà).

Ci sono stati tentativi di dare una costruzione con l'infinito, sia ελευθερωσαι (L) che ηλευθερωσθαι (L supra lineam): il Beck mantiene διηλασεν ("questo giorno ti ha portato ad essere liberato...), l'Elmsley propone διηγαγεν, Reiske διηνυσεν, Camper διηρκεσεν etc.: ma nessuna delle proposte sembra cogliere nel segno, nemmeno quella che, dubitante, ha suggerito il Diggle, di leggere cioè διωλβισεν al posto di διηλασεν (è un termine composto che non compare altrove) sulla base di *Pho.* 1689

(εν ημαρ μ ωλβισ).⁵⁷

Il luogo rimane dunque dubbio, perché nessuna delle proposte è soddisfacente e se se ne accetta una, bisogna farlo sempre col beneficio del dubbio. Il verbo διελαυνω ha come significato transitivo "far passare attraverso da parte a parte", mentre il suo valore intransitivo è di "discurro" (Esichio: διηλασεν = διηλθε, διεπερασεν): in Euripide compare, ad esempio, in *Su.* 676 περαν

⁵⁷ Diggle, CQ 22 (1972), pp. 242-3.

δε διελασαντες αλληλων οχουσι; in Erodoto a 4.72 ...επειτεν των
ιππων κατα τα μηκεα ξυλα παχεα

διελασαντες μεχρι των τραχηλων αναβιβαζουσι αυτους επι
τας αψιδας; in Plut. *Marc.* 29 e Luc. *Dial. Mort.* ricorre la frase
διελαυνειν τινα λογχη, cioè “trapassare qualcuno con una lancia”. Nel
medesimo significato di “traicio, transfigo” è termine omerico frequente:

Il. 16.318 λαπαρησ δε διηλασε χαλκεον εγχος...

Il. 13.161/62 ...τησ (sc. ασπιδος) δ ου τι διηλασεν, αλλα πολυ πριν/
εν καυλωι εαγη δολιχον δορυ...

Il. 10.564 ωσ ειπων ταφροιο διηλασε μωνυχασ ιππουσ...

Il. 12.120 τηι ρ ιππουσ τε και αρμα διηλασεν...

H. H. Merc. 95/96 πολλα δ ορη σκιοεντα και αυλωνασ

κελαδεινουσ/ και πεδι ανθεμοεντα διηλασε κυδιμοσ

Ερμησ (qui nel senso, differente dai precedenti, di “attraversare”).

Ritornando ai nostri versi, bisogna notare che nelle risposte del messo alle
domande accorate di Alcmena, il servo inclina a utilizzare parole altisonanti,
superlative, per definire le imprese di Iolao: egli è evidentemente influenzato

dall'evento miracoloso del ringiovanimento che gli è stato riferito: 792
μεγιστον, 794 μαλιστα, καλλιστα.

A 793 sorge il problema testuale di **ouk estin Iolews ode**;

Il Page sosteneva che il verso fosse frutto di “spectacular interpolation”.⁵⁸ È impossibile, come vorrebbe il Murray, che venisse condotto in processione Iolao ringiovanito (dice in nota il Murray: “praeducitur ni fallor in pompa Iolaus iuvenis cactus, sed post illud miraculum silentium tenet...), dato che Alcmena in primis non lo potrebbe riconoscere, una volta ritornato giovane; inoltre, se Alcmena l'avesse riconosciuto veramente, non avrebbe chiesto, come fa di lì a poco, che dono Iolao avesse ricevuto dagli dei per comportarsi in maniera gloriosa (794 πραξασ δεκ θεων καλλιστα δη ...); anzi, Alcmena è incredula e suppone che l'araldo si riferisca a qualche gesto di valore dell'anziano scudiero: solo allora il messo riferisce del miracolo del ringiovanimento; evidentemente, dato ciò, Iolao non poteva essere già passato ringiovanito in processione ed essere per di più riconosciuto da Alcmena. In secondo luogo, lo Zuntz suggerisce che solo a 862 si riferisce che Iolao sta portando Euristeo sul palco: di conseguenza non potevamo averlo già visto in scena.⁵⁹

⁵⁸ Page, 1934, p. 40.

⁵⁹ Zuntz, 1963, pp. 122-4.

Per il Wilkins οδε è retoricamente inadatto, anche perché si riferisce a qualcuno che non è in vista, e non avrebbe quindi funzione deittica; A. M. Dale dice che il deittico era usato da persone che utilizzavano una certa gesticolazione, anche “of immediacy”. Alcuni studiosi seguono tutt’altra strada: a differenza della Dale, sostengono che οδε abbia trascurabile forza deittica: è certo che dozzine di volte nella tragedia e nella commedia greca compare οδε senza che sia riferito a qualcuno in vista; ma, per dirla con il Lloyd-Jones, in tali casi la persona è vivamente presente nel pensiero del parlante. Per quanto riguarda i “*dumb shows*”, cioè le processioni di personaggi muti, una delle quali dal Murray è individuata qui (ma il Taplin, laddove passa in rassegna i brani in cui i personaggi entrano portati dal carro, non vi include il nostro caso)⁶⁰, un confronto può essere fatto con *Alceste*, 1143 sg., dove però, come spiega il Wilkins, il silenzio della donna è fatto esplicito: τι γαρ ποθ αναυδος εστηκεν γυνη;

Le soluzioni alla nostra crux sono per lo più quelle di Elmsley e Diggle: il primo ad οδε sostituisce ετι, e ad ουκ, ουν ο αρ;

il secondo suggerisce σως al posto di οδε, come Elmsley una volta, oppure riscrive così la frase: ετ εστιν Ιολεωσ; λεγε.

⁶⁰ Taplin, 1977, p. 77.

Nell'ipotesi dell'Elmsley le combinazioni $\mu\epsilon\nu$ $\omicron\nu\nu$ o $\mu\epsilon\nu$ $\alpha\rho\alpha$ fanno difficoltà: il Denniston sostiene che $\mu\epsilon\nu$ + $\alpha\rho\alpha$ o $\omicron\nu\nu$ sono sempre ravvicinati e mai intercalati con una parola come $\gamma\epsilon\rho\omega\nu$ nel nostro caso.⁶¹ Inoltre il Wilkins, per la presenza di $\mu\epsilon\nu$ in una domanda che invita una risposta affermativa, fa riferimento ad *Alceste*, 146: $\epsilon\lambda\pi\iota\sigma$ $\mu\epsilon\nu$ $\omicron\nu\kappa\epsilon\tau$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\sigma\omega\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\beta\iota\omicron\nu$. Sempre a questo riguardo, il Denniston sostiene che la presenza di $\mu\epsilon\nu$ generalmente implica che, se la risposta non è “sì”, la discussione non può andare avanti.⁶²

Ma riprendiamo il filo dei nostri versi; a **794**, dopo l'accurata domanda di Alcmene sulla sorte di Iolao, su cui ci siamo soffermati, il messo risponde in toni gloriosi e superlativi (il verso 794 presenta una struttura affine al v. 641, con il $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ colloquiale in prima posizione, isolato) per riferire l'impresa compiuta da Iolao grazie all'aiuto degli dei in cui egli confidava ($\epsilon\kappa$ $\theta\epsilon\omega\nu$: ricordiamo ancora che Iolao, a differenza della dubitante e poi empia Alcmene, crede in maniera quasi esiodea alla giustizia divina). La risposta di sorpresa di Alcmene (la formula di stupore $\tau\iota$ δ $\epsilon\sigma\tau\iota$ era già comparsa in forma ellittica ed abbreviata una volta in bocca a Iolao (v. 685) e un'altra volta, ancora (v. 712), era stata pronunciata dalla stessa donna), quasi

⁶¹ Denniston, 1954, pp. 43, 470 ss.

lasciando passare inosservato lo “scomodo”, per lei, intervento esplicito degli dei, riferito appena prima, si appunta sull’atto di valore che avrebbe compiuto Iolao e da cui la donna è incuriosita. I vv. 795-96 dimostrano errata ancor di più la tesi del Murray su Iolao “*iuvenis*” condotto in processione a sfilare davanti ad Alcmena: se lo avesse visto “ringiovanito”, la nostra “inquieta” eroina avrebbe supposto il suo atto di valore, e inoltre non ci sarebbe stato bisogno del v. 796 in cui si asserisce a chiare lettere la trasformazione in giovane di Iolao. A questo punto noi immaginiamo Alcmena sbarrare gli occhi in uno sguardo incredulo, che non la rende però afasica, ma la fa parlare giustamente di un evento miracoloso (θαυμαστ ἑλεξασ): tuttavia, la volontà di sapere tutto, anche riguardo allo sviluppo dell’ εὐτυχη ἀγωνα degli altri φίλοι, crea quasi uno “stacco” tra il primo emistichio e il secondo: la meraviglia per il miracoloso sembra quasi esser messa più o meno consapevolmente a tacere, non portata alle estreme conseguenze di richiedere subito il πῶς, come sia avvenuto il fatto miracoloso: essa si placa quindi (anche per motivi inerenti all’unitarietà del resoconto del messo, che non può anticipare (in una sorta di μηδεν ἀγαν) qualcosa che ha un posto rigido, ben definito all’interno della ρησις) nell’attendere l’attesa della narrazione

⁶² Denniston, 1954, p. 367

dell'araldo, che comunque culminerà nel ringiovanimento del γερων Ιολαοσ.

Alcmena è presa alla sprovvista dalla serie di eventi insperati che le daranno l'abbrivio per "sfogare" il suo incoercibile odio contro l'ora inerme Euristeo: ed è, ora, perfusa di vittoria, tutta avida e desiderosa di conoscere i particolari della battaglia, e con ordine; il grande θαυμα del ringiovanimento (connesso troppo strettamente con l'intervento divino per non essere accolto, nonostante tutto, tiepidamente da questa sorta di novella θεομαχος che è Alcmena) l'ha stupita ma non tanto da farle perdere di vista tutto il complesso della battaglia che si è combattuta e che le ha portato, insieme all'impresa di Iolao, la vittoria che è il trampolino di lancio per la trasformazione psichica che già sta maturando e che si realizzerà di qui a poco. Ora vediamo i significati e le ricorrenze di un termine importante in questa sezione, quello usato da Alcmena per definire l'impresa di Iolao, cioè **kednon**, "glorioso, valoroso", riferito appunto qui ad un atto e non ad una persona. L'aggettivo κεδνον ricorre in vari significati:

1) "diligente, accurato, solerte, sollecito, rispettoso": *Il.* 17.28, 24.730, *Hes. Op.* 699 (ηθεα κεδνα), *Pind. Ol.* 8.80, *Pyth.* 4.117, *A. Sept.* 62, *Od.*

1.428: ...κεδνα ἰδυια = piena di affezionata sollecitudine (Montanari), *Od.*

14.170 οπποτε τισ μνησηι κεδνοιο (= sollecito verso gli altri) ανακτοσ...

Hes. *Th.* 608 ...κεδνην (saggia) δ εσχεν ακοιτιν αρηρυιαν πραπιδεσσι...

2) In senso passivo: “che è oggetto di cure, di preoccupazioni”: *Od.* 10.225,

Hes. *Th.* 169, Pind. *Isthm.* 1.5, Bacch. 5.118.

3) Nel nostro senso di “coraggioso, nobile, glorioso”, riferito sia a persone (A.

Sept. 407) che ad azioni (E. *Al.* 605, *IA* 371: ...δραν τι κεδνον).

4) Nel senso di “prospero, favorevole, felice”: A *Ag.* 622 ειπων κεδνα

(= dando buone notizie); S. *Aj.* 663 ουπω τι κεδνον (aestimabilis, bonus,

utilis) εσχον Αργειων παρα(=non ebbero nessun beneficio dagli Argivi);

A. *Su.* 206 φυλαξομαι δε τασδε μεμνησθαι σεθεν κεδνας εφετμασ

(=buoni, felici precetti, raccomandazioni...).

vv. 843-66: tralasciamo di analizzare la prima parte della narrazione della battaglia; ora invece ci addentriamo nella seconda ed ultima sezione, quando si attua la prima, fisica, eclatante μεταβολη della nostra tragedia, il

ringiovanimento di Iolao concesso dagli dei che hanno ascoltato la sua preghiera e premiato la sua devozione.

Iolao vede Illo che si slancia col carro all'inseguimento di Euristeo e lo prega di farlo salire con lui: ridiventa, come una volta, ηνιοχος, prendendo in mano le redini e incitando le cavalle.

Ecco che a questo punto il messaggero pone un "discrimen", una differenziazione, una demarcazione nella sua narrazione: fino ad ora è stato l'araldo ad assistere ai fatti in prima persona, ma da qui in poi, per quanto concerne l'evento miracoloso, egli riferirà cose viste da altri. Qualcuno ha voluto leggere in questo indiretto riferire il miracolo un emergere dello spirito razionalistico di Euripide, che collocherebbe, quindi, sotto un alone di dubbio l'intervento sovranaturale: in realtà, a mio avviso, in questa che innegabilmente è la meno razionalistica delle tragedie del grande tragico, l'espedito di Euripide obbedisce a fini poetici: servirebbe a circonferire ancor più di mistero l'intervento divino, sì da accrescere la curiosità e l'interesse del pubblico, risvegliandone emozioni profonde derivanti dal suo patrimonio culturale e religioso saldamente radicato.⁶³

⁶³ Aelion (1983, p. 173) e Webster (1967, p. 104) sostengono che dall'ακη invocata dal messaggero nel riferire il miracolo del ringiovanimento si possa cogliere, invece, l'atteggiamento scettico di Euripide nei confronti del sovranaturale, il suo tentativo di essere il più realistico possibile e la sua tendenza a razionalizzare.

Dunque Iolao, percorrendo il colle sacro della dea Atena Pallenide, vede il carro di Euristeo, e prega Zeus ed Ebe di farlo ritornare giovane per un solo giorno, per poter vendicarsi finalmente delle angherie dell'argivo.

Ecco che ora l'araldo riecheggia l'espressione di stupore di Alcmena del verso 797 (θαυμαστὴν ἐλεξασ): infatti, soddisfacendo la curiosità della donna espressa allora, egli dice che ora finalmente è possibile per lei sentirsi riferire il θαυμα: sono apparsi due astri, che sono rimasti fermi sul giogo dei cavalli, nascondendo il carro sotto una nube scura: i più saggi (οἱ σοφώτεροι) hanno identificato nelle due stelle la coppia divina Eracle ed Ebe. Il tutto, con la presenza dello σκοτος e degli astri luminosi, sembrerebbe richiamare il rito d'iniziazione eleusino o dionisiaco, in cui l'iniziando deve attraversare il buio per poi essere abbagliato dalla luce ⁶⁴.

Nell'oscurità si compie il miracolo del ringiovanimento: subito dopo, in una narrazione agile e veloce, presso le rocce Scironie, l'ora κλεινοσ Iolao agguanta il cocchio di Euristeo e, legandogli le mani (è implicita la più volte ricordata codardia dell'argivo), porta via il condottiero nemico come primizia del bottino di battaglia (ακροθινιον). Si è compiuta qui anche la prima delle trasformazioni che interessano Euristeo: da ολβιος παροιθε egli è diventato

⁶⁴ Seaford, 1981, pp. 252-275.

δυστυχησ; la seconda μεταβολη riguarderà il comportamento dell'argivo, nel finale.

La narrazione dell'araldo, traendo spunto dalla sorte del capo argivo, si conclude con una γνωμη moralistica, che richiama la tradizione di Pindaro, in cui è frequente l'accento all'ολβος, e di Erodoto (es. Pind. *Pyth.* 8, vv. 92-97: εν δ ολιγωι βροτων / το τερπνον αυξεται ουτω δε και πιτνει χαμαι, / αποτροπωι γνωμαι σεσεισμενον. / επαμεροι τι δε τισ; τι δου τισ; σκιασ οναρ / ανθρωπος. αλλ οταν αιγλα διοσδοτος ελθηι, / λαμπρον φεγγοσ επεστιν ανδρων και μειλιχοσ αιων;

Hdt.1.30-32, dove si narra il celebre episodio di Solone che svela al re Creso la "ricetta" della vera felicità, che non è generata da un gran numero di ricchezze, come pensava altezzosamente il Lidio, ma da affetti sinceri e dalla devozione alla divinità e alla patria: e poi, soprattutto, Solone, come il messo nel nostro dramma, afferma il principio secondo cui non si può stimare felice un uomo, prima di averlo visto morto, perché proprio in tale momento, se si è "felici", lo si è in maniera duratura, data l'impossibilità che cambi la sorte, dopo che si è morti); la mutevolezza della sorte, esemplificata dall'esito della battaglia, fa risuonare una chiara lezione ai mortali: non si può ritenere fortunato un uomo prima di vederne la fine, poiché le sorti sono εφημεροι

(cfr. il fr. 521 P. di Simonide, in cui è forte il senso dell'incertezza della condizione umana; così lo commenta il Di Benedetto (1971, p. 285): "l'uomo, in quanto tale, è incapace di prevedere i mutamenti che si possono verificare dall'oggi al domani, e questi mutamenti sono più veloci del battere d'ali di una mosca: è implicita l'etica del vivere giorno per giorno).⁶⁵

Per il topos si confrontino: A. Ag. 928-29 ... ολβισαι δε χρη/ βιον
τελευτησαντ εν ευεστοι φιληι, S. fr. 588 (*Tindaro*) ου χρη ποτ ευ
πρασοντος ολβισαι τυχασ / ανδρος, πριν
αυτω παντελωσ ηδη βιος / διεκπεραθηι και τελευτησηι βιον. / εν
γαρ βραχει καθειλε κωλιγωι χρονωι / παμπλουτον ολβον
δαιμονος κακου δοσις, / οταν μεταστηι και θεοισ δοκη ταδε, S. *OR*
1528-30 ωστε θνητον οντ εκεινην την τελευταιαν ιδειν /
ημεραν επισκοπουντα μηδεν ολβιζειν, πριν αν / τερμα του βιου

⁶⁵ Alcmane, nel *Grande Partenio* di Agido e Agesicora, 1.36-39, enuncia il principio della felicità "giorno per giorno": εστι τις θιων τισις/ ο δ ολβιος, οστις ευφρων/ αμεραν [δι]απλεκει / ακλαυτος. Massima simile è espressa da Anfitrione nell'*Hercules Furens* euripideo, vv. 503-507: αλλ', ω γεροντες, σμικρα μεν τα του βιου, / τουτον δ οπως ηδιστα διαπερασατε/ εξ ημηρ σ εσ νυκτα μη λυπουμενοι./ ως ελπιδασ μεν ο χρονος ουκ επισταται / σωζειν, το δ αυτου σπουδασασ διεπτατο.

Pindaro, inoltre, che non rifugge da simili massime moralistiche nelle sue parti gnomiche, dice, ad esempio, in *Isthm.* 7, vv. 40-42: ο τι τερπνον επαμερον διωκων / εκαλος επειμι γηρασ εσ τε τον μορσιμον / αιωνα. Ancora Pindaro, *Isthm.* 5, vv. 11-13, individua la somma felicità nella buona sorte accompagnata dalla buona fama, e dice: δυο δε τοι ζωασ αωτον μοννα ποιμαι-/ νοντι τον αλπνιστον ευανθει συν ολβωι, / ει τις ευ πασχων λογον εσλον ακουηι.

περασημηδεν αλγεινον παθων..., E. *Tro.* 509-10 ... των δ
ευδαιμονων

μηδενα νομιζετ ευτυχειν, πριν αν θανη...

Il tema del ringiovanimento apparteneva già agli esordi della tragediografia euripidea: in quella che è attestata come la prima opera del sommo tragedo, le *Peliadi* (455 a.C.: storia, come dice il Murray, fondata sul vecchio mito del dio Anno, fatto a pezzi e disperso come il seme e poi reso alla vita e alla giovinezza)⁶⁶, Medea convince le figlie di Pelia, zio di Giasone in Tessaglia, a uccidere il padre facendolo a pezzi e cuocendolo, per farlo ringiovanire: così lei si vendica di Giasone, giacchè il farmaco preparato non fa effetto. Anche nei *Cavalieri* di Aristofane (sappiamo quanto questi sovente parodiassero le trovate del Nostro) del 424 a.C. il Popolo viene cotto dal Salsicciaio e ritorna ai tempi della giovinezza con Aristide e Temistocle.

La facoltà di far ringiovanire era già una prerogativa divina nell'*Odissea*: nel libro decimo, vv. 393-96, la maga Circe, nel far ridiventare i compagni di Odisseo da maiali uomini con l'aiuto, come Medea, di un φαρμακον, li rende anche più giovani e belli: ανδρες δ αψ εγενοντο νεωτεροι η παρος

⁶⁶ Murray, 1955.

ησαν / και πολυ καλλιονες και μειζονες εισορασθαι (vv. 395-96); nel libro sedicesimo, in cui Telemaco riconosce il padre, è invece Atena, sfiorando Odisseo con la sua verga aurea, a procurare in lui un processo di ringiovanimento (vv. 172-76): in particolare Omero ci dice: ...δεμασ δ ωφελλε και ηβην./ αψ δε μελαγχροησ γενετο, γναθοι δε τανυσθεν,/ κυανειαι δ εγενοντο γενειαδες αμφι γενειον. (vv.174-76). Un'opinione fuori dal coro, contraria al ringiovanimento, alla *Weltverbesserung*, alla fantasia di ritornare nel fiore dell'età già espressa dal coro di vecchi dell'*Hercules Furens* (vv. 637-72) ma realizzata solo qui, per Iolao, nel nostro dramma (un'altra tragedia ricca di fantasie però irrealizzabili è l'Ippolito), ci giunge dall'*Iliade*, 9.444-46, in cui il vecchio Fenice, tutore di Achille, afferma che non vorrebbe rimanere senza del suo pupillo nemmeno se gli fosse concessa nuova giovinezza :

...απο σειο, φιλον τεκοσ, ουκ εθελοιμι / λειπεσθ, ουδ ει κεν μοι

υποσταιη θεοσ αυτοσ/ γηρασ αποξυσασ θησειν νεον ηβωντα⁶⁷.

Ci dice il Dodds, nel suo commento alle *Baccanti*, che Murray e Nihard

⁶⁷ La frase di Fenice è citata nel commento del Wilamowitz, 1895, al verso 659 dell'*Herakles*, p. 153.

pensano che nella scena d'apertura con i due vecchi Cadmo e Tiresia (dove ricorre, come già visto, il verbo παιδαγωγειν) si voglia esibire un dionisiaco miracolo di ringiovanimento: Tiresia non ha più bisogno del servo che guidi lui, cieco, come in altre tragedie: *Pho.* 834, *S. Ant.* 989, *OR* 297; inoltre, sia lui che Cadmo proclamano di aver dimenticato la propria età. Nihard cita come locus similis proprio il ringiovanimento di Iolao nei nostri versi (796, 851 ss.): ma il Dodds sottolinea che, nel nostro caso, di sicuro non c'è nessuna attinenza con Dioniso (ουδεν προσ τον Διονυσον...).⁶⁸ Luoghi consimili che trattino il tema del ringiovanimento sono i seguenti:

- Fr. 50 di Eschilo (*Le nutrici di Dioniso*): l'Argumentum alla *Medea* di Euripide e Ar. *Eq.* 1321 ci dicono che αι τροφοι του Διονυσου grazie a Medea subirono un processo di ανανεασαι (Aristofane, ενεοποιησε Argum.) insieme ai loro mariti;
- Aristofane, *Rane*, 345-49 (la danza di Iacco): φλογι φεγγεται δε λειμων / γονυ παλλεται γεροντων/ αποσειονται δε λυπασ / χρονιουσ δ ετων παλαιων ενιαυτους/ ιερασ υπο τιμησ...
- Ar. *Lys.* 670 s.: νυν δει, νυν ανηβησαι παλιν καναπτερωσαι/

⁶⁸ Nihard, *Problème des Bacchantes*, p. 44-45; Dodds, 1944, p. 90; Murray, 1909, edizione oxoniense degli *Eraclidi*.

παν το σωμα καποσεισασθαι το γηρασ τοδε...(Lo Stevens, nel suo commento all'*Andromaca*, sostiene che qui Aristofane stia parodiando il Peleo e lo Iolao di Euripide).⁶⁹

- Ar. *Nub.* 288-89: ἀλλ' αποσεισαμενοι νεφος ομβριον αθανατασ ιδεασ επιδωμεθα... Il tema del ringiovanimento in Aristofane era anche nell'*Amphiaraos*, fr. 33 (si fa cenno alla λεβηρις, la pelle vecchia di cui si disfanno i serpenti e le cicale: riguardo al fatto di perdere la pelle per riottenere un'apparenza giovanile, J. Henderson, nel suo commento alla *Lisistrata*, rimanda a Callimaco, 1.33-36), e nel *Geras*, fr. 129.⁷⁰
- Platone, *Leg.* 666 B (si parla del momento in cui il giovane deve iniziare a bere vino, e in quali quantità): τετραρακοντα δε επιβαινοντα ετων... καλειν τουσ τε αλλουσ θεουσ και δη και Διονυσον παρακαλειν εισ την των πρεσβυτερων τελετηναμα και παιδιαν, ην τοισ ανθρωποισ επικουρον τησ του γηρωσ αυστηροτητοσ εδωρησατο τον οινον φαρμακον, ωστε ανηβαν ημασ...

⁶⁹ Stevens, 1971, p. 163.

⁷⁰ Henderson, 1987, p. 160.

Per quanto riguarda il nostro caso, il ringiovanimento di Iolao, c'è da dire che esso assai probabilmente apparteneva alla tradizione tebana, dato che il nostro personaggio è un eroe tebano⁷¹. Secondo il Lesky, Iolao era già ringiovanito negli *Eraclidi* di Eschilo: questa tragedia (di cui restano solo cinque frammenti, 73b, 74, 75, 75a, 77 Radt = fr. 852, 853, 854, 851, 949N.) per alcuni (tra cui Bergk, Schmid, Pohlenz, Zuntz) avrebbe avuto lo stesso argomento dei nostri *Eraclidi* (anche Accio, per il Ribbeck, scrisse una tragedia omonima), mentre per altri sarebbe stata assai simile alle *Trachinie* sofoclee (Aelion, Zielinski); ma Pearson, Wilamowitz, Nauck e Radt sono più cauti del Lesky nell'ipotizzare questo retaggio eschileo riguardo il ringiovanimento: il supporto alla tesi dello studioso tedesco verrebbe da un luogo di Plutarco, *Mor.* 1057 ef:

ο Ευριπιδου Ιολαοσ εξ αδρανουσ και παρηλικοσ
 ευχητινι νεοσ και ισχυροσ επι την μαχην αφνω
 γεγονεν, οδε των Στωικων σοφοσ χθεσ μεν ην
 αισχιστοσ αμακαι κακιστοσ τημερον δ αφνω
 μεταβεβληκεν εις αρετην, και γεγονεν εκ ρυσου και

⁷¹ R. Aelion, 1983, p. 172, sostiene che Iolao non è mai citato dagli oratori attici proprio perché egli apparteneva alla versione tebana del mito.

ωχρου και κατ Αισχυλον εξοσφυαλους
κωδυνοσπαδος λυγρου γεροντος (= A. fr.
361 Radt) ευπρεπης, θεοειδης, καλλιμορφος.⁷²

In uno scolio a Pindaro (*Pyth.*9.79), il ringiovanimento (ανηβησαι) di Iolao è la seconda di due versioni date dallo scoliaste, quella a sua detta più credibile (πιθανωτερον): nella prima, invece, Iolao, già morto, non appena viene a sapere che Euristeo reclama gli Eraclidi dagli Ateniesi e minaccia la guerra, prega di ritornare in vita (αναβιωναι) e, ottenuto ciò, uccide il sovrano argivo, poi muore di nuovo. Nel nostro testo, unico caso, Euristeo non viene ucciso da Iolao in battaglia, anche se, come sospetta il Wilkins, forse nella lacuna finale (dopo il v. 1052) la determinazione di Alcmena a uccidere l'ex aguzzino raggiungeva il suo scopo. Altrimenti, cinque sono le versioni, sia pur differenti nei particolari, attestanti l'uccisione dell'argivo:

- 1) Pind. *Pyth.* 9.78-83: Iolao è l'uccisore di Euristeo, non è chiaro se dopo ringiovanimento;
- 2) Apollodoro 2.8.1: è Illo ad uccidere il nemico e a portare la testa tagliata ad Alcmena: costei, sfogando il suo odio, gli cava gli occhi con degli spilloni (da notare come Apollodoro si soffermi sull'efferatezza

⁷² Lesky, 1972, p. 348.
Wilamowitz, 1882 a, p. 80.

della donna, che ci richiama inevitabilmente il simile atteggiamento che lei terrà nel finale della nostra tragedia);

- 3) Pausania 1.44.10: Euristeo muore per mano di Iolao;
- 4) Strabone 8.6.19: Euristeo cade in battaglia e Iolao gli taglia la testa: il suo corpo è sepolto a Gargetto/Pallene e la sua testa a Tricorito, nel nord-est dell'Attica;
- 5) Diodoro Siculo 4.57: Euristeo è ucciso da Illo.

Da questa rassegna risulta che la tradizione, unita nel confermare l'uccisione dell'argivo, si divide per quanto concerne l'uccisore: due testimonianze parlano di Illo (Apollodoro e Diodoro), due di Iolao (Pindaro e Pausania), una (Strabone) evidenzia il ruolo di Iolao nel tagliare la testa del nemico, anche se non è chiaro (benché probabile) il suo coinvolgimento nell'uccisione.⁷³

Prima di esaminare stilisticamente il passaggio del ringiovanimento, evidenziando i sintagmi e i termini più caratteristici, sembra opportuno aprire una parentesi riguardo alla dialettica tra gioventù e vecchiaia, quale essa emerge da luoghi euripidei, dal momento che questo tema è uno dei preferiti dal nostro autore e appare nelle varie tragedie plurisfaccettato, trattato sotto

⁷³ R. Aëlion (1983, p. 173), riguardo ad Euristeo che non viene ucciso in battaglia, sostiene con particolare acume la seguente opinione: *"Il est donc presque sur, a notre avis, que c'est Euripide qui le premier a eu*

vari aspetti.⁷⁴

1) L'unica caratteristica positiva della vecchiaia pare essere la saggezza, rispetto alla negativa impulsività della giovinezza (*Hipp.* 252, *Su.* 419, *Pho.* 528-30): infatti, la De Romilly, nel suo volume sul Tempo nella tragedia greca (1968), fa notare che i drammi dove è ricordata la saggezza dell'età avanzata sono anche quelli in cui troviamo sorprendenti digressioni riguardo l'imprudenza della gioventù, specialmente *Ippolito*, *l'Andromaca* e le *Supplici*. Confronta:

Fr. 508 (*Melanippe*) παλαιος αινοσ εργα μεν νεωτερων, / βουλαι δε
εχουσι των γεραιτερωνκρατος.

Fr. 291 (*Bellerofonte*) ω παι, νεων τοι δραν μεν εντονοι χερεσ, /
γνωμαι δε αμεινους
εισι των γεραιτερων, / ο γαρ χρονοσ διδαγμα ποικιλωτατον.

l'idée de ne pas faire mourir Eurysthée au cours de la bataille, dans l'intention sans doute de caractériser le personnage d'Eurysthée et surtout celui d'Alcmeme.'

