



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN LETTERE CLASSICHE E STORIA ANTICA
CURRICULUM LETTERE CLASSICHE

**La sapiente Melanippe:
alcune osservazioni su una tragedia perduta**

Relatore: chiar.mo prof. Davide Susanetti

Laureanda: Anna Miriam Biga
604049-LCA

Anno Accademico 2009/2010

Indice generale

Indice generale.....	1
Introduzione.....	3
Parte I: la <i>Melanippe Sophè</i> in scena.....	5
1. La ricostruzione della trama.....	7
1.1. La trama della <i>Melanippe Sophè</i>	8
1.2. La trama della <i>Melanippe Desmotis</i>	12
1.3. Altre fonti sulla vicenda.....	13
1.4. Alcune conclusioni sulle trame.....	21
2. Una testimonianza iconografica.....	25
3. La datazione.....	27
3.1. Elementi di cronologia relativa.....	27
3.2. Il contesto storico.....	32
Parte II: i frammenti.....	43
4. I testimoni dei frammenti.....	45
5. <i>L'hypothesis</i>	47
6. Il frammento 1 (481).....	55
6.1. Il frammento 480 Kannicht: un dubbio nella tradizione.....	67
6.2. Una questione irrisolta: la variante di POxy. 2455.....	77
7. Il frammento 2 (510).....	79
8. Il frammento 3 (483).....	81
9. Il frammento 4 (482).....	85
10. Il frammento 5 (484).....	111
11. Il frammento 6 (506).....	127

La sapiente Melanippe

12. Il frammento 7 (485).....	147
13. Il frammento 8 (487).....	161
14. Il frammento 9 (514).....	169
15. Il frammento 10 (497).....	171
16. Il frammento 11 (486).....	183
16.1. La tradizione del frammento.....	183
16.2. Il verso A.....	187
16.3. Il verso B.....	190
17. Il frammento 12 (489).....	195
 Parte III: uno sguardo d'insieme.....	 197
 18. Alcune osservazioni sullo stile.....	 199
19. Euripide ed Anassagora: le fonti antiche.....	203
20. <i>Nous</i> e giustizia.....	217
21. Il progresso.....	225
22. Gemelli e <i>terata</i> : una polemica con Empedocle?.....	243
23. Euripide e Crizia: un verso per due tragedie.....	263
 Appendici.....	 273
a. I frammenti della <i>Melanippe Desmotis</i>	275
b. I frammenti di incerta attribuzione.....	283
 Bibliografia.....	 287

Introduzione

Il presente lavoro nasce dall'analisi condotta sui frammenti a noi giunti di un dramma perduto di Euripide, la *Melanippe Sophè*. Riferimento fondamentale per questo studio è l'edizione dei frammenti di Euripide curata da Jouan e Van Looy per la collana *Belles Lettres*: i frammenti qui commentati sono quelli che i due studiosi hanno attribuito a questo dramma ed il testo è riportato come da loro edito; sono, comunque, segnalate eventuali differenze nel testo e soprattutto nelle attribuzioni rispetto all'edizione curata da Kannicht. La numerazione dei frammenti è quella adottata dagli editori della collana *Belles Lettres*, ed in parentesi, accanto a questa numerazione, è sempre riportata anche quella adottata da Kannicht.

Per quanto riguarda l'analisi dei frammenti, oltre che delle note presenti nel volume di Jouan e Van Looy, mi sono servita del commento di Collard, Cropp e Lee, utile per quanto riguarda l'individuazione di paralleli testuali tra i frammenti della *Melanippe Sophè* ed altri testi della letteratura greca.

Questo elaborato è strutturato in tre parti: nella prima si propone una ricostruzione della trama della *Melanippe Sophè* basata sui frammenti a noi pervenuti e sulle altre testimonianze letterarie riguardanti la vicenda di Melanippe, senza tralasciare la trama della *Melanippe Desmotis* poiché, non essendo possibile escludere che le due pièces siano state proposte insieme sulla scena, stabilire cosa fosse rappresentato in questa seconda tragedia, che mette in scena dei fatti che nella vicenda mitica di Melanippe si collocano dopo quelli raccontati nella *Sophè*, risultava rilevante nella ricostruzione del finale della prima. È poi discusso il problema della datazione delle due tragedie, con attenzione anche al contesto storico e politico della loro messa in scena.

La seconda parte contiene il testo e la traduzione dei frammenti insieme ad un commento a ciascuno di essi.

La terza parte, invece, sviluppa delle tematiche generali emerse dall'analisi dei singoli frammenti: oltre ad alcune testimonianze degli antichi riguardo allo stile, sono qui trattate questioni che affiorano dai diversi frammenti e che, quindi, possono essere spie di tematiche che il dramma problematizzava ampiamente o testimoniano comunque

La sapiente Melanippe

dei presupposti culturali o filosofici ai quali il poeta si è rifatto al momento della composizione della tragedia. Le analisi proposte in questa sezione sono dunque mirate soltanto a chiarire quanto emerge dai frammenti e non hanno l'ambizione di trattare in modo esaustivo le amplissime problematiche sfiorate.

Tanto nel commento ai diversi frammenti quanto nella terza parte, ampio spazio è dato alla figura del filosofo Anassagora, il cui nome è esplicitamente citato a proposito di una descrizione cosmogonica narrata in uno dei frammenti ed il cui pensiero sembra affiorare anche da altri dei versi a noi giunti e addirittura pare strutturare l'intera argomentazione che l'eroina espone per salvare i propri figli, discorso di uno spessore concettuale tale da far meritare a chi lo pronuncia l'appellativo di "sapiente".

Infine, l'appendice aggiunta a questo lavoro riporta il testo e la traduzione dei frammenti della *Melanippe Desmotis* e quelli di incerta attribuzione all'una o all'altra tragedia.

Parte I: la Melanippe Sophè in scena

1. La ricostruzione della trama

Per quanto riguarda la *Melanippe Sophè*, possiamo ricostruire con un buon grado di sicurezza lo sviluppo della prima parte della trama, e collocare quindi in una sequenza ragionevole molti dei frammenti, grazie all'ὀπόθεσις, mentre pochi sono i dati che possano illuminarci riguardo al finale del dramma: i frammenti pertinenti all'ultima parte della tragedia non sono molti e le altre fonti del mito a noi giunte sono poche ed incoerenti tra loro. Il problema della ricostruzione del finale è legato anche al rapporto che intercorre tra essa e l'altra tragedia che dalla stessa eroina prende il nome, la *Melanippe Desmotis* che, insieme al dramma qui in analisi, copre tutti gli eventi che la tradizione lega alla figura di Melanippe; non si può, infatti, escludere che le due tragedie siano state proposte sulla scena lo stesso anno,¹ in una trilogia, dunque, nella quale almeno due componenti risultano accomunate da un filo conduttore costituito dall'appartenenza alla stessa vicenda mitica, analogamente a quanto è avvenuto nel 415 quando Euripide, portando in scena *Alessandro*, *Palamede* e *Troiane*, ha rappresentato in una stessa giornata la nascita accolta da funesti presagi del ragazzo che avrebbe giudicato la bellezza di tre dee e l'esito finale di questa contesa, la distruzione di Troia, passando per la triste vicenda dell'eroe ingannato da Ulisse sempre nel corso dello scontro che ha portato alla caduta di Ilio.

Per esplorare queste possibilità è, dunque, necessario analizzare quanto si può dedurre con certezza delle trame delle due tragedie e gli spunti offerti dalle altre fonti sul mito, in modo da poter soppesare le diverse ipotesi di ricostruzione.

Il problema del rapporto tra le due tragedie è, ovviamente, legato anche alla datazione delle stesse, questione che si poggia sull'analisi delle citazioni che altri autori fanno di versi o contenuti dei due drammi, ma che richiede attenzione anche per il contesto storico in quanto, come si vedrà in seguito,² la *Melanippe Desmotis* veicola molto probabilmente un messaggio di tipo politico.

1 Cropp e Fick 1985, pgg. 83 – 84.

2 Si veda a questo proposito il capitolo 3.2

1.1. La trama della *Melanippe Sophè*

Il dramma è ambientato in Beozia ed è pressoché certo che la scena sia costituita dalla facciata del palazzo di Eolo; i personaggi che compaiono nel dramma sono Melanippe, figlia del sovrano, la sua nutrice, Eolo, suo padre Elleno, e quasi sicuramente un bovaro, autore del ritrovamento dei due figli che Melanippe ha esposto; è incerto, come vedremo in seguito, se Ippe, madre della protagonista, apparisse o meno sulla scena, come non è chiaro se vi si mostrassero effettivamente i due neonati figli della ragazza e di Posidone. Nulla si sa sulla composizione del coro.

La vicenda è innescata dalla violenza perpetrata da Posidone ai danni di Melanippe, a seguito della quale sono nati due gemelli che la giovane ha esposto con l'aiuto della nutrice, riuscendo a compiere il tutto all'insaputa del padre, il re Eolo, esule dalla propria patria per un anno perché macchiatosi di un delitto; tutto questo sarebbe raccontato dalla stessa Melanippe subito dopo aver esposto nel prologo la propria genealogia e la triste sorte toccata alla madre.³ Per intervento di Posidone, i due neonati abbandonati in un pascolo vengono nutriti da una giovenca, fatto che provoca lo stupore dei pastori i quali portano i bambini al re convinti che si tratti di creature mostruose, nate da animali e che hanno, però, un inspiegabile aspetto umano. Stando all'ὕποθεσις, Eolo deciderebbe a questo punto di bruciarli data la loro natura di τέρατα, spinto anche dall'insistenza del padre Elleno, il quale proprio in questa occasione, esasperato dalla titubanza del figlio, potrebbe pronunciare le parole di rammarico per l'ottusità del giovane uomo che costituiscono il frammento 2 (510).⁴

A Melanippe tocca quindi il terribile incarico di vestire i propri figli perché siano sacrificati ed è possibile che qui vada collocato il frammento 9 (514),⁵ un'allusione ai giardini di Adone che ha il probabile senso di un lamento per una morte prematura.

Dopo aver eseguito il compito affidatole dal padre, la giovane tenta di difendere i

3 Si vedano a questo proposito il capitolo 5 ed il cap. 6.

4 Così Jouan e Van Looy 2001, pg. 360. Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 241 suggeriscono che, oltre al frammento 2 (510), potrebbero appartenere a questa scena anche il 26 (500), il 29 (508) ed il 30 (509), che comunque rubricano tra i frammenti di appartenenza incerta tra i due drammi.

5 Così Jouan e Van Looy 2001, pg. 361 ed anche Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 241 che, lasciano comunque il verso tra i frammenti incerti.

bambini senza, però, esporsi in prima persona ammettendo di esserne la madre: Dionigi di Alicarnasso⁶ ci informa che la giovane vuole dimostrare filosoficamente come i prodigi non esistano e racconta che Melanippe inizia il suo discorso con una descrizione cosmogonica, il frammento 5 (484) . È probabile che a questa sezione appartengano anche il frammento 3 (483), che ribadisce come anche in una donna ci possa essere dell'intelligenza, il 4 (482), nel quale Melanippe ricorda la madre Ippo come la prima ad aver svelato agli uomini questioni inerenti al divino intuite dal moto degli astri ed il 6 (506),⁷ che raccoglie le parole con le quali la giovane inviterebbe gli interlocutori a non attendere che Zeus faccia giustizia; non è possibile, però, ricostruire nei dettagli il filo dell'argomentazione e, pertanto, dare un preciso ordine reciproco ai frammenti qui in questione, né capire se essi facciano parte di un'unica, lunga battuta o se parte di queste affermazioni vadano collocate in risposta a precise sollecitazioni da parte degli interlocutori. Melanippe termina la sua perorazione suggerendo che i due neonati siano dei figli illegittimi esposti dalla madre spaventata e che, quindi, ucciderli alla stregua di creature mostruose costituirebbe un vero e proprio omicidio.

Da questo punto in poi, la precisa sequenza degli eventi non è più chiara; nei versi a noi giunti c'è un giuramento, il frammento 8, formulato in termini non tradizionali, fatto che lo rende ben adatto al personaggio fortemente intellettuale di Melanippe, ma non si riesce a capire quale ne sia l'oggetto. È, comunque, molto probabile che la ragazza non abbia persuaso Elleno ed Eolo a risparmiare la vita ai neonati con il suo discorso filosofico e che quindi si sia vista costretta a rivelare che i due gemelli erano suoi figli; a questo punto, per difendere la sua innocenza, era necessario rivelarne la paternità divina, fatto che poteva non essere creduto e che, quindi, doveva forse essere ribadito con un giuramento.

Il frammento 10 (497) contiene un invito a punire una donna che si sia macchiata di una colpa, sicuramente Melanippe se corretta è l'attribuzione di questo frammento alla *Sophè*, e diversi fattori fanno pensare che questi versi fossero pronunciati da Elleno; è probabile che essi vadano collocati in un momento prossimo al giuramento fatto da

6 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσχηματισμένων α*, 10. Si veda a questo proposito l'analisi ai frammenti 5 e 7.

7 Così Jouan e Van Looy 2001, pg. 362; anche Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 241 ipotizzano una simile collocazione del frammento, ma lo riportano comunque tra i frammenti incerti.

Melanippe: possono essere una prima affermazione di incredulità al suo racconto che spinge la fanciulla a giurare, oppure possono essere pronunciati in una risposta che respinge il giuramento stesso.⁸

Ci sono, poi, due versi in metro lirico che costituiscono il frammento 11 (486), appartenenti probabilmente ad uno stasimo, che celebrano lo splendore della giustizia; non si può, però, capire se essi inneggino ad una Giustizia i cui frutti si sono effettivamente già concretizzati sulla scena, con un riconoscimento dell'innocenza di Melanippe e la salvezza dei bambini, oppure se il coro stia invocando l'intervento della Giustizia, ed in questo secondo caso non si può stabilire se le attese di chi canta siano poi soddisfatte da una lieta soluzione della vicenda o disilluse; possibile anche che la rappresentazione piuttosto tradizionale dell'idea di giustizia sottenda un'approvazione del coro alla condotta di Eolo ed Elleno e alla condanna dei bambini.⁹

Rimane poi problematica la questione del frammento 12 (489), un verso nel quale chi parla spiega il senso del nome Beoto, e del quale la fonte che lo tramanda non specifica se provenga dalla *Sophè* o dalla *Desmotis*; entrambe le ipotesi appaiono plausibili, in quanto sembra che i nomi dei due neonati fossero menzionati nella *Sophè*, come sembra suggerire uno scolio alle Fenice di Euripide che, spiegando l'etimologia del nome del popolo beota, dice: “τινές φασι τὰς ἐβδόμας πύλας [τῆς] Βοιωτίας καλεῖσθαι ἀπὸ Βοιωτοῦ τοῦ Ποσειδῶνος καὶ τῆς σοφῆς Μελανίππης, ἀφ' οὗ καὶ ἡ πᾶσα Βοιωτία ἐκλήθη”;¹⁰ d'altra parte, essendo loro tra i protagonisti della *Desmotis*, una loro presentazione in questo dramma avrebbe potuto benissimo esserci. Dato il contenuto del frammento, se si pensa ad una sua collocazione all'interno della *Sophè*, la più plausibile è nell'esodo, dove può essere pronunciato da una figura divina che

8 Jouan e Van Looy 2001, pg. 362 si sbilanciano senz'altro per una collocazione del frammento all'interno della *Sophè*; più cauti Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 241 che lasciano i versi tra i frammenti di incerta collocazione, pur ritenendo plausibile la loro appartenenza alla *Sophè*. Kannicht 2004, pg. 524, lascia il frammento, come aveva fatto Nauk, tra quelli che non possono essere attribuiti con sufficiente grado di certezza all'uno o all'altro dramma.

9 Così Jouan e Van Looy 2001, pg. 362 e Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 241, che, però, lasciano il frammento rubricato tra quelli di appartenenza incerta.

10 *Scolio ad Euripide, Fenice* 1134: “Alcuni dicono che le sette porte della Beozia sono così chiamate da Beoto, figlio di Posidone e della Melanippe Sapiente, dal quale prende il nome anche tutta la Beozia.”

1. La ricostruzione della trama

compare *ex machina* per risolvere la situazione,¹¹ probabilmente Ippo della quale Polluce dice che sia comparsa in scena in una tragedia di Euripide indossando una maschera che ne mostrava la metamorfosi in cavalla operata da Zeus;¹² nella *Desmotis*, invece, il passo più adeguato per la collocazione del frammento sembra essere il prologo, dove il verso poteva essere recitato, forse comunque da Ippo, per introdurre gli antefatti della vita dei due gemelli che poi compariranno sulla scena come giovani adulti, già in età per partecipare ad una caccia.¹³

Per stabilire l'attribuzione all'uno o all'altro dramma, sembra dunque che la questione principale sia stabilire se la *Sophè* si concludesse o meno con un intervento *ex machina* di Ippo, problema correlato in parte anche alla questione del rapporto tra questa tragedia e l'altra che dalla stessa protagonista prende il nome: se, infatti, il drammaturgo avesse voluto collocare le due tragedie una a seguito dell'altra, era necessario che il finale della prima rimanesse in qualche modo sospeso, aperto ad una prosecuzione, ed in quest'ottica l'intervento di una divinità *ex machina* che svelasse la verità ad Eolo ed Elleno non appare verisimile, dal momento che, come vedremo, la trama della *Desmotis* prevede che Eolo e Beoto non restassero nelle loro case e fossero adottati da un re straniero; ciò non sarebbe sicuramente avvenuto se il re avesse saputo che il padre dei figli di sua figlia era Posidone. Ovviamente, una messa in scena delle due tragedie nello stesso giorno è l'unica eventualità che rende necessaria la perfetta coerenza delle trame, ma questa perfetta sequenzialità degli intrecci poteva sussistere anche se i drammi fossero stati scritti a distanza di tempo.

Se, invece, le due tragedie sono state portate sulla scena in anni differenti, il drammaturgo poteva proporre per la *Sophè* un finale che non rispecchiasse la stessa versione della vicenda scelta per mettere in scena la *Desmotis* ed è, quindi, possibile, che le trame delle due pièces non si armonizzino perfettamente tra loro come due momenti di uno stesso racconto.

Per cercare di chiarire questo punto è, quindi, necessario ricostruire per quanto ci è possibile la trama della *Desmotis*, anche tramite il raffronto con le altre fonti che ci

11 Jouan e Van Looy 2001, pg. 363.

12 Polluce, 4, 141 = Euripide, fr. 488: “...Ἰππη ἢ Χείρωνος, ὑπαλλαττομένη εἰς ἵππον παρ' Εὐριπίδῃ”, “...Ippe la figlia del Centauro, mutata in cavallo in Euripide”

13 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 253.

testimoniano questo mito e che possono contribuire a chiarire passaggi poco evidenti.

1.2. La trama della *Melanippe Desmotis*

Per quanto riguarda la trama della *Melanippe Desmotis*, le incertezze sono ancora maggiori, dal momento che non ne possediamo un'ὑπόθεσις, ma soltanto sette frammenti di certa attribuzione, alcuni dei quali di carattere gnomico e quindi di scarsa utilità ai fini della ricostruzione della vicenda.

Da Strabone sappiamo che Euripide ha ambientato la vicenda a Metaponto dove Melanippe era stata condotta alla reggia del sovrano, eponimo della città,¹⁴ la cui sposa Siri.¹⁵

C'è poi un lungo frammento narrativo, una ῥῆσις ἀγγελική,¹⁶ che descrive un agguato durante una battuta di caccia al cinghiale ai danni di due fratelli, uno dei quali si chiama Beoto, tramato dai loro stessi zii, il cui esito funesto per gli assalitori è riferito alla sorella dei due caduti e madre dei ragazzi. Si può chiaramente intuire come i giovani siano in qualche modo illegittimamente entrati a far parte della famiglia reale, dal momento che chi li attacca grida contro di loro che non è giusto che i figli di una schiava ottengano lo scettro ed il regno, perciò è verisimile che questi siano stati indebitamente inseriti nella linea di successione della casa regnante, molto probabilmente a loro insaputa, dato che essi non intuiscono il pericolo alla vista di quelli che presumono essere i loro zii.

Gli altri frammenti a noi giunti trattano della malvagità del genere femminile¹⁷ e di

14 Strabone, VI, 1.5: “ἐνταῦθα δὲ καὶ τὸν Μετάποντον μυθεύουσι καὶ τὴν Μελανίππην τὴν δεσμῶτιν καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς Βοιωτόν.”, “A Metaponto viene anche localizzata la leggenda di Metaponto e quella della prigioniera Melanippe e di suo figlio Beoto”.

15 Ateneo XII, 25 = fr. 25BL: “ὠνομάσθη δ' ἡ Σίρις, ὡς μὲν Τίμαιος φησιν καὶ Εὐριπίδης ἐν Δεσμώτιδι [ῆ] Μελανίππῃ, ἀπὸ γυναικὸς τινος Σίριδος· ὡς δ' Ἀρχίλοχος, ἀπὸ ποταμοῦ.”, “E Siri è così chiamata come dicono Timeo ed anche Euripide nella *Melanippe Desmotis* da una donna di nome Siri; secondo Archiloco, dal nome di un fiume.”.

16 Euripide, *Melanippe Desmotis*, fr. 20

17 Sono i frammenti 14 (494) e 16 (493); gli editori della *Belles Lettres* attribuiscono alla *Desmotis* anche il frammento 15 (498) sempre su questo argomento.

tematiche inerenti al matrimonio,¹⁸ fatto che porta a pensare che nel corso del dramma fosse dibattuta l'opportunità o meno di celebrare le nozze tra due personaggi della tragedia; come vedremo in seguito, altre fonti affermano che Metaponto abbia sposato Melanippe ed è, quindi, probabile che i frammenti vertano proprio su questa coppia che si sarebbe costituita nel corso del dramma.

Dalla semplice analisi dei frammenti non è possibile trarre altre conclusioni e tutto ciò che si può affermare ulteriormente emerge dalle altre fonti che ci parlano di Melanippe o delle vicende metapontine di Beoto.

1.3. Altre fonti sulla vicenda

Il mito di Melanippe sembra aver goduto di scarsa fortuna nell'antichità, almeno a giudicare dalle scarsissime testimonianze che ci sono giunte, ed inoltre le versioni tramandate sono discordanti tra loro riguardo a molteplici questioni.

La fonte più completa a nostra disposizione è la favola raccolta dal tardo mitografo Igino,¹⁹ unico autore a trattare diffusamente la vicenda; dal testo è possibile intuire che Igino avesse una conoscenza perlomeno indiretta dei due drammi euripidei, anche se diverse incongruenze rispetto ai frammenti e alcuni passaggi non molto chiari non permettono di considerare questo racconto come fonte totalmente attendibile ai fini della ricostruzione delle trame delle due tragedie; il racconto del mitografo sembra comunque coprire l'intera parabola delle vicende raccontate nella *Sophè* e di quelle che possiamo immaginare essere presenti nella *Desmotis*, dalla violenza di Nettuno ai danni di Melanippe fino alle città fondate da Eolo e Beoto.

Il racconto si apre con il nome della protagonista, Melanippe, della quale si dice che fosse figlia di un certo Desmonte, altrimenti ignoto, ed è quindi verosimile che il nome errato del sovrano sia nato da un fraintendimento del termine δεσμῶτις, del titolo della pièce, quindi, del quale l'autore o la sua fonte doveva essere pertanto a conoscenza. La sequenza degli eventi riportata da Igino, però, non è compatibile con quanto sappiamo della trama della *Sophè*; il mitografo scrive infatti: *Melanippen*

18 Sono i frammenti 17 (501), 18 (502) e 19 (503) che invece Collard, Cropp e Lee e Kannicht lasciano tra quelli di incerta attribuzione tra le due *Melanippe*.

19 Igino, *Fabulae*, 186.

*Desmontis filiam, siue Aeoli ut alii poetae dicunt, formosissimam Neptunus compressit, ex qua procreauit filios duos. quod cum Desmontes rescisset, Melanippen excaecauit et in munimento conclusit, cui cibum atque potum exiguum praestari iussit, infantes autem feris proici. qui cum proiecti essent, uacca lactens ueniebat ad infantes et ubera praestabat. quod cum armentarii uidissent, tollunt eos ut educarent.*²⁰ In questo racconto, dunque, il sovrano scopre immediatamente la gravidanza della figlia, quindi i piccoli non vengono esposti dalla nutrice, poi trovati dai pastori e condannati come creature mostruose dal re e non ci sarebbe, quindi, spazio per tutta la loro difesa da parte di Melanippe.