⁷⁴ Riguardo al disprezzo per la vecchiaia, cfr. *Med.* 1209 (...γεροντα τυμβον...), *Heracl.* 166-67 (...γεροντος..., / τυμβου, το μηδεν οντοσ, ...), *Ar. Lys.* 372 (ω τυμβ), *Alcifr.* 3,62,3 (η επιτυμβιοσ γραυσ), Terenzio, *Adelf.* 587 (un vecchio è definito «silicernium»). Per la parola τυμβογερων, l'Amati (1901, p. 131) rimanda a Polluce, 2.16: τα κομικα σκαμματα (γεροντων) Κρονοσ, κρονικοσ... τυμβογερων. L'idea della vecchiaia sfigurante, maledetta, che incombe sul capo, risale a Mimnermo e a Teognide (v. 1011-1012 γηρασ.../ κεφαλησ δε απτεται ακροτατησ, 1021-2 το δε ουλομενον και αμορφον / αυτιχ' υπερ κεφαλησ γηρασ υπερκρεματα; cfr. v. 768); non manca in loro nemmeno il rimpianto per la fugace ηβη τιμηεσσα; comunque, l'eco dell'immagine della vecchiaia che grava sopra la testa come una maledizione giunge fino al nostro Euripide che in *HF.637-41* fa dire al Coro: “α νεοτασ μοι φιλον α-/χθοσ δε το γηρασ αιει / βαρυτερον Αιτνασ σκοπελων / επι κρατι κειται, βλεφαρω / σκοτεινον φαροσ επικαλυσαν.” Anche Pindaro, *Nem.* 10, v. 83, parla di “odiata vecchiaia”: γηρασ απεχθομενον.

Fr. 619 (*Peleo*)

το γηρασ, ω παι, των νεωτερων φρενων σοφωτερον.

2) Anfitrione (*Hercules Furens*) e Peleo (*Andromaca*) si possono paragonare al vecchio Iolao, di cui riecheggiano i lamenti: la loro età è sempre enfatizzata (*HF* 60, 81, 524, 1045, 1068, 1165, 1404, 1418 etc.; *Andr.* 80, 645, 678, 759ss., specialmente 551). Accenni alla vecchiaia gravosa e rimpianto per la giovinezza sono pure frequenti:

HF 119 μη προκαμητε ποδα βαρυ τε κωλον... 124 ss.:

λαβου

χερων και πεπλων, οτου λελοι –/ πε ποδοσ αμαυρον ιχνοσ. /

γερων

γεροντα παρακομιζ (Cfr. *Ba.* 193 γερων γεροντα παιδαγωγω), 436

ss.

ει δ εγω σθενοσ ηβων / δορυ τ επαλλον εν αιχμαι / Καδμειων

τε

συνηβοι, / τεκεσιν αν προπαρεσταν / αλκαι: νυν δ απολειπομαι /

τασ ευδαιμονοσ ηβασ. *Andr.* 545 s. και μην δεδορκα τονδε

Πηλεα

πελασ, / σπουδηι τιθεντα δευρο γηραιον ποδα... (per la perifrasi di τιθεντα γηραιον ποδα, cfr. *IT* 32, *Su.* 171, *Hel.* 1528, *IA* 614, *Pho.* 1721, *A. Eum.* 294, *Su.* 32), 747 (Peleo ha bisogno d'aiuto) ηγου, τεκνον μοι, δευρ υπ αγκαλαισ σταθεισ, 551-53 ...ου γαρ ωσ εοικε μοι / σχολησ τοδ εργον, αλλ ανηβητηριαν/ ρωμην με και νυν λαμβανειν, ειπερ ποτε.

3) Frequenti i riferimenti all'anziano come entità evanescente, simile ad un sogno: *HF* 111-13 ... ωστε πολιοσ ορνισ, / επεα μονον και δοκημα νυκτερω/ πον εννυχων ονειρων (anche nel primo coro dell'Agamennone, come già anticipato, si dice dell'anziano: οναρ ημεροφαντον αλαινει); 229 (parla il vecchio Anfitrione) ...ουδεν οντα πλην γλωσσησ ψοφον; *Pho.* 1545 (Edipo parla di sé): πολιον αιθεροφανεσ ειδωλον η νεκυν ενερθεν η πτανον ονειρον ...; *Andr.* 745 (Menelao si rivolge al vecchio Peleo)σκια γαρ αντιστοιχοσ ωσ φωνην εχεισ / αδυνατοσ, ουδεν αλλο πλην λεγειν μονον; *Tro.* 190 ss. φευ φευ ./ τωι δ α τλαμων / που παι γαιασ δουλευσω γραυσ, / ωσ κηφην, α δειλαια, / νεκρου μορφα ./ νεκυων αμενηνον αγαλμα...;/ *Fr.* 25 (*Eolo*) φευ φευ, παλαιοσ

αινος ως καλωσ εχει / γεροντες ουδεν εσμεν αλλο πλην ψοφος /
και σχημ, ονειρων δ ερπομεν μιμηματα / νους δ ουκ
ενεστιν,

οιομεσθα δ ευ φρονειν (com'è proprio dello spirito di Euripide, amante della contraddizione, qui, a differenza di quanto emerge dal punto primo, c'è una chiara critica dell'uomo anziano saggio...); Fr. 509 (*Melanippe*) τι δ αλλο; φωνη και σκια γερων ανηρ. A questo punto non si può fare a meno di citare, per somiglianza, la frase di Pindaro (*Pyth.* 8.95) con cui viene descritto in generale l'uomo: σκιασ οναρ ανθρωπος (Cfr. *Od.* 11.207, *S. Aj.* 126, *Ar. Av.* 685 ss.); lo scoliaste così commenta l'espressione di Pindaro, che indica qualcosa più evanescente dell'ombra, come un fantasma : του ασθενους το ασθενεστερον.

4) Il luogo principe, che esprime il rimpianto per la leggerezza della gioventù svanita e l'odiosità della vecchiaia con tutti i suoi dolori, ci viene dal celebre Coro del μη φυναι sofocleo, vv. 1229-38, che occorre citare: Ωσ ευτ αν το νεον παρη / κουφασ αφροσυνασ φερων, / τισ πλαγχθη πολυμοχθος ε- / ξω; τισ ου καματων ενι; / φονοι, στασεισ, ερισ, μαχαι / και φθονοσ: το τε καταμεμπτον επιλελογχε / πυματον

ακρατες απροσομιλον / γηρασ αφιλον, ινα προπαντα /
κακα κακων

ξυνοικει (Cfr. συνοικοιην φοβω, v. 996 dei nostri *Eraclidi*). In Euripide, invece, possiamo individuare i seguenti brani, sempre riguardo le pene e le sventure della vecchiaia, e l'impossibilit  di recuperare la giovinezza (*Ion* 1041-42 αγ, ω γεραιε πουσ, νεανιασ γενου / εργοισι κει μη τωι χρονωι παρεστι σοι...): Fr. 805 (*Fenice*): ω γηρασ, οιον τοις εχουσιν ει κακον; *Su.* 1108 (Ifi esprime il suo odio per la vecchiaia): ω δυσπαλαιστον γηρασ, ωσ μισω σ εχων; 1116 ...γραιασ αμενουσ...

(debole vecchia...); Fr. 575 (*Enomao*) οστις δε θνητων βουλεται δυσωνυμον / εις γηρασ ελθειν, ου λογιζεται καλωσ / μακροσ γαρ

αιων μυριουσ τικτει πονουσ (cfr. S. *OC* 1211 ss.); Fr. tr. adesp. 550 μακροσ γαρ αιων συμφορασ πολλασ εχει; Fr. 282.11 (*Autolico*) οταν δε προσπεσηι γηρασ πικρον...; Fr. 637 (*Glauco*) φευ φευ, το γηρασ ωσ εχει πολλασ νοσους...; Fr. 453N. (*Cresfonte*) = fr. 4 Musso⁷⁵, δεδοικα δε μη πριν πονοισ υπερβαληι με γηρασ...; Fr. 1080 (*Fab.Inc.*)

ω γηρασ, οϊαν ελπιδ ηδονησ εχεισ/ και πασ τισ εις σε βουλετ
ανθρωπων μολειν / λαβων δε πειραν, μεταμελειαν λαμβανει, /
ωσ

ουδεν εστι χειρον εν θνητωι γενει.

Conclusa questa parentesi, evidenziamo ora dei versi in questione le caratteristiche più rilevanti.

v. 844: ορεξασ...δεξιαν, iperbato; è espressione fissa per “tendere la destra”, cfr. *Med.* 902, *Pho.* 103, 1710.

v. 845: εμβησαι è transitivo, con un secondo accusativo di movimento o destinazione, cfr. *Cy.* 466-67, *IT* 742 καυτη ναοσ εσβησω σκαφοσ (sc. Πυλαδην).

v. 848: L presenta l'impossibile αλλοσ; la correzione più plausibile sembra quella dell'Elmsley, cioè αλλων, rispetto a quella del Wilamowitz, αλλου.

A conferma dell'Elmsley si possono citare i seguenti paralleli: Hes. fr. 199.3 MW, A. *Per.* 266, S. *OR* 6-7, E. *Med.* 652, *Su.* 684, *Tro.* 482-82. Invece, per quanto riguarda la narrazione non autoptica degli incontri con il divino, si vedano Hdt. 6.105.1, 8.84.2, Plut. *Thes.* 35, E. *Ba.* 629-30.

⁷⁵ Si tratta della raccolta dei frammenti del *Cresfonte* operata dal Musso nel 1974, Ist. Ed. Cisalpino, Milano.

vv. 849-50: εκπερων è logicamente subordinato a ιδων : cfr. *HF* 697-700, *IT* 824-5, *Pho.* 77-8, *Or.* 1163-4.

v. 851: si fa riferimento ad Ebe, come anche in seguito (856-7, 915-18): in Euripide lei è sempre associata ad Eracle: es. *Or.* 1686-7 ενθα παρ Ηραι τη θ Ηρακλεουσ / Ηβηι. Il matrimonio di Eracle con Ebe implica l'apoteosi, la deificazione dell'eroe, di cui, come già detto, Iolao era già a conoscenza all'inizio della tragedia, mentre Alcmena (vv. 871-72) la apprende solo dopo la narrazione del messaggero: oppure, forse, la nostra empia Alcmena in precedenza non aveva semplicemente creduto, pur essendone a conoscenza, all'assunzione in cielo del figlio.

L'apoteosi di Eracle e il suo matrimonio con Ebe, che implica la riconciliazione con la madre di lei, Era, erano già nell'*Odissea* omerica, 11.602 ss.; altrove, cfr. Hes. *Th.* 954-55 (sulla felicità di Eracle senza pena e senza vecchiaia: ολβιος, οσ μεγα εργον εν αθανατοισιν ανυσσασ/ ναιει απημαντοσ και αγηραοσ ηματα παντα,), Pind. *Nem.* 1.69 ss., 10.17 s., *Isthm.* 4.66, Tzetze, *Schol. ad Lyc.* 1349 s., *Ov. Met.* 9.400 s.

v. 854: επι è l'onvia correzione del Reiske per il trådito υπο: υποστηναι, detto di stelle che si fermano sotto un oggetto, è un uso assai improbabile del verbo.

v. 856: le epifanie sono di solito interpretate in vari modi: Plut. *Lys.* 12, *Thes.* 35.5 etc.; per οι σοφωτεροι cfr. *Ion* 1139, *Rh.* 65-66, 973, Plut. *Mor.* 388f.

vv. 857-58: νεων βραχιονων... ηβητην τυπον: pleonasma dell'espressione che indica, in maniera rafforzata, il realizzarsi del desiderio di Iolao. Euripide usa βραχιων, per esprimere la forza giovanile, anche altrove in associazione con νεοσ: *Hec.* 15, 407, *Su.* 738, *HF* 1095. Il nostro autore fa ridivenire Iolao giovane aitante perché possa compiere l'“exploit” militare, mentre Ovidio estende il ringiovanimento fino al punto da far tornare Iolao “puer”: Ov. *Met.* 9.397-401: ...Nam limine constitit alto / paene puer dubiaque tegens lanugine malas / ora reformatus primos Iolaus in annos. / Hoc illi dederat Iunonia muneris Hebe / victa viri precibus...

vv. 863-66: Per la riflessione generale filosofica alla fine della ρησις del messaggero, cfr. S. *Ant.* 1242-43, *Tr.* 943-6, E. *Med.* 1224-30, *Su.* 726-30, *Andr.* 1161 ss., *Hel.* 1617 ss., *Ba.* 1150 ss.

I **vv. 865-66** sono attribuiti da Stobeo (4.41.26 a) alle *Cretesi*. Hermann Fränkel, riguardo alla morale finale(865-6), traduce εφημεροι con “unstable”, ed illustra così il contesto:

“One day was sufficient to humiliate a man who had been lording it for almost a lifetime” (il riferimento è a Euristeo, ovviamente).⁷⁶

Al v. 855 il sintagma **lugaiwi nefei** ricorre esattamente, con le desinenze, però, del genitivo, nel fr. 482 di Sofocle, tratto dallo scolio ad Apollonio Rodio 2.1121 e attribuito alla *Polissena*: ...απ αιθερος δε καπο λυγαιου

νεφους. (Il Meinecke congetturò κνεφους). Λυγαιος (da λυγη, “crepuscolo”) ricorre un’altra sola volta in Euripide: *IT* 110 οταν δε νυκτος ομμα λυγαιας μοληι... Cfr. A. *Per.* 428 κελαινησ νυκτος ομμα, E. *Pho.* 543 νυκτος τ αφεγγες βλεφαρον.

Ma già con i *Persiani* e le *Fenicie* ci si allontana dall’originario testo degli *Eraclidi*, per incentrare invece l’attenzione sulla notte, evento naturale, non sovranaturale come il nostro. In Eschilo λυγαιος non compare, ma figura spesso il termine λυγρος, derivante dalla stessa radice, ma di accezioni differenti (funestus, tristis, miserabilis: è termine di ascendenza omerica); questo termine accentua in negativo il senso del primo aggettivo, che significa “ombroso, tenebroso”: di qui a “funesto” il passo è breve; tuttavia, nel nostro

⁷⁶ H. Fränkel, 1946, pp. 134-35, n. 13.

caso, nonostante la “tenebra”, l’evento atmosferico è la premonizione del positivo ringiovanimento.

Oltre che in Euripide, Sofocle ed Apollonio Rodio (2.1120), λυγαιος appare due volte in Licofrone, 351 e 973, riferito rispettivamente a ειρκτη ed εσθησ.

Per quanto riguarda νεφος, il termine è spesso usato in contesti metaforici:

E. *Hec.* 890 τοιον Ελλανων νεφος..., E. *Hipp.* 171 στυγνον

οφρυων νεφος ..., E. *Med.* 107 νεφος οιμωγησ..., HF 1140 νεφος

στεναγμων, *Pho.* 250 νεφος ασπιδων πυκνον... etc. (E. fr. 330.4

(*Danae*); S. Fr. 225 (*Teseo*) ομπνιου νεφουσ). Vediamo ora il ricorrere di

νεφος + aggettivo variabile in altri autori: Bacch. 3.55 [μελαγκευ]θεσ

νεφος, 13.64 κυανεον νεφος, Pind. *Ol.* 7.45, Theogn. 707 ...μελαν

νεφος..., Hes. *Op.* 553 πυκνα...νεφεα, 555 σκοτοεν νεφος.

Νεφος è termine ampiamente omerico, ricorrente con epiteti come πυκινον

o κυανεον. È usato in senso traslato da Omero ed Erodoto per indicare uno

stuolo anche guerresco (πολεμοιο νεφος).

L’episodio sovranaturale dell’apparizione dei due astri, identificati con Ebe

ed Eracle (molto simili, in questo, ai Dioscuri), e il calare della tenebra fanno

pensare a Erodoto 1.87, quando Cresos è sulla pira e, invocando Apollo

(come Iolao invoca Zeus), produce il mutare delle condizioni atmosferiche, facendo piovere:

...τον μεν δακρυοντα επικαλεσθαι τον θεον, εκ δε αιθρις τε και νηνεμις συνδραμειν εξαπινησ νεφεα και χειμωνα τε καταρραγεναικαι υσαι υδατι λαβροτατω κατασβεσθηναι τε την πυρην.

v. 857: orfnhs ek dusaiqriou; δυσ. è un απαξ euripideo, emendazione del Musgrave per il trådito εκδυσ αιθριου (LP): *HF* 46 χθονος μελαιναν

ορφνην, *Rh.* 774 πυκνησ δι ορφνησ, *HF* 46, 353 ενερων εσ ορφναν, E. fr. 593 (*Piritoo*) ορφναια νυξ αιολοχρωσ...

Il Collard ci dice che Euripide utilizza l'aggettivo ορφναιος solo con νυξ: ess. Fr. 593.3 (*Piritoo*), Or. 1225 ω δωμα ναιων νυκτος ορφναιας πατερ...

Nei lirici (Teognide, 1077, per la prima volta, e Pindaro) ορφνη non è mai accompagnata da epiteto e in *Pyth.* 1.23 è al plurale ορφναισιν.

E. Fraenkel (su A. Ag. 21, ...ευαγγελου φανεντος ορφναιου πυρος) suggerisce che ορφναιος ricorre in Omero (solo nella *Doloneia*, una volta nell'*Odissea*, e *H. H. Merc.* 578) esclusivamente nella formula νυκτα δι

ορφναιαν, e anche altrove è sempre un epiteto della notte o di qualcosa di oscuro. Lì, in Eschilo, l'aggettivo è usato audacemente per indicare il fuoco che appare nella notte: ορφναιος = νυκτερινος.

Ορφνη, l'oscurità della notte, è un termine raro in prosa: Xen. *Rep. Laced.*

5.7 τη ορφνηι (di notte); Timeo Locro filosofo 97 cd, καθ εκασταν περιοδον ορφνας και αμερας; Pol.18.19.7 υπο την ορφνην; Phintys Pitagoricus apud Stobaeum, 4.23.61 a.

In **hbhthn tupon (858)**, il primo termine figura così nell'apogr. Par, nel Flor. e nell'Aldina; diviso in due parti appare invece in L (ηβη την), mentre la seconda mano del Triclinio corresse in ηβητον.

Il sintagma considerato compare solo qui in Euripide. Ηβητησ, nel fr. 322.5 della *Danae*, è corrotto; altrove non compare in tragedia.

Rinveniamo invece il termine in Omero (= ακμαζων, νεανιασ), *H. H. Merc.* 56 κουροι ηβηται, e poi solo in Callimaco, in una ripresa omerica, *Lav.Pall.* 109, riferito ad Atteone: τον αβαταν Ακταιονα.

Τυπος compare dieci volte in Erodoto, ma mai nel nostro significato di "forma, impronta"; non è termine omerico. Per esempio, vediamo: *Tro.* 1196 ωσ ηδυσ εν πορπακι σοσ κειται τυπος (=l'impronta della mano rimasta

nell'impugnatura); E. fr. 764.2 (*Ipsipile*) γραπτους < τ εν αιετ> οισι
προσβλεπον τυπους, A. *Sept.* 488 Ιππομεδοντος
σχημα και μεγας τυπος..., *Eum.* 49 ουδ αυτε Γοργειοισιν εικασω
τυποις..., *Su.* 282 εν γυναικειοισ τυποις...

In Aristotele τυπος come "forma" ricorre tre volte:

- 1) *De gener. animal.* 721 b 32, riferito ad ουλης;
- 2) *Physiogn.* 806 a 32, rif. a σωματος;
- 3) *Mirabil.* 132 b 15, rif. a προσωπου.

Altre ricorrenze: Dion. Alic. *Dem.* 52 (οι τυποι των γραμματων), Plut. *Mor.*
577f, Sorano Medico 1.39, Massimo Tirio 31.3, Adamanzio 1.4, IG. 14.2135
(...καλλοσ εχουσα τυποις).

Apoteisasqai dikhn (852) ricorre, sempre in clausola finale, anche al
verso 882. Cfr. *IT* 338 τον σον Ελλασ αποτεισει φονον, *Ion* 972
...αδικησαντα σ αποτινου θεον; nei *Cretesi* (fr. 4 Cantarella, vv. 25-26)
compare la frase: <α> πετεισ<ατο> / δικην Ποσειδων.⁷⁷

In Esiodo αποτινω ricorre quattro volte, una nelle *Opere*, tre nei frammenti,
ma sempre senza δικην. In Eschilo non compare, in Sofocle c'è una sola

⁷⁷ Il fr. 4 dei *Cretesi*, il cui testo è nel complesso quello costituito dal Wilamowitz nell'*editio princeps*, è tratto da: "Euripide, I *Cretesi*", Testi e Commento di R Cantarella, Ist. Ed. It., Milano, 1963.

occorrenza, *Ant.* 1352 (αποτισσαντες). In Erodoto lo troviamo tre volte, con ζημιην (2.65.5) oppure con l'accusativo dell'oggetto interno τισιν (3.109.2, 5.56.1).

È assente in Tucidide, nei lirici lo troviamo in Teognide (v. 340, 362) e in Solone. In Omero ricorre frequentemente sotto due significati, secondo l'Ebeling, cioè “reddo quod debetur, rependo”, oppure “gratiam refero” (*Il.* 8.186, *Od.* 22.235).

Negli *Eraclidi* ci sono le due uniche ricorrenze col doppio accusativo.

Akroqinion (861) è termine raro al singolare, e al plurale vale per lo più “primizie di frutti da offrire agli dei”, Pind. *Nem.* 7.41, A. fr. 184.1 (*Perrebidi*), *Eum.* 834, Sim. 97.1 D., Pind. *Ol.* 2.4, 10.57 etc.

Il significato originario è peraltro “cima, culmine di un mucchio” (θισ) dal quale si passa anche a quello di “primizia del bottino di guerra” (S. *Tr.* 751, più volte in Erodoto, una in Tucidide, 1.132.2).

Solo in Euripide il termine si specifica nel significato di “primizia umana”, cioè giovane donna o uomo da offrire agli dei; alcune ricorrenze nel Nostro sono: *Pho.* 282, *IT* 77, 459, *Pho.* 203 Τυριον οιδμα λιπους εβαν/ ακροθινιον Λοξιαι, *Rh.* 470, etc.

VV. 867-891: Il Coro si intromette per due versi (867-88), invocando Zeus per ringraziarlo di avergli fatto vedere il giorno della liberazione dalla tremenda paura (δεινος φοβος): con queste parole il Coro si pone sulla stessa lunghezza d'onda di Alcmena: esse fungono da confacente preludio al lungo intervento della donna, che aveva, lo ricordiamo, espresso proprio la sua “terribile paura” nei versi 709-719. Del resto, ad indicare la sintonia particolare tra Coro ed Alcmena, sta proprio l'invocazione in anafora a Zeus innalzata prima dall'uno poi dall'altra. C'è un verso delle *Eumenidi* eschilee assai efficace il quale paragona una donna anziana timorosa ad una bambina (v.38 δεισασα γαρ γραυσ ουδεν αντιπαισ μεν ουν): nel nostro caso non ci potrebbe essere paragone più calzante, in quanto include la stessa pavida Alcmena tra le trepide ragazzine Eraclidi che lei stessa avrebbe dovuto custodire infondendo loro una certa sicurezza: ma lei è molto anziana, e gli anziani sono indifesi, e quindi timorosi, come i bambini. Ma proprio qui la μεταβολη psichica sta iniziando ad interessare Alcmena, che ora sta lentamente, progressivamente abbandonando il vecchio abito di paura per indossare quello della ferina vendicatrice. L'esordio dei quindici versi pronunciati da Alcmena (867-882) trasuda amarezza: è un vero e proprio “sbottare”, un momento in cui le ansie, le paure, l'incredulità verso la giustizia

di Zeus, che tardava a compiersi, si dissolvono, è proprio il caso di dire, miracolosamente: da un lato c'è l'esclamazione quasi di irritazione per il tardivo intervento divino, temperata dalla inaspettata gioia per il favorevole esito della battaglia: "Finalmente ti sei preso cura delle mie sciagure!" (χρονωι μεν ταμ επεσκεψω κακα, v. 869), dall'altro il ringraziamento, la resa incondizionata finale alla potenza di Zeus che si è finalmente rivelata nel dirigere a favore degli Ateniesi le sorti della battaglia. Anche Anfitrione, il padre mortale di Eracle, nell'*Hercules Furens*, come qui Alcmena (ed anche al verso 719: ...ει δ εστιν οσιος αυτος οιδεν εισ εμε...), si scaglia contro il fatto che Zeus, padre divino dell'Eroe, non intervenga da parte sua a sciogliere i figli di Ercole dalla sciagura: anche Anfitrione si sbaglierà, perché, come qui, Zeus, sia pur tardivamente, interverrà al momento decisivo; cfr. *HF* 339-47, e in particolare 346-7: ...σωζειν δε τους σουσ ουκ επιστασαι φιλους. / αμαθησ τισ ει θεοσ η δικαιοσ ουκ εφυσ; per l'idea che gli dei debbano comportarsi animati dal senso del bene e della giustizia, ed essere più saggi degli uomini, si vedano *Hipp.* 114-5, 120, E. fr. 292.6-7 (*Bellerofonte*) αλλα σοι λεξαι θελω, ει θεοι τι δρωσιν αισχρον,

οὐκ εἰσὶν θεοί... Ora, dopo tutto, Alcmena deve χάριτι al dio, per la direzione che questi ha impresso ai fatti: è proprio in quel termine, nella sua reciprocità applicata specialmente a Ateniesi ed Eraclidi, che lo Zuntz trova il significato intimo della tragedia, stando alle sue parole nell'opera *The political plays of Euripides* (1963). L'incredulità di Alcmena riguardo alle cose divine si era spinta fino al punto che ella non riteneva, come invece Iolao (vv. 9-10), che suo figlio fosse stato assunto tra gli dei (προσθεν οὐδοκούς εἶγω, 871); ora, invece, dopo la rivelazione dell'araldo, lo sa per certo (νῦν ἐπιστάμαι σαφώς, vv. 871-72). Poi, Alcmena, in un empito di contentezza, si rivolge ai nipoti, insistendo in una sorta di anafora sul termine ἐλευθεροί: i bambini sono ora liberi dalle sofferenze e da Euristeo, a cui Alcmena, in forma che prelude alla degenerazione successiva, indirizza una maledizione (τοῦ κακῶς οἴλουμένου); in secondo luogo c'è la visione del νοστός nella città paterna, Argo, dove i figli di Eracle metteranno facilmente piede sui κληροί di terra (si veda, per questo particolare, l'*Hercules Furens*) loro assegnati e sacrificheranno agli dei patrii, dal cui culto erano stati fino ad allora esclusi, perché raminghi e cacciati di paese in paese. Il Pulleyn individua nell'invocazione iniziale di Alcmena una preghiera di gratitudine (che fa parte,

per lo studioso, insieme all'“offering”, del “thanksgiving”): questo tipo di preghiere non sono molto frequenti nel Greco arcaico e classico, e, se ci sono, non sono particolarmente ampie; l'offerta al nume, invece, è individuata dallo studioso proprio al v. 877, nei sacrifici che i figli di Eracle offriranno alla divinità, nella loro terra: “In the Heraclidae, offering is not ruled out. Although Alcmena herself makes no offering to Zeus, she envisages her children doing so in thanksgiving for their deliverance. The god will not go without his due honour.”⁷⁸

Ma la vera svolta è contenuta nei versi 879-882, dove Alcmena muove a Iolao l'accusa di aver covato qualcosa di σοφον (cioè, secondo l'accezione negativa che assume nel quinto secolo anche il termine σοφιστης, qualcosa di “astuto” più che di “saggio”) nell'aver risparmiato Euristeo; e, forse rispecchiando una visione tribale, estranea all'Atene periclea dei bei costumi, Alcmena arriva a dire (dando voce al suo intransigente carattere, che si fa vieppiù dominante dopo la vittoria) che παρ ημιν (“per noi”, plurale generalizzante o maiestatis: evidentemente non include Iolao) non è segno di “cleverness”, di σοφια, non vendicarsi del nemico acerrimo, finalmente catturato (Cfr. *Andr.* 437-8, *HF* 202); da notare che il tema della vera o falsa

⁷⁸ Pulleyn, 1997, p. 39.

“cleverness” compare al sommo grado nelle *Baccanti*: lì l’essenziale σοφία coincide con il τιμᾶν θεοῦσ, ma non gli dei tradizionali, come qui, bensì Dioniso: nel nostro dramma, la morale del Coro (v. 903), dunque, coincide, mutatis mutandis, con quella del Coro delle *Baccanti* (v. 1010). Sbaglia, a mio avviso, in conseguenza di quanto appena detto, chi individua nell’ultima, vittoriosa tragedia euripidea l’eco di una presunta conversione in punto di morte del grande poeta “ateo”, poiché già negli *Eraclidi* era espressa una morale rispettosa delle divinità, e per di più quelle tradizionali.

Da 883 a 891 risponde il messo, il quale sostiene che Iolao ha salvato Euristeo pensando di onorare la stessa Alcmena (ben presto “regina facinorum”), mostrandogli il nemico prima potente e fortunato e ora sottomesso, letteralmente, dalla mano della nostra donna (σῆι δεσποτουμενον χερι).

Al v. **884** si pone il problema testuale di **kratounta**. Un participio presente indicante la potenza di Euristeo, proprio ora che è sottomesso e sconfitto, è sembrato a molti anomalo e indesiderato, contraddittorio addirittura: le correzioni più accettabili sembrano essere βλεποντα (Elmsley; cfr ζων 887), αλοντα (Heimsoeth), κρατουσα (Reiske; questa combinazione di participi in casi diversi (cfr. *S. Ant.* 381-83) potrebbe sottolineare con forza il nuovo ruolo di vincitrice e dominatrice di Alcmena, che da ora in poi avrà campo

aperto, terrà fino alla fine il palcoscenico); colgono meno nel segno a mio avviso le emendazioni che si fondano sull'atteggiamento pauroso di Euristeo, a partire dal pur quasi accettabile *απορουντα* (Holzner), per poi arrivare a *ταρβουντα* (Herwerden), *πησσουντα* (Cobet) e *κλαιοντα* (Orelli): tutto ciò sembrerebbe in contraddizione con le parole di Euristeo a 983 ss., le quali esprimono la sua contrarietà a mostrarsi vile (985 ... *δειλιαν οφλειν τινα...*). Ma, mantenendo *κρατουντα*, a mio avviso risulterebbe "potente" l'antitesi tra lo stesso termine e il resto del verso, *σηι δεσποτουμενον χειρι*: vi si esprimerebbe così, nel breve giro di una linea, il mutare repentino e assoluto della sorte di Euristeo. Il Garzya accoglie il testo trådito (io preferirei, tra le sue possibili ipotesi di significato da dare a *και*, quella a mio parere calzante di "e poi, e in seguito", così si conferirebbe ai due participi all'accusativo una differente sfumatura temporale); l'Eden opta per il paleograficamente accettabile *κρατουντ εκει*, che esprimerebbe un significato affine a quello trådito, sopprimendo la "scomoda" congiunzione e utilizzando l'asindeto, il che rende la costruzione più scorrevole ma forse un po' azzardata⁷⁹. Il Collard propone un buono, ma paleograficamente poco verisimile *παροντα*.⁸⁰

⁷⁹ Garzya, 1958, p. 126

di un'espressione della lingua viva diffusa nella commedia (Ar. *Nub.* 66, 805, 1242, *Ve.* 460; cfr. Eroda 4.33 (parla Coccale esaltando l'ingegno umano Μα, χρονωι κοτ ωνθρωποι/ κησ τουσ λιθουσ εξουσι την ζοην θεινωι.).Euripide utilizza questo colloquialismo in *El.* 597 e *Or.* 1201; Sofocle in *OC* 804, *El.* 1464 (συν χρονωι *Aj.* 306,*Tr.* 201), poi ricorre anche in *Dem. Ol.* 1.18 etc. Da notare, tra i frammenti, la sua presenza nell'adesp. 483, che

l'Heeren attribuiva all'*Edipo* di Euripide: ορω γαρ χρονωι δικαν παντ αγουσαν εις φωσ βροτοισ. **Epeskeyw:** deriva da επισκεπτομαι, legato a επισκοπεω: compare ad esempio in *Ipp. Prorr.* 2.1, *Plut.* 2.129c.

Il significato è "indagare, esaminare, osservare": *Pl. Phaedo* 87b etc. (con l'accusativo, τι), *Pl. Theet.* 184b (περι τινουσ), *Pol.* 3.15.2 (υπερ τινουσ).

E' termine specifico, tecnico della medicina: *Ipp. De veter. med.:* οστισ ταυτα ουκ επεσκεπται...; per il nostro testo confronta Sofocle, *Aj.* 854 ω Θανατε, νυν μ επισκεψαι μολων ("O Morte, volgi a me ora la tua attenzione e vieni!"). Per il passivo ("essere considerato od esaminato) cfr. *Arist. De Coel.* 299 a 10.

v. 872: επισταμαι σαφως: per il ricorrere di σαφησ come termine di “precisione” cfr. E. *Hipp.* 346 ταφανη γωναι σαφως, *Fetonte* v. 52 Diggle (Cambridge, 1970) = fr. 773.8N. πευσηι δ αυτωι χρονωι σαφως. Il Barrett nota che σαφησ indica ciò “di cui si può esser sicuri”; occasionalmente si slitta sul senso “evidente, chiaro”, ma il più comune significato, nel greco arcaico, è “sicuro, certo”: questo è il solo significato in Omero, dove il nostro termine ricorre nella forma σαφα (solo con οιδα, επισταμαι, ειπειν; in *Il.* 4.404 σαφα ειπειν è opposto a ψευδεσθαι); nell’*Ippolito*, continua il Barrett, σαφησ è “certo, sicuro” in quattro luoghi, riferito ad αραι (890, 1315), τεκμηριον (926), μαρτυς (972).⁸¹

v. 874: του κακωσ ολουμενου (part. fut. di ολλυμι) = maledetto, destinato a morire malamente; il comico ο κακωσ απολουμενος appare come ο κακωσ ολουμενος in drammi satireschi: cfr. S. fr. 764 Radt = fr. 697N. (*Fab. Inc*) κακωσ συ προσ θεων ολουμενη / η τας αμυστεις ωδ εχουσ εκωμασασ; E. *Cy.* 474 του Κυκλωπος του κακωσ ολουμενου,

⁸¹ Barrett, 1964, pp. 223-24

Fr. 195.1 (*Antiope*) ἡ κακῶς τολομένη (Casaubon: ουλομένη codd.)

γαστηρ. Questo colloquialismo è unico nella tragedia, e concordo con l'opinione del Wilkins, secondo cui esso indica un certo declino, in Alcmena, dagli eroici principi della figlia di Eracle e da quelli del nostro Iolao: e questo progressivo declino porterà la nostra anziana donna, ben presto, al sovvertimento di tutti i valori morali, civili e religiosi, in nome di una sanguinaria vendetta: rimane solo il dubbio, come vedremo, se questa vendetta assoluta si compì sulla scena, o se si raggiunse un compromesso non contaminante per i re d'Atene.⁸²

v. 876: ἐμβατεύσετε è verbo tecnico del diritto attico, specialmente ereditario, ed indica il prender possesso (“mettere il piede su”); l'uso con l'accusativo semplice è raro, mentre normale è εἶς +accusativo.

Ricorrenze: Dem. 33.6 (ναύν), 44.19 (ουσιᾶν, patrimonio), Iseo 9.3 (χωρίον, podere); in età tarda il verbo si trova anche utilizzato assolutamente, nel senso di “assumere un'eredità”. Wyse, su Is. 3.62.4, cita il similare uso di βαδίζειν in Plut. *Arat.* 9; nel senso neutrale di “mettere i piedi sopra” pare figurare in S. *OR* 825, E. *Hec.* 913, *El.* 595, 1251.

v. 879: ...**κευθων**... σοφον (=covare qualcosa di falsamente avveduto, alla maniera dei sofisti): il verbo ha, come a 762 (μηνιν εμα χθονι κευθειν), il senso figurato di “covare, nascondere”; altrove: *Od.* 19.212, 3.18, *Il.* 9.313, *Emped.* B 100.5 κευθειν φονον, *E. Su.* 295 (parla Etra a Teseo) αλλ εις οκνον μοι μυθος ον κευθω φερει..., *A. Ch.* 102 μη κευθετ ενδον καρδιας, *S. Tr.* 989 σιγητι κευθειν; *Od.* 3.187 (“tenere nascosto a qualcuno, τινά”); *E. Pho.* 1214 (Giocasta al messaggero) κακον τι κευθεισ και στεγεις υπο σκοτωι, *E. Hipp.* 1105 (parla il Coro)...

ξυνεσιν δε τιν ελπιδι κευθων...., *S. Fr.* 76 (*Aleadi*) κακον το κευθειν κου προσ ανδρος ευγενους, *A. Ch.* 739 σκυθρωπων εντος ομματων
γελων κευθουσα.

In Tucidide compare una volta sola riferito concretamente ad una tomba; cinque volte lo troviamo in Simonide.

v. 881: παρ ημιν: cfr. *S. Tr.* 589, *E. Med.* 763, *El.* 1015 (il Denniston traduce “in my judgment” e cita come parallelo, oltre al nostro luogo, anche *S. Tr.* 589: δοκεισ παρ ημιν ου βεβουλευσθαι καλωσ).⁸³

⁸² Wilkins, 1993, p. 167.

⁸³ Denniston, 1939, p. 175.

v. 884: σῆι δεσποτουμενον χειρι: cfr. A. Ch. 104 προσ ἀλλησ
δεσποτουμενον χειροσ, *Eum.* 526, 696.

Un luogo che il nostro ci ricorda è quello delle *Baccanti*, 877-81, in cui si dice che ciò che è “bello” è sempre “caro”, anche tenere ferma la mano vittoriosa sulla testa dei propri nemici; inoltre, si devono citare due versi dell’*Elettra* euripidea (898-99) che ci richiamano subito alla mente il nostro v. 884 e anche parte del v. 863 (τον ολβιον παροιθε, riferito ad Euristeo che viene condotto davanti ad Alcmena), sia per il contenuto che per la formulazione dell’espressione: si tratta infatti di Oreste che consegna ad Elettra il cadavere di Egisto il quale, come il nostro Euristeo (che però è ancora vivo) cade nelle mani di Alcmena e diventa, da δεσποτησ che era, δουλοσ di Elettra (ricordiamo che al v. 784 il messaggero (all’inizio del suo resoconto, come già visto), e poi il servo, al v. 928, chiamano Alcmena con l’appellativo di “padrone” che prima spettava ad Euristeo, δεσποινα); così, infatti, si esprime Oreste: σοσ γαρ εστι νυν / δουλοσ, παροιθε δεσποτησ κεκλημενοσ. (Cfr. anche *Heracl.* 944: κρατη γαρ νυν γε κου κρατεισ ετι: sono le altére e sprezzanti parole di Alcmena pronunciate davanti a Euristeo).

vv. 885-87: si sottolinea l'aspra lotta di Iolao con Euristeo che non vuole essere condotto a scontare la sua pena di fronte ad Alcmena: Iolao con la forza (προσ βιαν) deve sottometterlo alla dura necessità (εζευξ αναγκη): la tensione tra Euristeo ed Alcmena è inaugurata, e raggiungerà imprevedibili risultati sul finale.

Negli ultimi quattro versi si pone un problema testuale: L presenta μου (888) ...ελευθερωσον (890) al posto del corretto (Reiske e Porson) μοι...ελευθερωσειν: l'errore consiste in un vistoso tentativo di far di μοι l'oggetto di μεμνησο e di rendere ελευθερωσειν indipendente da quel verbo, mentre è l'infinito di ελευθ., insieme all'inizio del verso 889 (ο πρωτον ειπασ), a costituire logicamente l'oggetto di μεμνησο.

Infine, per quanto riguarda la nota personale del servo alla fine del discorso, seguita da una generale riflessione (vv. 890-1 εν δε τοις τοιοιςδε χρη / αψευδες

ειναι τοις γενναιοις στομα), si confrontino E. *Su.* 719-20, *HF* 1014, *Ba.* 1148-9.

Xo. εμοι χορος μεν ηδυσ, ει λιγεια λω- 892

του χαρισ † ενι δαι † 893

ηδεια δ ευχαρισ Αφροδι-	894
τα τερπνον δε τι και φιλων	895
αρ ευτυχιαν ιδεσθαι	896
των παροσ ου δοκουντων .	897
πολλα γαρ τικτει Μοιρα τελεσσιδω-	898
τειρ Αιων τε Χρονου παισ.	900
εχεισ οδον τιν ', ω πολισ, δικαιον ου	901
χρη ποτε τουδ αφεσθαι,	902
τιμαν θεουσ ο < δε > μη σε φα-	903
σκων εγγυσ μανιαν ελαυ-	904
νει, δεικνυμενων ελεγχων	905
τωνδ επισημα γαρ τοι	906
θεοσ παραγγελλει, των αδικων παραι-	907/8
ρων φρονηματοσ αιει.	909
εστιν εν ουρανωι βεβα-	910
κωσ ο σοσ γονοσ, ω γεραι-	911
α φευγω λογον ωσ τον Αι-	912

δα δομον κατεβα, πυροσ	913
δειναι φλογι σωμα δαισθεις	914
Ηβασ τ ερατον χροι-	915
ζει λεχος χρυσεαν κατ αυλαν.	916
ω Υμεναιε, δισ-	917
σους παιδασ Διοσ ηξιωσασ.	918
συμφερεται τα πολλα πολ-	919
λοισ και γαρ πατρι τωνδ Αθα-	920
ναν λεγουσ επικουρον ει-	921
ναι, και τουσδε θεασ πολισ	922
και λαοσ εσωσε κεινας	923
εσχεν δ υβριν ανδροσ ωι	924
θυμοσ ην προ δικασ βιαιοσ.	925
μηποτ εμοι φρονη-	926
μα ψυχα τ ακορεστοσ ειη.	927

VV. 892-927: QUARTO STASIMO.

Merita attenta considerazione anche questa parte corale, che, per le caratteristiche moraleggianti, getta importanti luci sugli sviluppi successivi,

ormai vicini: per riassumere in breve, essa consta di un'iniziale Priamel, dell'enunciazione del principio del τιμων θεουσ, della riaffermazione della deificazione di Eracle, della constatazione delle coincidenze che hanno permesso di respingere la υβρισ di Euristeo.

La prima strofe è considerata nell'ottica del canto epitalamio o imeneo, che sfocerà nella seconda strofe, vv. 910-18, dove si ribadirà a chiare lettere ad Alcmena l'assunzione in cielo del figlio e, appunto, le nozze di quest'ultimo con Ebe, la figlia dell'antica nemica Era. Oltre che Omero, Esiodo (indice, questo, delle radici profonde del mito del γαμοσ), Ovidio ed altri, Pindaro per ben tre volte nei suoi *Epinici* fa riferimento a questa unione "celebre" tra Eracle ed Ebe: di Eracle si dice, nella *Nemea I*, vv. 71-72: ...δεξαμενον θαλεραν Η-/βαν ακοιτιν και γαμον / δαισαντα παρ Δι Κρονιδαί...; di Ebe, nella *Nemea X*, vv. 17-18: ου (= Ηρακλεουσ) κατ Ολυμπον/
αλοχοσ Ηβα τελεια παρα ματερι βαινοισ /εστι , καλλιστα θεων.Nell' *Istmica IV*, vv. 65-66, si dice, ancora, di Eracle: ..Ηβαν τ οπιει,/ χρυσεων οικων αναξ και γαμβροσ Ηρασ. In questo contesto di

sposalizio, ben figurano, all'inizio del nostro stasimo, la danza e il flauto (χορος, λωτος), ed anche Afrodite beneficente. Per conferire ai primi versi la struttura di *Priamel* o *praeambulum* che sembrano richiedere (il $\tau\epsilon\rho\pi\nu\omicron\nu$ δε di 895 altrimenti seguirebbe meno bene; per il $\tau\epsilon\rho\pi\nu\omicron\nu$ come ultima fase di una *Priamel*, cfr. Theogn. v. 255 ss.), bisogna necessariamente ricorrere alla correzione che il Madvig apporta al testo trådito ($\epsilon\iota\eta$ δ di L interrompe la sequenza di pensiero: l'Elmsley pensò a $\epsilon\iota\eta$ τ): lo studioso propone un $\eta\delta\epsilon\iota\alpha$ (riferito ad Afrodite) che riprende efficacemente l' $\eta\delta\upsilon\sigma$ iniziale riferito al χορος. Se, ci dice il Wilkins, Afrodite, come ci aspetteremmo, non è al sommo della climax, questo è dovuto al fatto che culmine della *Priamel* è qualcosa di grande importanza, cioè la fine delle prove dolorose per Eracle e i suoi figli, la loro sopravvenuta felicità, dovuta all'inaspettato mutare delle sorti operato dalla Moira e dal Tempo (899-900)⁸⁴. Un altro dibattuto problema testuale è a fine verso **893**: L presenta **eni dai**; il Canter propose una correzione assai gradita per il confacente significato, ma non in responsione con l'antistrofe, cioè $\epsilon\nu\iota$ δαιτι, “durante il banchetto”; l'Headlam optò per un inadatto riferimento dionisiaco,

⁸⁴ Wilkins, 1993, p. 171.

proponendo εὐι αἰδεῖν, oppure εὐιαζειν⁸⁵. Ma le due ipotesi più probabili sono quelle del Diggle e dello Stinton⁸⁶. Il primo suggerisce un allettante, ma forse troppo difficile ενδεδαεν (da δαίω: ardere, bruciare) intransitivo (cfr. *Od.* 6.131-32): per la metafora, di un suono con gli attributi di un fuoco, il Diggle porta come paralleli Pind. *Ol.* 9.21-22, *Isthm.* 4.47, 7.23, Bacch. fr. 4.80, E. *Pho.* 1377-8, Ar. *Ach.* 665-66. Lo Stinton invece cita S. *Tr.* 207 e *OC* 55 come paralleli per la propria congettura, εν δ αοιδαι, che il Wilkins giudica “*very attractive*”.

Ciascuna ipotesi non è ben in concomitanza con εἰ in **892**: Stinton interpreta la particella come causale (cfr. Pind. *Ol.* 9.25-27) e non condizionale, oppure corregge in αἰ; il Page invece congettura un ωἰ. Alla luce di tutto ciò, proviamo a tradurre, ad esempio, secondo quanto suggerisce lo Stinton: “Soave è per me la danza, poiché (o “dove, in cui...”) c’è la grazia melodiosa (enallage) del flauto e ci sono i canti; soave è anche Afrodite beneficente/ leggiadra (per ευχαρισ riferito ad Afrodite, cfr. *Med.* 631)...”.

A **897** ...των παροσ ου δοκουντων può essere inteso assolutamente, come in *Hec.* 294-95, “quelli che prima erano di nessuno status”, oppure, più

⁸⁵ Headlam, CR 15, 1901, p. 104.

⁸⁶ Diggle, PCPS ns 15, 1969, p. 41.
Stinton, 1977, p. 141.

probabilmente, insieme ad un εὐτυχεῖν supplito da εὐτυχίων a 896. Per la seconda ipotesi, si confrontino *Al.* 936 e *S. OR* 1191.

A **899-900** la Moira è definita con un hapax **telessidwteira**; più frequente l'aggettivo τελεσφορος, che compare già come epiteto della Moira in Eschilo, *Pr.* 511, e, accostato ad altri termini, in *A. Th.* 655 e *S. Aj.* 1390. Il Fato, che “tutto compie”, va di pari passo, nella sua opera modificatrice, col “Tempo” (considerato come estensione e durata = lat. aevum), figlio di Crono (il tempo in senso assoluto, come principio). Αἰών, in origine, significa “fluido vitale” e, per estensione, “vita”, ad esempio in Omero; in Pindaro assume anche il senso di “destino”, quasi un δαίμων che controlla l'esistenza umana; Eraclito, B 52, ne aveva dato la celebre definizione di “potere che dirige i cambiamenti del mondo”, con la metafora del fanciullo che gioca: αἰών παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων...

Da ricordare, infine, che in tempi successivi l'αἰών assurse al rango di vera e propria divinità, nelle Teosofie e negli Oracoli Caldaici.

vv. 901-927: il coro traccia le coordinate fondamentali che fino ad ora guidano la storia: l'ὁδὸς δικαιοσ (aggettivo a due uscite anche a *IT* 1202) di comportamento è il τιμᾶν θεοῦσ, che accomuna la nostra tragedia all'ultima che il nostro autore ci ha lasciato, le Baccanti (cfr. *A. Eum.* 869, *S. OC* 260,

1003-7, Ar. fr. 581.13 KA): il Perrotta, nel suo volume sui tragici greci, ci dice che il Pohlenz ritiene, in virtù di questo coro degli *Eraclidi*, che il nostro sia un dramma nient'affatto razionalistico, ma di religione popolare: e io mi sento di condividere l'opinione dello studioso tedesco, poiché a sua conferma si pone soprattutto l'evento sovranaturale del ringiovanimento di Iolao⁸⁷. Dunque, secondo la morale del coro, chi non condivide il principio del τιμῶν θεουσ rasenta la follia; a testimonianza di ciò si pone l'esito della storia di Euristeo, il quale, arrogante e avverso a giustizia, da fortunato è stato prostrato a terra (cfr. le parole del Coro ai versi 608-14; in particolare 613-14 ...τον μεν αφ υψηλων βραχυν ωικισε, / τον δ αληταν ευδαιμονα τευχει.). Inoltre, c'è la limpida lezione della divinità, che priva del senno gli ingiusti (come accadrà ad Alcmena). Per παραιρων + genitivo partitivo confronta *Hipp.* 1104 τα θεων μελεδηματα... λυπασ παραιρει,

Fr. 258 (*Archelao*) το μαλθακον...του λιαν παρειλετο .

⁸⁷ Di sicuro, infatti, la nostra tragedia (come le *Baccanti*, sia pur con le dovute differenze, dovute al fatto che lì si inneggia ad un "nuovo" dio, "straniero", come Dioniso) non può essere tacciata di "ateismo": per il problema di Euripide poeta "ateo" discepolo di Anassagora, *vexata quaestio* della critica euripidea, si vedano: M. R. Lefkowitz, 1987, pp. 149-66, e 1989, pp. 70-82. Da ricordare che, tra i personaggi del nostro dramma, la sola Alcmena presenta segni di empietà e ateismo, come abbiamo rilevato frequentemente nel corso del commento.

Segue l'annuncio definitivo, ad Alcmena, dell'apoteosi di Eracle. Al v. **912** si può lasciare a mio avviso il φευγει di L, invece di sostituirvi il φευγω di Elmsley e Diggle: il soggetto, da 910 a 914, infatti, è sempre Eracle, e non è poi fuori luogo che sia proprio l'eroe in persona a rifuggire dalla diceria che lo vuole bruciato o divorato dalla fiamma dell'Ade (δαισθεις è fatto derivare dal Pearson da δαινυμι, "divorare", mentre Elmsley lo riconduce a δαιω, ardere: ma si può ipotizzare una coincidenza di significati): egli ora divide nel cielo il letto con Ebe (χρωιζω trova impiego nel linguaggio erotico e vale propriamente "attingere, toccare" (Pind. fr. 139.6); al medio per lo più è "giacere" (Theocr. 10.18). In Euripide ricorre solo qui (ma χρωιζω è in *Med.* 497, *Pho.* 1625). Imeneo ha così onorato entrambi i figli di Zeus, Ebe ed Eracle. La quarta parte del coro (**919-927**) inizia con la constatazione di una "coincidenza" nella storia di Eracle e dei suoi figli; per esprimere questa coincidenza, il Coro esordisce in maniera sibillina, dicendo "συμφερεται τα πολλα πολλοις" (cfr., per una frase similmente costruita, Pind. *Isthm.* 5, v. 16: θνατα θνατοισι πρεπει, in cui il dativo, evidentemente, è maschile): il Wilkins, sulla base dell'Elmsley, finisce col ritenere πολλοις maschile, anche se nota che ci sarebbe bisogno della qualificazione, ad esempio di un βροτων, come in *Med.* 579 e *Ion* 381. Io, anche alla luce di ciò, vedrei nel poliptoto

due forme neutre, e tradurrei così: “si verificano molte rispondenze tra le cose umane, i.e. molte cose si accordano a molte altre”. La coincidenza è che la dea Atena aiutò il padre degli Eraclidi, ed ora sono proprio la città e il popolo (endiadi) della stessa dea ad imbrigliare l’ὕβρις, la tracotanza di un uomo ὠθυμοσ ην προδικασ βιαιοσ .

L’ultimo distico del coro è di tipo gnomico, importantissimo, e getta sinistre luci su quello che di lì a poco accadrà: (926-27): μηποτ εμοι φρονη- / μα ψυχα τ ακορεστοσ ειη. (cfr. v. 386) (Euristeo) μαλ ου σμικρον φρονων; vv. 387-88 ...αλλα των φρωνηματων / ο Ζευσ κολαστησ των αγαν υπερφρονων...; per la straordinaria affinità di espressione con questi ultimi versi, si confronti Eschilo, *Persiani*, vv. 827-28: Ζευσ τοι κολαστησ των υπερκομπων αγαν / φρωνηματων επεστιν...).

Quest’ultima frase del coro lascia prefigurare le due μεταβολαι di Alcmena ed Euristeo, nel compiersi delle quali si invertono le parti dei due personaggi. Sono chiari i riferimenti ad Euristeo, i quali, di lì a poco, saranno validi anche per Alcmena. Infatti, dopo la Priamel epitalamica, il coro parla di Δικη, di

τιμων θεουσ e delle conseguenze di chi intraprende la via errata, cioè, in questo caso, Euristeo: ma anche Alcmena è chiamata in causa, in quanto, date le sciagure cui era sottoposta da tempo con i nipoti, bandita dalla Grecia, non confidava più nella giustizia divina, non conferendo più onore (τιμη) agli dei, a differenza di Iolao, che è stato perciò premiato. Sul finale, invertitisi i ruoli, proprio Alcmena arriverà, nel suo delirio di vendetta, εγγυσ μονιων, e il dio la priverà dunque del φρονημα, del senno (vv. 908-909). Affini a queste parole del Coro sono quelle espresse da Pindaro nella γνωμη dell' *Olimpica IX*, vv. 37-39, in cui viene messo in guardia chi, come nel nostro caso Alcmena, dimostra un atteggiamento empio, oltraggiando gli dei e così rasentando la follia; vi si recita testualmente: ..επει το γε λοιδορησαι θεουσ / εχθρα σοφια , και το καυχασθαι παρα καιρον / μανιασιν υποκρεκει (trad.: "...poiché oltraggiare gli dei costituisce una sapienza odiosa, maledetta, e il vantarsi fuor di misura suona all'unisono con la follia."). L'Euristeo descritto dal Coro, questa sorta di θεομαχος (quasi come il Penteo delle *Baccanti*) caratterizzato da υβρις e βια, apparirà di qui a poco assai dignitoso, rispettoso anche nel parlare, e per nulla codardo e pavido come era stato delineato: ora è proprio Alcmena che si fa degna di quegli appellativi di superbia e arroganza; ella, infatti, nei confronti

dell'acerrimo rivale, non saprà ritenersi soddisfatta e compiaciuta per il fatto di averlo davanti in catene, ma, offendendo dike umana e divina, ne vorrà la morte ad ogni costo, senza ascoltare ragione. Nemmeno per lei vale il monito del coro che non era valso per Euristeo. Al verso 941, Alcmena, rivolgendosi all'odiato nemico (con l'espressione $\omega \mu\iota\sigma\sigma$; vi si confronti un altro vocativo, denotante anch'esso un disprezzo profondo per la malvagità dimostrata da Euristeo, $\omega \pi\alpha\nu\upsilon\rho\gamma$, v. 947), dice $\epsilon\iota\lambda\epsilon \sigma \eta \Delta\iota\kappa\eta \chi\rho\omicron\nu\omega\iota$: "Ti ha preso alla fine Giustizia!"; ma sarà lei, di qui a poco, così "umanamente disumana", ad infrangere ogni regola umana e divina, forse appellandosi, ha visto qualcuno, a leggi tribali di cui l'anziana donna si fa vessillifera.⁸⁸

Di sicuro, alla luce di quanto via via è emerso, si può a buon ragione definire gli Eraclidi la tragedia della **Dike infranta**, per quanto riguarda la caratterizzazione di Alcmena ed Euristeo.

⁸⁸ L'espressione " $\omega \mu\iota\sigma\sigma$ " ricorre anche in *Med.* 1323; per questo rivolgersi in tono di alto disprezzo ad un nemico, si confronti, ad esempio, *Med.* 465 $\omega \pi\alpha\gamma\kappa\alpha\kappa\iota\sigma\tau\epsilon$.

Θε.	δεσποιν, οραιοσ μεν αλλ ομωσ ειρησεται	928
	Ευρυσθεα σοι τονδ αγωντεσ ηκομεν,	929
	αελπτον οψιν τωιδε τ ουχ ησσον τυχην	930
	ου γαρ ποτ ηυχει χειρασ ιξεσθαι σεθεν,	931
	οτ εκ Μυκηνων πολυπονωι συν ασπιδι	932
	εστειχε μειζω τησ δικησ φρονων, πολιν	933
	περσων Αθανασ. αλλα την εναντιαν	934
	δαιμων εθηκε και μετεστησεν τυχην.	935
	Υλλοσ μεν ουν ο τ εσθλοσ Ιολεωσ βρετασ	936
	Διοσ τροπαιου καλλινικον ιστασαν	937
	εμοι δε προσ σε τονδ επιστελλουσ αγειν,	938
	τερψαι θελοντεσ σην φρεν εκ γαρ ευτυχουσ	939
	ηδιστον εχθρον ανδρα δυστυχουνθ οραν.	940
Αλ.	ω μισοσ, ηκεισ; ειλε σ η Δικη χρονωι;	941
	πρωτον μεν ουν μοι δευρ επιστρεψον καρα	942
	και τληθι τουσ σουσ προσβλεπειν εναντιον	943

εχθρους κρατη γαρ νυν γε κου κρατεισ ετι.	944
εκεινοσ ει συ, βουλομαι γαρ ειδεναι,	945
οσ πολλα μεν τον ονθ οπου στι νυν εμον	946
παιδ αξιωσασ, ω πανουργ, εφυβρισαι	947
υδρασ λεοντασ τ εξαπολλυναι λεγων	950
επεμπεσ; αλλα δ οι εμηχανω κακα	951
σιγω μακροσ γαρ μυθοσ αν γενοιτο μοι.	952
τι γαρ συ κεινον ουκ ετλησ καθυβρισαι;	948
οσ και παρ Αιδην ζωντα νιν κατηγαγεσ.	949
κουκ ηρκεσεν σοι ταυτα τολμησαι μονον,	953
αλλ εξ απασησ καμε και τεκν Ελλαδοσ	954
ηλυανεσ ικετασ δαιμονων καθημενουσ,	955
τουσ μεν γεροντασ, τουσ δε νηπιουσ ετι.	956
αλλ ηυρεσ ανδρασ και πολισμ ελευθερον,	957
οι σ ουκ εδεισαν. δει σε κατθανειν κακωσ,	958
και κερδανεισ απαντα χρην γαρ ουχ απαξ	959
θνησκειν σε πολλα πηματ εξειργασμενον.	960
Θε. ουκ εστ ανυστον τονδε σοι κατακτανειν.	961

	αλλωσ αρ αυτον αιχμαλωτον ειλομεν.	962
	ειργει δε δη τισ τονδε μη θνησκειν νομοσ;	963
Θε.	τοις τησδε χωρασ προσταταισιν ου δοκει.	964
	τι δη τοδ; εξθρουσ τοισιδ ου καλον κτανειν;	965
Θε.	ουχ οντιν αν γε ζωνθ ελωσιν εν μαχη.	966
Αλ.	και ταυτα δοξανθ Υλλοσ εξηνεσχετο;	967
Θε.	χρην αυτον, ομαι, τηιδ απιστησαι χθονι.	968
Αλ.	χρην τονδε μη ζην μηδ †οραν φαοσ ετι †.	969
Θε.	τοτ ηδικηθη πρωτον ου θανων οδε.	970
Αλ.	ουκουν ετ εστιν εν καλωι δουναι δικην;	971
Θε.	ουκ εστι τουτον οστισ αν κατακτανοι.	972
Αλ.	εγωγε καιτοι φημι καμ ειναι τινα.	973
Θε.	πολλην αρ εξεισ μεμψιν, ει δρασεισ τοδε.	974
Αλ.	φιλω πολιν τηνδ ουδεν αντιλεκτεον.	975
	τουτον δ, επειπερ χειρασ ηλθεν εισ εμασ,	976
	ουκ εστι θνητων οστισ εξαιρησεται.	977
	προσ ταυτα την θρασειαν οστισ αν θελη	978
	και την φρονουσαν μειζον η γυναικα χρη	979

λεξει το δ εργον τουτ εμοι πεπραζεται.	980
δεινον τι και συγνωστον, ω γυναι , σ εχει	981
νεικος προσ ανδρα τονδε, γγνωσκω καλωσ.	982

VV.928-982: sono versi importanti perché mettono in luce il definitivo compimento della “trasformazione” che lentamente si è fatta strada nei meandri dell’animo di Alcmena, e che già era stata prefigurata dagli spunti blasfemi della stessa donna: ora che le sorti si sono ribaltate ed Euristeo è prigioniero di fronte a lei, la “vetusta” madre di Eracle vuole assolutamente dar sfogo alla sua sete di vendetta, che anche il Coro, umanamente, negli ultimi due versi, dice di comprendere; ma la furia vendicativa della donna è talmente possente e preponderante che la porterà a disprezzare le leggi ateniesi e panelleniche, e a voler farsi giustizia da sé, uccidendo lei stessa Euristeo, visto che Iolao in battaglia non ha avuto il coraggio di farlo, e tutti sono impediti dal rispetto delle leggi: ad Alcmena non importa se agli occhi degli altri lei sembrerà aver perduto le sue caratteristiche femminili; quel che conta è imporre la propria volontà, dimostrare che anche lei è “qualcuno”: insomma, sarebbe un’estrema rivalsa, pur nella tarda età, per tutte le sofferenze patite insieme ai nipoti ad opera del sovrano argivo; psicologicamente, da uno stato

di paura attanagliante e di estrema prostrazione, da cui l'abbiamo vista pervasa sino ad ora, Alcmena, grazie alla vittoria, è passata ad una condizione di estrema fiducia in se stessa, e solo in se stessa: tutto, anche la vecchiaia debilitante, come prima per Iolao, passa in second'ordine di fronte all'imperativo morale di "giustiziare" Euristeo, una volta per tutte, per ottenere il corrispettivo delle mille sofferenze da lui inflitte loro: anzi, perché si ottenga giustizia, l'Argivo dovrebbe morire più di una volta (vv. 959-60 *χρην ουχ απαξ / θνησκειν...*). Ma perlustriamo i versi più in dettaglio.