Subito dopo aver raccontato questi fatti, Igino sposta l'attenzione sulla storia di Metaponto che compare qui come re dell'Icaria, probabile errore per Italia anche in considerazione del fatto che poche righe dopo lo si descrive intento a sacrificare a Diana Metapontina; la moglie del re è chiamata Teano, non Siri, dunque, come nella tragedia euripidea.²¹ Il re vorrebbe degli eredi e la moglie si fa affidare dai pastori i bambini esposti dal re “Desmonte” che essi stanno allevando ed inganna Metaponto fingendo che siano nati da lei.²²

Il racconto del mitografo, dunque, lascia aperta una questione fondamentale che non ci è chiara riguardo alla trama del dramma di Euripide, cioè in che modo Eolo e Beoto siano arrivati dalla Beozia in Italia, problema del quale Igino poteva essere inconsapevole immaginando la vicenda nel demo attico di Ikarion; nella vicenda narrata

20 Igino, *Fabulae*, 186, 1 – 3: “Nettuno sedusse la bellissima Melanippe, figlia di Desmonte oppure, secondo altri poeti, di Eolo, e generò da lei due figli. Quando Desmonte lo seppe, accecò la figlia e la rinchiuso in prigione; per di più ordinò che le venisse dato poco da mangiare e da bere e che i bambini fossero gettati in pasto alle fiere. E così fu fatto; ma poi arrivò una vacca da latte e offrì ai piccoli le mammelle. Quando i pastori lo videro, presero i bambini con loro per allevarli.”

21 Giacometti 1990 – 1991, pg. 282: per quanto riguarda la variante del nome, la studiosa osserva come il nome Teano sia attribuito nell'*Iliade* ad una sacerdotessa di Atena ad Ilio, figura che dunque si concilia bene con la tradizione di una città di Siri come fondazione troiana.

22 Igino, *Fabulae* 186, 4: *interim Metapontus rex Icariae a coniuge theano petebat ut sibi liberos procrearet aut regno cederet. illa timens mittit ad pastores ut infantem aliquem explicarent quem regi subderet. qui miserunt duos inuentos, ea regi Metaponto pro suis supposuit.*, “Nel frattempo, Metaponto re d’Icaria, chiese alla moglie Teano di partorgli dei figli, per poter lasciare loro il regno. Teano, spaventata, fece chiamare i pastori perché le trovassero un bambino da presentare al re; quelli le mandarono i due che avevano trovato e Teano fece credere al marito che fossero suoi.”.

1. La ricostruzione della trama

dal mitografo, poi, compaiono nuovamente i pastori che hanno salvato i gemelli e Melanippe, che poi sposerà Metaponto, fatto che richiede necessariamente una contiguità spaziale tra il luogo dove la ragazza era tenuta prigioniera e la reggia di Teano, soprattutto se si immagina che la narrazione del mitografo riproponesse la trama delle tragedie, essendo impensabile un triplice cambio di scena, da Metaponto alla Beozia, e poi di nuovo a Metaponto. Il racconto di Igino continua infatti come segue: *postea autem Theano ex Metaponto peperit duos. cum autem Metapontus priores ualde amaret, quod formosissimi essent, Theano quaerebat ut eos tolleret et filiis suis regnum seruaret. dies aduenerat ut Metapontus exiret ad Dianam Metapontinam ad sacrum faciendum. Theano occasione nacta indicat filiis suis eos suppositicios priores esse: "Itaque cum in uenatione exierint, eos cultris interficite". illi autem matris monitu cum in montem exissent, proelium inter se commiserunt. Neptuno autem adiuuante Neptuni filii uicerunt et eos interfecerunt; quorum corpora cum in regia allata essent, Theano cultro uenatorio se interfecit. ultores autem Boeotus et Aeolus ad pastores ubi educati erant confugerunt; ibi Neptunus eis indicat ex se esse natos et matrem in custodia teneri. qui ad Desmontem peruenerunt eum que interfecerunt et matrem custodia liberarunt, cui Neptunus lumen restituit. eam filii perduxerunt in Icariam ad Metapontum regem et indicant ei perfidiam Theanus. post quae Metapontus duxit coniugio Melanippen, eos que sibi filios adoptauit, qui in Propontide ex suo nomine condiderunt Boeotus Boeotiam, Aeolus Aeoliam.*²³

23 Igino, *Fabulae*, 186, 4 – 6: “In seguito Teano ebbe due figli da Metaponto; ma dato che il re preferiva i primi due, perché erano bellissimi, Teano volle sbarazzarsene, per riservare il regno ai figli che aveva partorito lei stessa. Giunse il giorno in cui Metaponto soleva andare a sacrificare a Diana Metapontina. Teano colse l’occasione per svelare ai suoi figli che i loro presunti fratelli non erano tali: “Perciò, quando andranno a caccia, uccideteli a pugnate”. Quelli salirono dunque sul monte, seguendo le esortazioni della madre, e cominciarono a combattere, ma con l’aiuto del dio loro padre i figli di Nettuno vinsero ed uccisero i figli di Metaponto; quando i corpi di questi ultimi vennero riportati alla reggia, Teano si uccise con un coltello da caccia. I due vendicatori, Beoto ed Eolo, si rifugiarono presso i pastori che li avevano allevati; là Nettuno rivelò loro che erano suoi figli e che la loro madre era tenuta prigioniera. I due si precipitarono allora da Desmonte, lo uccisero e liberarono la madre dalla sua prigione; e Nettuno le rese la vista. In seguito i figli la portarono in Icaria e svelarono al re di Metaponto la perfidia di Teano. Metaponto sposò allora Melanippe e ne adottò i due figli, che poi fondarono nella Propontide due città che chiamarono Beozia ed Etolia, dai loro rispettivi nomi.”.

Si può, per inciso, notare un'altra differenza rispetto ai frammenti a noi giunti del testo euripideo: in Igino, Teano incarica i propri figli di uccidere Eolo e Beoto, mentre nel dramma sono i fratelli di Siri a tendere l'imboscata.

Una spiegazione di come Beoto sia giunto a Metaponto insieme alla madre ci è fornita da Diodoro Siculo, che, però, sceglie per l'eroe un'altra genealogia; lo storico afferma che: “ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις τῶν Αἰόλου τοῦ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίωνος υἱῶν οἱ μὲν ἄλλοι κατώκησαν ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις, Μίμας δὲ μείνας ἐβασίλευσε τῆς Αἰολίδος. Μίμαντος δὲ Ἰππότης γενόμενος ἐκ Μελανίππης ἐτέκνωσεν Αἰόλον· τούτου δ' Ἄρνη γενομένη θυγάτηρ Βοιωτὸν ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησεν. Αἰόλος δ' ἀπιστῶν εἰ Ποσειδῶνι ἐμίγη καὶ τῇ φθορᾷ μεμφόμενος, παρέδωκε τὴν Ἄρνην Μεταποντίῳ ξένῳ κατὰ τύχην παρεπιδημοῦντι, προστάξας ἀπάγειν εἰς Μεταπόντιον. τούτου δὲ πράξαντος τὸ προσταχθέν, ἡ Ἄρνη τρεφομένη ἐν Μεταποντίῳ ἐγέννησεν Αἰόλον καὶ Βοιωτὸν, οὓς ὁ Μεταπόντιος, ἄπαις ὢν, κατὰ τινα χρησμὸν υἰοποιήσατο.”²⁴ In questo racconto, dunque, Melanippe compare come figura in qualche modo marginale e non viene detto nulla a suo proposito che possa costituire l'argomento di un dramma; la violenza di Posidone, il parto di due gemelli ed il viaggio a Metaponto vengono qui attribuiti ad Arne, nipote di Melanippe, madre di Eolo e Beoto. Il testo di Diodoro ci rivela poi che il Metapontino, del quale non si precisa se sia o no il sovrano della città, ha portato con sé Arne e che poi ha tenuto i suoi figli come propri, in ossequio ad un oracolo; non viene esplicitamente detto che destino sia toccato ad Arne: si può, forse, ipotizzare che sia stata tenuta dall'uomo come schiava, dato che lo sviluppo del racconto rende noto che l'uomo è sposato con un'altra donna che non sarà da lui allontanata e con la quale Arne verrà in contrasto, cosa che fa pensare che la giovane fosse in qualche modo vicina alla famiglia del Metapontino.

24 Diodoro Siculo, IV, 67, 3 – 4: “Nei tempi passati, gli altri figli di Eolo, figlio di Elleno, figlio di Deucalione, abitarono nella contrada sopra citata, invece Mimante, rimasto, regnò sull'Eolide. Ippote, nato da Mimante, procreò Eolo con Melanippe, mentre Arne, che era figlia di Eolo, generò Beoto con Posidone. Ma Eolo, non credendo che si fosse unita a Posidone, e biasimandola per essere stata sedotta, consegnò Arne ad uno straniero di Metaponto, che si trovava per caso là in visita, ordinandogli di condurla via, a Metaponto. Poiché costui fece quanto gli era stato ordinato, Arne visse a Metaponto, e generò Eolo e Beoto, che il Metapontino, dal momento che era senza figli propri, ed in osservanza di un responso oracolare, adottò come figli propri.”

1. La ricostruzione della trama

Rispetto ad Igino e a quanto sappiamo della tragedia euripidea, inoltre, lo sviluppo della vicenda è completamente diverso: i gemelli, infatti, diventati adulti, approfittano di una guerra civile per impadronirsi del potere ed in seguito uccidono Autolide, moglie del loro padre adottivo, a causa di un litigio della donna con la loro madre Arne; si può immaginare, dunque, che i due conoscessero l'identità della loro vera madre, almeno a questo punto della vicenda, anche se il testo non precisa in che modo l'abbiano scoperta. Il padre adottivo si infuria con i figli per l'accaduto ed essi scappano insieme ad Arne e nel viaggio che da questo momento prende inizio fondano diverse città;²⁵ anche questo fatto potrebbe rappresentare una discrepanza rispetto ad Euripide che, come visto in precedenza, aveva probabilmente proposto un finale che vedeva le nozze di Metaponto e Melanippe.

Uno scolio a Dionigi Periegeta narra una versione della vicenda vicina a quella proposta da Diodoro, che vede sempre Arne come protagonista, madre di due gemelli concepiti prima delle nozze, anche se qui non viene attribuita ad un dio la paternità; la giovane viene esiliata in Italia dove Metaponto, re dell'omonima città, adotta i due figli come nella versione dello storico siciliano, ma inoltre ripudia la moglie Siri che esilia nell'omonima città e sposa Arne. Anche qui, poi, come in Diodoro, Eolo e Beoto si

25 Diodoro Siculo, IV, 67, 5 – 6: “οὔτοι δ’ ἀνδρωθέντες, στάσεως γενομένης ἐν τῷ Μεταποντίῳ, βίᾳ κατέσχον τὴν βασιλείαν. ὕστερον δὲ τῆς Ἄρνης διενεχθείσης πρὸς Αὐτολύτην τὴν γυναῖκα τοῦ Μεταποντίου, βοηθοῦντες τῇ μητρὶ τὴν Αὐτολύτην ἀνείλον. δεινῶς δὲ φέροντος τοῦ Μεταποντίου τὸ συμβεβηκός, πλοῖα παρασκευασάμενοι καὶ τὴν Ἄρνην ἀναλαβόντες ἐξ ἐπλευσαν μετὰ πολλῶν φίλων. Αἰόλος μὲν οὖν τὰς ἐν τῷ Τυρρητικῷ πελάγει καλουμένας ἀπ’ αὐτοῦ νήσους Αἰολίδας κατέσχε, καὶ πόλιν ἔκτισε τὴν ὀνομαζομένην [ἀπ’ αὐτοῦ] Λιπάραν· Βοιωτὸς δὲ πλεύσας πρὸς Αἰόλον τὸν τῆς Ἄρνης πατέρα, καὶ τεκνωθεὶς ὑπ’ αὐτοῦ, παρέλαβε τῆς Αἰολίδος τὴν βασιλείαν· καὶ τὴν μὲν χώραν ἀπὸ τῆς μητρὸς Ἄρνην, τοὺς δὲ λαοὺς ἀφ’ ἑαυτοῦ Βοιωτοὺς ὠνόμασε.”, “Quando costoro si furono fatti uomini, essendo scoppiata a Metaponto una guerra civile, s’impadronirono del potere con la forza. Più tardi, quando Arne litigò con Autolide, moglie del Metapontino, i giovani, portando aiuto alla madre, uccisero Autolide. Poiché il Metapontino si sdegnò terribilmente per l’accaduto, preparate delle imbarcazioni e presa con loro Arne, salparono con molti amici. Ora, Eolo si impadronì delle isole del mar Tirreno, che da lui si chiamarono Eolie, e fondò una città a cui diede il nome di Ripara; Beoto, invece, navigò per andare da Eolo, il padre di Arne e, una volta adottato da lui, assunse il potere regio in Eolide e diede nome Arne, derivato da quello di sua madre, alla regione, e alla popolazione quello di Beoti, derivato dal suo”

macchiano dell'omicidio della moglie del padre adottivo e sono per questo costretti a fuggire.²⁶ Il racconto dello scoliaste, quindi, non è compatibile con una possibile trama della *Desmotis* neppure per la sequenza degli avvenimenti, oltre che per il problema già sollevato a proposito di Diodoro della diversa genealogia che qui vede Arne come madre di Beoto; qui, inoltre, la prima moglie di Metaponto compare con il nome di Siri, fatto che allontana questo testo da quello di Diodoro e lo avvicina al testo di Euripide, così come il fatto che la madre dei gemelli sposi il sovrano della città della Magna Grecia.