Si esordisce proprio con l'arrivo del servo di Illo, che già, come visto, era apparso nel dramma quando aveva comunicato il ritorno del padrone e delle sue forze militari: egli conduce con sé come prigioniero proprio quell'Euristeo che ha appena tentato di sottomettere Atene, *μειζω της δικης φρονων* (v. 933: cfr. v. 925 ...*θυμος ην προ δικασ βιαιος*). Euripide definisce con un'apposizione il sovrano argivo *αελπτον οψιν*, la quale definizione si sdoppia in due significati a seconda delle persone cui si riferisce: se ad Alcmena e agli Eraclidi, essa suona come "insperata visione"; se invece l'aggettivo *αελπτον* si connette al *τυχην* che segue, in riferimento ad Euristeo, il senso è "inattesa, inaspettata sorte". Credo proprio che nel tema dell'"insperato," dell'"inatteso", si condensino il significato ultimo della nostra

tragedia: a suo sigillo, a sua σφραγισ, bene si potrebbe apporre il finale, cantato dal Coro, che compare in cinque tragedie (*Medea*, *Baccanti*, *Andromaca*, *Elena*, *Alceste*, e in due manoscritti dell'*Ippolito*) ma non nella nostra (anche se da qualcuno, il Barrett ad esempio, è ritenuto spurio)⁸⁹:

πολλων ταμιασ (cfr. Pind. *Ol. 14*, vv. 9-10: ...αλλα παντων ταμιαι/

εργων εν ουρανωι...) Ζευσ εν Ολυμπωι (questo è l'incipit, ad esempio, della *Medea*; la seguente variante appare invece nelle *Baccanti*: πολλαι μορφοι των δαιμονιων; cfr., per un'eco nel nostro dramma, vv. 898-900:

πολλα γαρ τικτει/ Μοιρα τελεσσιδω-/ τειρ Αιων τε Χρονου

παισ.), / πολλα δ αελπτωσ κραινουσι θεοι / και τα δοκηθεντ ουκετελεσθη, / των δ αδοκητων πορον ηυρε θεοσ ... (Cfr. E. fr. 100,

Alcmena: ...πολλα τοι θεοσ / κακ των αελπτων ευπορ ανθρωποισ τελει).

E' questo il tema dell'imprevedibilità delle sorti umane, della loro ineffabile imprevedibilità, alla cui luce si possono considerare anche le "vicende interiori" che coinvolgono i protagonisti della nostra tragedia: Macaria, nella

⁸⁹ Barrett, 1964, pp. 417-18.

prima parte del dramma che non abbiamo esaminato, appare e scompare, come un fantasma, suscitando sorpresa anche nei critici, che vorrebbero modificare la sua uscita di scena, la quale avviene ex abrupto e senza compianto per il suo sacrificio; Iolao, schernito anche dal coro perché al suo ardore interiore non può corrispondere l'ardore giovanile delle membra, irriso dal servo perché caparbiamente vuole, lui vecchio, indossare l'armatura da oplita, come d'incanto rivelerà la fondatezza della sua pulsione tramutandosi $\alpha\delta\omicron\kappa\eta\tau\omega\sigma$ in giovane per effettuare l'asservimento di Euristeo: non solo dunque l'inaspettato o l'imprevisto portano a compimento gli dei, ma in questo caso anche l'impossibile a concepirsi da una mente umana, cioè il ritorno all' $\eta\beta\eta\tau\eta\nu$ τυπον. Stesso discorso valga per Alcmena ed Euristeo: la prima, inopinatamente, da mesta supplice apparentemente in uno stato di $\alpha\mu\eta\chi\alpha\nu\iota\alpha$, si tramuta, quando ormai è vincitrice, in feroce, disumana aguzzina, il secondo, come vedremo, da nemico $\upsilon\beta\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma$, vanaglorioso, pavido e fortunato, assume alla fine le inedite e fino ad allora impensabili vesti di benefattore, nel futuro, della città che lo ha vinto. Tutto dunque si capovolge, nulla è saldo, certo, fondato nell'amaro mondo di Euripide: il confine stesso tra il bene e il male è talmente labile che è oltremodo facile oltrepassarlo, come in questo dramma fanno Alcmena ed Euristeo, che

invertono alla fine la parti, passando dal bene al male e viceversa; il destino insito nell'animo di ciascuno è sottoposto al gioco mutevole del caso, della *τυχη*, nuova divinità tutta ellenistica, tale da affiancare gli altri dei. C'è anche nelle parole del servo, nei versi che stiamo analizzando, il riferimento al mutare della sorte di Euristeo per l'intervento del *δαίμων*: vv. 934-35:
...ἀλλὰ τὴν ἐναντίαν / δαίμων ἐθήκε, καὶ μετεστήσεν τυχήν.

Sottinteso sostantivo per l'aggettivo *ἐναντίων* bisogna pensare non *τυχήν* od *ὁδόν* (Barnes), ma, come suggerisce Pearson, *ψηφόν*, per cui lo studioso compara Plat. *Lach.* 184 d, e Dem. 19.65. Nella nostra seconda parte della tragedia, l'importante termine *δαίμων* compare tre volte: qui (v. 935), e, al plurale, *δαίμονες*, nell'integrazione del Kirchhoff al v. 769, e *δαίμωνων* al v. 955⁹⁰. Dunque, nel nostro testo, il *δαίμων* si affianca al più volte citato Zeus e agli altri dei (es. v. 608 ...θεῶν ἀτερ...), senza però coincidere con essi. La parola *δαίμων*, infatti, indica in primo luogo l'agente divino che determina la sorte di ciascun individuo (da *δαίωμα*: “dividere, distribuire”; lo definiremmo “l'apporzionatore”: si può identificare con *κηρ* e *μοῖρα*) e, dunque, il potere divino in generale, senza però avere la caratterizzazione personale e il nome come una divinità, che invece è definita *θεός*: ad

esempio, in Omero, *Il.* 17.98, troviamo προσ δαιμονα, “contro il potere divino”⁹¹. Nel V secolo la distinzione tra δαιμων e θεος si fa più marcata ed il termine viene ad indicare un essere semi-divino, inferiore agli dei; si veda, a questo proposito, la definizione di “Eros” in Pl. *Symp.* 202 e: δαιμων μεγας, ω Σωκρατες και γαρ παν το δαιμονιον μεταξυ εστιθεου τε και θνετου⁹². La differenziazione netta tra entità demoniche e dei risulta ben chiara, ad esempio, in due luoghi proprio euripidei, *Elettra*, 1234-35, e *Ecuba*, 163-64, dove sempre i δαιμονες sono in alternativa ai θεοι: nel primo passo si dice δαιμονες η θεων/ των ουραγιων, nel secondo ...που τις θεων / η δαιμων επαρωγος... Talora, infine, i δαιμονες sembrano essere ben determinati spiriti dell’oltretomba, come gli eroi di Esiodo (*Op.* 122-26), oppure, ad esempio, Alceste, che, dopo morta, è diventata, a detta del Coro, una μακκιρα δαιμων (v. 1003), o Dario, che, una volta defunto, si trasforma in maniera analoga ad Alceste, nei *Persiani* di Eschilo (v. 641). Un significato di δαιμων identico a quello del nostro verso 935, in cui al senso di “divinità” si lega quello di “sorte, destino”, quale influsso del δαιμων stesso, possiamo trovarlo, in Euripide, nell’ *Ecuba*, vv.

⁹⁰ Kirchhoff, edizione degli *Eraclidi* di Berlino, 1855.

⁹¹ Cfr. LSJ s.v. δαιμων 1.2.

721-22, dove, tra l'altro, il predicato verbale connesso al nostro vocabolo è identico: Ω τλημον, ωσ σε πολυπονωτατην βροτων / δαιμων εθηκεν οστισ εστι σοι βαρυς. (È il Coro che si rivolge ad Ecuba).

Ma ritorniamo ora ai nostri versi. Illo e Iolao (che ora, dopo κλεινοσ, è appellato εσθλοσ) hanno innalzato un simulacro a Zeus Tropaios, e hanno ordinato al messo di portare la primizia di guerra ad Alcmena per soddisfare il suo animo (v. 939: τερψαι θελοντεσ σην φρεν, cfr. v. 663 ...εμην τερψαι φρενα (parla Alcmena), v. 444... τερψω τουσ εμουσ εχθρουσ θανων... (parla Iolao): portare Euristeo in catene di fronte ad Alcmena non è più un atto onorifico nei confronti della donna (come lo era a 883: το σον προτιμων...), bensì un atto funzionalizzato a produrre piacere (τερψαι): è infatti assai piacevole vedere un nemico cadere dalle vette della fortuna all'abisso della sfortuna (cfr. Baccanti, 877-80: τι το σοφον; η τι το καλλιον / παρα θεων γερασ εν βροτοισ / η χειρ υπερκορυφασ / των εχθρων κρεισσω κατεχειν;).

Da **941** a **960** si pone la lunga tirata accusatoria di Alcmena nei confronti di Euristeo: c'è l'acre sarcasmo che si rileva nell'affermazione boriosa che ora egli non è più κρατων ma κρατουμενοσ, e l'elencazione allucinata delle

⁹² Cfr. Burkert, 1985, pp. 179-81, per l'opposizione δαιμων-θεοσ nella religione greca.

prove cui l'argivo sottopose Eracle, nonché l'affermazione di ciò che Alcmena considera l'estremo della *τολμα*, della temerità, cioè inseguire e bandire degli *ικετας* che erano *τους μεν γεροντας, τους δε νηπιους ετι*. A fermare tutto ciò, solo la libera città di Atene potè intervenire, perché non temeva Euristeo: la terribile arringa accusatoria si conclude con la sentenza di una morte terribile (v. 958: *κατθανειν κακως*; questa sorte si era già profilata, sempre nelle parole di Alcmena, al verso 874, quando l'anziana donna definiva Euristeo *του κακωσ ολουμενου*); anzi, come detto, Euristeo dovrebbe morire più volte per la gravità e il numero dei *πηματα* inflitti agli Eraclidi. Far del male al nemico costituiva un vero e proprio *topos*: si vedano Solon. 13.5, Pl. *Rep.* 331 e, Archil. fr. 65, Theogn. 869 ss., Pind. *Pyth.* 2.151, A. *Ch.* 122, S. *Aj.* 79 (*ουκουν γελωσ ηδιστος εις εχθρους γελαν;*), E. *Med.* 809-10, *Ion* 1046 (*οταν δε πολεμιουσ δρασαι κακωσ / θελη τις, ουδεις εμποδων κειται νομος*), 1328 (*ου χρη με τουσκεινοντας ανταπολλυναι;*), 1334 (*καθαρος απασ τοι πολεμιουσ αν κτανη*), E. fr. 1092 (*Fab. Inc*): *εχθρους κακωσ δραν ανδρος ηγουμαι μερος*. In contrasto con i paralleli citati, si

vedano Pl. *Crit.* 49 b, *Od.* 22.412 (οὐχ ὀσση
κταμενοισιν

ἐπ ἀνδρασιν εὐχετασθαι: tuttavia, in *Il.* 22, Achille infierisce pesantemente sul corpo di Ettore morto...). Il Lee, nel suo commento allo *Ione*, sostiene che al v. 1046 il cinismo del vecchio sia un'espressione del relativismo morale del V Sec. (cfr. Thuc. 6.85.1), congiunto al tradizionale motto "aiutar gli amici,

far del male ai nemici".⁹³ Si può dire, dunque, che le espressioni di Alcmena (cfr. anche *Heracl.* 881) siano in linea con la morale tradizionale; da notare, infatti, che al verso 1334 dello *Ione* si afferma che non comporta impurità uccidere un nemico, e ciò collima esattamente con il pensiero della vecchia donna espresso nel finale (vv. 961-982), in contrapposizione a quello del servo, che ricorda ripetutamente ad Alcmena che per la città di Atene procurerebbe μῖασμα l'uccisione del nemico catturato vivo in battaglia, non rientrerebbe cioè nell'ambito del καθαρον (cfr. v. 1055): a mio parere, in tale dissidio è lecito individuare una forte collisione tra la morale tradizionale, oserei dire tribale, rappresentata da Alcmena, e quella più civile del νόμος,

⁹³ Lee, 1997, p. 274. Cfr. M. W. Blundell "Helping Friends and Harming Enemies" (Cambridge, 1989).

che nel V Sec. si sta affermando definitivamente, incarnata dall'Atene periclea: nel finale, comunque, quale delle due morali abbia il sopravvento rimane in dubbio, dato, come vedremo, il forte sospetto di lacunosità. Inoltre, mi pare importante sottolineare, alla luce dei vicini sviluppi dell'azione drammatica, il contenuto del frammento euripideo 1092, in cui si dice che è *dovere dell'uomo* far del male ai nemici: ci sembra così giusta la considerazione secondo cui Alcmena ben presto, rivendicando il diritto di uccidere il nemico Euristeo, si attribuisce una funzione spettante all'uomo, rispetto al quale ella si vuole porre in posizione paritetica, perdendo naturalmente le sue connotazioni prettamente femminili.

Ritornando ai versi **947-52**, si pone lì un problema di ordine delle linee. Nella sequenza proposta da L si possono individuare le seguenti difficoltà:

- 1) Al v. 948 καθυβρισαι segue debolmente il precedente (v. 947) εφυβρισαι;
- 2) επεμπεσ (v. 951) segue κατηγοαγες senza una copula (χυδρασ Dobree);
- 3) la discesa di Eracle nell'Ade (v. 949) costituisce il vertice atteso della climax, ma non quello effettivo.

Wilamowitz e Jackson correggono posponendo 950-52 a 947 e cambiando ηξιωσασ in αξιωσασ (Jackson); il Pearson invece, dopo il verso 947, situa solo la coppia 950-1, lasciando il 952 al suo posto e rendendo così 948-9 parentetici tra 951 ...οι εμηχανω κακα / e 952 / σιγω...⁹⁴

Ma la parentesi spezza il flusso di pensiero in maniera eccessiva, creando un indesiderato e troppo prolungato effetto di sospensione, che nuoce alla comprensione: inoltre, come rileva il Wilkins, nell'ipotesi del Pearson risulta poco convincente il cosiddetto "explanatory asyndeton" di 950 dopo ηξιωσασ. L'ordine seguito invece da Wilamowitz–Jackson risolve in maniera più adeguata le difficoltà, tra l'altro ponendo, come ci attenderemmo, la discesa nell'Ade al culmine della climax (per una rassegna più particolareggiata delle fatiche di Eracle, vedi ad esempio *HF* 359 ss.).

Da **961** a **980** Alcmena e il servo dibattono sulle modalità dell'uccisione di Euristeo, mentre gli ultimi due versi della nostra sezione (981-82) appartengono al Coro che definisce tremendo eppur degno di comprensione l'odio di Alcmena verso il sovrano argivo (δεινον τι και συγνωστον...)⁹⁵. Tuttavia, in L i versi che Tyrwhitt giustamente attribuisce al servo erano del coro fino a 972, e quelli che nel nostro testo sono di Alcmena (grazie

⁹⁴ Wilamowitz, *Hermes* 62, 1927, pp. 290-91.
Jackson, 1955, pp. 6-9.

all'intervento del Barnes) appartenevano inconcepibilmente all'araldo fino a 971. Inconcepibilmente, perché il proposito di uccidere Euristeo è proprio di Alcmena (vv. 958-60): non è infatti credibile che la nostra protagonista se ne stia in disparte senza intervenire mentre altri discutono di ciò che le sta a cuore. Murray mantiene il Coro come interlocutore di Alcmena, eccetto che a 962, dove il servo pronunciarebbe un verso: a spingere lo studioso a questa

⁹⁵ Qualche critico, non ritenendo che il Coro possa definire "perdonabile" l'odio di Alcmena, corregge in *κου συγγνωστον*. Ma alla luce del finale, in cui apparentemente (a meno che non vi sia da individuare una pur possibile lacuna) il Coro concorda con Alcmena riguardo all'uccisione di Euristeo, si può ipotizzare qui un primo tentativo del Coro, e quindi degli Ateniesi, di giustificare Alcmena, ponendosi dalla sua parte. soluzione sarebbe il verbo alla prima persona plurale (*ειλομεν*) in riferimento

alla cattura di Euristeo: ma non si vede ragione perché non debba essere Alcmena a includersi tra i vincitori usando la prima plurale.

Altre obiezioni al Murray sono le seguenti: una sticomitia tra tre persone non è garantita qui, anche se ad esempio compare nell'*Elettra* (v. 647 ss.), dove la protagonista interviene a parlare con l'aio ed Oreste; inoltre, ed è l'obiezione più cogente, il coro parlerebbe come se non fosse ateniese (964 *τοις τησδε χωρας προσταταισιν* (cfr. invece 1055 *βασιλευσιν*), 965

τοισιδ, 966 *ελωσιν*) e sarebbe addirittura capace di riportare dalla battaglia le decisioni dei generali o di Illo.

Da **961** a **982** si rileva dunque il duro “braccio di ferro” tra il servo, che vuole ottemperare alle leggi ateniesi, e Alcmena, per la quale, invece, fu commessa ingiustizia non uccidendo Euristeo in battaglia e quindi si deve provvedere adesso: ma è legge ateniese che i prigionieri di guerra non vengano uccisi (la de Romilly nota che molti riferimenti alla legge ellenica si connettono in verità a più generali principi morali che distinguono i Greci dai barbari)⁹⁶ Alcmena sostiene che nessuno le strapperà dalle mani Euristeo, anche se dovesse, per questo, “snaturarsi” agli occhi degli altri, facendosi chiamare

(v. 978) τὴν θρασειαν (cfr., per il θαρσοσ di Alcmena, il v. 716) oppure (v. 979) τὴν φρονουσαν μείζον ἢ γυναικᾶ χρη (cfr. v. 258) τοῦ θεοῦ πλείω φρονῶν, fr. 603.2 (*Peliadi*) μὴ πλεον παιδοσ φρονεῖν, *Hipp.* 641 φρονουσα πλείον ἢ γυναικᾶ χρη, *Med.* 1358 προσ ταῦτα καὶ λεαῖναν, εἰ βουλήτι, καλεῖ).

Il distico conclusivo del coro (**981-82**) sembra rivolto alla comprensione del sin troppo umano odio di Alcmena: il di lei νεῖκος sembra agli occhi del coro degno di perdono.

E' lecito però rilevare una sorta di contraddizione tra il sentimento espresso qui dal coro e quanto asserito nell'ultimo stasimo, cioè il monito a seguire la

⁹⁶ De Romilly, 1971, pp. 40-45

via della giustizia e a non essere insaziabili (ακορεστος) nell'animo, come lo è invece Alcmena, che non accetta limiti per la propria vendetta. Il coro, dunque, sembra qui perdere il suo tono sentenzioso e assumere una voce non più ufficiale e categorica, ma più vicina a comprendere le sofferenze di Alcmena, dalle quali deriva il suo odio irriducibile.

Al v. **932** πολυπονωι συν ασπιδι è correzione dell'Hermann per il trådito, evidentemente errato, πολυπονων συν ασπισι (la locuzione suonerebbe senza senso: “(...partiva da Micene) con gli scudi di gente che aveva sopportato molti travagli...”): il Pearson conferirebbe all'aggettivo πολυπονος il significato di “dotato di esperienza di guerra”, facendo derivare l'epiteto da πονος nel significato di “servizio militare” (cfr. S. Aj. 637 πολυπονων Αχαιων, A. Per. 320 πολυπονον δορυ, E. Andr. 695: lo Stevens, nel suo commento all'*Andromaca*, ci dice che πονος è comune, in Omero e più tardi, riferito alla fatica di guerra (*Il.* 6.77, *Od.* 12.117): nel V Sec. giunge a denotare in particolare il servizio del soldato comune; cfr. Andr. 705, S. Aj. 1112)⁹⁷ Wecklein propose δοριπονωι συν ασπιδι (cfr. E. El. 479, IA 771-72). Si noti la metonimia di “scudo” per “esercito”: per un uso simile si confronti v. 819, *Pho.* 78, Hdt. 5.30, Xen. *Cyr.* 1.7.10.

⁹⁷ Stevens, 1971, p. 179.

A **933-34** non si può obiettare nulla a πολυ (L), poiché accompagna un avverbio comparativo: tuttavia la frase non sembra ben equilibrata, dato che rimane senza articolo o qualificazione Αθηνας: di qui, al posto di πολυ lo Jacobs ha posto πολιν, e Nauck ha corretto Αθηνας in Αθανασ.

A **939-40** il tema del piacere che si prova nel vedere i propri nemici cadere in disgrazia e pagare il fio per le colpe commesse si può ritrovare anche, come già accennato, in *Ba.* 877-81, in *HF* 732-33 (...εχει γαρ

ηδονασ θνησκων ανηρ / εχθρος τινων τε των δεδραμενων δικην),

ed in *Hec.* 1258 (Ου γαρ με χαιρειν χρη σε τιμωρουμενην;).

In εκ γαρ ευτυχουσ, come ci dicono Collard e Wilkins, la particella εκ demarca “*transition*” come απο (cfr. v. 613): per un utilizzo identico della nostra particella si confrontino: v. 796, E. *Su.* 201-2 ...οσ ημιν βιοτον εκ πεφυρμενου / και θηριωδουσ θεων διεσταθμησατο, *Gorg.Pal.* 30 τις γαρ αν εποιησε τον ανθρωπειον βιον ποριμον εξ απορου και κεκοσμημενον εξ ακοσμου;.

A **941** per la frase ειλε σ η Δικη χρονωι; si possono trovare similarità con *S. El.* 528 η γαρ Δικη νιν ειλεν, ουκ εγω μονη, E. *El.*

771 ὦ θεοί, Δίκη τε πανθ' ὀρώσῃ λήθεσσι ποτε, E. *Ion* 1615 αἰεὶ γάρ
οὖν / χρόνια μὲν τὰ τῶν θεῶν πῶσ, ἐς τέλος δ' οὐκ ἀσθενῆ, A.
Su.

732-3 χρόνια τοὶ κυρίῳ τὲν ἡμέραι / θεοὺς ἀτιζῶν τις βροτῶν
δώσει Δικῆν. È doverosa qualche osservazione sulla personificazione di
Dike. In E. *Med.* 764 Δίκη è figlia di Zeus, nel fr. 222 dell'*Antiope* euripidea
è invece figlia di Crono; il fr. 979 di Euripide (*Fab. Inc.*) ci descrive i
movimenti di Giustizia, che in maniera lenta ma efficace, come nel nostro
dramma, segue e raggiunge il colpevole (σιγά καὶ βραδεί ποδι
στείχουσα μαρψεῖ τοὺς κακοὺς, ὅταν τύχη); in Sofocle, *OC* 1382,
essa è ξυνεδρὸς Ζηνὸς ἀρχαίοισι νομοῖσι; il suo occhio attento e
la certezza delle sue visitazioni, per quanto tardive, sono descritti
in A. *Ch.* 61-65; cfr. A. *Th.* 646, 662-71, *Ch.* 948-49, S. *Ant.*
451, *OR* 274.⁹⁸

A **942-44** è da notare l'arroganza con cui subito Alcmena si rivolge ad
Euristeo, ingiungendogli di voltare il volto verso i suoi nemici: è infatti ben
precisato il gesto dell'argivo che evidentemente non vuole vedere in faccia la
sua aguzzina (πρῶτον μὲν οὖν μοι δεῦρ ἐπιστρέψον κάρᾳ / καὶ

⁹⁸ Cfr. Denniston, 1939, p. 146.

τληθι τους σουσ προσβλεπειν εναντιον / εχθρους); del resto, già nel resoconto del messo, vv. 886-7, Euristeo aveva espresso la volontà, vana, di non essere portato vivo di fronte ad Alcmena, per non subire un disonore diventando, come infatti accade, oggetto del ludibrio della nefaria regina. I tre versi si concludono con un'antitesi che richiama il verso 884 (κρατουντα και σηι δεσποτουμενον χειρι): ora il sovrano argivo (sottolinea con tono solenne e soddisfatto Alcmena) è sottoposto al dominio altrui e non domina più come poco prima (κρατηι γαρ νυν γε κου κρατεισ ετι).

Al v. **961** compare l'aggettivo verbale **anuston** ("che si può compiere, effettuabile" (Montanari), ma anche, come nel nostro caso, "ottenibile, lecito, possibile"), da ανυω, verbo molto diffuso, specialmente in prosa: come aggettivo verbale, è presente, in Tragedia, solo nel nostro luogo; alcune altre ricorrenze sono: Parm. B 2.7, Dion. Chris. 12.34, Opp. *Hal.* 2.4; nella forma ωσ ανυστον (=ωσ δυνατον) è in Diog. Apoll. 3, Plut. *Lyc.* 29, Xen. *An.* 1.8.11; si confronti anche Hipp. *Nat. Puer.* 29.

Da rilevare a **963** che l'interrogativo τισ è posposto rispetto al verbo ειργει che, in posizione iniziale, ha parecchia enfasi su di sé (in una traduzione libera ma efficace si potrebbe rendere: "Impedire? Quale legge può impedire che costui muoia?")

A 968 compare il verbo **apistew**, che figura anche a 1024 (το γαρ σωμα ουκ απιστησω χθονι...): nel nostro caso il significato è quello di disobbedire (“avrebbe dovuto, penso, disobbedire a questa terra?”), il secondo, dopo quello di “non credere”, riportato da LSJ. Ma il lessico anglosassone, nell’altro caso di 1024 (che pur riecheggia il nostro verso con χθονι dopo απιστησω) si comporta diversamente, ideando un’accezione particolare per esso, e cioè “I will not hesitate to committ it...”, il che vuol dire “io non esiterò ad affidarlo” (sc. alla terra); tuttavia sembra più opportuno, soprattutto alla luce della stretta somiglianza con 968, tradurre sempre col significato di “disobbedire” e considerare (come fanno Wilkins e Garzya) το σωμα come accusativo di “reference” o di limitazione, “quanto al corpo non disobbedirò alla terra (cioè ad Atene)...”.

In Omero απιστεω ricorre una sola volta nel primo significato di “diffido, non credo”, in *Od.* 13.339 το ου ποτ απιστεον...; in Erodoto è presente più volte o col senso di “non credere” (assolut. in 8.82.2, 8.94.3. opp. con περι τινος in 4.96.1, etc.) o di “disobbedire”, assolutamente in 6.108.4 (Λακεδαιμονιοι μεν νυν Πλαταιευσι ταυτα συνεβουλευον, οι δε

ουκ ηπιστησαν...).

Sempre col primo significato di “fidem non habere, non credere, in dubium vocare” appare spesso in Tucidide; in Sofocle entrambi i significati di “non credo” e “non pareo” figurano nelle tragedie: ma nei tragici e in Platone (a differenza di quanto avviene in Lisia, *Contro Filone*, 31.21, dove il senso è di “non fidarsi” (ηπιστησεν) il significato predominante è sempre quello di απειθεω, cioè “disobbedire” (cfr. Bekker: απιστειν το απειθειν: λεγουσι δε και απιστιαν και απειθειαν; Esichio: απιστει = απειθει).

Si vedano: S. *Ant.* 219, 381, 656 (è tema fondamentale nell’*Antigone*, come nel nostro caso, la disobbedienza alle leggi della città), *Tr.* 1224, 1229, 1240,

E. *Su.* 389, Pl. *Ap.* 29c ωστε ουδ ει με νυν υμεις αφιετε Ανυτωι απιστησαντες, Pl. *Leg.* 941c ο μεν ουν πεισθεις ημων τωι λογωι ευτυχει τε και εισ χρονον απαντα ευτυχοι, ο δε απιστησας το μετα ταυτα τοιωιδε τινι μαχεσθω νομωι.

Infine conviene rilevare che è facilmente comprensibile lo slittamento di significato da “non credere” a “non obbedire”: talora i due sensi si possono sovrapporre, dal momento che il secondo è un’evidente conseguenza del primo.

Al verso successivo (969) si pone una crux dovuta all’assenza di un longum nel quinto piede giambico, οραν φαοσ ετι: la migliore modifica sembra essere quella dell’Erfurdt, ετ εισοραν φαοσ (cfr. *Al.* 18 μηκετ εισοραν φαοσ); degne di considerazione anche le proposte di Lenting, οραν φαοσ τοδε (*Hipp.* 57, 907), del Dindorf, φωσ οραν ετι (*Al.* 82) e del Diggle, οραν το φωσ ετι (*Or.* 1523, *IA* 1218-19).

Il verso 970 ha creato qualche perplessità fra i critici per il suo significato: lo Zuntz ne sospetta il contenuto, non confacente al tenore degli altri interventi del servo, favorevoli ad Euristeo⁹⁹. La traduzione del verso suona così: “costui ha subito ingiustizia allora per la prima volta, non morendo...”.

⁹⁹ Lo Zuntz, 1963, p. 127, attribuisce il verso ad Alcmena, sospettando la caduta di un verso del suo interlocutore sia prima che dopo. Lo studioso si esprime in questi termini: “...the verse as a whole, with its relentless hatred and irony against the prisoner, does not suit the ethos of this, supposed, speaker whose one point throughout is that Alcmena must not kill Eurystheus. It does suit the ethos of Alcmena. Thus I am led to suggest that it should be given to her and that before it, and consequently also after it, one verse of her interlocutor has dropped out.” Del resto l’attribuzione del verso ad Alcmena non sembra fuor di luogo, dal momento che è proprio lei a dire che Iolao avrebbe dovuto già uccidere Euristeo in battaglia, senza covare nulla di σοφον (vv. 879-82).

Il servo conviene con Alcmena riguardo alla giustizia della morte di Euristeo, ma non concorda sul tempo e il luogo per attuarla: in altre parole il servo è in completo accordo con quanto la donna diceva a 879-80, quando imputava a Iolao la colpa di non aver ucciso Euristeo subito, sul campo di battaglia, poiché egli covava qualcosa di σοφον... Il Garzya, nel suo commento, spiega con precisione l'eventuale significato del verso, che altrimenti apparirebbe ambiguo: "Penserei che il servo abbia in mente una preordinata intenzione di Iolao di non uccidere sul campo Euristeo ma di consegnarlo ad Alcmena. Il fatto, anche se privo delle conseguenze mortali che avrà, si sarebbe dovuto considerare riprovevole perché avente come scopo di umiliare a fondo il nemico. E così il servo dice: già si fece torto a Euristeo non concedendogli di morire sul campo dell'onore, tanto più grave torto sarebbe poi ucciderlo ora. Solo se circostanziato e delimitato in tal modo il verso può io credo, dare un senso. Altrimenti rimane enigmatico".¹⁰⁰

A 974 per il sintagma εἴξεισ μεμψιν, si confrontino Pind. *Isthm.* 4.39, A. *Pr.* 445 λέξω δε μεμψιν ουτιν ανθρωποισ εχων, S. *Aj.* 180, *Ph.* 1309, E. *Or.* 1069 εν μεν πρωτα σοι μομφην εχω... (μεμψιν ο μομφην εχω
=

¹⁰⁰ Garzya, 1958, p. 133.

μεμφομαι, cfr. E. *Pho.* 772-73).¹⁰¹

Alla fine del verso **977** compare, come spesso in quella posizione, εξαιρησεται; vi si confrontino E. *Al.* 848 ουκ εστιν οστις αυτον εξαιρησεται, *Med.* 793 ουτις εστιν οστις εξαιρησεται, **IA** 972 ει τις με την σην θυγατερ εξαιρησεται, E. *Fr.* 660 (l'Antiatticista lo dice frammento del *Radamanto* e lo cita perché in esso Euripide utilizza εξαιρειν invece di αφαιρειν) ουδεις γαρ ημας <οστις > εξαιρησεται, A. *Su.* 924 αγοιμ αν, ει τις τασδε μη ξαιρησεται, E. *Al.* 69 βιαι γυναικα τηνδε σ εξαιρησεται. La Dale e il Wilkins vedono come parodia dei nostri versi Ar. *Pax* 316-17 ουδ εκεινων (Sharpley) εστιν αυτην οστις εξαιρησεται / ην απαξ εις χειρασ ελθη τασ εμασ..¹⁰².

Da notare, nei due versi 976-7, il riecheggiare, nelle parole di Alcmena (χειρασ ηλθεν εις εμασ), di quanto aveva già detto all'inizio il servo (...χειρασ ιξεσθαι σεθεν): Alcmena vuole senz'altro ribadire a chiare lettere ciò che sa dover fare particolarmente male a Euristeo, cioè sentir dire che è caduto nelle mani dell'avversaria, cosa che non avrebbe mai presunto o immaginato (ηυχει, v. 931); la madre di Eracle, con le sue pungenti parole,

¹⁰¹ Willink, 1986, p. 265.

¹⁰² Dale, 1954, p. 114;
Wilkins, 1993, p. 182.

sottolinea dunque, di fronte al vinto, che si è verificato proprio ciò che Euristeo non avrebbe voluto, cioè essere condotto vivo, con disonore, da colei che sarà la sua sanguinaria aguzzina: ora egli è letteralmente in “possesso” della donna, e nessuno oserà strapparglielo, perché Alcmena vuole dimostrare che anche lei vale qualcosa, e non è solo una vecchia debole e incapace (dice infatti al verso 973: ...φημι καμ ειναι τινα). Ad Alcmena non interessa (tale è il suo furore!) nemmeno il grande biasimo (prospettatole dal servo) che si riverserà su di lei una volta compiuto il misfatto (v. 974, πολλην αρ εξεισ μεμψιν ...). Si può individuare, nelle parole della donna e nell'azione assassina che vuole compiere, un tentativo di eguagliare, nel male però, la grande impresa bellica di Iolao, rispetto al quale, forse, ora Alcmena non si sente più in posizione paritetica, come sempre prima nel corso del dramma (entrambi erano due vecchi impotenti, vittime della sventura e uniti nella vana “protezione” dei figli di Eracle): tuttavia, Iolao agiva con l'aiuto degli dei che premiavano la sua fede, mentre Alcmena è sola, e, abiurando alle sue caratteristiche specificamente femminili (vv. 978-80: προσ ταυτα την θρασειαν οστις αν θεληι / και την φρονουσαν μειζον η γυναικα χρη / λεξει...), vuole ad ogni costo la morte del rivale argivo. Ella prevarica così, com'è costume suo e della sua famiglia, ogni legge

umana e divina, sfiorando, cosa di cui aveva già dato segno, l'empietà; si può dire che lei voglia emulare Iolao, da un lato cercando di porsi sul suo piano di uomo, occupandosi di questioni, come l'uccisione di un prigioniero, che esulano dal mondo privato, cui doveva essere confinata la donna, dall'altro agendo però sulla base di uno spettro di valori totalmente contrari a quelli che erano i capisaldi di Iolao: questi agiva da pious, da rispettoso degli dei e degli uomini, lei si comporta da empia e blasfema. È ovvio che l'esito dell'operazione, agli occhi del pubblico, sarà diametralmente opposto all'effetto di simpatia che aveva suscitato Iolao, tanto che anche il nemico Euristeo diventa, di fronte ad Alcmene, personaggio positivo, che acquisisce favore e smentisce l'immagine di sé che altri avevano tracciato. Solo Alcmene, alla fine (e in parte Atene, se, come vedremo, veramente accetta le risoluzioni efferate della donna), uscirà come personaggio negativo (sebbene unica vincitrice) dalla tragedia (...che si possa chiamare in causa il tanto decantato misoginismo di Euripide? Forse, ma bisogna ricordare che l'altro personaggio femminile dell'opera, Macaria, anche se è una bambina, ne esce con gloria...).

Infine, al v. **980**, un' ultima notazione linguistica: Alcmene, che già vede l'uccisione di Euristeo come cosa fatta, utilizza per esprimersi un futuro

perfetto passivo: το δ̄ εργον̄ τουτ̄ εμοῑ πεπραξεταῑ: “quest’impresa sarà da me compiuta...”. Quest’uso, mai presente in Eschilo, ricorre solo qui in Euripide, e nei tragici, altrove, solo in Sofocle, *OC* 861 (altrimenti in Demostene 19.74 πεπραξεσθαι): ivi Creonte dice che non vuole mettere le mani solo su Antigone ed Ismene (εφρασομαῑ γαρ̄ οῡ τουτοῑν̄ μοναῑν), ma anche su Edipo. E ciò sarà fatto subito:

860 XO. αλλ̄ εσ̄ τῑ τρεψη̄ι; KP. Τονδ̄ απαξομαῑ λαβων̄.

861 XO. Δεινον̄ λεγεῑσ <συ>. KP. Τουτο̄ νυν̄ πεπραξεταῑ...

ΕΥΡΥΣΘΕΥΣ

γυναι, σαφ ισθι μη με θωπευσοντα σε	983
μηδ αλλο μηδεν της εμησ ψυχης περι	984
λεξονθ οθεν χρη δειλιαν οφλειν τινα.	985
εγω δε νεικος ουχ εκων τοδ ηραμην	986
ηιδη γε σοι μεν αυτανεψιος γεγως,	987
τωι σωι δε παιδι συγγενησ Ηρακλει.	988
αλλ ειτ εχρηιζον ειτε μη- θεος γαρ ην-	989
Ηρα με καμνειν τηνδ εθηκε την νοσον.	990
επει δ εκεινωι δυσμενειαν ηραμην	991
καγων αγωνα τονδ αγωνιουμενος,	992
πολλων σοφιστησ πηματαων εγιγνωμην	993
και πολλ ετικτον νυκτι συνθακων αι,	994
οπως διωσασ και κατακτεινας εμουσ	995
εχθρους το λοιπον μη συνοικοιην φοβωι,	996
ειδωσ μεν ουκ αριθμον αλλ ετητυμωσ	997

ανδρ οντα τον σον παιδα και γαρ εχθροσων	998
ακουσεται † γ εσθλα † χρηστοσ ων ανηρ.	999
κεινου δ απαλλχθεντοσ ουκ εχρην μ αρα,	1000
μισουμενον προσ τωνδε και ξυνειδοτα	1001
εχθραν πατριαν, παντα κινησαι πετρον	1002
κτεινοντα κακβαλλοντα και τεχνωμενον;	1003
τοιαυτα δρωντι ταμ εγγινετ ασφαλη.	1004
ουκουν συ γ αναλαβουσα τασ εμασ τυχασ	1005
εχθρου λεοντοσ δυσμενη βλαστηματα	1006
ηλαυνεσ αν κακοισιν αλλα σωφρονωσ	1007
ειασασ οικειν Αργοσ ουτιν αν πιθοισ.	1008
νυν ουν επειδη μ ου διωλεσαν τοτε	1009
προθυμον οντα, τοισιν Ελληνων νομοισ	1010
ουχ αγνοσ ειμι τωι κτανοντι κατθανων	1011
πολισ τ αφηκε σωφρωνουσα, τον θεον	1012
μειζον τιουσα τησ εμησ εχθρασ πολυ.	1013
προσειπασ, αντηκουσασ εντευθεν δε χρη	1014
τον προστροπαιον †τον τε γενναιον †καλειν.	1015

	ουτω γε μεντοι ταμ εχει θανειν μεν ου	1016
	χρηζω, λιπων δ αν ουδεν αχθοιμην βιον.	1017
Χο.	παραινεσαι σοι σμικρον, Αλκμηνη, θελω,	1018
	τον ανδρ αφειναι τονδ, επει δοκει πολει.	1019
Αλ.	τι δ ην θανηι τε και πολει πιθωμεθα;	1020
Χο.	τα λωιστ αν ειη πως ταδ ουν γενησεται;	1021
Αλ.	εγω διδαξω ραιδιωσ κτανουσα γαρ	1022
	τονδ ειτα νεκρον τοισ μετελθουσιν φιλων	1023
	δωσω το γαρ σωμ ουκ απιστησω χθονι,	1024
	ουτος δε δωσει την δικην θανων εμοι.	1025
Ευ.	κτειν, ου παραιτουμαι σε τηνδε δε πτολιν,	1026
	επει μ αφηκε και κατηιδεσθη κτανειν,	1027
	χρησμωι παλαιωι Λοξιου δωρησομαι,	1028
	οσ ωφελησει μειζον η δοκει χρονωι.	1029
	θανοντα γαρ με θαψεθ ου το μορσιμον,	1030
	διασ παροιθε παρθενου Παλληνιδος	1031
	και σοι μεν ευνουσ και πολει σωτηριος	1032
	μετοικος αιει κεισομαι κατα χθονος,	1033

	τοις τωνδε δ εκγονοισι πολεμιωτατος,	1034
	οταν μολωσι δευρο συν πολληι χειρι	1035
	χαριν προδοντες τηνδε τοιουτων ξενων	1036
	προυστητε. πως ουν ταυτ εγω πεπυσμενος	1037
	δευρ ηλθον αλλ ου χρησμον ηζομην θεου;	1038
	Ηραν νομιζων θεσφατων κρεισσω πολυ	1039
	κουκ αν προδουναι μ . αλλα μητε μοι χοασ	1040
	μηθ αιμ εασητ εισ εμον σταξαι ταφον.	1041
	κακον γαρ αυτοισ νοστον αντι τωνδ εγω	1042
	δωσω διπλουν δε κερδος εξετ εξ εμου	1043
	υμασ τ ονησω τουσδε τε βλαψω θανων.	1044
Αλ.	τι δητα μελλετ, ει πολει σωτηριαν	1045
	κατεργασασθαι τοισι τ εξ υμων χρεων,	1046
	κτεινειν τον ανδρα τονδ, ακουοντες ταδε ;	1047
	δεικνυσι γαρ κελευθον ασφαλεστατην	1048
	εχθροσ μεν ανηρ, ωφελει δε κατθανων.	1049
	κομιζετ αυτον, δμωεσ, ειτα χρη κυσιν	1050
	δουναι κτανοντασ μη γαρ ελπισηισ οπως	1051

	αυθις πατρωιας ζων εμ εκβαλεις χθονος.	1052
	<	>
	<	>
	<	>
Χο.	ταυτα δοκει μοι. στειχετ, οπαδοι.	1053
	τα γαρ εξ ημων	1054
	καθαρως εσται βασιλευσιν.	1055

VV. 983-1055 : sono i versi finali, quelli dove si compie un “ribaltamento” definitivo delle aspettative del pubblico e si realizza compiutamente la “metamorfosi” psicologica dei due personaggi che vi campeggiano, Euristeo ed Alcmena, dopo quella già considerata, fisica, del nostro Iolao. Si assiste, in questi versi, alla parte di tragedia che più ha sorpreso e fatto discutere i critici, proprio per il senso di “rottura” che si avverte tra questo finale e il corpo principale dell’azione, per il netto capovolgimento dei valori che vi si attua e che crea sconcerto, proprio perché nei versi conclusivi si mettono in dubbio le confortanti sicurezze che sembravano rappresentare il messaggio del dramma, anzi, si arriva praticamente alla loro eclatante negazione: ma vedremo più

avanti alcune opinioni critiche, le più recenti e concordi, riguardo questa tragedia che sin dai tempi di A.W. von Schlegel fu denigrata e considerata opera assolutamente priva di carica poetica, anche alla luce della sua frammentarietà, della sua mancanza di unitarietà e del suo procedere episodico, nonché (Grube) di una deficitaria caratterizzazione dei personaggi che mi sono proposto, in questa tesi, di smentire almeno in parte.¹⁰³ Ho infatti individuato una ben precisa linea di condotta che Euripide traccerebbe per i suoi personaggi principali, nella seconda parte: e questa linea sarebbe proprio improntata a sottolinearne l'apparentemente inspiegabile trasformazione del carattere, dell'atteggiamento psicologico o della loro fisicità, come per Iolao; e la maestria di Euripide, negatagli in quest'opera, risiederebbe invece in quel senso di θαυμαστον che egli vuol suscitare tramite le ripetute, "sorprendenti" μεταβολαι: la sensazione che il finale, con le sue due μεταβολαι, male si innesti su tutta la parte precedente è precisamente ciò che l'autore mira ad ottenere dal pubblico, e non è invece un segno della mancanza di perizia tragica, come la critica più datata sosteneva: gli studiosi più recenti,

¹⁰³ Nelle sue *"Lectures on Dramatic Art"* (1808), lo Schlegel definiva la nostra tragedia *"Gelegenheitsstück"*, opera di circostanza, rilevando in essa, oltre che allusioni politiche, "deficienze" d'intreccio e una povera caratterizzazione dei personaggi. Le opinioni dello studioso tedesco pesarono notevolmente sulla critica successiva; solo in questo secolo Murray e Pohlenz sono stati forse i primi a rivalutare il nostro dramma.

invece, hanno riconsiderato l'opera sotto la giusta ottica, con un punto di vista più favorevole.

Ma consideriamo, innanzi tutto, i contenuti, assai importanti, di questi ultimi versi, punto imprescindibile da cui partire. Il blocco è abbastanza omogeneo, e include due discorsi di Euristeo, alla fine dei quali si pongono le parole di Alcmena, che sollecita gli Ateniesi ad uccidere il sovrano argivo in un modo che alla fine, secondo lei, dovrebbe essere il più oltraggioso possibile, con il corpo di Euristeo gettato ai cani.

Il primo discorso dell'Argivo, come vedremo meglio nei dettagli, si fonda sulla giustificazione che egli dà del suo odio verso Eracle e sull'affermazione della necessità, per lui, una volta uscito di scena Eracle, di perseguire i figli (vv. 983-1017). Alcmena, poi, interviene, opponendo una soluzione sofisticata al divieto di Atene di uccidere il prigioniero (le parole della donna furono considerate assurde e perciò eliminate da Hartung ed Herwerden): lei di sua mano ucciderà Euristeo, poi darà il corpo agli Ateniesi in modo tale che, per quanto concerne il corpo, lei non disubbidirà ad Atene, e nello stesso tempo il sovrano argivo, morendo, avrà scontato la sua pena (vv. 1018-25).

Nel suo secondo discorso, Euristeo (vv. 1026-1044), svolgendo le funzioni di *deus ex machina* (come accade per altri personaggi in Euripide, ad esempio

nella *Medea* e nell'*Ecuba*: è da ricordare che nel nostro dramma, come in altri cinque, non compaiono gli dei ad agire nell'azione scenica) e spiegando un aition, che è caratteristica di Euripide porre nel finale delle sue tragedie (due tragedie stranamente senza "aition" sono *Troiane* e *Reso*), dice di non voler rifiutare la morte, per quanto ingiusta, anzi riferisce il luogo dove dovrà essere sepolto (presso il tempio di Atena Pallenide), e ripete agli Ateniesi un oracolo del Lossia secondo cui, morendo, egli sarà di doppio vantaggio per gli Ateniesi, perché, oltre che favorirli direttamente, danneggerà i discendenti degli Eraclidi che, in veste di Spartani, tradiranno un giorno (ai tempi di Euripide) l'antica fiducia accordata loro, attaccando, come sappiamo, l'Attica nella guerra del Peloponneso. A questo punto (vv. 1045-1055) Alcmena, in maniera tutta egoistica, senza pensare alle conseguenze negative per i futuri discendenti, sollecita gli Ateniesi a permettere l'uccisione del prigioniero, che così soddisferà non solo la sete di vendetta di lei stessa, ma sarà di grande beneficio per la stessa Atene. Il Coro conclude sembrando accettare la "taeterrima" risoluzione di Alcmena, in maniera per noi inconcepibile: probabilmente, vedremo oltre, ci si deve aspettare una lacuna prima delle parole del Coro. Altrimenti, se di lacuna non si trattasse, saremmo di fronte ad un ennesima μεταβολη, questa volta pertinente al Coro e ad Atene:

quest'ultima, dopo essersi fatta assertrice apparentemente incrollabile della legge panellenica che vieta l'uccisione dei prigionieri, nel breve volgere di qualche verso, grazie all'abile, sofisticata opera persuasoria di Alcmena, cambierebbe divisamento ritenendo (tutto al contrario di quanto aveva sin lì espresso anche tramite le parole di Euristeo) che per i suoi re, anche con l'uccisione di Euristeo, non ci sarà contaminazione.

Il primo intervento di Euristeo tende sorprendentemente a smentire l'immagine che di lui il pubblico si era formato: tutti lo avevano descritto come ετυχησ, υβριστησ, δειλοσ, senza però che mai a lui fosse concessa, come ora, la parola, affinché potessimo cogliere, dal suo modo di esprimersi, la sua vera natura. Ma, comunque, di sicuro l'Euristeo che possiamo ascoltare ora è un personaggio che, come ha evidenziato qualche critico, ha subito una dura lezione e ha imparato qualcosa dal rovesciamento del suo stato di fortuna e di successo, anche se forse il mutamento occorso nel suo animo appare troppo repentino: è ben possibile che Euristeo sia ora, nel suo parlare, dignitoso e nobile in conseguenza dell'insuccesso patito, che lo ha eventualmente cambiato nel suo modo di porsi nei confronti degli altri e del mondo, mentre prima egli era veramente un terribile, arrogante persecutore degli Eraclidi,

fortunato in guerra ma vile.¹⁰⁴ Tuttavia, ora, di fronte ad Alcmena e agli Ateniesi, egli per prima cosa premette che non vuole blandire l'animo esacerbato della donna che sta per diventare sua aguzzina, né dire qualcosa che possa dare adito ad un'accusa di viltà (quella viltà che a detta del messo, vv. 813-16, egli aveva dimostrato in guerra).

Innanzitutto Euristeo parla del *νεικος*, dell'odio che nutriva verso Eracle prima e gli Eraclidi poi, odio che ha suscitato a sua volta l'ardente e vivo, umano *νεικος* di Alcmena, che il Coro, come visto, in un momento di condiscendenza, ha reputato degno di comprensione (v. 982: vi si usa non a caso lo stesso termine che ricorre qui, quattro versi dopo, cioè appunto *νεικος*).¹⁰⁵ Il legame di sangue verso Alcmena stessa ed Eracle avrebbe dovuto trattenere Euristeo dalle azioni terribili di persecuzione, ma l'ammissione dell'argivo è forte: non aveva nessuna importanza il suo arbitrio riguardo alla questione (*ειτ εχρηιζον ειτε μη*), perché fu Era a far sì che lui si ammalasse di quella malattia che consiste nel *νεικος* (*καμνειν τηνδ*

¹⁰⁴ Qualche critico ha voluto paragonare la dignità, con cui Euristeo si presenta e poi esce di scena, a quella con cui Macaria affronta il sacrificio: agli antipodi della giovane eraclide è invece Alcmena.

¹⁰⁵ L'odio di Alcmena, che vuol far pagare il fio ad Euristeo per tutto il "male" inflitto a lei e agli Eraclidi, ci richiama alla mente il proposito di Archiloco espresso nel fr. 126: *εν δ επισταμαι μεγα, /τον κακωσ*

< μ' > *ερδοντα δεινοισ ανταμειβεσθαι κακοισ.*

εθηκε την νοσον).¹⁰⁶ Ecco che ci viene descritto con parole assai calzanti l'insorgere del νοσοσ: Euristeo iniziò a nutrire δυσμενειαν nei confronti di Eracle e si rese conto, ormai, di dover affrontare quest'agone; poi, con il consiglio della notte (νυκτι συνθακων αι), immaginava come dover agire, quali inganni proporre. Ma bisogna notare che il fine di Euristeo, come quello che ha appena realizzato Alcmena, era non coabitare più con il φοβος, altra parola guida di questa tragedia (v. 996 ...μη συνοικειην φοβω). Segue il riconoscimento del valore eroico di Eracle e del suo essere al contempo εχθροσ ma anche χρηστοσ ανηρ, cioè un eroe giusto ed onesto, nei confronti del quale anche Euristeo stesso, pur acerrimo nemico, non potrà che dire cose positive e di valore, εσθλα. Per poi raggiungere l'ασφαλεια, una volta eliminato Eracle, era però necessario per Euristeo escogitare di tutto pur di liberarsi dei suoi figli; l'argivo propone ad Alcmena un'inversione dei ruoli: anche lei non avrebbe, nei suoi panni, sopportato di mantenere presso di sé εχθρου λεοντοσ δυσμενη

¹⁰⁶ Il Guerrini, 1972, p. 63, sottolinea infatti che “il problema precipuo del tragico euripideo–lo scandalo della divinità che interviene nella vita umana come elemento perturbatore–è ben presente in tutta la scena finale, nella caratterizzazione di Euristeo.” Per altre «tracce della genuina critica euripidea agli dei», il Guerrini, n. 49 rimanda a W. Schmid *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1940, p. 426, n. 2 (a proposito dei versi 869 e 719, in cui, lo ricordiamo, Alcmena rivolge le sue più o meno velate critiche a Zeus).

βλαστηματα.

Ora, però, Euristeo, che non fu ucciso in battaglia quando voleva morire, è αγνος, è sacro e inviolabile per le leggi ateniesi, e non può venire ucciso; ne segue, dunque, anche da parte dell'argivo, quell'εγκωμιον Αθηνων in cui, da parte dello Zuntz, è visto il significato principale del dramma: Atene è saggia perché tiene in maggior conto le esigenze della divinità che quelle della sua inimicizia verso il sovrano nemico (τον θεον μειζον τιουσα της εμης εχθρας πολυ). Ora Euristeo vuole essere chiamato προστροπαιος e γενναιος, cioè, nelle parole del Paley, "the murdered man who calls for vengeance and the noble hearted hero".¹⁰⁷ Il sovrano argivo, in bilico tra la vita e la morte, non desidera morire, ma, da uomo ora valoroso e non vile, non avvertirebbe come un peso dover abbandonare la vita.

Segue, come già preannunciato, l'intermezzo in cui il Coro ribadisce che per le leggi della città il nemico non può più ora venire ucciso, ed Alcmena parla dell'espedito sofisticato grazie al quale ad un tempo si obbedirebbe alla città e si soddisfarrebbero i suoi piani assassini. Ricordiamo che, nell'atteggiamento di Alcmena, a nostro avviso, è dato rilevare un infrangimento sia della *pietas* verso gli dei (ευσεβεια) che della giustizia umana (δικαιοσυνη): i due

¹⁰⁷ Paley, 1860, Londra, ediz. *Eraclidi*.

aspetti infatti sono veramente interconnessi nella nostra situazione finale; del resto alcuni studiosi (come il Versenyi) sono portati a vedere nel V sec. come indistinguibili la moralità e la religione, anche se ci sono pareri anche contrari (il Mikalson ad esempio non è d'accordo riguardo questa compenetrazione dei due aspetti che, comunque, nel nostro testo è inequivocabilmente presente)¹⁰⁸.

Ancora una volta, all'inizio del secondo discorso, Euristeo si dimostra pronto a morire senza suppliche (ου παραιτουμαι) e rende noto un oracolo di Apollo alla città che ha mostrato οιδωσ nel non volerlo uccidere: dopo morto, egli deve essere sepolto dove vuole la sorte (ου το μορσιμον), cioè presso il tempio della divina vergine Atena Pallenide, e lui sarà per la città σωτηριος μετοικος, pur giacendo sotto terra, e πολεμιωτατος verso i discendenti degli Eraclidi (sc. gli Spartani), che ritorneranno ad Atene tradendo la fiducia che quella città aveva concesso loro (χαριν προδοντες). Si avverte un certo beffardo risentimento nelle parole τοιουτων ξενων προυστητε ("di simili-in tono sprezzante-stranieri vi siete eretti a difensori!"), quasi a sottolineare che gli Ateniesi hanno mal riposto il loro favore in stranieri che non li ricambieranno del beneficio ricevuto.

¹⁰⁸ Mikalson, 1991, p. 178. Cfr. L. Versényi, *Holiness and Justice*, Lanham, 1982.

A questo punto, Euristeo spiega perché (domanda che poteva sorgere tra l'uditorio), pur sapendo tramite l'oracolo cosa l'avrebbe atteso se avesse attaccato Atene, non decise di soprassedere: il motivo è che egli riteneva Era, che lo aveva mosso a quell'odio irriducibile, ben superiore ad ogni oracolo, mentre la divinità ora lo ha tradito (cfr. Artemide che abbandona il fido Ippolito alla fine della tragedia omonima, dove il protagonista, v. 1441, mestamente dice, rivolto alla dea,: *μαχρᾶν δε λειπεισ ραιδιωσ ομιλιων...*). Sulla tomba di Euristeo gli Eraclidi non potranno versare libagioni per accattivarsi il suo spirito, e ai loro discendenti egli procurerà da morto un *κακος νοστος*. Interviene allora, infervorata, Alcmena, che esorta gli Ateniesi, anche sull'onda di quanto appena detto da Euristeo, che va nella direzione che lei vuole, a non indugiare nell'ucciderlo, visto che la sua morte procurerà la salvezza alla città e ai suoi discendenti (v. **1046**: è giusto porre nel testo, come fa il Diggle seguito dal Wilkins, *l'υμων* dell'apografo Par. piuttosto che, come invece fanno Murray, Meridier e Garzya, *l'ημων* di L, che implicherebbe un'inaccettabile ironia da parte di Alcmena, la quale dimostrerebbe così, ancor di più, con questa vena ironica, di non avere nessun pensiero e cura per i propri discendenti: la sua spregiudicatezza, in tal caso, per quanto insita nella sua personalità, pare eccessiva; da notare, inoltre, che il

testo di L potrebbe essere derivato dal fatto che dieci versi dopo ricorre proprio ἐξ ἡμῶν (1054), a cui il copista può aver erroneamente guardato, ponendo così il pronome di prima persona plurale, invece di quello di seconda, nel nostro luogo).

Ma ecco il culmine del processo di “imbarbarimento” di Alcmena: dopo la decisione sofistica di uccidere Euristeo e rendere il corpo τοῖς μετελθουσι φίλων, ella raggiunge un’ultima, estrema spietatezza: vuole, dopo l’uccisione, che il cadavere sia gettato ai cani, atto che da sempre rappresenta la peggiore umiliazione: qualcuno, infastidito da κῦσιν, ha pensato di correggere in κῶνει ο πῦρι, non cogliendo a nostro avviso nel segno; come dice il Garzya, il testo tràdito è da conservare proprio alla luce della contraddizione che comporta con 1022 ss.: “È nel carattere di Alcmena passare immemore da una decisione a un’altra, dopo una qualche pausa alla ferocia”. Per l’estrema barbarie di gettare il corpo ai cani, si confrontino *Il.* 23.181-83, 24.211, *S. Ant.* 206, *E. El.* 895 ss. *HF* 568 (...ριψῶ κύνων ἐλκημα ...), *Pho.* 1650, *Hec.* 1068. Riguardo i versi dell’*Elettra* (895-98), in cui Oreste esorta Elettra ad abbandonare il cadavere di Egisto alla rapacità delle fiere, o a darlo in pasto agli uccelli o a conficcarlo in un palo, il Denniston sottolinea, infatti, che si

tratta, anche qui come nel nostro dramma, di una violazione chiara del Πανελληνων νομος (Cfr. E.

Su. 526) che vietava la negazione della sepoltura per un nemico caduto, o, aggiungiamo noi, l'uccisione per un nemico catturato vivo in battaglia. Il rifiuto di tomba per Polinice e Aiace è un altro classico caso; non si dimentichi neppure l'ignominia cui Achille sottopone il cadavere di Ettore, in *Il.* 22.395 ss.; inoltre, nell'*Elettra* di Sofocle (vv. 1487-90) avviene, a ruoli invertiti, la stessa cosa che accade nell'omonima tragedia euripidea: è infatti

la stessa Elettra a spingere Oreste a gettare il corpo di Egisto a cani e avvoltoi¹⁰⁹

Dopo il verso **1052** del nostro dramma si pone molto probabilmente una lacuna, già evidenziata dall'Hermann: è infatti impensabile (a meno che non si interpreti ironicamente il finale, oppure non si accetti, come già accennato, una metabolè ancora una volta sconcertante e inattesa riguardante la città di Atene) che il Coro, portavoce degli Ateniesi, possa accettare l'“extrema ratio” di Alcmena; senza infatti un compromesso, che è quello che ci si aspetta nella lacuna, non può non esserci contaminazione per i re con l'uccisione dell'αγνος Euristeo. Insomma, alla proposta di Alcmena di gettare Euristeo ai cani, il Coro non può rispondere senza un commento, visto tra l'altro che fino ad allora è sempre vigorosamente intervenuto a difendere le leggi ateniesi e

panelleniche, e si è opposto a spada tratta all'uccisione del nemico: τῶντα δοκεῖ μοι, come dice il Wilkins, è una veramente debole risposta all'estrema sfida di Alcmena, che sembrerebbe alla fine prevalere. È lecito quindi supporre che la lacuna contenesse una discussione veemente sulla morte da infliggere ad Euristeo e che si concludesse con l'accettazione di una soluzione moderata, una via di mezzo. Il Wilkins si spinge a ipotizzare che nella lacuna, oltre agli "arrangiamenti" per la sorte da riservare ad Euristeo, si facesse riferimento anche al culto della figlia di Eracle (ora chiamata finalmente Macaria, a differenza dell'anonimato nel sacrificio), culto osservato nella Tetrapoli o ad Argo o in entrambi i luoghi. Ma forse formulare una simile ipotesi, senza il minimo appiglio testuale, significa spingersi troppo oltre.

La storia dell'individuazione delle lacune inizia con G. Hermann nel 1824, quando lo studioso ritenne mancassero dei versi dopo il v. 1052: questa lacuna è ritenuta possibile anche dal Wilkins, come abbiamo visto, e rimane obiettivamente quella più verisimile. Nel 1855 A. Kirchhoff pose invece una lacuna dopo il v. 629, dopo cioè la morte di Macaria: a questa ipotesi di mutilazione diede vigorosa conferma il Wilamowitz nel 1882; mancherebbero per lui un discorso che riferisca la morte di Macaria e una scena di lamentazione: il nostro testo mostrerebbe segni di un adattamento di un

¹⁰⁹ Denniston, 1939, p. 158

“regisseur”, un produttore del IV secolo a.C., per coprire tale lacuna. Nel 1934 J. H. McLean elimina l'intero episodio di Macaria.¹¹⁰

A definire la questione in termini conclusivi contro la mutilazione del testo (soluzione cui era giunto già H. Macurdy nel 1907) è stato nel 1947 G. Zuntz, il quale, analizzando i frammenti attribuiti agli *Eraclidi*, ne negò recisamente l'appartenenza alla nostra tragedia, a differenza di quanto aveva fatto il Wilamowitz, per il quale essi sarebbero stati da includere nelle parti non pervenute, cioè nelle lacune. Qualche dubbio riguardo questa tesi dello Zuntz, che sembrava intoccabile, è stato avanzato agli inizi degli anni Settanta da uno studioso italiano, il Guerrini, che ha di nuovo esaminato i cinque frammenti attribuiti dall'antichità agli *Eraclidi*¹¹¹.