Osservando la genealogia di questa famiglia si può notare come essa sia, in effetti, piuttosto controversa: oltre agli esempi già citati, si possono ricordare ancora il poeta Asio, che, stando a quanto ci dice Antioco di Siracusa, considera solo Beoto come figlio di Melanippe e nega l'ambientazione italica della vicenda,²⁷ il poeta Euforione, che considera Beoto figlio di Arne e Posidone,²⁸ e Pausania che menziona Beoto come figlio della ninfa Melanippe e di Itono.²⁹

L'unica fonte a presentare una genealogia completamente compatibile con quella

26 *Scolio a Dionigi Periegeta*, 461 “Ἀρην πρὸ γάμου κύουσιν ὁ πατήρ Αἴολος εἰς Ἰταλοὺς ἐξορίζει. Μετάποντος δὲ ἄρχων τῶν τόπων γυναῖκα αὐτὴν ποιεῖται, τὴν πρότερον Σῆριν μετοικίσας εἰς τὴν ὁμώνυμον αὐτῇ πόλιν. Οἱ δὲ τεχθέντες ἐξ Ἀρνης, Βοιωτὸς καὶ Αἴολος, βουλήσει τῆς μητρὸς κτείνουσι τὴν Σῆριν, καὶ μετοικίζονται φόβῳ τοῦ Μεταπόντου· ἀλλ’ ὁ μὲν εἰς Βοιωτίαν ἅμα τῇ μητρὶ, ὁ δὲ πρὸς Λίπαρον τὸν τῶν πλησίων νήσων ἄρχοντα [ὄς] καὶ υἱὸν αὐτὸν ποιεῖται καὶ μετὰ θάνατον τὰς νήσους αὐτῶ ἐξ, ἐξ οὗ Αἰολίδες ὠνομάσθησαν.”, “Essendo Arne rimasta incinta prima delle nozze, il padre Eolo la esilia in Italia. Metaponto, che regnava su quei territori, la prende in sposa, dopo aver mandato Siri, la precedente moglie, nell’omonima città. I nati da Arne, Beoto ed Eolo, su consiglio della madre, uccidono Siri, e fuggono per paura di Metaponto, uno in Beozia insieme alla madre, l’altro regnando su Lipari tra le isole circostanti.”.

27 Strabone, VI, 1.5: “καὶ Ἄσιον τὸν ποιητὴν φήσαντα ὅτι τὸν Βοιωτὸν Δίου ἐνὶ μεγάροις τέκεν εὐειδῆς Μελανίππη.”, “la seconda dalla testimonianza del poeta Asios quando dice, a proposito di Beoto: “Fu generato dalla bella Melanippe nel palazzo di Dios”.

28 Euforione, fr. 96 Powell: “τόν ῥα Ποσειδάωνι δαμασσαμένῳ τέκεν Ἀρνη, / Βοιωτὸν δ’ ὀνόμηνε”, “Lo generò Arne, violentata da Posidone, e fu chiamato Beoto.”.

29 Pausania, IX, 1.1: “Βοιωτοὶ δὲ τὸ μὲν πᾶν ἔθνος ἀπὸ Βοιωτοῦ τὸ ὄνομα ἔσχηκεν, ὃν Ἰτώνου παῖδα καὶ νύμφης δὴ Μελανίππης, Ἰτώνου δὲ Ἀμφικτύονος εἶναι λέγουσι”, “I Beoti hanno ricevuto il nome, per quel che riguarda l’intero popolo, da Beoto, che dicono sia figlio di Itono e della ninfa Melanippe, e dicono che Itono sia figlio di Amfizione.”.

scelta da Euripide è un epigramma raccolto nell'*Antologia Palatina*, il quale sarebbe stato inciso su un tempio a Cizico, tempio della regina Apollonis di Pergamo, vissuta nel II secolo a. C; questo testo dice: “Κατὰ δὲ τὰς τοῦ ναοῦ προσιόντων ἔστιν Αἴολος καὶ Βοιωτός, Ποσειδῶνος παῖδες, ῥυομενοι ἐκ δεσμῶν τὴν μητέρα Μελανίπην, τῶν περιτεθέντων αὐτῇ διὰ τὴν φθορὰν ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῆς. Ἄϊολε καὶ Βοιωτέ, σοφὸν φιλομήτορα / πρήξατε μητέρ <ἐήν> λούμενοι θανάτου. / Τοῦνεκα γὰρ καὶ <τῆδε> πεφίγητε ἄλκιμοι ἄνδρες / ὃς μὲν ἀπ’ Αἰολίης ὃς δ’ ἀπὸ Βοιωτίας..”³⁰ L'epigramma elogia, quindi, la virtù di Eolo e Beoto che hanno liberato la madre, ma nella sua allusione sintetica non offre molti dati per capire che versione della vicenda fosse nota al suo autore; si può solo osservare come da questo testo risulti che Melanippe era stata imprigionata dal padre per una colpa di ambito sessuale, probabilmente, quindi, proprio per aver messo al mondo Eolo e Beoto e che la precisazione che proprio il padre la tenesse segregata fa pensare ad una ambientazione della vicenda in Beozia. Anche Igino, comunque, aveva affermato che Melanippe era tenuta prigioniera proprio dal padre.

È stato osservato come il mito di Melanippe contenga alcuni caratteri che ne denunciano l'originaria nascita ed elaborazione nella Grecia del nord:³¹ in primo luogo, due forti indizi in questo senso sono i nomi dei due figli di Melanippe, Eolo e Beoto; anche la variante proposta da Pausania rientrerebbe in quest'ottica, in quanto Itono, che secondo il periegeta è sposo di Melanippe e padre di Beoto, sarebbe legato al nome del santuario di Iton in Tessaglia, fondato dai Beoti. Anche il nome di Arne, che in alcune versioni si sostituisce a quello di Melanippe, riporta a quest'ambito, in quanto Arne figura come una delle città beote nel *Catalogo delle navi*,³² e sarebbe secondo alcune

30 *Antologia Palatina*, III, 6: “Verso la porta del tempio ci sono Eolo e Beoto figli di Posidone, che salvano la madre Melanippe dai ceppi in cui l’ha avvinta il padre per il suo fallo. Leggendaro esempio d’amore filiale che deste, da morte liberando vostra madre Eolo e Beoto: di qui dell’aspetto d’eroi vigorosi, l’uno dell’Eolia, di Beozia l’altro.”

31 Nafissi 1997, pgg. 341 – 344. Lo storico trova in queste osservazioni motivo per attribuire proprio ad Euripide lo spostamento della vicenda a Metaponto, ma la sola osservazione che nel mito sia presente una forte componente tessalo – beotica non sembra motivo sufficiente a rifiutare l'ipotesi che lo spostamento in Magna Grecia potesse essere avvenuto anche in antico.

32 Omero, *Iliade*, II, 507: “ὄϊ τε πολυστάφυλον Ἄρνην ἔχον”, “e, ancora, Arne ricca d'uva”, tra le varie città dei Beoti elencate ai vv. 494 – 510.

testimonianza il nome antico di Cheronea;³³ Tucidide, poi, parla di una città di Arne occupata dai Beoti dalla quale, però, essi sarebbero stati cacciati ad opera dei Tessali sessant'anni dopo la guerra di Troia e, spinti dagli invasori, essi avrebbero occupato la regione nota come Beozia ai tempi dello storico ateniese.³⁴

Nella versione del poeta Asio riferita da Antioco, il contesto beotico sarebbe ancora più evidente se il Dios dal quale si rifugia Melanippe fosse da identificarsi, come sembra, con il discendente di Posidone e Alcione, padre di Antedone, eponimo della città in Beozia.

In questa vicenda radicata nella Grecia continentale, si può inoltre osservare una coincidenza che potrebbe aver favorito lo spostamento in Magna Grecia, cioè l'omonimia tra Messapos, eroe che ha dato il suo nome ad una città ed un monte in Beozia e la regione della Messapia nella penisola italiana;³⁵ non ci sono, comunque, elementi per stabilire quanto in antico sia avvenuta questa confusione.

Si può, infine, osservare come la vicenda di Melanippe presenti numerose analogie con quella di Antiope, protagonista dell'omonima tragedia euripidea, dramma di datazione incerta che, come la *Melanippe Sophè* appare estremamente ricco di suggestioni filosofiche. Antiope, come Melanippe, subisce violenza da parte di un dio, Zeus nel suo caso; rimasta incinta, fugge per paura del padre a Sicione, dove sposa Epopeo. Il padre, Nitteo, si suicida dopo aver ordinato a Lico, suo fratello, di punire Antiope ed Epopeo. Lico, allora, muove guerra a Sicione, la conquista, uccide lo sposo della nipote e fa prigioniera la ragazza; questa, durante il ritorno alla sua città natale, dà alla luce due gemelli che è costretta ad esporre. Arrivata a Tebe, viene imprigionata e subisce i maltrattamenti di Lico e della moglie Dirce fino a che, miracolosamente liberata, riesce a raggiungere i figli ormai adulti che, riconosciuta la madre, probabilmente grazie a dei contrassegni che la donna aveva lasciato loro nel momento in cui li aveva abbandonati, uccidono Lico e Dirce, secondo uno sviluppo dei fatti

33 Ad esempio, Stefano di Bisanzio, 678: “Χαιρώνεια, πόλις πρὸς τοῖς ὄροις Φωκίδος. [...] ἐκαλεῖτο δὲ ἡ πόλις καὶ Ἄρνη τὸ ἀρχαῖον.”, “Cheronea: città vicina ai confini della Focide. La città era anticamente chiamata anche Arne.”.

34 Tucidide, I, 12,3: Βοιωτοὶ τε γὰρ οἱ νῦν ἐξηκοστῶ ἔτει μετὰ Ἰλίου ἄλωσιν ἐξ Ἄρνης ἀναστάντες ὑπὸ Θεσσαλῶν τὴν νῦν μὲν Βοιωτίαν”, “Così i Beoti di ora, sessant'anni dopo la presa di Troia, cacciati da Arne ad opera dei Tessali, colonizzarono la Beozia attuale”.

35 Nafissi 1997, pg. 344 cita per questa ipotesi Willamowitz 1921, 69 (= 1935, 447).

analogo a quanto avviene nella *Desmotis*.³⁶

I pur numerosi punti di contatto tra le trame, come l'unione di una ragazza con un dio, la nascita e l'esposizione dei gemelli, la prigionia della madre e la sua liberazione ad opera dei figli, non sono ovviamente motivo sufficiente per poter trarre conclusioni sulla trama della due *Melanippe* procedendo per analogia con quella dell'*Antiopè*, ed anche proponendo un confronto resterebbe aperto il dubbio di come gli eventi della vicenda di Melanippe risultassero ripartiti tra le due tragedie.

1.4. Alcune conclusioni sulle trame

L'analisi dei testi che trattano la storia di Melanippe o di personaggi della sua famiglia che, stando a varianti del mito diverse rispetto a quelle scelte da Euripide, avrebbero vissuto le vicende che il poeta attribuiva alla protagonista dei suoi due drammi, non permette di ipotizzare con un buon grado di probabilità quale fosse la sequenza degli eventi messi in scena nelle due tragedie: le versioni note sono troppe e troppo diverse per trarre delle linee generali e quanto ricaviamo dai frammenti non è completamente compatibile con nessuna delle varianti del mito nota.