Sin dai tempi di von Schlegel, come già accennato, il criterio estetico d'approccio alla nostra tragedia ha portato a negarne il valore di opera d'arte. Nel 1939 il Kitto, nel suo volume sulla tragedia greca, prendeva le distanze dal nostro dramma che a sua detta non poteva fornire elementi validi nella definizione del genere tragico in Grecia, in quanto gli *Eraclidi* si sarebbero trovati ancora in uno stadio di difficile interpretazione. Due anni dopo, nel

¹¹⁰ McLean, 1934, pp. 197-224.

¹¹¹ Macurdy, 1907, pp. 229-303.
Zuntz, 1947, pp. 46-52.

1941, il Grube trattava l'opera come un vero fallimento, sia dal punto di vista dello stile che della caratterizzazione dei personaggi, in quanto per lo studioso essa avrebbe mostrato ben pochi segni di "*dramatic mastery*".¹¹² Da notare che il Grube sosteneva che Alcmena apparisse così tardi, che non c'era possibilità di dipingere un graduale deterioramento di condotta: invece, a me pare di aver dimostrato come le fasi di sviluppo dell'atteggiamento di Alcmena siano ben individuate, anche nei suoi modi espressivi, che lasciano emergere come da uno stato di paura dominante, da cui fa talora (come all'arrivo franteso del servo di Illo) capolino il tentativo di esprimere una certa autorevolezza nella difesa dei bambini, si arrivi, in stadi ravvicinati, ma non per questo non gradualmente, ad uno stato di sicurezza di sé, di potenza e dominio di fatti e persone: condizione, questa, suscitata dall'evento cruciale della vittoria, in battaglia, di Illo e Iolao.

Ma torniamo, dopo questa parentesi, ai giudizi critici. Quando, poi, si abbandonò la tendenza a svalutare la nostra tragedia, si è cercato di rinvenire in essa un contenuto di allusioni a eventi contemporanei, come la guerra del Peloponneso (Delebecque, Goossens)¹¹³.

Guerrini, 1970/71, pp. 15-31.

¹¹² Grube, 1941, pp. 166-76.

¹¹³ Delebecque, 1951, pp. 74-94.

A partire dallo studio dello Stoessl, a metà del Novecento, si inizia a rivalutare giustamente l'opera, soprattutto alla luce della controversa scena finale, incompresa fino ad allora: per lo studioso tedesco il nostro sarebbe un dramma di “*tragic reversal*”, in cui la scena finale è un'ulteriore dimostrazione delle mutazioni (le nostre μεταβολαι) a cui Fato e dei sottopongono il destino degli uomini.¹¹⁴ Il Fitton, nel 1961, definiva la tragedia come dramma di “semplice moralità con finale sconcertante”, in cui la vittima, Alcmena, si fa aggressore (lo studioso trova in Medea, dotata di “cleverness” e “animalità”, un esempio di personalità vendicativa, e richiama alla memoria il cinismo dei rappresentanti ateniesi nel dibattito tucidideo con i Melii), e l'aggressore, Euristeo, invoca leggi morali¹¹⁵. Negli *Eraclidi* il Fitton individua, sulla base del verso 919 (συμφερεται τα πολλα πολλοις), una *armonia vagamente provvidenziale* che si sposa benissimo con il *giovanile idealismo* che un altro critico, H. C. Avery, trova come elemento caratterizzante del dramma: per questo studioso, l'apparire delle stelle gemelle, Ebe ed Eracle, e il ringiovanimento di Iolao sono più che espedienti per procurare la cattura di Euristeo; questi eventi portano in stretta congiunzione cielo e terra, e pongono il suggello divino di approvazione al giovanile

Goossens, 1962, pp. 188-230.

¹¹⁴ Stoessl, 1956, pp. 207-34.

idealismo, appunto, così abbondantemente presente nella tragedia¹¹⁶. Il Di Benedetto, nel 1971, definisce Alcmena “uno dei personaggi più originali del teatro euripideo”, la cui creazione è stata stimolata dal “senso della necessità e dei condizionamenti oggettivi a cui gli uomini sono sottoposti”; inoltre, lo studioso così commenta la scena finale del teso confronto “faccia a faccia” fra Alcmena e Euristeo: “Alcmena non può, e non cerca nemmeno di convincere Euristeo che ha sbagliato o che si sarebbe potuto comportare diversamente; né d’altra parte Euristeo intende pregare Alcmena per farla desistere dal suo proposito di ucciderlo. *La tragedia si conclude con la rappresentazione, cruda e impietosa, di un contrasto che non ammette soluzioni* (il Di Benedetto dice che per Alcmena “non c’è spazio per la mediazione del *logos*”: proprio la sfiducia in questa mediazione è, per lo studioso, una delle componenti essenziali del razionalismo euripideo e, più in generale, del razionalismo della cultura greca del V sec a.C.)”.¹¹⁷ Il Buxton, nel 1982, nel suo volume sulla Peitho nella tragedia greca, pone anch’egli l’accento sul “*reversal of feeling*” che si attua nel nostro finale, in cui i ruoli di Alcmena ed Euristeo si invertono, così anche le simpatie degli spettatori. Negli Eraclidi, come in altre tragedie euripidee, lo studioso di Cambridge trova la

¹¹⁵ Fitton, 1961, pp. 456-57.

¹¹⁶ Avery, 1971, pp. 539-65.

caratteristica del “*disequilibrium*” e dell’“*instability*”; inoltre, citando W. Jens, non tralascia di dire che Euripide parecchie volte, come nel nostro caso, conferisce particolare attenzione alla *mancaza di una stabile relazione tra il modo in cui ci si aspetta che qualcuno si comporterà e il suo effettivo comportamento*: ci si riferisce evidentemente agli atteggiamenti finali, mutati inaspettatamente, di Alcmena ed Euristeo¹¹⁸. R. Aelion, nel 1986, come lo Zuntz, ritenne gli *Eraclidi*, insieme alle *Supplici*, “*un éloge d’Athènes et des ses rois*”: in una nota molto interessante, inoltre, la Aelion, che evidentemente non reputava ci fosse lacuna alla fine, rileva l’ipocrisia del Coro, negli ultimi versi, nel rispondere ad Alcmena, unico rimprovero che si può muovere agli Ateniesi: “*Seul reproche qu’on puisse faire aux Athèniens: la facilité avec la quelle le choeur à la fin laisse faire Alcmène, en déclarant hypocritement: Pour ce qui est de nous, nos rois garderont les mains pures*”.¹¹⁹

Ma, per concludere questa necessaria rassegna cui seguirà un’analisi testuale della scena finale così importante, ritengo di dovermi soffermare su due ultimi contributi critici che praticamente concordano nel trovare un significato, un messaggio alla nostra tragedia, in un’analisi ancor più profonda e puntuale:

¹¹⁷ Di Benedetto, 1971, pp. 100,102.

¹¹⁸ Buxton, 1982, p. 151-53.

¹¹⁹ Aelion, 1986, p. 236, n. 131.

quello di P. Burian del 1977, e quello, più recente, di Umberto Albin, che è forse l'ultimo in ordine di tempo, del 1993¹²⁰.

Il Burian parte dal principio che l'apparente "rottura" tra il finale e il corpo principale dell'azione deve essere considerata come una componente cruciale della forma della tragedia. La relazione tra la scena finale e il resto del dramma è di tensione, non di armonioso compimento, come ci saremmo potuti attendere. Se dunque l'azione della tragedia è universalmente ritenuta rappresentare un ideale di giusta condotta, il brusco, sconvolgente finale suggerisce che tutto ciò che lo precede è invece sola *idealizzazione*, o meglio, dice il Burian, idealizzazione che inclina verso la fantasia (vedi il ringiovanimento di Iolao). Insomma, il valore della scena finale si coglie in quel suo dirompente minare un attentamente costruito edificio di azione e concezioni.¹²¹ Convincente o no, a detta del Burian, la nostra tragedia rimane un ardito esperimento consistente nel negare in un lampo finale una costruzione rassicurante di valori che sembrava il messaggio, poi rivelatosi

¹²⁰ Burian, 1977, pp. 1-21.

Albin, 1993, pp. 106-111.

¹²¹ Infatti il Guerrini, 1972, p. 53, evidenzia come tutte le difficoltà sollevate dalla critica nascono "dalla profonda insoddisfazione per la mancata apoteosi di Atene, per il contrasto che esisterebbe tra la parte finale (negativa ed ambigua) e il resto della tragedia (ottimistico e patriottico)". Lo studioso continua dicendo che "anche coloro che ritengono integra la parte finale non nascondono la loro perplessità per il modo in cui la tragedia si conclude e che sarebbe da ascrivere a presunti difetti di composizione o alla fretta con cui l'opera è stata scritta". Difatti la critica ha sempre molto puntato sull'assenza, nella tragedia, dell'"ultima mano" o sulla fretta della composizione (il Guerrini, n. 20, con ragione, esprime i suoi dubbi sui motivi per cui Euripide avrebbe dovuto "avere fretta").

falso, del dramma. L'Albini concorda riguardo al capovolgimento dei valori a cui si assiste nella parte finale. Dice lo studioso: "Come c'è una metamorfosi in meglio di Iolao, così si assiste ad una metamorfosi in peggio di Alcmena... Ancora una volta irrompe l'imprevedibile in forma di violazione della *pietas* verso i prigionieri di guerra. All'eroina in positivo, Macaria, si oppone l'eroina in negativo, Alcmena... Ma tutto un sistema di valori viene sconfessato... il desiderio di vendetta prevale sulla devozione, la ragion di stato sullo spirito di umanità; la nota dominante è data dalla fuga dalle proprie responsabilità... Euripide sembra così sottolineare che la sopraffazione è una costante nelle vicende dei mortali... (Euripide) non fornisce risposte, ma soprattutto solleva dubbi, e dunque manifesta una fisionomia aperta. La catarsi sembra essere rinviata al di là della pagina e al di là del palcoscenico..."

Conclusa questa parte di imprescindibili riferimenti critici, gli ultimi dei quali in particolare mi pare concordino con la nostra visione della scena finale "sconcertante", dove si compiono le due μεταβολαι di Euristeo ed Alcmena, bisogna soffermarsi sulle caratteristiche linguistico-espressive di questo controverso finale, intervenendo di volta in volta a chiarire alcuni punti chiave, come quello di Euristeo visto come "enemy-hero".

Nel primo verso di questa ultima parte, il **983**, compare il verbo θωπευω che figura solo in un altro luogo euripideo, *Medea* 368: δοκεισ γαρ αν με τονδε θωπευσαι ποτε / ει μη τι κερδαινουσαν η τεχνωμενην; (anche nei nostri versi, a 1003, è presente quest'ultimo participio, τεχνωμενον). Tre volte il verbo ricorre in Sofocle: *El.* 397 συ ταυτα θωπευε (è Elettra che si rivolge a Crisotemi, la quale, per suo ηθος, è indotta a cedere piuttosto che ad opporsi ai più potenti), *OC* 1003 σοι το Θησεωσ ονομα θωπευσαι καλον, *OC* 1336 αλλουσ δεθωπευοντες οικουμεν. È termine assente in Eschilo ed in Tucidide, in Erodoto appare una sola volta, ma in luogo corrotto, in forma composta υποθωπευσασ ουδεν (1.30.3). In Platone figura ad esempio nel *Theeteto*, 173 a (θωπ.τον δεσποτην λογωι), in Eschine lo troviamo in 3.226 (θωπ.τον δημον). È, infine, verbo molto usato da Aristofane: *Ach.* 635 (θωπευομενουσ), 657 (φησιν δ υμασ πολλα διδαξειν αγαθ, ωστ ευδαιμονασ ειναι, / ου θωπευων ουδ υποτεινων μισθουσ ουδ εξαπατυλλων), *Eq.* 48, 1116, *Ve.* 610, *Pax* 389 (parla Trigeo) ουκ ακουεισ

οια θωπευουσι σ ωναξ δεσποτα;).

Per un significato molto simile a quello del nostro verso 983, con l'uso di un aggettivo verbale derivato dal verbo in questione, si confronti *Andr.* 459-60

αποκτειν: ωσ αθωπευτον γε σε / γλωσσησ αφησω της εμησ

και

παιδα σην.

A **984** da rilevare l'anastrofe di της εμησ ψυχης περι, assai comune in poesia, specie in quella epica.

A **985** rileviamo la presenza del sintagma δειλιαν οφλειν τινα. La forma

οφλισκανω + nome variabile è frequente in Euripide (*Al.* 1093, *IT* 488, Fr.

86.2 (*Alcmeone*) μωριαν, *Med.* 581 ζημιην, *Pho.* 763, *Hec.* 327 αμαθιαν

etc.). In particolare si consideri *HF* 1347-48 εσκεψαμην δε καιπερ

εν κακοισιν ων, / μη δειλιαν οφλω τιν εκλιπων φασ (parla

Eracle). Grazie alla ricorrenza del medesimo sintagma, si può instaurare un

parallelo tra l'atteggiamento del persecutore Euristeo e quello dell'eroe da lui

perseguitato, Eracle: entrambi, l'uno negli *Eraclidi*, l'altro nell'*Hercules*

Furens, vogliono evitare l'accusa di viltà: Euristeo infatti, pur da vinto, non si

china a blandire la rivale vincitrice Alcmena, e, da parte sua, Eracle, dopo

l'accesso di follia, con un atto di orgoglio ancora intatto, rifiuta il disonorante suicidio. In Sofocle οφλισκανω + sostantivo variabile ricorre in *OR* 512, *Ant.* 470 (μωρωι μωριαν οφλισκανω), *Ant.* 1028 αυθαδια τοι σκαιοτητ οφλισκανει. Tuttavia per l'Ellendt οφλισκανω non è termine tragico (S. Fr. 481.5 (*Polissena*) ...δικην οφλοι...). Aristofane lo utilizza frequentemente (*Nub.* 34, 777, 1035, *Pax* 172, *Eccl.* 655, *Ach.* 689, 691, *Av.* 1457). Erodoto, nell'unica occorrenza, ha proprio (8.26.2) δειλιην ωφλε προσ βασιλεος (si parla di Τριτανταιχημης ο Αρταβανου che dimostrò viltà perché si meravigliò che l'αγων tra Greci e Persiani fosse per l'αρετη e non per i χρηματα).

Un esempio in Tucidide, 5.101 μη αισχυνην οφλειν.

A **990** troviamo l'asserzione del νεικος come νοσος prodotto dall'intervento di Era: per l'idea dell'infermità come indotta dalla divinità, cfr.

A. *Su.* 586-87 Η/ρας νοσους επιβουλους, S. fr. 680.3 Radt

= fr. 619N. (*Fedra*) νοσους δ αναγκη τας θεηλατους φερειν.

A proposito dell'ammalarsi di una malattia inviata dalla divinità (καμνειν...νοσον), non si può non riandare col pensiero all'Ippolito, dove Fedra si ammala, anche con sintomi fisici, di un νοσος prodotto da Afrodite, mentre nei nostri *Eraclidi* è Era a suscitare il νεικος di Euristeo, paralizzando

la libera volontà dell'argivo. Più volte nell'Ippolito la nutrice cerca di trovare un rimedio alla malattia d'amore di Fedra (per Euristeo il νοσοσ è il νεικοσ, per Fedra, come sappiamo, è l'ερωσ): v. 479 φανησεται τι τησδε φαρμακον νοσου; 698–9 τησ νοσου δε σοι / ζητουσα φαρμαχ ηυρον ουχ αβουλομην (Cfr. E. fr. 400 (*Ino*) ω γυναικειαι φρενεσ, οσον νοσημα την Κυπριν κεκτημεθα).

Per il ricorrere del νοσοσ inviato dagli dei in Sofocle, si confronti *Aj.* 186: ηκοι γαρ αν θεια νοσοσ...

A **992** troviamo la figura etimologica αγωνα τονδ αγωνιουμενοσ, che è prettamente euripidea: *Hel.* 843 αγωνα μεγαν αγωνιουμεθα / λεκτρων υπερ σων, *Or.* 1124 αγωνα πωσ αγωνιουμεθα, *Al.* 648 καλον γ αν τονδ αγων ηγωνισω... προ παιδοσ κατθανων, *Ion* 939 ενταυθα αγωνα δεινον ηγωνισμεθα, *Su.* 427 επει δ αγωνα και συ τονδ

ηγωνισω... In Aristofane, *Ach.* 481, troviamo αρ οισθ οσον τον αγων αγωνιει ταχα...

A **993** figura l'importante termine **sofisths** che, reggendo un genitivo, perde la sua primaria accezione di "sapiens", assumendo un significato di

“inventor”, “elucubrator”: si confronti il Fr. 88.2 (*Aleadi*) di Sofocle dove σοφιστησ rimane nel significato di *sapiens*: ψυχη γαρ ευνουσ κρεισσων σοφιστου παντοσ εστιν ευρετισ.

Altre ricorrenze in Euripide: *Su.* 903 εν ασπιδι δεινοσ σοφιστησ (ancora in senso traslato), *Hipp.* 921 δεινον σοφιστην ειπασ, οστισ ευ φρονειν τουσ μη φρονουντασ δυνατοσ εστ αναγκασαι, *Rh.* 949 σοφιστην δ αλλον ουκ επαξομαι, Fr. 905 (*Fab. Inc*) μισω σοφιστην οστισ ουχ αυτωι σοφοσ.

In Eschilo ha significato per lo più negativo: “callidus artifex, dolorum inventor”, come si addice anche al caso di Euristeo: *Pr.* 62 ινα μαθη σοφιστησ ων Διοσ νωθεστεροσ, 944 σε τον σοφιστην, τον πικρωσ υπερπικρον, / τον εξαμαρτοντ εισ θεουσ εφημεροισ / ποροντα τιμασ, τον πυροσ κλεπτην λεγω.

A. Fr. 314 (*Fab. Inc.*) ειτ ουν σοφιστησ (= artifex in musica) καλα (καρτα, metri causa, Butler) παραπαιων χελυν.

Σοφιστησ, nome da σοφιζομαι, originariamente significava soltanto “uomo saggio” (Hdt. 1.29, 4.95, detto di Solone, Pitagora, etc.) oppure “esperto, abile

artefice” (detto di Apollo che suona la lira, in Ateneo, Fr. 314 di Eschilo, già citato); in Pind. *Isthm.* 5.28 è il poeta; Fozio, nel suo *Lessico*, definisce σοφιστησ = πασ τεχνιτισ. Kratos, nel *Prometeo*, sembra già assegnare al termine il significato di “sofista”, cioè “quibbler”, “cavillatore, pignolo”, che avrà nel tardo quinto secolo in Aristofane, in particolare nelle *Nuvole*, dove si gioca principalmente sull’attribuzione a Socrate e alla sua cerchia del termine “sofisti”, in maniera volutamente impropria, in termini di parodia. Citiamo, ad esempio, dalle *Nuvole*, i versi 331 (πλειστους αυται βοσκουσι σοφιστασ), 1111 (...αμελει κομει τουτον σοφιστην δεξιον), 1309.

A **994** συνθακων è un hapax: cfr. S. *OC* 1267-8 εστι ... Ζηνι συνθακος θρονων Αιδωσ, 1382 Δικη ξυνεδροσ Ζηνοσ, Pind. *Ol.* 8.21-22 ενθα Σωτειρα Διοσ ξενιου / παρεδροσ ασκειται Θεμισ.

Il Wilkins tratta il caso come una specie di variante della forma proverbiale riferita alla notte che porta buoni consigli: Men. *Epitr.* 252-53 εν νυκτι βουλην δ, οπερ απασι γινεται, / διδουσ εμαυτω διελογιζομην,

Phocyl. fr. 8 νυκτοσ βουλευειν, νυκτοσ δε τοι οξυτερη φρην

ανδρασιν, Hdt. 7.12.1 νυκτι δε βουλην διδουσ, etc.

Il consiglio della notte può essere buono, ma lavorare di notte è pure considerato laborioso: cfr. v. 992 πολλων ... , 993-94 πολλ ... , 1002

παντα κινησαι πετρον. Cfr. Lucr. 1.140-43 sed tua me virtus et sperata voluptas / suavis amicitiae quemvis efferre laborem / suadet et inducit noctes vigilare serenas.

Al v. **996** si situa la prosopopea, la personificazione di Φοβος con cui, proprio come avveniva per Alcmena, anche Euristeo doveva coabitare: del resto tutte le macchinazioni notturne dell'argivo erano finalizzate a rimuovere questa paura sempre incombente, e la stessa Alcmena era proprio preoccupata perché non sapeva come liberarsi della paura paralizzante di perdere la vita, in primis quella sua propria, e poi anche quella dei giovani Eraclidi, come abbiamo visto dalle sue inequivocabili espressioni.

Dunque in συνοικιην φοβωι è sottesa la nozione di un individuo che coabita con i propri sentimenti o con determinate circostanze: Semon. 7 West 101-2 ουδ αιψα λιμον οικησ απωσεται / εχθρον συνοικητηρα, Hipp. 161-64: φιλει δε ται δυστροπωι γυναικων / αρμονιαι κακα

δυ / στανος αμηχανια συνοικειν / ωδινων τε και
αφροσυνασ,1219–20 ιππικοισιν ηθεσιν / πολυς ξυνοικων, Pl. *Symp.*
203d ενδεια συνοικος, E. *Andr.* 237 ο νους ο σος μοι μη
ξυνοικοιη, γυναι,

Xen. *Symp.* 8.24 ο αει συνοικος εμοι ερωσ, E. *Erechth.* fr. 60.2 Austin
(= fr. 369.2N.: frammento importante per il riferimento ancora alla vecchiaia
(due volte compare, in due versi successivi, la parola πολιοσ, riferita alla
“canuta età” e alla “canuta testa”), una vecchiaia lontana dalla guerra e allietata
dalle opere della pace (cfr. fr. 453 *Cresfonte*), dall’ascolto della “voce
delle tavolette nella quale risiede la fama dei sapienti”): κεισθω δορυ μοι
μιτον αμφιπλεκειν αραχναισ, / μετα δ ησυχιασ πολιω
γηρα

συνοικος (Page, συνοικοιην Stobeo) / αδοιμι καρα στεφανοισ πολιον
στεφανωσασ, / Θρηικιον πελταν προς Αθανασ /
περικιοσιν αγκρεμασασ θαλαμοισ / δελτων τ αναπτυσσοιμι γα-
/ρυν α σοφοι

κλεονται (si noti, come nel frammento del *Cresfonte*, il ruolo giocato da un
motivo di carattere personale, quale è il senso di una imminente
vecchiaia: nel *Cresfonte* “il Coro esprime l’ansioso dubbio che la

vecchiaia lo possa sopraffare prima di vedere l'amabile forma della Pace, e nell'*Eretteo* c'è l'augurio che la canuta vecchiaia si accompagni ad una vita tranquilla. E ad ambedue i frammenti è comune la nostalgia per il canto... Quando Euripide scriveva le due tragedie aveva all'incirca sessant'anni, ed è difficile dissociare ciò che dice il Coro nei due frammenti dalla situazione personale del poeta.”¹²² Conviene, a questo punto, rilevare le affinità esistenti tra *Eretteo* ed *Eraclidi* (la nostra tragedia dovrebbe collocarsi circa dieci anni prima di *Eretteo* e *Cresfonte*), evidenziate dal Di Benedetto: entrambe sono tragedie “patriottiche”, in cui per volere di un oracolo si sacrificano delle giovani vergini (come Macaria, acconsente al sacrificio la figlia di Eretteo, per salvare Atene); inoltre, importante è il frammento 50 Austin (=360N.) con la *rhexis* di Prassitea, in cui la moglie di Eretteo esorta a preporre ad ogni altra cosa, in nome di una guerra giusta, gli interessi della *polis* in pericolo, senza esitazione ad affrontare rischi di ogni genere: anche la guerra che Atene affronta per difendere gli Eraclidi è giusta, come giusta è ovviamente la guerra di Eretteo contro i Traci che minacciano Atene¹²³.

Ma ritorniamo al v. 996.

¹²² Di Benedetto, 1971, pp. 149-50.

¹²³ Cfr. Di Benedetto, 1971, pp. 145-150.

Per le personificazioni di Φοβος, si possono chiamare in causa Hes. *Th.* 934
αυταρ Αρηι / ρινοτορωι Κυθερεια Φοβον και Δειμον ετικτε, e
Virgilio, *Aen.* 6.276, dove troviamo la personificazione di Metus, che, nel
percorso con la Sibilla, Enea trova nel vestibolo dell’Orco. Notiamo a **997**
l’uso di un colloquialismo della lingua familiare, αριθμων, che altrove è detto
di un gruppo: S. *OC* 382, E. *Tro.* 475-76, Ar. *Nub.* 1202-3.

Cfr. Orazio, *Ep.* 1.2.27: “nos numerus sumus et fruges consumere nati”.¹²⁴

Al verso **999** si presenta una crux per mancanza di una sillaba: γ εσθλα; le
correzioni apportate, che comunque potrebbero essere tutte fuori luogo se,
come suppone il Wilkins, la corruzione fosse più profonda, sono le seguenti:
γ<ουν> εσθλα, Headlam; γ εσθλ <οι>α, Diggle; <τα > γ εσθλα, Canter;
γε χρηστα, Mekler.¹²⁵ L’Headlam ritiene che alla base dell’errore ci sia una
cattiva comprensione del compendio per γουν; è paleograficamente
accettabile anche l’ipotesi di Diggle che si fonda sul salto della sillaba –οι– da
parte dello scriba; per οια Diggle raffronta S. *OR* 750-1, 763, E. *Andr.* 911,
Ba. 291; per il participio seguente, cfr. Thuc. 2.5.4., 8.95.2, Hdt. 3.25.2, 7.6.1.
L’omissione di τα è facile, perché dopo –ται l’articolo è inatteso. Le ipotesi di

¹²⁴ Amati, 1901, p. 131¹²⁴ Cfr. Diggle, *CQ*, ns 22 (1972), 244-45.

¹²⁵ Cfr. Diggle, *CQ*, ns 22 (1972), 244-45.

Wilamowitz (<’μοι> γ) e di Lenting (<’μου> γ ’) non colgono nel segno perché, oltre al fatto che prodelisione dopo -αι è dubbia (come sostiene il Platnauer in *CQ* 10 (1960), p. 141), l’εμοι inteso come “a mio parere” non è il senso giusto qui, e l’εμου sarebbe giusto, ma ακουομαι, in simili contesti, è costruito con εξ ο παρα.

A **1002** troviamo una παροιμια, cioè παντα κινησαι πετρον (cfr. Pl. *Leg.* 843a); Esichio riporta παντα κινησασ πτερον anziché πετρον, con metatesi πετ > πτε, come è avvenuto, in maniera identica, nel *Primo Partenio* di Alcmane, quello di Agido e Agesicora, 1.49, dove compare υποπετριδιων ονειρων, con lo scoliaste che spiega come υπο πετραι οικουντων: tuttavia si è pensato ad un errore di metatesi per υποπετριδιων ονειρων, “i sogni alati”, il che è soluzione più comprensibile rispetto al testo tràdito, cioè “sogni che abitano sotto le pietre”.

Esichio continua dicendo παντα λιθον κινειν: παροιμια ησ μεμνηται Αρισταρχος; Fozio spiega l’origine del detto: παντα λιθον κινειν: απο των τουσ καρκινους θηρευοντων.

Zenobio (5.63) deriva invece il detto da una storia persiana di un tesoro sepolto. Al v. **1003** è da sottolineare una raffinata anticlimax: κτεινοντα

κακβαλλοντα και τεχνωμενον (“uccidendo, scacciando e macchinando...”).

A **1004** il Diggle preferirebbe porre al posto del dativo δρωντι il genitivo δρωντος, sulla base che il genitivo si troverebbe più naturalmente insieme all’aggettivo pronominale possessivo (cfr. *S. Ph.* 1126 ταν εμαν μελεου τροφαν, *OC* 344 ταμα δυστηνου κακα). Tuttavia, a me sembra nel giusto Wilkins nel mantenere δρωντι, perché, come lui puntualmente dice, il dativo esprime l’interesse di Euristeo, ed inoltre εμου è meno facilmente estratto da ταμα che da εμαν τροφαν / ταμα κακα.

A **1005** per αναλαβουσα si confronti Thuc. 6.89.2 των εμων προγονων

την προξενιαν υμων εγω παλιν αναλαμβανων...; vedi anche Luc. *Nigr.* 11 τινος προσωπον ανειληφοτεσ, in cui il verbo αναλαμβανω è utilizzato proprio per esprimere un cambiamento di ruolo, di personaggio, di maschera, proprio ciò che Euristeo vuole che Alcmena faccia, mettendosi nei suoi panni.

Da 1005 a 1008 c’è una lunga frase che termina dopo Αργος con il punto e virgola interrogativo in L; a seguire il testo trådito sono Wecklein, Pearson, Murray, Meridier e Garzya; il Diggle invece, seguito dal Wilkins, nella nostra

edizione è favorevole ad una affermazione ironica piuttosto che ad una domanda, e cita *Andr.* 668-70, *HF* 296-304. Tuttavia, a mio parere, visto che il testo tràdito, con l'interrogazione invece del punto in alto, rende ugualmente un ottimo senso, peraltro seguito da parecchi studiosi, stimo che esso debba essere privilegiato a scapito di più sottili riarrangiamenti.

Riguardo alla necessità, espressa da Euristeo a 1006-8, di perseguire ed uccidere, dopo aver tolto di mezzo il padre nemico, anche i figli, si può trovare un'elegante analisi in R. Kassel, *Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur, describantur, commemorentur* (Wurzburg, 1954, pp. 51-53).

In primo luogo, il Ciro di Erodoto (1.155.1) e Aristotele (*Rhet.* 1376 a 6, 1395 a 16) come proverbio citano il verso epico delle *Ciprie* (fr. 22 Kinkel) che così recita: νηπιος, ος πατερα κτεινας παιδας καταλειπει. Sembra bene a conoscenza della massima il sovrano Lico, nell'*Hercules Furens*, vv. 38-43, dove dice di voler uccidere anche i figli perché questi una volta cresciuti non abbiano a vendicarsi (vv. 42-3 ...μη ποθ οιδ ηνδρωμενοι / μητρωσιν εκπραξωσιν αιματος δικην). Vedi anche *Tro.* 723, dove Ulisse convince i Greci a uccidere Astianatte: λεξασ αριστου παιδα μη τρεφειν πατροσ.

Andromaca dirà a 764: Ω βαρβαρ εξευροντες Ελληνες κακα / τι
τωνδε παιδα κτεινεται ουδεν αιτιον;

Infatti il costume di uccidere i figli di qualcuno era prettamente barbaro, come ci ricorda Erodoto a 4.69: gli Sciti erano soliti uccidere i figli dei falsi indovini insieme ai padri.

Spesso in molti erano fatti crescere sin da bambini per diventare da adulti vendicatori dell'uccisione dei familiari: è cura di Egisto dare Elettra a un campagnolo perché così ella non abbia figli degni per vendicarsi di lui per l'uccisione di Agamennone. Affinché fossero "vindices", furono salvati dalla morte da bambini lo stesso Oreste, Giasone e Cresfonte; anche Egisto (A. Ag. 1603 ss.) si vanta di ciò. In *Andromaca*, vv. 723ss., Peleo dice di educare il figlio di Andromaca per indurlo a odiare Menelao; anche Polimestore (*Hec.* 1138 ss.), di fronte allo pseudo-tribunale "presieduto" da Agamennone, adduce come scusa per l'uccisione di Polidoro il fatto che egli temeva che il figlio di Priamo si vendicasse degli eversori di Troia. Del resto, gli stessi figli di Polimestore vengono uccisi nell'agguato di Ecuba perché non sopravvivano al padre e così non si vendichino a loro volta (vv. 1157 ss.).