Si possono quindi formulare sostanzialmente due ipotesi: la prima di esse è che la *Melanippe Sophè* prevedesse una conclusione che non lasciava questioni aperte da sviluppare in un dramma successivo e in questo caso sembra ragionevole ipotizzare l'apparizione *ex machina* di Ippo la quale avrebbe rivelato ad Eolo ed Elleno la verità sulle vicende di Melanippe ed avrebbe attribuito i nomi ai neonati, se in questo contesto va collocato il frammento 12 (489); in questo caso, si può pensare che l'intervento di Ippo aprisse ad una felice conclusione di tutta la vicenda oppure che la sua apparizione fosse in un certo senso tardiva e che quindi giungesse dopo la punizione di Melanippe solo per rivelare l'errore commesso da Eolo analogamente a quanto fa nel finale dell'*Ippolito* Artemide nei confronti di Teseo,³⁷ eventualità di cui però non c'è traccia nelle altre fonti del mito. Presupponendo, dunque, che la *Melanippe Desmotis* non sia stata portata sulla scena nello stesso anno della *Sophè* e che potesse, pertanto, avere uno

36 Per una ricostruzione dettagliata della trama dell'*Antiopè* ed una rassegna delle fonti antiche sul mito, si veda Jouan e Van Looy 1998, pgg. 213 -217.

37 Così Collard, Cropp e Lee 1995, pg., 241 e Jouan e Van Looy 2001 pg. 363.

sviluppo completamente autonomo e non necessariamente coerente rispetto ad essa, si può congetturare che Melanippe giungesse in Italia nel modo in cui lo avrebbe fatto Arne nella versione diodorea, cioè affidata ancora incinta ad un metapontino o a Metaponto stesso.

Se, invece, le due tragedie fossero state portate insieme a teatro, le trame avrebbero necessariamente dovuto essere sequenziali; si può immaginare, quindi, che Melanippe ed i figli già nati fossero affidati a Metaponto in una sorta di mitigamento della pena di morte proposta da Elleno, oppure si può ipotizzare una complessa trama ad intreccio che portava per vie del tutto inaspettate i personaggi a rincontrarsi in un medesimo luogo lontano dalla loro terra d'origine, come avviene per Elena e Menelao in Egitto o per Ifigenia ed Oreste in Tauride; in quest'ottica, la collocazione più verisimile per il frammento 12 sarebbe l'incipit della *Desmotis*, in quanto non vi sarebbe spazio al termine della *Sophè* per l'apparizione di una divinità, mentre sarebbe necessario per l'altra tragedia un prologo che riassume gli eventi accaduti nel corso degli anni trascorsi dalla nascita dei due gemelli e la loro età adulta; tra questi avvenimenti potrebbe figurare anche la scelta dei loro nomi.

È evidente, comunque, che la compatibilità tra il finale della *Sophè* e l'incipit della *Desmotis* poteva benissimo sussistere anche nel caso le due tragedie fossero state scritte e rappresentate a distanza di anni.

È comunque opportuno ricordare come molteplici siano gli aspetti delle trame che ci sfuggono ed in particolare un verso delle *Tesmofoiazuse* di Aristofane desta notevoli perplessità: nell'assemblea al femminile nella quale il parente di Euripide si è infiltrato, una donna insinua che il poeta abbia appositamente scelto per i suoi drammi soggetti tali da mettere in cattiva luce le donne dicendo: “Οὐ γάρ σε δεῖ δοῦναι δίκην; ἥτις μόνη τέτληκας / ὑπὲρ ἀνδρὸς ἀντειπεῖν, ὅς ἡμᾶς πολλὰ κακὰ δέδρακεν / ἐπίτηδες εὐρίσκων λόγους, ὅπου γυνὴ πονηρὰ / ἐγένετο, Μελανίππας ποιῶν Φαίδρας τε· Πηνελόπην δὲ / οὐπώποτ' ἐπόησ', ὅτι γυνὴ σῶφρων ἔδοξεν εἶναι.”³⁸

Per quello che si può ricostruire delle due *Melanippe*, appare sicuramente

38 Aristofane, *Tesmofoiazuse*, 544 – 548: “Non dovresti essere punita? Tu che sola hai ardito parlare in difesa di un uomo che ci ha fatto tanto male, cercando a bella posta argomenti dove ci fosse una donna malvagia, le Melanippe e le Fedre. Ma una Penelope non l'ha scritta mai, perché era una donna fedele”.

1. La ricostruzione della trama

sorprendente il fatto di trovare citato questo personaggio accanto a Fedra, dato che nelle due tragedie che da lei prendono il nome non emerge nulla che possa spingere a giudicare Melanippe come πονηρά: l'aggettivo in questione esprime genericamente una connotazione negativa in senso morale, ma non offre indicazioni riguardo alla colpa che avrebbe permesso di connotare come malvagia Melanippe, ma il fatto che venga citata insieme a Fedra, nota per l'incestuoso rapporto con il figlio, ed opposta a Penelope, moglie fedele per eccellenza e qui esplicitamente connotata come σόφρων, fa pensare ad una colpa in ambito sessuale, al di là una possibile sottesa polemica letteraria sulla scelta degli argomenti che un tragico porta sulla scena, dal momento che è noto che Eschilo avesse composto una tragedia sulla sposa di Ulisse. Non si capisce, però, a quale crimine di Melanippe si alluda, dal momento che la sua gravidanza descritta nella *Sophè* risulta legata ad un'unione con un dio ed anche cercando una colpa in un ambito diverso dal venir meno alla castità, non si riesce ad individuare nulla che possa essere oggetto di biasimo.

Qualche incertezza maggiore rimane riguardo alla *Desmotis*; le versioni di Diodoro e dello scolio a Dionigi Periegeta permettono, forse, di intravedere una colpa di Melanippe, la quale appare in qualche modo responsabile dell'omicidio della moglie di Metaponto, anche se, come già osservato, i frammenti a noi rimasti del dramma portano ad accostare la trama euripidea piuttosto alla versione data da Igino che propone per il finale le nozze tra Melanippe e Metaponto e che, pertanto, mal si concilia con l'idea di un colpevole coinvolgimento della donna nell'uccisione di Siri, oltre al fatto che la donna sembra presentata come l'istigatrice dell'agguato ai danni di Eolo e Beoto piuttosto che come una vittima. Oppure si può immaginare che per questa tragedia Euripide abbia rifiutato l'ipotesi della paternità divina di Eolo e Beoto, che invece aveva accolto nella *Sophè*, come forse suggerisce anche lo scolio a Dionigi.

Anche ammettendo, comunque, che nella *Desmotis* il personaggio di Melanippe assumesse contorni negativi, non risulterebbe del tutto chiaro perché Aristofane abbia usato il plurale, Μελανίππας, anche se si potrebbe ipotizzare una sorta di enfaticizzazione creata per parallelismo con la successiva allusione a Fedra: Euripide ha scelto un personaggio malvagio come Fedra e l'ha portata sulla scena per ben due volte, con *Ippolito Velato* e con il *Portatore di Corone*, e così ha riproposto per due volte anche la cattiva Melanippe, donna malvagia perché così appare nella *Desmotis*.

È stato anche suggerito³⁹ che nel verso di Aristofane compaia la menzione della Melanippe per alludere al personaggio di Siri, malvagia perché ha tentato di uccidere Eolo e Beoto e prima ancora colpevole di aver mentito al marito presentandogli come propri i figli di Melanippe; nelle *Tesmofoiazuse* compare in effetti un'allusione proprio ad un inganno di questo tipo, circa un centinaio di versi prima del riferimento alle Melanippe e alle Fedre.⁴⁰ Un'allusione di questo tipo sembra, però, estremamente macchinosa ed in questo caso il fatto di ricordare entrambe le Melanippe risulterebbe ancora più strano, dato che la donna malvagia sarebbe un personaggio che nella *Sophè* neppure compare.

Rimane, forse, un'ultima possibilità: sia la *Sophè* che la *Desmotis* ruotano attorno alla menzogna riguardo all'identità dei neonati, dato che nel primo dei due drammi Melanippe cerca di nascondere il fatto di esserne la madre, mentre nel secondo Siri finge che due trovatelli siano suoi figli; possibile che, quindi, si sia voluto stigmatizzare questa colpa di mentire e dissimulare alludendo a tragedie che ruotano attorno a donne che tramano menzogne cercando il proprio vantaggio, Melanippe per nascondere la gravidanza e Siri per non mostrare la propria sterilità, opposte a Penelope, anche lei autrice di un inganno, ma finalizzato a preservare la propria fedeltà al marito. Quindi, secondo l'argomentazione della donna che parla nella commedia, la malizia di Euripide starebbe nel fatto di aver tratto ben due tragedie da momenti diversi di uno stesso mito che offriva spunti per denigrare il genere femminile, senza preoccuparsi di cercare argomenti diversi che potessero far ben figurare le donne; anche un'allusione costruita in questo modo sembrerebbe, comunque, estremamente complessa, forse un po' troppo.

Ognuna di queste ipotesi lascia, comunque, aperti dei dubbi e rimane, pertanto, il sospetto che troppo sia andato perso di questi due drammi per poter affermare di averne colto con esattezza tutti gli sviluppi della trama.

39 Nafissi 1997, pg. 341.

40 Aristofane, *Tesmofoiazuse*, vv. 407 – 409: “Γυνή τις ὑποβαλέσθαι βούλεται / ἀποροῦσα παίδων, οὐδὲ τοῦτ' ἔστιν λαθεῖν. / Ἄνδρες γὰρ ἤδη παρακάθηνται πλησίον”, “Ma se una donna senza figli vuole procurarsi un bambino, non le riesce di tenerlo nascosto: il marito le sta addosso.”.

2. Una testimonianza iconografica

L'unica testimonianza iconografica a noi giunta riguardo al mito di Melanippe è in un cratere apulo⁴¹ datato al 330 – 320 a. C. Nel registro superiore di questo vaso è raffigurato un concilio divino con Artemide, Apollo, Atena, Afrodite con Eros e Posidone, mentre la rappresentazione delle vicende di Melanippe occupa il registro inferiore; l'identificazione di queste figure è assolutamente certa dal momento che il pittore ha scritto il nome accanto ad ogni personaggio.

La parte centrale della scena è occupata da un bovato che mostra i due neonati, Eolo e Beoto, ad Elleno che li osserva adirato, mentre Melanippe e la nutrice guardano spaventate quanto sta avvenendo.

Alle spalle del bovato, al margine sinistro della rappresentazione, si trova Elleno, mentre sul margine opposto è effigiato Creteo, figlio di Eolo ed Euridice secondo la genealogia che Melanippe presenta nel prologo del dramma euripideo, che sta incoronando un cavallo, probabilmente da identificarsi come Ippe.

È stato, inoltre, ritrovato il frammento di una coppa decorata a rilievo⁴² datata alla fine del II secolo a. C., che, sotto una decorazione a delfini e palmette, reca questa iscrizione: “ΜΕΛΑΝΙ[ΠΙΠΗ Ε]ΥΡΥΠΙΠΙΔ[ΟΥ”]; non rimane, però, nient'altro oltre a questa scritta ed è, pertanto, impossibile sapere cosa fosse rappresentato sul vaso.

41 LIMC, VIII, 829.

42 LIMC, VIII, 829, fr. Pella, mus. A 1269, inedito.

3. La datazione

3.1. Elementi di cronologia relativa

Risulta piuttosto difficile ricostruire in che anni sia stata rappresentata la *Melanippe Sophè*: la datazione sulla base di criteri metrici, metodo di per sé già difficilmente applicabile a drammi dei quali ci sono giunte delle porzioni di testo così ridotte, risulta ulteriormente complicata dal fatto che per larga parte dei frammenti traditi l'attribuzione all'una o all'altra *Melanippe* risulta incerta; Cropp e Fick, quindi, lasciano di fatto la questione aperta, non ritenendo possibile escludere con sicurezza alcuna data anteriore al 412, dal momento che, come vedremo in seguito, nel 411 compaiono delle riprese del testo euripideo; gli studiosi considerano comunque che il periodo più probabile per la redazione di questa tragedia siano gli anni dal 421 al 413 e suppongono che la *Sophè* sia di poco anteriore o contemporanea alla *Desmotis*.⁴³

Unici dati affidabili per dirimere la questione rimangono, quindi, le citazioni del dramma presenti in altri testi; il verso 1124 della *Lisistrata* di Aristofane, ad esempio, sarebbe una ripresa della *Melanippe Sophè*,⁴⁴ stando a quanto afferma lo scolio al passo e questa ripresa consente di affermare con sicurezza che la tragedia euripidea è stata messa in scena prima del 411.

Più complesso è il caso delle citazioni e delle possibili allusioni contenute nelle *Tesmoforiazuse*, commedia aristofanea portata sulla scena alle Lenae del 411: in questo testo, infatti, verrebbero ad intrecciarsi allusioni tanto alla *Sophè* quanto alla *Desmotis*. Qui compaiono innanzitutto i già considerati versi che menzionano come personaggi euripidei due *Melanippe* e due *Fedre*,⁴⁵ dato che fornisce un'ulteriore attestazione di come nel 411 entrambi i drammi incentrati su questa eroina fossero già stati rappresentati; qui compare inoltre un verso, un giuramento in nome dell'Etere dimora di

43 Cropp e Fick 1985, pgg. 83 - 84

44 Frammento 3 (483)

45 Aristofane, *Tesmoforiazuse*, 544 – 548, già ricordati nel cap. 1.4

Zeus, che uno scolio al passo ci informa essere una parodia di un giuramento contenuto nella *Melanippe* euripidea e che gli editori moderni attribuiscono concordemente alla *Sophè*.⁴⁶ Alcuni interpreti hanno letto, inoltre, in alcuni dei versi iniziali in cui il bizzarro personaggio di Euripide, spiegando al parente la sue intenzioni, pronuncia una breve digressione cosmologica di stampo anassagoreo,⁴⁷ un'allusione alla tragedia qui in analisi all'interno della quale il pensiero del filosofo di Clazomene sembra aver giocato un ruolo consistente.⁴⁸

Nelle *Tesmofoiazuse*, però, compaiono anche tracce della *Desmotis*: oltre ad essere menzionate, come già detto, due tragedie che ruotano intorno alla figura di Melanippe, sembra esserci anche un riferimento all'inganno che Siri ha tramato alle spalle del marito Metaponto cercando di convincerlo che i figli di Melanippe fossero in realtà suoi.⁴⁹ Un ulteriore rimando si può forse vedere ai versi 431 – 432, dove il coro conclude un suo intervento affermando: “Ἄλλ’ οὐ γάρ ἐστι τῶν ἀναισχύντων φύσει γυναικῶν / οὐδὲν κάκιον εἰς ἅπαντα πλὴν ἄρ’ εἰ γυναῖκες.”;⁵⁰ queste parole potrebbero suonare come una parodia del frammento della *Desmotis* nel quale chi parla tenta di evidenziare i meriti delle donne oneste, arrivando a concludere che se è pur vero che non c'è nulla di peggio di una donna malvagia è anche vero che nulla c'è di migliore rispetto ad una onesta.⁵¹ In questo caso bisogna, però, ricordare che la tematica dello ψόγος γυναικῶν era piuttosto frequente tanto in tragedia che in commedia ed il rimando a questi precisi versi euripidei è, pertanto, tutt'altro che certo.

Da Gregorio di Corinto, autore di un commento alla *Retorica* di Ermogene, sappiamo che quello che può essere con buon grado di sicurezza considerato il primo

46 Si tratta del verso 272 delle *Tesmofoiazuse*; si veda a questo proposito il cap. 13.

47 Aristofane, *Tesmofoiazuse*, 13 – 18. Il passo sarà commentato al cap. 10.

48 Si vedano a questo proposito i cap. 9, 10, 13, 19, 20, 21, 22.

49 Aristofane, *Tesmofoiazuse*, vv. 407 – 409, già citati nel cap. 1.4.

50 Aristofane, *Tesmofoiazuse*, 531 – 532: “È vero che delle donne svergognate non c'è niente di peggio, tranne forse le donne.”. Il raffronto con la *Melanippe Desmotis* è suggerito dalla nota al passo in Paduano 1983, pg. 129.

51 Euripide, *Melanippe Desmotis*, 14 (494), vv. 27 – 29: “τῆς μὲν κακῆς κακ[το]ν οὐδὲν γί<γ>νεται / γυναικός, ἐσθλῆς δ' οὐδὲν εἰς ὑπερβολὴν / π[έ]φυκ' ἄμεινον.”, “Non c'è nulla di peggiore di una donna cattiva, ma non c'è niente di meglio di una nobile in sommo grado”.

3. La datazione

verso della *Melanippe Sophè*⁵² compare identico nell'incipit del *Piritoo*, dramma oggi considerato da larga parte della critica opera del sofista Crizia, anche se Gregorio lo attribuiva ad Euripide;⁵³ non abbiamo, però, elementi per datare l'opera di Crizia, si può solo dire che esso è stato composto prima dell'esilio dell'autore, prima quindi del 407. Non essendo nemmeno possibile stabilire se sia Crizia a riprendere il verso del più celebre tragico o se sia avvenuto il contrario, questo verso ripetuto non permette di trarre alcuna conclusione ai fini della datazione del dramma.⁵⁴

Un ultimo riferimento cronologico necessita di essere preso in considerazione: Stobeo riporta nel suo florilegio anche un frammento che dice provenire dalla *Melanippe* di Euripide, senza specificare, come sempre fa, se si tratti della *Desmotis* o della *Sophè*, ed il primo verso di questa citazione compare anche in un frammento dei *Demi* di Eupoli a noi restituito da un papiro.⁵⁵ Il frammento euripideo⁵⁶ è stato attribuito da Jouan e Van Looy e da Webster alla *Desmotis*, mentre rimane tra quelli di incerta collocazione per Collard, Cropp e Lee e Kannicht.

Molti studiosi hanno proposto come data per la rappresentazione dei *Demi* il 412 immaginando che la spedizione siciliana appena fallita rappresentasse il contesto ideale per la messa in scena di una rappresentazione che riportasse in vita sulla scena quattro figure simbolo del glorioso passato di Atene;⁵⁷ inoltre, l'allusione alle Lunghe Mura contenuta in uno dei frammenti⁵⁸ sembrerebbe ben collocarsi all'indomani della presa spartana di Decelea nella primavera del 413, a seguito della quale molte persone avrebbero trovato rifugio all'interno proprio di questa struttura difensiva ateniese. È

52 A questo proposito, si veda il cap. 6.

53 Crizia, B 16 = Gregorio di Corinto, *Commentarium in Hermogenis librum Περὶ μεθόδου δεινότητος*, 1312 “Ζεὺς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο.” Οὗτος ὁ στίχος ἐν δυσὶν εὐρηταὶ δράμασιν Εὐριπίδου, ἐν τε τῷ λεγομένῳ Πειρίθῳ καὶ ἐν τῇ σοφῇ Μελανίππῃ”. La stessa notizia appare nel commento al medesimo libro di Ermogene redatto da Giovanni Logoteta, pg. 146 – 147.

54 Si veda a questo proposito il cap. 23.

55 Eupoli, fr. K.A. 99, v. 102

56 Euripide, *Melanippe*, fr. 13 (507)

57 Si veda il commento ai *Demi* a cura Telò 2007 pg. 16

58 Eupoli, *Demi*, 17,2 : “τούς ἐν μακροῖν τειχοῖν”, “coloro che si trovano all'interno delle lunghe mura.”

stato, però, osservato⁵⁹ come nell'espressione “τούς ἐν μακροῖν τειχοῖν” mal si spieghino il duale e l'uso della preposizione ἐν, che solitamente designa il semplice locativo, per indicare l'area compresa tra le mura nella quale avrebbero trovato rifugio i profughi; il problema si risolverebbe ipotizzando che i versi alludano a persone che effettivamente si trovavano collocate lungo queste mura, come potevano essere soldati preposti alla loro difesa e sappiamo che il lato esterno del collegamento con il Pireo ed il muro del Falero erano effettivamente difesi durante la guerra. Dal verso 15 del frammento sappiamo che queste persone che si trovavano “ἐν μακροῖν τειχοῖν” erano destinatarie di una δόσις offerta loro su proposta di un tale Nicerato; con il regime dei Quattrocento molti fondi pubblici erano stati dirottati su spese militari a scapito anche dei βουλευτάι che si erano visti privare del μισθός del quale avevano fino a quel momento usufruito e sembra probabile, quindi, che un coro composto da *Demi*, nella realtà politica elettori di questi βουλευτάι, potesse farsi portavoce di rimostranze contro il finanziamento offerto ad un organismo militare a loro danno: se veramente è stato giustamente interpretato il senso di tale allusione, bisogna postulare per i *Demi* una datazione posteriore all'instaurazione del regime, cioè al 411; possibile, quindi, che siano andati in scena alle Lenee del 410 o in una data ancora successiva.

Rimane, dunque, da comprendere il senso del riuso del verso euripideo in questo contesto: esso è collocato in una battuta di Aristide, intento a condannare un sicofante, esempio di una delle piaghe della malata democrazia ateniese che i quattro illustri personaggi del passato dovrebbero sanare; questo si starebbe diffondendo su un presunto torto precedentemente subito in modo da tentare di apparire al giudice come innocente vittima, e le brusche parole del giudice che riprendono il testo euripideo lo costringerebbero ad abbandonare l'inutile rievocazione per confrontarsi con un presente che lo vede incatenato, proprio come Melanippe.⁶⁰ La citazione tragica inserita in questo contesto dovrebbe proiettare sul sicofante l'ombra del destino toccato a Melanippe, l'imprigionamento, e, viceversa, dovrebbe indurre il pubblico a richiamare alla memoria gli aspetti che più avvicinavano l'eroina alla figura del delatore, come l'abilità retorica e le competenze filosofiche fuori dal comune usate impropriamente, per la spregiudicatezza delle finalità a cui sono piegate e per il fatto di essere usate da una

59 Si veda il commento ai *Demi* di Eupoli di Telò 2007 pgg. 20 – 21.

60 Si veda il commento ai *Demi* di Eupoli Telò 2007, pg. 506 – 507.

3. La datazione

donna, fino a sovvertire l'idea stessa di giustizia, operazioni di una pericolosità sociale avvicinata alle azioni dei sicofanti e quindi meritevoli della medesima punizione; in questo modo, Eupoli riaffermerebbe anche la condanna che la tragedia euripidea avrebbe negato rappresentando nel finale la liberazione della donna da parte dei suoi figli.⁶¹

Per quanto riguarda, invece, la datazione della *Desmotis*, oltre agli elementi già qui esposti, alcuni studiosi si sono interrogati sul rapporto che intercorre tra essa ed il Περὶ Ἰταλίας o ἱ Σικελικὰ di Antioco di Siracusa, a motivo di una disputa tra i due autori sulla collocazione geografica della vicenda che un passo di Strabone sembra riecheggiare. Nel passo che abbiamo già più volte preso in considerazione nel quale viene raccontata per cenni la storia di Metaponto, Strabone dice: “ἐνταῦθα δὲ καὶ τὸν Μετάποντον μυθεύουσι καὶ τὴν Μελανίπην τὴν δεσμῶτιν καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς Βοιωτὸν”⁶², con una formulazione che fa pensare proprio che l'espressione “τὴν Μελανίπην τὴν δεσμῶτιν” sia da intendersi come un vero e proprio titolo, anche se l'enfasi data al ruolo del solo figlio Beoto ci stupisce; subito dopo, Strabone riporta l'opinione di Antioco ed in particolare gli argomenti con i quali egli rifiuta l'ambientazione in Magna Grecia della vicenda di Melanippe: una sequenza simile dell'argomentazione ha portato a pensare che la fonte di Strabone, probabilmente Timeo, avesse sotto gli occhi un passo di Antioco avente come preciso oggetto della polemica proprio la tragedia. Un ragionamento del genere porta necessariamente ad ipotizzare che Euripide debba aver composto quest'opera prima che Antioco avesse terminato la sua, cioè prima del 415, ammettendo la spedizione in Sicilia come *terminus ante quem* per la conclusione tanto del Περὶ Ἰταλίας quanto dei Σικελικὰ.⁶³ Il ragionamento è valido a patto di supporre che non esistesse già prima di Euripide una versione del mito, più o

61 Si veda il commento ai *Demi* di Eupoli di Telò 2007, pg. 114 – 177. Questa lettura presenta, a mio avviso, qualche difficoltà, per il fatto di supporre un rapporto molto stretto tra la figura di Melanippe filosofa nella *Sophè* e la Melanippe prigioniera nella *Desmotis* pur proponendo per le due tragedie una messa in scena ad alcuni anni di distanza l'una dall'altra; inoltre l'idea di una reinterpretazione a posteriori del personaggio nei termini qui proposti prevede un complesso gioco di equivalenze forse troppo sottili per essere ravvisabili dal pubblico nel breve spazio di un verso.