A **1006** si parla di λεοντος δυσμενη (Stephanus, δυσγενη L)

βλαστηματα: per l'immagine dei figli vendicativi visti come leoni o loro

cuccioli, si confronti A. Ch. 938 (detto di Oreste) εμολε δεσ δομον τον

Αγαμεμνονος/ διπλους λεων, διπλους Αρησ... Inoltre E. Su. 1222-3

πικροι γαρ αυτοισ ηξειτ εκτεθραμμενοι/ σκυμνοι λεωντων.

Per Eracle stesso come leone cfr. Il. 5.638-9 βιην Ηρακληειην / ... εμον

πατερα ... θυμολεοντα, E. HF 1211 ... ιω παι, κατα / σχεθε

λεοντος

αγριου θυμον...

A **1011** αγνοσ=οσιος, “sanzionato da legge divina” (Pearson), cfr. S. OC 37

εχεισ γαρ χωρον ουχ αγνον πατειν. Nella costruzione personale con

αγνοσ e il participio κατθανων, in realtà sarebbe atteso un infinito al posto

del participio, ma κατθανειν può essere inteso dal contesto (Elmsley

proponeva di sostituire participio con infinito).

L'αγνεια qui invocata da Euristeo consiste nella “libertà da contaminazione”:

infatti se traduciamo il verso, che non comporta difficoltà, anzi è alquanto

lineare anche col participio, esso suona così: “per le leggi dei Greci, se io

muoio, la mia morte non è legittima per l'uccisore” oppure “per le leggi dei

Greci, se io muoio sono fonte di “pollution” per il mio uccisore” (Wilkins). Il

Garzya traduce più letteralmente “non sarò, se ucciso, puro (ossia privo del μιάσμα, “contagio”) per l’uccisore”: l’uccisione di Euristeo, ora, infatti, equivarrebbe ad un omicidio che, secondo il concetto degli antichi, comporta immediata contaminazione fisica in chi l’operi.

A **1013** il participio τίουσα è un epicismo che costituisce un *hapax* in Euripide.

A **1014** il Diggle corregge il testo di L (προσ α ειπασ) in προσειπασ, come già aveva fatto l’Elmsley: così si crea una forte antitesi in asindeto con il vicino αντηκουσσα; l’Hermann invece legge α γ ειπασ

(ricordiamo che era correzione forse di prima mano del Triclinio προσ α γ ειπασ): “per quanto concerne quello che stavi dicendo, hai sentito la risposta”. Il Wilkins ipotizza che προσ possa essere stato inserito per connotare meglio e individuare l’accusativo di limitazione o rispetto.

Il verso **1015**, dice il Wilkins, riprende il contenuto dei versi 1011-2, dove Euristeo dichiara che impurità ricadrà sul suo uccisore, e riconosce la σωφροσυνη che Atene ha mostrato nei suoi confronti: Euristeo una volta morto reclamerà vendetta per lo spargimento del suo sangue (ο προστροπαιος) e si mostrerà favorevole ad Atene (ο γενναιος).

Il Garzya interpreta il τε che precede γενναιον come avversativo, il che comporterebbe due alternative: Euristeo deve essere chiamato ο προστροπαιος oppure ο γενναιος, cioè, nelle parole del Garzya, “colpevole” o “innocente”, ma la divaricazione che si crea, e una certa forzatura sul significato, sembrano non giustificare la scelta. In realtà προστροπαιος può assumere il significato di “colpevole”, inteso nel senso di chi ha procurato uno spargimento di sangue e perciò ha riversato su di sé la macchia della contaminazione, idea quest’ultima fondamentale per conferire senso al nostro termine; in *HF* 1259 il Bond traduce giustamente il nostro sostantivo come “colpevole di assassinio” (guilty of killing), in riferimento ad Anfitrione che ha ucciso il vecchio padre della madre di Eracle, Alcmena, che poi sposerà; anche a 1161 Eracle parla di προστροπαιον αιμα, cioè di sangue versato (quello dei figli) che ha procurato contaminazione: e l’eroe non vuole trasmettere questa contaminazione da colpevole sull’amico Teseo che sta arrivando. Il termine può anche descrivere al contrario la vittima, il cui sangue versato si ripercuote come “pollution” nei confronti dell’uccisore; ciò avviene nella terza ed ultima occorrenza del vocabolo in Euripide, in *Ione* 1260: ιζε νυν πυρασ επι ./ ην θανησ γαρ ενθαδ ουσα, τοισ αποκτεινασι σε / προστροπαιον αιμα θησεισ...

Spiega il Lee, opportunamente, nel suo commento: “Il coro incoraggia Creusa con il pensiero che, come supplice, porterà contaminazione sui suoi assalitori, se loro la attaccano mentre è ancora all’altare”¹²⁶.

Il senso base della nostra parola indica, però, una persona che si rivolge da supplice ad altri per essere purificata: Esichio traduce προστροπαιων come ικετευσιμων e ικετων, e la *Suda*, portando ad esempio S. *Aj.* 1173-74 (...θακει δε προστροπαιος ...), spiega il termine come προστετραμμενος, ικετης, παρακαλων. In Sofocle, infatti, sostiene l’Ellendt, il significato cardine è “supplex”: in *Ph.* 773 (c’è προστροπον sempre nel senso di supplice), 930, *Aj.* 1173, *OC* 1309.

In Eschilo, che utilizza anche la forma ποτιτροπαιος (*Su.* 362, *Eum.* 176), il nostro termine oscilla tra i significati già visti di “supplex” (*Ag.* 1587, *Eum.* 41, 234, *Ch.* 287) e di “caede pollutus” (*Eum.* 237, 445).

Per qualche critico, come Barnes, Elmsley e Zuntz, rimane qualche traccia del senso base anche nel nostro caso: Euristeo non è letteralmente un supplice, né è contaminato da spargimento di sangue (tuttavia ha tentato di uccidere gli Eraclidi); ma, come Oreste nelle *Eumenidi* e Edipo in S. *OC*, è un esule, senza più potere, che trova aiuto in Atene e rivolge la sua ira contro la sua propria

¹²⁶ Lee, 1997, p. 292.

città (Wilkins). Per quanto riguarda τον γενναιον, il Kirchhoff avrebbe voluto sostituirlo con un termine complesso (come προστροπαιος), cioè παλαμναιος: tuttavia, come dice il Wilkins, c'è poca probabilità che due termini simili, non privi di ambiguità, si susseguissero nel giro di un sol verso. In realtà il nostro secondo vocabolo riprende nel significato i versi 1012 –13 e anticipa 1032-34, dove Euristeo dice di sé che sarà ευνουσ και πολει σωτηριος, e πολεμιωτατος nei confronti dei discendenti degli Eraclidi: nel nostro verso dunque Euristeo deve essere chiamato “il vendicativo” (“*the vengeful one*”) e, nella versione del Pearson, “*the gracious one*”, chi cioè riconosce l'αιδωσ e la σωφροσυνη degli Ateniesi: si confronti S. OC 569 (Edipo si rivolge a Teseo) Θησευ, τον στον γενναιον εν μικρωι λογωι / παρηκεν (“has graciously permitted”, Jebb) ωστε βραχε εμοι δεισθαι φρασαι (γενναιον, spiega lo Jebb, indica la nobiltà d'animo di Teseo rivelata nel risparmiare ad Edipo il penoso compito di introdursi e narrare la sua storia).¹²⁷

A 1017, in λιπων...αχθοιμην, il costrutto di αχθομαι col participio nominativo del soggetto è normale (S. Ph. 671), così come con l'accusativo (raro il genitivo) dell'oggetto, Il. 13.352: ηχθετο δαμναμενους (“si dolse

¹²⁷ Jebb, 1928.

che fossero stati sconfitti”).

Da notare che a **1016** il testo di L ha $\epsilon\chi\epsilon\iota\sigma$, mentre l’apogr. Par. e l’*editio Aldina* hanno il corretto $\epsilon\chi\epsilon\iota$: Euristeo sta dicendo “questa è la mia situazione, la mia condizione”, e quanto segue ne è l’esplicazione: “io non desidero morire, ma se morissi non ne soffrirei”; con $\epsilon\chi\epsilon\iota\sigma$ si avrebbe invece il significato “tu sai dunque le mie cose”, il che stona col contesto, cui invece si confà $\epsilon\chi\epsilon\iota$ e il senso che comporta.

Segue da **1018** a **1025** il compromesso sofisticato di Alcmena che, come già notato, fu eliminato da qualche critico come assurdo: ma il tono di Alcmena, tutta decisa a volersi macchiare le mani del sangue di Euristeo, non è in disaccordo con il suo atteggiamento riferitoci da una versione della morte in battaglia del sovrano argivo, cioè Apollodoro 2.8.168: dopo l’uccisione “*in acie*” Euristeo sarebbe stato decapitato e la testa portata da Alcmena che, evidentemente con lo stesso furore inarrestabile che rivela qui, avrebbe proceduto a strapparne gli occhi con degli spilloni. Lo Zuntz ritiene che Euripide alteri consapevolmente la tradizione che conosceva, sottraendo Euristeo alla morte in battaglia, e facendone un prigioniero che, a quanto sembra, verrà ucciso da Alcmena: innovazione importante questa, che per lo Zuntz è sorta proprio dalla concezione che Euripide aveva del dramma. Il

punto di partenza per l'innovazione sembra dato ad Euripide, per lo studioso, proprio dalla storia riportata da Apollodoro; così spiega G. Zuntz: *"I take it...that he started from the saga (reported by Apollodorus 2.8.168) that Alcmene wreaked her vengeance upon the head of the dead enemy; for this awful story bears the mark of antiquity..."*¹²⁸.

Alcmene dice che riconsegnerà il corpo, una volta ucciso Euristeo, τοῖσ μεταλθουσιν φίλων: per il Wilkins si tratta degli Ateniesi piuttosto che dei figli di Euristeo, i quali, secondo la versione di Apollodoro (2.8.1), erano morti nella battaglia contro gli Ateniesi. Mi sembra buona l'idea del Wilkins secondo cui Alcmene, nel suggerire il suo pseudo-compromesso tutto sofisticato, giocherebbe ambigualmente su entrambi i sensi di σῶμα, cioè sia "corpo vivo" che "corpo morto", quasi che si potesse assistere ad una separazione e ad un contemporaneo esistere delle due entità, il νεκρὸν, il cadavere da rendere indietro, e il σῶμα, corpo vivo, che deve rimanere tale per obbedire ad Atene e alle sue leggi: è evidente quindi come tutto il sofisma sia illusorio.

¹²⁸ Zuntz, 1963, p. 41, n. 2.

Per il piacere dato dalla morte anche terribile dei nemici, come avviene per Alcmena qui e altrove (v. 874 του κακωσ ολουμενου Ευρυσθεωσ, v. 939 τερψαι θελοντεσ σην φρεν...) si confrontino le parole rivolte da Medea al messaggero, cui la donna chiede come sono morti i suoi nemici (*Med.* 1134-35): πωσ ωλοντο; δισ τοσον γαρ αν / τερψειασ ημασ, ει τεθνασι παγκακωσ...

Di sicuro Alcmena, in questo suo furore finale, e nell'arrogarsi il diritto di uccidere con le proprie mani il nemico catturato, compito quant'altri mai maschile, sovverte le regole della propria femminilità. Ci fa luce su questo importante aspetto un contributo di B. Seidensticker, "*Women on the tragic stage*"¹²⁹. Lo studioso ci fa riflettere sul fatto che le donne, nell'antichità greca, avevano il loro reame nella vita privata (cucinare, allevare i figli) e nell'amministrazione del culto, per il quale attendevano a varie mansioni. Le immagini positive di donne come guardiane dei valori di regalità e di religione chiaramente prevalgono. Nel caso in cui le donne, nella loro reazione all'ingiustizia maschile (e spesso nell'interesse di un vicino parente maschio) abbiano lasciato il loro reame femminile, ritornano poi ad esso in un modo o nell'altro; ma nella tragedia esse pagano questa intrusione nel mondo maschile

¹²⁹ Seidensticker, 1995, in "*History, tragedy, theory*", ed. by B. Goff, Austin.

con la morte o con la perdita della loro femminilità o con entrambe. Seidensticker sostiene che le donne sono guidate da forze emozionali considerate tipiche per loro, come gelosia e passione vendicativa (Alcmena, ad esempio) da una parte, e altruismo fino al sacrificio di sé (Macaria) dall'altro. Alcmena, aggiungiamo noi, non segue affatto nemmeno il monito che in più luoghi di Euripide e anche in Sofocle (ad es., nell'*Aiace*) appare, cioè che "il silenzio fa bella la donna": è, invece, nel nostro testo, specie in questa parte finale, proprio Alcmena che, con i suoi toni da dominatrice, s'impone all'attenzione, e imprime, con le sue parole, un indirizzo ben preciso alla tragedia; anzi, è sempre lei, a quanto pare, a dire l'ultima parola, quella decisiva.

A confermare ulteriormente le parole dello studioso interviene il nostro verso 711; quando Alcmena s'impaurisce e teme perché Iolao, $\sigma\omega\nu \phi\rho\epsilon\nu\omega\nu \omicron\upsilon\kappa \epsilon\nu\delta\omicron\nu \omega\nu$, vuole lasciarla con i nipoti, sola, Iolao risponde: $\alpha\nu\delta\rho\omega\nu$

γὰρ ἀλκή: σοι δε χρη τουτων μελειν.

Nel finale di Alcmena si può vedere quindi l'esacerbarsi del suo spirito vendicativo, che, come visto, è caratteristica femminile, ed anche il suo intromettersi con forza in questioni a lei estranee, ma pertinenti alla categoria

maschile, come appunto la decisione della condanna a morte di Euristeo, che esulerebbe dal suo mondo “privato”: tutto ciò sta ad indicare, senza ombra di dubbio, il suo travalicare il reame che le è proprio e il perdere le sue connotazioni femminili: anzi, lei qui assume caratteristiche puramente ferine, irrazionali, che la inducono a voler gettare, alla fine, il corpo di Euristeo ai cani, somma barbarie.

A **1026** inizia il secondo e ultimo discorso di Euristeo, in cui quest’ultimo assurgerà ad “*enemy-hero*”, cioè, in base ad un oracolo, egli che era stato nemico di Atene in vita, dopo morto, sepolto presso il tempio di Atena Pallenide, diverrà un eroe protettivo che beneficerà Atene e la favorirà contro i discendenti degli Eraclidi, i quali, invece, non ricambieranno la benevolenza dimostrata in questa occasione dagli Ateniesi, attaccandoli, nella veste di Spartani, nella guerra del Peloponneso: ed Euristeo, in effetti, aiuterà Atene, nella prima invasione dell’Attica, ma non potrà nulla nelle successive (per questo la maggioranza degli studiosi sono stati indotti a ritenere che gli *Eraclidi* fossero stati composti subito all’inizio della guerra, verso il 430, quasi contemporaneamente alla *Medea*, la cui protagonista ha tratti di ferinità, e non solo, che la fanno appaiare senza difficoltà ad Alcmena, nonostante la prima, dato il suo ruolo di protagonista assoluta, abbia ovviamente una

caratterizzazione più profonda; Alcmena, com'è facile notare, condivide tratti di personalità anche con la furente Ecuba della tragedia omonima).

Euristeo diventa quindi un “talismano” che dovrebbe assicurare il successo di Atene in guerra: vi si può paragonare l'importanza delle ossa di Oreste per Sparta (Hdt. 1.67-68) e di quelle di Teseo per Atene (Plut. *Cim.* 8).

La funzione di Eroe-nemico, attribuita ad Euristeo dopo morto, non ha riscontro in altre attestazioni culturali. Eppure qualcosa ci sfugge, poiché Euripide non inventa mai nuovi culti. La Kearns suggerisce che Euripide modellò la figura di Euristeo su di un culto eroico locale¹³⁰. Del resto, la *facies* eroica di Euristeo non è affatto dissimile da quella che per Atene rivestono figure come Edipo (sul cui culto a Colono non abbiamo altra testimonianza dell'*Edipo a Colono* sofocleo) oppure Oreste, a quanto risulta dalle *Eumenidi* di Eschilo. Dunque, Edipo ed Oreste, rispetto ad Atene, sono eroi ξενοι: l'unica differenza, che fa del nostro caso un *unicum*, è che

Euristeo è entrato in Atene appunto come nemico. La figura dell'eroe nemico non è tuttavia così limitata, se consideriamo le osservazioni di M. Visser in un suo articolo riguardante i vari aspetti del culto degli eroi in Grecia.¹³¹ Oltre ai casi già citati di Edipo ed Oreste, la Visser riferisce casi, anche minori, di eroi-

nemici, attinti in particolare da Erodoto: è ad esempio il caso dei Focesi, divenuti eroi, da nemici che erano, degli Etruschi di Caere (540 a.C.), sempre su indicazione di un oracolo, come nel nostro caso; lo stesso rango toccò ad Onesilo, venerato dagli abitanti di Amato che prima gli erano ostili; infine, da notare il caso di Cimone, onorato come eroe dagli abitanti di Cizio contro cui aveva combattuto (449 a.C.), sempre grazie all'intervento di un oracolo; infine, possiamo citare Pirro, assunto all'onore di eroe presso gli Argivi contro cui aveva combattuto morendo in battaglia (fu sepolto in un santuario di Demetra costruito appositamente su consiglio di un ennesimo oracolo).

A **1027** compare il sintagma *κατηδεσθη κτανειν* per il quale possiamo confrontare A. *Ch.* 899 *μητερ αιδεσθω κτανειν*, E. *Ion* 179 *κτεινειν δ υμασ αιδουμαι*.

A **1029** il testo di L ha *μειζον η δοκειν*, che il Wecklein ha corretto in *δοκει*: così, dice il Wilkins, il senso è più chiaro, e con il presente indicativo è conferita più forza a *χρονω*; il senso è “...(gioverà) più in futuro di quanto ora tu immagini (=sembra)”. Il testo di L è tradotto dal Wilkins con “too great to seem”, ed è reso dal Pearson “too great to be thought of”.

¹³⁰ Kearns, 1989.

¹³¹ Visser, 1982, pp. 403-28.

A **1030** il Dobree suggerisce, al posto dell'indicativo futuro θαψεθ, l'imperativo futuro θαψαθ, che, a detta del Wilkins, è attraente, sia pur, a mio avviso, non necessario, perché già il testo tràdito presenta un senso soddisfacente; tuttavia il Wilkins rimanda, per l'uso dell'imperativo che ordina la sepoltura alla fine del dramma, a *Med.* 1394, *Andr.* 1240, *Hec.* 1419, *Tro.* 1246, *Erechth.* 65.67 Austin (Pap. Sorb. 2328). Nello stesso verso figura το μορσιμον, che ricorre anche in *Hel.* 613, 1677, *Al.* 939, *Rh.* 636. Dieci volte è presente in Eschilo nel significato comune di “fatalis, fato constitutus”; due sole occorrenze invece in Sofocle: *Ant.* 236 μη παθειν αν αλλο πλην το μορσιμον, fr. 867.2 (*Fab. Inc*) ηξεισ, επειγου μηδεν, εις το μορσιμον.

Una volta ricorre in Erodoto (3.154.1): Ωσ δε οι (Ζωπυρωι) εδοκεε

μορσιμον ειναι ηδη τη Βαβυλωνι αλισκεσθαι.

In Aristofane, che usualmente parodizza l'uso tragico, il nostro termine è nome proprio (Μορσιμοσ). Tuttavia, il vocabolo è di ascendenza omerica: appare abbinato a ημαρ, ad esempio in *Il.* 15.613 e *Od.* 10.175, oppure è riferito a persone (*Il.* 22.13, *Od.* 16.392, 21.162), o è utilizzato altrimenti, come in *Il.* 19.417 σοι αυτωι μορσιμον εστι δαμηναι.

In Pindaro compare come attributo di αἰων in *Ol.* 2.10 e *Isthm.* 7.41; è invece sostantivato, come nel nostro caso, in *Pyth.* 12.30 (το μορσιμον ου παρφυκτον), 4.61, 7.44. In Teognide compare a 1328: Ω παῖ, εως αν εχησ λειαν γενυν, ουποτε σαινων / παυσομαι, ουδ ει μοι μορσιμον εστι θανειν.

A **1032** σοι si riferisce al corifeo, che rappresenta l'intera città di Atene, e a **1033** μετοικος è Euristeo morto: una persona morta può essere un "meteco" in suolo straniero (cfr. A. *Per.* 319, *Ch.* 684); le Eumenidi ad esempio prendono la loro μετοικια in Atene (*Eum.* 1011, 1018).

Da **1037-38** appare chiaro che Euristeo aveva ricevuto un oracolo che lo metteva in guardia: se fosse andato in spedizione contro Atene o una terra straniera, sarebbe morto lì. Ma Euristeo sapeva di aver dalla sua parte Era, e disobbedì all'oracolo, con i risultati qui espressi, dopo l'abbandono imprevisto operato dalla dea. Altri ad aver ignorato gli oracoli furono ad esempio Amfiarao e Crasso (Cic. *De Div.* 2.84), che non fecero più ritorno a casa. A **1038** da notare la trivializzazione di L che scrive ηρομην invece del corretto ηζομην (Cobet). Il Tyrwhitt propose ηιδουμην che l'Elmsley bollò come "insolens locutio". Qui il verbo ha il significato di "avere riverenza, rispettare, temere", mentre nell'altra occorrenza al v. 600 (δυσφημειν γαρ

αζομαι θεων) ha quello di “rifuggire da...”.

Nelle altre tre presenze in Euripide ha il significato di “temere” (*Al.* 326 προ τουτου γαρ λεγειν ουχ αζομαι, *Or.* 1116 δισ θανειν ουχ αζομαι: il Di Benedetto, nel suo commento a questo luogo dell’*Oreste*, sottolinea che in tal caso il verbo è privo di contenuto religioso (cfr. *A. Su.* 884), mentre in origine esso è da connettere con αγιοσ e αγνοσ; difatti in Omero e in Tragedia è quasi sempre riferito al mondo religioso, o connesso alla divinità)¹³². Un ambiguo, unico significato di “essere adirato” (“to be angry”, LSJ) è nel fr. 348 del *Dittis*, dove troviamo il semplice αζοιμην, che Esichio traduce con αγανακτοιμην. È un relitto comunque omerico (*Il.* 1.21, *Od.* 17.401, seguito da infinito in *Il.* 6.267, 14.261, *Od.* 9.478); una volta appare nella *Teogonia* di Esiodo (“essere rispettoso di, venerare”): v. 532 ταυτ αρα αζομενοσ τιμα αριδεικετον υιον.

Ricorre quattro volte in Teognide; in Eschilo ha sempre il significato di “revereri” (*Eum.* 389, 1002, *Su.* 652 αζονται γαρ ομαιμουσ).

Delle due uniche ricorrenze in Sofocle, una (*OC* 134) è l’unica attestazione che abbiamo del verbo in forma attiva: il significato è sempre “avere rispetto”: τιν ηκειν λογοσ ουδεν αζοντα; l’altra è in *OR* 155 αμφι

¹³² Di Benedetto, 1965 a, p. 220.

σοι αζομενος (= ευλαβουμενος, “reverently, in holy fear”, LSJ).

A darci un quadro delle complesse sfumature di significato del nostro verbo è il Garzya nel suo commento: il più antico significato è “ammirare rispettosamente” (*Od.* 17.401; *Alcm.* fr. 40 Garzya (= 47 D.), *Theogn.* 748), da cui è passato a quello di “avere timore reverenziale per qualcuno”, *Od.* 9.200, *S. OR* 155) e infine a quello di “temere”, come abbiamo visto (*E. Al.* 326, *Or.* 1116, etc.). Ricorre solo al presente e all'imperfetto.

Ai versi **1040-41** si pone il problema dell'assenza di libagioni sulla tomba.

Di tutte le possibilità di interpretazioni, cioè (1) $\chi\omicron\alpha\sigma$ e $\alpha\iota\mu\alpha$ soggetti, oppure (2) complementi oggetti retti da un soggetto inespresso come $\tau\iota\nu\alpha$, oppure (3) da $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma$ (sc. gli Eraclidi), quest'ultima ipotesi sembra la più vicina al vero, anche perché così $\kappa\alpha\kappa\omicron\nu\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\sigma$... segue senza difficoltà. In tal modo il passaggio per il Wilkins sarebbe parallelo a *Ereth.* fr. 65.87-89 Austin.

Per quanto riguarda il $\kappa\alpha\kappa\omicron\nu\ \nu\omicron\sigma\tau\omicron\nu$, il Wilkins ci dice che i precedenti riferimenti erano al ritorno degli Eraclidi ai loro territori nel Peloponneso, e il Pearson intende lo stesso qui. Tuttavia, il “ritorno”, qui, deve essere necessariamente quello ostile degli Spartani, come discendenti degli Eraclidi,

nell'Attica. Il tema del "ritorno doloroso" è un Leitmotiv di Euripide: *Ba.* 1337 νοστον ἀθλιον, *Su.* 1209 κακον νοστον, *Pho.* 949 πικρον νοστον, *Tro.* 66,75 δυσνοστον ... νοστον, **IA** 1179, 1187 νοστον πονηρον, *Hel.* 877, *IT* 117, 1016, *Su.* 641, *Tro.* 167...)

A **1041** l'Heath propone giustamente al posto del postclassico τοπον (L) il più verisimile ταφον. Τοπος appare con il significato di "burial place" (LSJ) in un'iscrizione da Amorgo (IG 12 (7). 401); più tardi ο αγιος τοπος è detto frequentemente della tomba di un martire, o di un monastero associato con essa. È utilizzato nei *Vangeli* (Marco 16.6). Elmsley corresse con ταφου anche il τοπου di *Hel.* 556: Ιστημ, επει γε τουδ εφαπτομαι τοπου. L'Elmsley cita anche altri luoghi dove avvengono "permutazioni": *S. OR* 942 (ταφοισ per δομοισ), *E. Hipp.* 53, 1393 (τοπων per δομων) *A. Pr.* 20 (τοπωι per παγωι), 418 (τοπον per πορον).

A questo punto, dopo la fine del discorso di Euristeo con l'affermazione del διπλουν κερδος che gli Ateniesi otterranno dalla morte del sovrano argivo, interviene a parlare per l'ultima volta Alcmena, che, ebbera di contentezza, prende al volo le ultime parole di Euristeo che vanno nella medesima direzione che lei con la forza voleva imprimere ai fatti, quella che porta alla uccisione del nemico in catene: paradossalmente, a questo punto si unificano i punti di

vista, tutto in favore della realizzazione del macabro, truce disegno di Alcmena che costei andava proponendo già da tempo, trovando però l'opposizione di Atene. Ora Euristeo è costretto a morire, come aveva predetto l'oracolo, e Atene, che prima vi si opponeva, riceverà dalla morte del nemico solo benefici e vantaggi. Ad Alcmena non sembra vero che ora sia lo stesso Euristeo a mostrare la *κελευθος ασφαλεστατη*, la via più sicura da seguire, cioè la sua stessa uccisione, che viene a coincidere con la vivissima volontà di Alcmena, che, per compiersi, non aspettava altro che il sigillo dell' *"enemy-hero"* in questione: quando anche questi ammette la necessità, per via dell'oracolo inascoltato, della sua morte, ecco che deve cadere la netta opposizione della città di Atene, che tra l'altro ne ricaverà beneficio: ecco che sul finale, che sconvolge ogni aspettativa, tutto si ricompone in favore del piano terribile di Alcmena, che ora, praticamente, ottiene l'avallo anche di chi lei aveva destinato già da tempo a morte. Sembra quasi che Alcmena, pur ora accontentata, *ακορεστος*, insaziabile com'è, voglia andare ancora "oltre" la morte di Euristeo, cui ora Atene deve acconsentire: una volta ucciso, vuole che ad Euristeo venga inflitta l'estrema barbarie di essere gettato ai cani, e così egli venga annientato, cancellato, dimenticato. È questa ultima degenerazione, inattesa, dell'atteggiamento e della volontà, cui ormai nessuno può più

opporre limiti, è proprio questa decisione finale (che aggrava i progetti già macabri di Alcmena) a suscitare i dubbi di una lacuna: il Coro e gli Ateniesi (Demofonte è scomparso di scena) possono ora accettare l'uccisione a loro vantaggiosa di Euristeo, tanto più che rimarranno puri e incontaminati, dato che ad effettuarla saranno le mani ferine, ma improbabili, di vecchia, di Alcmena (καθαρωσ εσται βασιλευσιν); ma a suscitare perplessità, è il fatto che il Coro non si opponga all'eventualità di gettare il corpo, di quello che per loro è diventato un eroe, ai cani: è chiaro, come sottolinea il Guerrini, che alla fine anche il *nomos*, di cui Atene si era fatta fino ad allora portavoce, viene sconfitto, restando come pura affermazione, non coincidente con la realtà.¹³³ Il Wilkins dice infatti che l'atto di crudeltà sulle labbra di Alcmena è credibile, ma non è pensabile che anche gli Ateniesi, su spinta di Alcmena, rifiutassero la sepoltura all'eroe Euristeo. Di qui, per il Wilkins, la possibile soluzione in una lacuna, in cui si stabiliva che la testa fosse separata dal resto del corpo e quest'ultimo disonorato: la testa sarebbe stata sepolta a Tricorito, vicino la fonte Macaria (Strabone 8.6.19).

Tuttavia, dalle parole del Wilkins, si evince che il nostro testo potrebbe essere anche integro: infatti, nella lacuna, come dice lo studioso scozzese, la testa potrebbe non essere stata di nessuna importanza, e Alcmena aver disonorato,

¹³³ Guerrini, 1972, p. 61.

come preannunciato, l'intero corpo: cadrebbe così il principio del compromesso supposto nella lacuna.¹³⁴ Di conseguenza, si dovrebbe accettare la reazione del Coro, abulica e condiscendente, che già figura nel nostro testo, visto che Alcmena, a quanto pare, anche nella lacuna supposta, potrebbe aver perseverato nel suo progetto: e con ciò nulla cambia, se sono autentici i versi 1053-55 (Barrett, *Hipp.* 1462-66, mette in discussione gli “*anapaestic tail-pieces*”, in particolare quelli ripetuti da dramma a dramma. Ma i nostri versi, come anche dice il Wilkins, sono unici e incontestabili)¹³⁵. Il Kovacs, in un recentissimo intervento critico, in cui ritorna, fra l'altro, su alcune questioni già da lui trattate nel 1988, parla di incoerenza e “*nonsense*” finali, dovuti al fatto che Alcmena vuole dare alla fine il cadavere di Euristeo ai cani, mentre poco prima aveva proposto di rendere il corpo τοῖς μετελθουσὶν φίλων (v. 1023): solo così, infatti, seppellendo l'eroe, Atene otterrà i benefici noti (l'incoerenza si potrebbe spiegare solo con un'ennesima, improvvisa ma prevedibile degenerazione nella mutevole personalità di Alcmena, il cui furore, dopo prospettive accomodanti, raggiunge sul finire il limite estremo, irrazionale, cioè la barbarie di gettare il corpo di un eroe-nemico ai cani). Il Kovacs risolve l'incoerenza (da altri, rispettivamente Elmsley, Haupt,

¹³⁴ Wilkins, 1993, pp. 192-93.