62 Strabone, VI, 1, 15: “A Metaponto viene anche localizzata la leggenda di Metaponto e quella della prigioniera Melanippe e di suo figlio Beoto”.

63 Nafissi 1997, pg. 347.

meno antica, che potesse innescare la reazione di Antioco e che poi chi si è trovato a scrivere una storia usando tra le altre fonti anche l'opera dello storico siciliano ha in qualche modo riassunto grazie al titolo di una nota tragedia che si atteneva a quella versione dei fatti.

3.2. Il contesto storico

Per cercare di capire in che anni siano state portate sulla scena la *Melanippe Sophè* e la *Desmotis* è opportuno valutare anche il contesto storico nel quale esse possano essere collocate: nella *Desmotis* figurano i personaggi di Metaponto e Siri, evidenti richiami alle omonime città magnogreche sorte in una zona che è stata ininterrottamente oggetto di interesse, a vario titolo, della politica ateniese in Occidente per larga parte del V secolo, a partire, per quanto riguarda l'arco cronologico sovrapponibile all'opera di Euripide, dalla fondazione di Thurii, fino alle vicende inerenti alla fallimentare spedizione in Sicilia; qualunque datazione si debba quindi ritenere corretta per queste due tragedie, sembra impossibile che un riferimento a queste città fosse scevro di un messaggio politico di qualche tipo.

La città di Metaponto, a quanto dice Strabone, fu fondata dai compagni di Nestore lì naufragati al ritorno da Troia ed in seguito distrutta dai Sanniti, dopo un periodo di straordinaria ricchezza dovuta alla florida agricoltura.⁶⁴ La città avrebbe poi visto una seconda fondazione da datarsi verosimilmente alla fine dell'VIII secolo o all'inizio del VII,⁶⁵ rifondazione che sarebbe opera di Achei mandati a chiamare da Sibari i quali

64 Strabone, VI, 1, 15: 'Εξῆς δ' ἐστὶ Μεταπόντιον, εἰς ἣν ἀπὸ τοῦ ἐπινείου τῆς Ἡρακλείας εἰσὶ στάδιοι τεττάρκοντα πρὸς τοῖς ἑκατόν. Πυλίων δὲ λέγεται κτίσμα τῶν ἐξ Ἰλίου πλευσάντων μετὰ Νέστορος, οὓς οὕτως ἀπὸ γεωργίας εὐτυχῆσαι φασιν ὥστε θέρος χρυσοῦν ἐν Δελφοῖς ἀναθεῖναι. σημεῖον δὲ ποιοῦνται τῆς κτίσεως τὸν τῶν Νηλεϊδῶν ἐναγισμὸν· ἠφανίσθη δ' ὑπὸ Σαυνιτῶν.", "Viene poi Metaponto, a circa 140 stadi dal porto di Eraclea. Si dice che essa sia fondazione di Pili nel loro ritorno da Troia, sotto il comando di Nestore e si racconta che l'agricoltura condusse gli abitanti ad una prosperità tale che essi dedicarono a Delfi una messe d'oro. Segno della fondazione pilia della città viene considerato il sacrificio espiatorio ai Neleidi; la città fu poi annientata dai Sanniti."

65 Per quanto riguarda la fondazione storica, Eusebio ci riporta come anno di fondazione di tale città il 733, dato però non compatibile con la tradizione che vuole la sua fondazione dopo Sibari e Taranto,

3. La datazione

volevano, grazie ai nuovi coloni, avvantaggiarsi nei confronti di Taranto nello scontro che opponeva le due città per il controllo della Siritide; questi Achei dovettero scontrarsi per insediarsi nella loro nuova città contro Tarentini ed Enotri, scontro che, secondo una curiosa notizia data dallo storico, sarebbe servito a decidere quale fosse il confine tra le due entità geografiche denominate Italia e Iapigia.⁶⁶

Ci sono ragioni per dubitare che già in fase così antica ci fosse odio tra Sibariti e Tarantini: Eforo, ad esempio,⁶⁷ afferma che i coloni spartani che erano diretti a fondare Taranto avevano aiutato alcuni Achei a combattere contro delle popolazioni locali; si può forse ipotizzare, quindi, che Antioco, al quale Strabone si rifà, abbia proiettato in un lontano passato un odio innescato dagli scontri contemporanei tra Taranto e Turi, erede di Sibari, per il controllo della Siritide oppure che l'ostilità tra Taranto e Metaponto possa essersi manifestata anche poco dopo la fondazione, come normale rivalità tra realtà confinanti, e che sia successivamente stata giustificata, nel corso del V secolo, alla luce di una contrapposizione etnica.

Siri, invece, stando sempre a quanto riferisce Strabone, sarebbe una delle molte

ma prima di Siri. La datazione della nascita della città andrebbe pertanto abbassata.

66 Strabone, VI, 1, 15: Ἀντίοχος δὲ φησὶν ἐκλειφθέντα τὸν τόπον ἐποικῆσαι τῶν Ἀχαιῶν, μεταπεμφθῆναι δὲ κατὰ μίσος τὸ πρὸς Ταραντίνους τῶν Ἀχαιῶν τῶν ἐκπεσόντων ἐκ τῆς Λακωνικῆς, ἵνα μὴ Ταραντῖνοι γειτνιώντες ἐπιπηδήσαιεν τῷ τόπῳ. δεῖν δ' οὐσῶν πόλεων, τοῦ Μεταποντίου ἐγγυτέρῳ [τῆς δὲ Σειρίτιδος ἀπωτέρῳ] τοῦ Τάραντος, πεισθῆναι τοὺς ἀφιγμένους ὑπὸ τῶν Συβαριτῶν τὸ Μεταπόντιον κατασχεῖν· τοῦτο μὲν γὰρ ἔχοντας ἔξειεν καὶ τὴν Σειρίτιν, εἰ δ' ἐπὶ τὴν Σειρίτιν τράποιντο, προσθήσειεν τοῖς Ταραντίνοις τὸ Μεταπόντιον ἐν πλευραῖς οὖσι. πολεμοῦντας δ' ὕστερον πρὸς τοὺς Ταραντίνους καὶ τοὺς ὑπερκειμένους Οἰνωτροὺς ἐπὶ μέρει διαλυθῆναι τῆς γῆς, ὅπερ γενέσθαι τῆς τότε Ἰταλίας ὄριον καὶ τῆς Ἰαπυγίας.”, “Essendoci due città, di cui Metaponto era più vicina a Taranto, i nuovi arrivati furono persuasi dai Sibariti ad occupare Metaponto: il possesso di questo territorio, infatti, avrebbe assicurato anche il possesso della Siritide, mentre, se si fossero rivolti alla Siritide, avrebbero fatto in modo da aggiungere Metaponto al territorio di Taranto, che era proprio lì a fianco. Combattendo poi contro i Tarentini e contro gli Enotri che occupavano il territorio un po' più all'interno, giunsero ad un accordo sulla parte del territorio che doveva costituire il confine fra l'Italia di allora e la Iapigia.”

67 Eforo di Cuma, fr. 216 Jacoby = Strabone IV, 3, 3: “οἱ δὲ σταλέντες κατελάβοντο τοὺς Ἀχαιοὺς πολεμοῦντας τοῖς βαρβάροις, μετασχόντες δὲ τῶν κινδύνων κτίζουσι τὴν Τάραντα.”, “Essi (*scil.* i Parteni) dunque partirono e trovarono sul posto gli Achei che stavano combattendo con i barbari. Dopo aver condiviso con essi i rischi della guerra, fondarono Taranto.”

“città troiane” sorte sulla penisola italica e prova di questa origine sarebbe per gli abitanti la presenza lì di un simulacro di Atena iliaca, ξόανον che sarebbe stato testimone della violenza perpetrata dagli Ioni ai danni degli abitanti locali,⁶⁸ Ioni in fuga dai Lidi, con ogni probabilità quelli guidati da Gige contro le comunità greche della Ionia attorno al 675.

A questa “fase ionica” della città di Siri pose fine una distruzione operata da una lega di città tra le quali figura anche Metaponto, che sembra occupasse addirittura un

68 Strabone, VI, 1,14: “ εἶθ' Ἡράκλεια πόλις μικρὸν ὑπὲρ τῆς θαλάττης, καὶ ποταμοὶ δύο πλωτοὶ Ἄκιρις καὶ Σίρις, ἐφ' οὗ πόλις ἦν ὁμώνυμος Τρωική· χρόνῳ δὲ τῆς Ἡρακλείας ἐντεῦθεν οἰκισθείσης ὑπὸ Ταραντίνων, ἐπίνειον αὕτη τῶν Ἡρακλεωτῶν ὑπήρξε. διείχε δ' Ἡρακλείας μὲν τέτταρας καὶ εἴκοσι σταδίους, Θουρίων δὲ περὶ τριακοσίους τριάκοντα. τῆς δὲ τῶν Τρώων κατοικίας τεκμήριον ποιοῦνται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ξόανον ἰδρυμένον αὐτόθι, ὅπερ καταμῦσαι μυθεύουσιν ἀποσπασμένων τῶν ἰκετῶν ὑπὸ Ἰώνων τῶν ἐλόντων τὴν πόλιν· τούτους γὰρ ἐπελθεῖν οἰκήτορας φεύγοντας τὴν Λυδῶν ἀρχήν, καὶ βίβλα βεῖν τὴν πόλιν Χώνων οὔσαν, καλέσαι δὲ αὐτὴν Πολίειον· δείκνυσθαι δὲ καὶ νῦν καταμῦσον τὸ ξόανον. ἰταμὸν μὲν οὖν καὶ τὸ οὕτω μυθεύειν, ὥστε μὴ καταμῦσαι ἀναινόμενον, καθάπερ καὶ ἐν Ἰλίῳ ἀποστραφῆναι κατὰ τὸν Κασάνδρας βιασμόν, ἀλλὰ καὶ καταμῦσον δείκνυσθαι· πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα ξόανα, ὅσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουκερίᾳ καὶ ἐν Σερίτιδι Ἰλιάς Ἀθηνᾶ καλεῖται ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα. καὶ τὸ τῶν Τρωάδων δὲ τόλμημα περιφέρεται πολλαχοῦ καὶ ἄπιστον φαίνεται καίπερ δυνατὸν ὄν.”, “Vengono poi Eraclea, città poco distante dal mare, e due fiumi navigabili, l'Aciris e il Siris, sul quale ultimo sorgeva una città troiana detta anch'essa Siris. Col passar del tempo, avendo i Tarentini fondato qui Eraclea, Siris divenne il porto degli Eracleoti. Essa dista da Eraclea 24 stadi e da Turi circa 330. A prova del fatto che qui si insediarono dei Troiani adducono la presenza del simulacro di “Atena Iliaca” che, secondo la leggenda avrebbe chiuso gli occhi quando alcuni supplici furono strappati via da esso per opera degli Ioni che avevano preso la città. Questi Ioni, infatti, vennero ad abitare qui per sfuggire al dominio dei Lidi e si impadronirono con la forza della città che allora apparteneva ai Coni, dando ad essa il nome di Polieion: anche oggi suol mostrarsi quel simulacro, cogli occhi chiusi. Certamente, è già cosa alquanto ardita sostenere questa favola, che, cioè, quel simulacro abbia chiuso gli occhi per lo sdegno –così come si suole raccontare che quello di Troia volse all'indietro la faccia quando fu fatta violenza a Cassandra- e il mostrarlo anche ora con gli occhi socchiusi; ma cosa ancor più ardita è sostenere che provengono da Ilio tutti quei simulacri di cui parlano gli storici: infatti, a Roma, a Lavinium, a Luceria, così come nella Siritide, Atena viene chiamata “Iliaca”, come se fosse giunta lì da Ilio. Ed anche l'atto audace attribuito alle donne troiane viene raccontato in riferimento a parecchi luoghi, diventando così incredibile, sebbene esso sia possibile”

3. La datazione

ruolo di spicco in questa operazione militare;⁶⁹ la narrazione di questo scontro è presente nell'*Alessandra* di Licofrone, che sembra duplicare l'episodio della statua che distoglie lo sguardo dalla violenza attestato in Strabone, a proposito, però, della violenza subita, non operata dagli Ioni.⁷⁰

Nella realtà storica, dunque, le città i cui nomi sono portati dai due personaggi euripidei sarebbero state impegnate un tempo in uno scontro che avrebbe portato Siri a soccombere; non siamo in grado di datare con precisione quando avvenne questo scontro, ma si può notare come Siri scompaia dalle fonti come città con una sua autonomia politica fin dai primi decenni del V secolo. È possibile che questo attacco da parte di un gruppo di città achee fosse motivato dalla volontà di conquistare un tratto continuo di costa, progetto intralciato dalla presenza di una città ionica, molto fiorente dal punto di vista del commercio; a questo punto, la città conquistata sarebbe stata ripopolata da Achei di Sibari e Metaponto.