¹³⁵ Barrett, 1964, pp. 417-18.

Housman e Willink, sanata ponendo πυρι, ταφῶ, κώνει, πολει al posto di κῦσιν) inserendo, al posto del “nonsense” κῦσιν, l’eschileo χῦσιν “libagione” (Ch. 97), che differisce solo in una lettera dal testo trådito: in tal modo lo studioso costruisce diversamente tutta la frase con il verbo δουναι, non come “dare lui a qualcosa”, ma “dare qualcosa a lui”. Così, correggendo l’incoerenza, il Kovacs non tiene in considerazione l’ipotesi di una lacuna dopo 1052, riguardo la quale ci svela una questione importante. Infatti, secondo la maggioranza degli studiosi, nella supposta lacuna dopo 1052 si dovrebbe porre un dibattito tra Alcmena e il Coro riguardo l’ultima, “barbara” proposta della donna, ed essa dovrebbe concludersi con la decisione di non lasciare Euristeo insepolto; ma, in origine, la lacuna suggerita dall’Hermann era ben altra cosa. Innanzi tutto, il grande studioso tedesco non pubblicò mai questo suggerimento: è un commento, scritto a mano, riportato da Matthiae, *Euripidis Tragödiae et Fragmenta* (Leipzig, 1824), vol.VIII, p. 257, il quale, inoltre, ricorda che il fine di questa lacuna era, però, rendere notizie della morte di Macaria e degli onori che doveva ricevere: il Kovacs sottolinea che non è neppure certo che Hermann pensasse che la lacuna occorresse dopo 1052, piuttosto che dopo 1055, visto quanto doveva

Wilkins, 1993, p. 193.

contenere, che non era strettamente collegato al contesto. Su queste basi, prosegue lo studioso, sembra temerario anche solo indicare nell'apparato critico, come fa invece il Diggle, la lacuna segnalata dall'Hermann. Infine, esclusa la lacuna e ripristinata la coerenza, il Kovacs spiega facilmente il motivo per cui il Coro accetta l'uccisione di Euristeo: 1) essa è prestabilita dal fato; 2) porta agli Ateniesi grande beneficio e gran danno ai loro nemici; 3) non li coinvolge personalmente in contaminazione, perché è Alcmena a commettere l'"atto impuro" dell'uccisione.¹³⁶

Un particolare interessante, riguardo alla controversia tra il gettare il corpo ai cani oppure renderlo per la sepoltura, ci viene da Eliano, *H.V.* 12.27, in cui lo scrittore ci dice che proprio Eracle fu il primo che la storia ricordi a trattare umanamente e civilmente i cadaveri dei nemici uccisi, che sempre egli rendeva indietro per la sepoltura: Eracle quindi pose fine all'abitudine omerica di gettare i morti ai cani; dice testualmente Eliano:

Ἡμερωτάτα φασὶ τὸν Ἡρακλῆ προσενεχθῆναι τοῖς ἑαυτοῦ πολεμίοις:
πρῶτον γὰρ τῶν ἐξ αἰῶνος νεκροῦς ὑποσπονδοῦς ἀποδοῦναι

¹³⁶ Cfr. Kovacs, 1996, pp. 16-27.

ταφησομενους, ειωθοτων των τοτε ολιγορειν των ανηρημενων
και απολειπειν αυτους κυνων δειπνον ειναι και Ομηρος: ελωρια
τευχε

κυνεσσι (Il. 1.4) και κυσιν μελπητρα γενεσθαι. (Il. 17.255).

È da notare, dunque, nel nostro testo il gioco del caso (a meno che Euripide non conoscesse questo particolare di Eracle e abbia inserito la decisione di gettare il corpo di Euristeo ai cani da parte di Alcmena volutamente per creare una netta antitesi tra comportamento dell'eroe e quello della vecchia madre): proprio la madre di Eracle "resuscita" l'uso di gettare il corpo ai cani, quell'uso omerico che proprio suo figlio aveva eliminato, dando inizio ad un'età più civile ed umana: con Alcmena si assiste ad un regresso.

Dopo la minaccia di gettare il corpo ai cani, a 1051-52 Alcmena chiude il suo ultimo intervento ancora rivolta al suo acerrimo rivale, al quale non esita, truce, di ripetere che egli ora non potrà più sperare di cacciarla, rimanendo vivo, dal territorio avito: è in ciò che consisteva il δεινος φοβος di Alcmena, non potere più tornare nella terra che le apparteneva, a causa della persecuzione che ai suoi occhi sarebbe continuata, da parte di un Euristeo che non avesse pagato il fio delle sue colpe con la morte, ma che fosse rimasto in vita; e ciò Alcmena, che evidentemente si fa portavoce di istanze tribali, non

poteva permetterlo: l'uccisione dell'imprevedibile aguzzino doveva avvenire ad ogni costo, per por fine, definitivamente, ad ogni paura e pericolo che, con lui vivo, si sarebbero ripresentati.

A **1053** il testo di L ha ταυτα, accettato da Diggle e Wilkins, ma molti editori, come il Garzya, scelgono la correzione dell'Heath, ταυτα: il senso comunque è chiaro in entrambe le traduzioni: “Io la penso così (in riferimento a quanto è stato appena detto)” oppure “Io la penso allo stesso modo”: il coro, senza mezzi termini ed esitazioni, si pone sulla stessa linea di Alcmena, ne approva le tremende parole, e in questo modo si compie, sempre che il contenuto della presunta lacuna non sia un compromesso, la definitiva μεταβολη, che abbiamo visto agire in Iolao, e ora in Euristeo e Alcmena, e che alla fine si rivela il messaggio, il significato più intimo della tragedia, che tutta la permea con il Leitmotiv dell'απροσδοκητον, dell'“improvviso e dell'inatteso”, come questo vibrante, sorprendente finale, ricco di colpi di scena, denso di motivi, ha voluto dimostrare il più compiutamente possibile¹³⁷. Mentre gli οπαδοι, i servi, si dirigono a prendere Euristeo per condurlo alla morte, come aveva detto Alcmena, i Re di Atene sono ormai certi che su di loro non incomberà

¹³⁷ Il tema dell'inaspettato, dell'insperato, di ciò che avviene in senso contrario alla nostra opinione, abbiamo già visto che era reso esplicito nei finali corali anapestici di alcune tragedie. Tuttavia, come luogo parallelo per l'affinità di concetto espresso, si può citare Pind. *Pyth.* 12.31-33: ...αλλ εσται χρονος / ουτος, ο και τιν αελπειαι (Mommssen) βαλων / εμπαλιν γνωμασ το μεν

l'onta, la macchia di contaminazione: essi rimarranno puri, almeno a detta del Coro che ne è il portavoce. Con la morte di Euristeo le divergenze si appianano, tutti sono accontentati. Ma gli atteggiamenti finali dovevano suscitare una reazione negativa negli spettatori: ebbene, per il Garzya, proprio in ciò, in questa reazione negativa, è anche insita la lezione del poeta che vuole mettere in guardia gli uomini, e i suoi cittadini in particolare, dal pericolo rappresentato da uno smodato successo, che, aggiungiamo noi, come abbiamo visto, ha procurato l'*escalation* di violenza di Alcmena.¹³⁸

Degna conclusione di questa mia trattazione mi sembra che siano due giudizi espressi l'uno da un esimio studioso della classicità e in particolare della tragedia greca, M. Untersteiner, l'altro da un filosofo che si occupò di tragedia, K. Jaspers: essi ci fanno soffermare l'attenzione su due aspetti basilari della Tragedia greca, che sono evidentissimi ed importanti anche negli *Eraclidi*, dramma che ci siamo sforzati di inquadrare nella sua giusta dimensione, rivalutandolo soprattutto rispetto alla un tempo denigrata caratterizzazione dei personaggi; e la presenza, il ruolo che giocano in esso questi due aspetti, la contraddittorietà e la molteplicità del vero, lo fanno assurgere, nella sua composta semplicità e brevità, se non tra le grandi tragedie, almeno ad uno

δώσει, το δ ουπω.

stadio più degno, più alto di quello cui era stato relegato per molti anni. Dice l'Untersteiner :

“Questo acume dell'ingegno, che osserva i dissidi delle cose e che è di origine religiosa, nell'ambito dei sacri riti di Dioniso scopre l'esistenza umana come tragica, perché i miti, paradigmi eterni della nostra esistenza, sono devastati da insolubili contraddizioni. E sorge così la tragedia, che i Greci crearono perché portati ad accentuare le contraddizioni della realtà, non a risolverle.”¹³⁹

Invece, K. Jaspers sottolinea:

“Tragico è quel conflitto le cui forze, che si combattono tra loro, hanno tutte ragione ciascuna dal suo punto di vista. La molteplicità del vero, la sua non-unità, è la scoperta fondamentale della coscienza tragica.”¹⁴⁰

¹³⁸ Non è azzardato paragonare, per “furore” nell'assassinio, Alcmena, donna “snaturata”, e Clitennestra, che Sofocle nell'Elettra definisce “madre snaturata”, μητηρ αμητωρ.

¹³⁹ Untersteiner, 1991, p. 28.

¹⁴⁰ Jaspers, 1954, p. 29.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI E COMMENTI AGLI “ERACLIDI”

Beck 1882

Beck, E.A., *Euripides The Heraclidae, with introduction, analysis and explanatory notes*, Cambridge.

Diggle 1984

Diggle, J., *Euripides Fabulae*, Oxford.

Elmsley 1821

Elmsley, P., *Euripides Heraclidae*, Leipzig.

Garzya 1958

Garzya, A., *Euripide. Eraclidi*, Roma (commento).

Garzya 1972

Garzya, A., *Euripides Heraclidae*, Leipzig.

Murray 1909

Murray, G., *Euripides Heraclidae*, Oxford.

Pearson 1907

Pearson, A.C., *Euripides Heraclidae*, Cambridge.

Wilkins 1993

Wilkins, J., *Euripides. Heraclidae*, (con introduzione e commento).

**PRINCIPALI EDIZIONI E COMMENTI ALLE TRAGEDIE DI
EURIPIDE**

Barrett 1964

Barrett, W. S., *Euripides Hippolytos*, Oxford.

Bond 1981

Bond, G. W., *Euripides Herakles*, Oxford.

Collard 1975 b

Collard, C., *Euripides Supplices*, Groningen.

Collard 1991

Collard, C., *Euripides Hecuba*, Oxford.

Dale 1954

Dale, A.M., *Euripides Alcestis*, Oxford.

Dale 1967

Dale, A.M., *Euripides Helena*, Oxford.

Denniston 1939

Denniston, J., *Euripides Electra*, Oxford.

Di Benedetto 1965 a

Di Benedetto, V., *Euripidis Orestes*, Firenze.

Dodds 1944

Dodds, E., *Euripides Bacchae*, Oxford.

Lee 1997

Lee, K. H., *Euripides Ion*, Warmister, England.

Mastronarde 1994

Mastronarde, D. J., *Euripides Phoenissae*, Cambridge.

Page 1938

Page, D., *Euripides Medea*, Oxford.

Platnauer 1938

Platnauer, H., *Euripides Iphigenia in Tauris*, Oxford.

Stevens 1971

Stevens, P.T., *Euripides Andromache*, Oxford.

Stockert 1992

Stockert, W., *Euripides Iphigenia in Aulis*, Wien.

Wilamowitz 1895

Wilamowitz - Moellendorf, U. von, *Euripides Herakles*, Berlin.

Willink 1986

Willink, C. W., *Euripides Orestes*, Oxford.

EDIZIONI E COMMENTI AD ALTRI TESTI

Austin 1968

Austin, C., *Nova fragmenta Euripidea*, Berlino.

Dover 1993

Dover, K., *Aristophanes Frogs*, Oxford.

Fraenkel 1950

Fraenkel, E., *Aeschylus Agamemnon*, Oxford.

Garvie 1986

Garvie, A. F., *Aeschylus Choepori*, Oxford.

Gow 1950

Gow, A. S. F., *Theocritus*, voll.I-II, Cambridge.

Griffith 1983

Griffith, M., *Aeschylus Prometheus Bound*, Cambridge.

Henderson 1987

Henderson, J., *Aristophanes Lysistrata*, Oxford.

Jebb 1914

Jebb, R. C., *Sophocles Oedipus Tyrannus*, Cambridge.

Jebb 1928

Jebb, R. C., *Sophocles Oedipus Coloneus*, Cambridge.

Nauck 1964

Nauck, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim.

Pfeiffer 1949

Pfeiffer, R., *Callimachus*, voll. I-II, Oxford.

Radt 1985

Radt, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen

(mancano ancora alla raccolta i frammenti di Euripide).

West 1966

West, M. L., *Hesiod Theogony*, Oxford.

West 1978

West, M. L., *Hesiod Works and Days*, Oxford.

West 1980

West, M. L., *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*, Oxford.

STUDI CRITICI

Adkins 1960

Adkins, A., *Merit and Responsibility*, Oxford.

Aéliion 1983

Aéliion, R., *Euripide héritier d'Eschyle*, Paris.

Aéliion 1986

Aéliion, R., *Quelques grands mythes héroïques dans l'oeuvre d'Euripide*, Paris.

Albini 1993

Albini, U., "La falsa convenzionalità degli Eraclidi", *SIFC* 11, 106-11.

Amati 1901

Amati, C., "Contributo alle Ricerche sull'uso della lingua Familiare in Euripide", *SIFC* 9, 125-48.

Arnott 1962

Arnott, P., *Greek Scenic Conventions in the Fifth Century B.C.*, Oxford.

Arnott 1993

Arnott, G., "Euripides and the unexpected", in "*Greek Tragedy*" ("Greece & Rome Studies), ed. By Ian McAuslan e P. Walcot, 138-152, Oxford.

Avery 1971

Avery, H. C., "Euripides *Heracleidai*", *AJP* 92, 539-65.

Barlow 1971

Barlow, S., *The Imagery of Euripides*, London.

Burian 1977

Burian, P., "Euripides 'Heraclidae: an Interpretation", *Classical Philology* 72, 1-21.

Burkert 1985

Burkert, W., « Greek Religion », translated by John Roffan, Oxford = Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche, Stuttgart, 1977.

Burnett 1976

Burnett, A., "Tribe and city, Custom and Decree in Children of Heracles", *Classical Philology*, 71, 3-26.

Burnett 1971

Burnett, A. P., *Catastrophé survived*, Oxford.

Buxton 1982

Buxton, R.G., *Persuasion in Greek Tragedy: a Study of Peitho*,
Cambridge.

Cairns 1993

Cairns, D. L., *Aidos*, Oxford.

Calame 1986

Calame, C., *Le récit en Grèce ancienne*, Klincksieck.

Chapouthier 1952

Chapouthier, F., « Euripide et l'accueil du divin », in « *Entretiens sur l'antiquité classique* », Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve,
Tome 1, « La notion du divin ».

Collard 1975a

Collard, C., « Formal Debates in Euripidean Drama », *G & R* 22, 58-
71.

Collins 1998

Collins, D., *IMMORTAL ARMOR*
The Concept of Alké in Archaic Greek Poetry,

Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford.

Conacher 1967

Conacher, D., *Euripidean Drama*, Toronto.

Conacher 1972

Conacher, D., "Some Questions of Probability and Relevance in Euripidean Drama", *Maia* 24, 199-206.

Conacher 1981

Conacher, D., "Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama" *AJP* 102, 3-25.

Cropp1980

Cropp, M., "Herakleidai 603-604, 630 ff. and the Question of the Mutilation of the text", *AJP* 101, 283-286.

Dale 1969

Dale, A.M., "The Creation of Dramatic Characters", *Collected Papers*, Cambridge.

Decharme 1893

Decharme, P., *Euripide et l'esprit de son theatre*, Paris.

Delebecque 1951

Delebecque, E., *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris.

Denniston 1954

Denniston, J., *The Greek Particles*, Oxford.

De Romilly 1961

De Romilly, J., *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris.

De Romilly 1968

De Romilly, J., *Time in Greek Tragedy*, Ithaca, NY.

De Romilly 1971

De Romilly, J., *La loi dans la pensée grecque*, Paris.

De Romilly 1986

De Romilly, J., *La modernité d'Euripide*, Paris.

Devereux 1971

Devereux, G., « The Psychosomatic Miracle of Iolaus », In « *La Parola del Passato* », 26, 167-95.

Di Benedetto 1965 b

Di Benedetto, V., *La tradizione manoscritta euripidea*, Padova.

Di Benedetto 1971

Di Benedetto, V., *Euripide: teatro e società*, Torino.

Diggle 1969

Diggle, J., "Marginalia Euripidea", *PCPS* 15, 30-59.

Diggle 1981

Diggle, J., *Studies on the text of Euripides*, Oxford.

Diggle 1982

Diggle, J., "Further Notes on the Heraclidae of Euripides" *PCPS* ns
28, 57-63.

Diggle 1994

Diggle, J., *Euripidea*, Oxford.

Di Gregorio 1967

Di Gregorio, L., *Le scene d'annuncio nella Tragedia greca*, Società
Ed. Vita e Pensiero, Milano.

Dodds 1929

Dodds, E., « Euripides the Irrationalist », *CR* 42, 97-104.

Dodds 1951

Dodds, E., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.

Dover 1983

Dover, K., "The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry",
JHS 103, 35-48.

Duchemin 1968

Duchemin, J., *L'AGWN dans la tragédie grecque*, Paris.

Ducrey 1968

Ducrey, P., *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris.

Durand 1967

Durand, R., « L'actualité politique dans les Héraclides D'Euripides », *Orpheus*, 14, 13-31.

Easterling 1973

Easterling, P.E ., "The presentation of Character in Greek Tragedy",
G & R 20, 3-19.

Eden 1990

Eden, P.T., "Some Skewered Gobbets in Euripides", in *Owls to Athens: Essays on classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford.

Erbse 1984

Erbse, H., *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlino:
cap. 2 della 2^a parte, *Herakliden*, 119-129.

Falkner 1989

Falkner, T. M., *Old Age in Greek and Latin Literature*, New York
(in part. il cap. 4, *The wrath of Alcmene: gender, authority and old
age in Euripides "Children of Heracles"*, pp. 114 ss...)

Ferguson 1972

Ferguson, J., *A companion to Greek Tragedy*, Austin.

Firnhaber 1846

Firnhaber, G. G., *De tempore quo Heraclidas et composuisse et
docuisse Euripides videatur*, progr. Wiesbaden.

Fitton 1961

Fitton, J.W., «The Suppliant Women and Heracleidae of
Euripides», *Hermes* 89, 430-61.

Foley 1985

Foley, H.P., *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca, NY.

Fränkel 1946

Fränkel, H., “Man’s Ephemeros Nature According to Pindar and Others”, *TAPhA* 77, 131-145.

Gantz 1993

Gantz, T., *Early Greek Myth-A guide to Literary and artistic Sources*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

Garton 1957

Garton, C., « Characterization in Greek Tragedy », *JHS* 77, 247-54.

Garton 1972

Garton, C., “The Chamaleon Trail” in the Criticism of Greek Tragedy”, *Studies of Philology* 69, 389-413.

Garzya 1956

Garzya, A., “Studi sugli Eraclidi di Euripide”, *Dioniso* 17-40.

Garzya 1957

Garzya, A., “Studi sugli Eraclidi di Euripide” (2), *Dioniso* 20, 63-71.

Garzya 1961

Garzya, A., “Euripide e Teognide”, *Rivista di Filologia* 36, 225-239.

Garzya 1961

Garzya, A., *Studi su Euripide e Menandro*, Napoli.

Gill 1996

Gill, C., “*Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*”, Oxford.

Goossens 1962

Goossens, R., *Euripide et Athènes*, Bruxelles.

Gould 1973

Gould, J., “Hiketeia”, *JHS* 93, 74-103.

Gould 1978

Gould, J., “Dramatic Character and Human Intelligibility in Greek Tragedy”, *PCPS* 204, 43-67.

Greenwood 1953

Greenwood, L. H. G., “*Aspects of Euripidean Tragedy*”, Cambridge.

Grube 1941

Grube, G. M. A., *The drama of Euripides*, London.

Guerrini 1970/71

Guerrini, R., “I frammenti degli *Eraclidi* di Euripide” *Studi Classici e Orientali* 19-20, pp.15-31.

Guerrini 1972

Guerrini, R., “La morte di Euristeo e le implicazioni etico- politiche negli *Eraclidi* di Euripide”, *Athenaeum*, 50, 45-67.

Guthrie 1969

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol.3 “*The Fifth Century Enlightenment*”, Cambridge.

Guzzo 1960

Guzzo, A., “Rilettura degli *Eraclidi* di Euripide”, in *Studi in Onore di Luigi Castiglioni*, 421-443.

Hall 1989

Hall, E., *Inventing the Barbarian*, Oxford.

Halleran 1984

Halleran, M. R., *Stagecraft in Euripides*, London.

Harry 1933

Harry, J., *The Greek tragic Poets*, New York.

Heath 1987

Heath, M., *The Poetics of Greek Tragedy*, London.

Herington 1955

Herington, C. J., *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester.

Hewitt 1922

Hewitt, J. W., "Gratitude and Ingratitude in the plays of Euripides",
AJP 43, 331-343.

Jackson 1955

Jackson, J., *Marginalia Scaenica*, Oxford.

Jaspers 1954

Jaspers, K., *Über das Tragische*, München.

Jens 1971

Jens, W., *Die Bauformen der Griechischen Tragödie*, München.

Kamerbeek 1948

Kamerbeek, J.C., "On the conception of ΘΕΟΜΑΧΟΣ in relation
with Greek Tragedy", *Mnemosyne* 4, 271-283.

Kamerbeek 1960

Kamerbeek, J.C., "Mythe et Réalité dans l'Oeuvre D'Euripide",
in «*Entretiens sur l'Antiquité classique*» Fondation Hardt,
Vandoeuvres-Geneve, vol. 6.

Kassell 1954

Kassell, R., “*Quomodo quibus locis apud veteres scriptores graecos
infantes atque parvuli pueri inducantur, describantur, commemorentur*”,
Wurzburg.

Kearns 1989

Kearns, E., *The Heroes of Attica*, London.

Kitto 1961

Kitto, H. D. F., *Greek Tragedy. A literary Study*, London.

Klotsche 1919 (rist.1980)

Klotsche, E. H., *The Supernatural in the tragedies of Euripides*,
Chicago.

Knox 1985

Knox, B., “Euripides: the Poet as Prophet”, in “*Directions in
Euripidean Criticism*”, ed. by P. Burian Durham, pp. 1-12.

Kovacs 1988

Kovacs, D., “Coniectanea Euripidea”, *GRBS* 29, 115-134.

Kovacs 1996

Kovacs, D., *Euripidea Altera*, E. J. Brill, Leiden-New Jork-Koln.

Kuhner-Gerth 1955

Kuhner, R., - Gerth, B., *Grammatik der Griechischen Sprache*,
Hannover.

Lefkowitz 1987

Lefkowitz, M. R., "Was Euripides an Atheist?", *SIFC* 5, 149-66.

Lefkowitz 1989

Lefkowitz, M. R., "Impiety and Atheism in Euripides' Dramas", *CQ*
39, 70-82.

Lesky 1972

Lesky, A., *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen.

Lesky 1977

Lesky, A., "On the Heraclidae of Euripides", *Yale Classical Studies*,
25, 229-238.

Lloyd 1992

Lloyd, M., *The Agon in Euripides*, Oxford.

Macurdy 1907

Macurdy, G. H., "The Heraclidae of Euripides", *CQ* 1, 299-303.

Masqueray 1908

Masqueray, P., *Euripide et ses Idées*, Paris.

Mastronarde 1979

Mastronarde, D. J., *Contact and Discontinuity. Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Stage*, Berkeley.

McDonald 1978

McDonald, M., *Terms for Happiness in Euripides*, Göttingen.

Mc Lean 1934

McLean, J.M., "The Heraclidae of Euripides", *AJP* 55, 197-214.

Michelini 1987

Michelini, A.N., *Euripides and the Tragic Tradition*, Madison.

Mikalson 1991

Mikalson, J. D., *Honor thy gods: popular religion in Greek Tragedy*, The University of North Carolina Press.

Morani 1982

Morani, M., "La religione di Euripide", *Zetesis*, 2,5-21.

Murray 1955

Murray, G., *Euripides and his Age*, Oxford.

Nestle 1901 (rist.Darmstadt 1969)

Nestle, W., *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*,
Stuttgart.

Norwood 1954

Norwood, N. G., *Essays on Euripidean Drama*, Berkeley.

O' Connor-Visser 1987

O'Connor –Visser, E. A. M. E., *Aspects of human Sacrifice in the
Tragedies of Euripides*, Amsterdam.

Onians 1954

Onians, R. B., *The Origins of the European Thought*, Cambridge.

Otkupscikov 1963

Otkupscikov, J. V., “Gli Eraclidi di Euripide e la Guerra di
Archidamo” (in russo), *Vestnik Leningradskogo Universiteta*, 8,86-
96.

Page 1934

Page, D. L., *Actors' Interpolations*, Oxford.

Parker 1983

Parker, R., *Miasma*, Oxford.

Pelling 1990

Pelling, C., *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford.

Perrotta 1931

Perrotta, G., *I Tragici Greci*, Bari.

Pohlenz 1954

Polhenz, M., *Die Griechische Tragödie*, voll. I-II, Göttingen (trad. ital. Brescia 1961).

Potthast 1878

Potthast, F., *De Euripidis Heraclidis*, diss. Monasterii.

Pulleyn 1997

Pulleyn, S., "Prayer in Greek Religion", Oxford.

Rassow 1883

Rassow, J., *Questiones selectae de Euripideorum nuntiorum Narrationibus*, diss. Greifswald.

Rijksbaron 1976

Rijksbaron, A., "How does a Messenger begin his speech?" In J. Bremer et al., *Miscellanea Tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, Amsterdam, 293-308.

Rivier 1975

Rivier, A., *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris.

Schmidt 1881

Schmidt, G., "*Qua ratione Euripides res sua aetate gestas Adhibuerit in Heraclidis potissimum quaeritur*", diss. Halle.

Seaford 1981

Seaford, R., "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries", *CQ* 31, 252-275.

Seidensticker 1995

Seidensticker, B., "Women on the tragic stage", in "*History, Tragedy, Theory*", ed. by B. Goff, Austin.

Spranger 1925

Spranger, J. A., "The political element in the *Heracleidae* of Euripides", *CQ* 19, 117-164.

Stevens 1938

Stevens, P.T., "Colloquial Expressions in Euripides", *CQ* 31, 182-191.

Stinton 1977

Stinton, T. C. W., "Notes on Greek Tragedy" (2), *JHS* 97.

Stinton 1987

Stinton, T. C.W., “The Apotheosis of Heracles from the pyre”, *JHS*
Suppl. 15, 1-16 = *Collected papers*, Oxford, 1990.

Strohm 1957

Strohm, H., *Euripides*, München.

Taplin 1977

Taplin, O., *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford.

Stoessl 1956

Stoessl, F., “Die Herakliden des Euripides”, *Philologus*, 100, 207-34.

Theis 1868

Theis, F., *De Euripidis Heraclidis*, diss. Monasterii.

Turyn 1957

Turyn, A., *The Byzantine Manuscript tradition of the tragedies of Euripides*, Urbana.

Untersteiner 1991 (1^a ediz. 1972)

Untersteiner, M., “*Spiritualità greca e spiritualità umana*”, Saggi sul mondo greco, L'EDITORE.

Vellacott 1975

Vellacott, P. H., *Ironic Drama. A study of Euripides' Method And Meanings*, London.

Verrall 1895

Verrall, A.W., *Euripides the Rationalist*, Cambridge.

Visser 1982

Visser, M., "Worship your enemy: aspects of the cult of Heroes In Ancient Greece", *HTR* 75, 403-428.

Vonhoff 1872

Vonhoff, F. W., "De lacunis quae exstant in Euripidis Heraclidis", progr. Cottbus.

Wagener 1931

Wagener, K. P., "Stylistic Qualities of the Apostrophe to Nature as a dramatic Device", *TAPhA* 62, 78-100.

Webster 1967

Webster, T. B. L., *The Tragedies of Euripides*, London.

Weil 1908

Weil, H., "*Etudes sur le drame antique*", Paris.

Wilamowitz 1882 a

Wilamowitz - Moellendorff, U. von, "De Euripidis Heraclidis commentatiuncula", Index Schol. in Univ. Gryphiswaldensi = *Kleine Schriften* (Berlino e Amsterdam, 1971) 1.62-81.

Wilamowitz 1882 b

Wilamowitz - Moellendorf, U. von, "Excuse zu Euripides Herakliden", *Hermes* 17, 337- 64 = *Kleine Schriften* 1.82-109.

Wilkins 1990

Wilkins, J., "The Young of Athens: Religion and Society in the Herakleidai of Euripides", *CQ* 40, 329-39.

Winnington-Ingram 1969

Winnington Ingram, R.P., "Euripides: Poietes Sophos", *Aretusa* 2, 127-142

Yunis 1988

Yunis, H., *A new Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, Göttingen.

Zielinski 1923

Zielinski, T., "L'Evolution religieuse d'Euripide", *REG* 36, 459-479.

Zielinski 1925

Zielinski, T., *Tragodoumenon libri tres*, Cracow.

Zuntz 1947

Zuntz, G., "Is the Heraclidae Mutilated?", *CQ* 41, 46-47.

Zuntz 1963

Zuntz, G., *The Political Plays of Euripides*, Manchester.

Zuntz 1965

Zuntz, G., *An Inquiry into the transmission of the Plays of Euripides*, Cambridge.

Zurcher 1947

Zurcher, W., *Die Darstellung des Menschen in Drama des Euripides*, Basel.

DIZIONARI E LESSICI

LSJ

Liddle, H. G. - Scott, R. - Stuart Jones, H. - McKenzie, R.,

A Greek-English Lexicon,

Oxford 1940.

Chantraine, DELG

Chantraine, P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*,

Voll. 1-4, Paris 1968-80.

GI

Montanari, F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino, 1995.

DGE

Adrados, F. R., *Diccionario griego – español*, voll. 1-5, Madrid 1997.

ThGL

Estienne, H-De Sinner, C. R. L. - Hase, C. B. - Th. Fix

Dindorf, G. - Dindorf, L.

Thesaurus Graecae Linguae, voll. 1-8, Parisiis 1831-1865.

Allen, G. T. - Italie, G.

A Concordance to Euripides,

London 1954.

Betant, E. - A.

Lexicon Thucidideum, 2 voll.

Hildesheim, New York 1969.

Collard, C.

Supplement to the Allen and Italic Concordance to Euripides.

Groningen 1971.

Ebeling, H.

Lexicon Homericum, 2 voll.

Lipsia 1885.

Ellendt, F.

Lexicon Sophocleum

Berlino 1872.

Fatourus, G.

Index verborum zur frühgriechischen Lyrik

Heidelberg 1966.

Frisk, H.

Griechisches etymologisches wörterbuch

Heidelberg 1960.

Hofinger, M.

Lexicon Hesiodeum

Leiden 1978.

Italie, G.

Index Aeschyleus

Leiden 1964.

Page, D.

Supplementum lyricis graecis

Oxford 1974.

Powell, E.

A lexicon to Herodotus

Hildesheim, New York 1966.

Snell, B., Mette, H. J.

Lexicon des frühgriechischen epos

Göttingen, 1955.

Todd, O. J.

Index Aristophaneus

Hildesheim 1962.