Dopo la fondazione di Turi, Siri divenne oggetto di una lunga contesa tra la nuova colonia e Taranto che vide una soluzione temporanea: una fondazione congiunta di una nuova Siri la quale, però, avrebbe dovuto riconoscere come sua unica metropoli

69 Giustino, XX, 2, 3: "Metapontini cum Sybaritanis et Crotoniensibus pellere ceteros Grecos Italia statuerunt. Cum primum urbem Sirim cepissent, in expugnatione ejus L iuvenes amplexos Minervae simulacrum sacerdotemque deae velatum ornamentis inter ipsa altaria trocidaverunt", "I Metapontini, insieme ai Sibariti e ai Crotoniati, decisero di cacciare dall'Italia gli altri Greci. Avendo preso come prima cosa la città di Siri, durante la sua espugnazione uccisero cinquanta giovani abbracciati alla statua di Minerva ed il sacerdote della dea che indossava i pameenti sacri proprio in mezzo agli altari." Anche dall'epitome a Pompeo Trogo affiora il ricordo di una violenza sacrilega durante la distruzione della città.

70 Licofrone, *Alessandra*, vv. 983 -992: "πόλιν δ' ὁμοίαν Ἰλίῳ δυσδαίμονες /δείμαντες ἀλγυνούσι Λαφρίαν κόρην /Σάλπιγγα, δηώσαντες ἐν ναῶ θεᾶς /τοὺς πρόσθ' ἔδεθλον Ξουθίδας ὤκηκότας. /γλήναις δ' ἄγαλμα ταῖς ἀναιμάκτοις μύσει, /στυγνὴν Ἀχαιῶν εἰς Ἰάονας βλάβην /λεῦσσον φόνον τ' ἔμφυλον ἀγραύλων λύκων, /ὅταν θανῶν λήταρχος ἱερείας σκύλαξ /πρῶτος κελαινῶ βωμὸν αἰμάξῃ βρότῳ", "Gli infelici faranno una dimora simile ad Ilio e con dolore della vergine Lafria tromba di guerra nel tempio della dea stermineranno i nipoti di Xuto da prima rifugiatisi nel santuario. La statua chiuderà gli occhi dalle esangui pupille alla vista della violenza odiosa di Achei su Ioni, un massacro di lupi scatenati contro la gente della propria razza, quando per primo l'officiante, il cucciolo della sacerdotessa, verserà sull'altare nero sangue, giunto in punto di morte."

Taranto; il fatto che Taranto fosse effettivamente la città vincitrice in questo scontro risultò evidente nel 433/432, anno in cui i Tarantini, senza consultare Turi, spostarono la nuova fondazione e la ribattezzarono Eraclea, dal nome, quindi, di un eroe laconico.⁷¹

Complessi sono, dunque, gli equilibri politici in quest'area, e sembra probabile che piuttosto continuo sia stato l'interesse da essa suscitato negli Ateniesi, forse fin dai tempi di Temistocle che, se si può prestare fede alla notizia erodotea, poco prima della battaglia di Salamina diceva esortando Euribiade a combattere: “ἡμεῖς μὲν ὡς ἔχομεν ἀναλαμβάνοντες τοὺς οἰκέτας κομιεύμεθα ἐς Σίριν τὴν ἐν Ἰταλίῃ, ἢ περ ἡμετέρῃ τέ ἐστι ἐκ παλαιοῦ ἔτι, καὶ τὰ λόγια λέγει ὑπ’ ἡμέων αὐτὴν δεῖν κτισθῆναι”⁷²; Siri città dei Colofoni, ionica quindi, e pertanto sentita come “nostra” dagli ateniesi, forse già dai tempi di Temistocle, e sicuramente in un'affermazione che risultava chiara al pubblico di Erodoto alla metà del V secolo, forse proprio un pubblico di abitanti della colonia di Turi. Siri poi era diventata in qualche modo nemica in quanto πόλις legata alla Laconia, a Taranto. Il nome di questa città, dunque, ragionando riguardo alla produzione di Euripide, doveva apparire significativo e carico di attualità politica fin dagli anni cinquanta, e ancora in tempi molto più recenti quando gli Ateniesi cercavano alleanze in vista della spedizione in Sicilia.

L'altro personaggio della *Melanippe Desmotis*, invece, Metaponto, porta il nome di una città che sappiamo essere stata una delle poche a rispondere alle richieste di aiuto ateniesi nel 413; Tucidide dice a questo proposito: “ἀφικνοῦνται ἐς Μεταπόντιον τῆς Ἰταλίας. καὶ τοὺς Μεταποντίους πείσαντες κατὰ τὸ ξυμμαχικὸν ἀκοντιστάς τε ξυμπέμπειν τριακοσίους καὶ τριήρεις δύο καὶ ἀναλαμβάνοντες τὰῦτα παρέπλευσαν ἐς Θουρίαν. καὶ καταλαμβάνουσι νεωστὶ στάσει τοὺς τῶν Ἀθηναίων ἐναντίους

71 Alcuni di questi fatti sono narrati in Strabone, VI, 1, 14: “φησὶ δ’ Ἀντίοχος τοὺς Ταραντίνους Θουρίοις καὶ Κλεανδρίδα τῷ στρατηγῷ φυγάδι ἐκ Λακεδαίμονος πολεμοῦντας περὶ τῆς Σειρίτιδος συμβῆναι, καὶ συνοικῆσαι μὲν κοινῇ, τὴν δ’ ἀποικίαν κριθῆναι Ταραντίνων, Ἡράκλειαν δ’ ὕστερον κληθῆναι μεταβαλοῦσαν καὶ τοῦνομα καὶ τὸν τόπον.”, “Antiocho afferma che i Tarentini, combattendo con i Turini che erano capeggiati da Cleandrida, esule da Sparta, per il possesso della Siritide, si accordano fra loro a queste condizioni, che la città fosse abitata insieme dai due popoli, ma che la colonia si considerasse dei Tarentini. Essa in seguito fu chiamata Eraclea, cambiando nome e luogo.”.

72 Erodoto, VIII, 62, 2: “...noi, senza indugio, presi su i nostri cari, li porteremo a Siri, in Italia, che è nostra già da antico tempo e dove gli oracoli predicono che dobbiamo noi fondare una colonia.”.

3. La datazione

ἐκπεπτωκότας· καὶ βουλόμενοι τὴν στρατιὰν αὐτόθι πᾶσαν ἀθροίσαντες εἴ τις ὑπελέλειπτο ἐξετάσαι, καὶ τοὺς Θουρίους πείσαι σφίσι ξυστρατεύειν τε ὡς προθυμότατα καί, ἐπειδὴ περ ἐν τούτῳ τύχης εἰσί, τοὺς αὐτοὺς ἐχθροὺς καὶ φίλους τοῖς Ἀθηναίοις νομίζειν, περιέμενον ἐν τῇ Θουρίᾳ καὶ ἔπρασσον ταῦτα.”⁷³ Lo storico sottolinea come i Metapontini siano intervenuti in virtù di una precisa alleanza, κατὰ τὸ ξυμμαχικόν, dato che lascia intuire che negli anni precedenti, anche se non è possibile stabilire con precisione una data, tra Atene e la città magnogreca vi erano stati rapporti diplomatici; quindi il suo nome e la sua situazione dovevano molto probabilmente risultare noti ad un pubblico ateniese di fine V secolo, qualunque sia l'anno preciso nel quale vada collocata la messa in scena della *Melanippe Desmotis*.

Dal momento, dunque, che pare piuttosto improbabile che nomi come Siri e Metaponto fossero evocati sulla scena senza una precisa volontà di lanciare un qualche messaggio di tipo politico, si sono tentate diverse interpretazioni di quale questo potesse essere.

È stato sottolineato, ad esempio, come la versione euripidea potesse veicolare un messaggio di legittimazione di una politica ateniese in Magna Grecia: Daniela Giacometti,⁷⁴ ad esempio, evidenzia come Euripide punti su un'ambientazione tutta occidentale della tragedia, in opposizione con altre versioni circolanti del mito, in particolare con quella scelta da Antioco, le cui parole sono raccolte da Strabone; lo storico siciliano dice: “δοκεῖ δ’ Ἀντίοχος τὴν πόλιν Μεταπόντιον εἰρησθαι πρότερον Μέταβον, παρωνομάσθαι δ’ ὕστερον· τὴν τε Μελανίπην οὐ πρὸς τοῦτον ἀλλὰ πρὸς Δῖον κομισθῆναι ἐλέγχειν ἠρώων τοῦ Μετάβου καὶ Ἄσιον τὸν ποιητὴν φήσαντα ὅτι τὸν Βοιωτὸν Δίου ἐνὶ μεγάροις τέκεν εὐειδῆς Μελανίπην,

73 Tucidide, VII, 33, 5 – 6: “Persuasi i Metapontini a mandare con loro trecento lanciatori di giavellotto e due triremi secondo i patti di alleanza, dopo averli raccolti costeggiarono fino a Turi. E trovarono che gli avversari di Atene erano stati scacciati da poco in una guerra civile: volendo fare lì la rassegna di tutto l'esercito, dopo aver raccolto chiunque fosse rimasto indietro, e persuadere i Turi ad unirsi con il massimo impegno alla loro spedizione considerando, dato che si trovavano in quella congiuntura, amici e nemici gli amici e nemici degli Ateniesi, per tutte queste ragioni, dunque, restarono a Turi e fecero queste cose.”.

74 Giacometti, 1990 – 1991.

ὡς πρὸς ἐκεῖνον ἀχθεῖσαν τὴν Μελανίππην, οὐ πρὸς Μέταβον”⁷⁵; Antioco, dunque, avrebbe voluto richiamare Metaponto al suo ruolo di città achea, legata da συγγένεια a città come Crotone, Caulonia e gli eredi di Sibari, contro la minaccia dell'imperialismo ateniese.⁷⁶ La negazione della presenza di Melanippe a Metaponto, dunque, andrebbe interpretata allo stesso modo come un rifiuto dell'ingerenza ateniese, finalità propagandistica perseguita da Antioco anche mediante la negazione dell'esistenza di un eroe chiamato Metaponto che, secondo alcune tradizioni, era genealogicamente legato a Melanippe⁷⁷ e che viene sostituito, nella versione proposta dallo storico siciliano, da un eroe locale di nome Metabo.

Euripide, al contrario, avrebbe presentato un punto di vista tutto ateniese, dipingendo innanzitutto Siri, la colonia ionica ormai in mano ai Dori, come una figura malvagia e traditrice; un'ottica del genere avrebbe giustificato la distruzione ed il suo successivo possesso da parte di Metaponto, fatti che potevano creare degli imbarazzi dal momento che la città achea di Metaponto era legata da vincoli di συγγένεια alla ionica Siri superabili, però, nel caso che la città poi distrutta si fosse per prima macchiata di

75 Strabone, VI, 1, 14: “Antioco ritiene che la città di Metaponto si chiamasse precedentemente Metabon e che il suo nome si fosse modificato in seguito; ritiene inoltre che Melanippe fosse stata condotta non all'eroe Metabos, ma a Dios. La prima ipotesi sarebbe provata dalla presenza di un santuario dell'eroe Metabos, la seconda dalla testimonianza del poeta Asios quando dice, a proposito di Beoto: “Fu generato dalla bella Melanippe nel palazzo di Dios”, come se appunto presso Dios fosse stata condotta e non presso Metabos”

76 Giacometti 1990 – 1991, pg. 291. Su questo punto, lo sviluppo del ragionamento della studiosa non mi risulta chiarissimo; a pg. 280 aveva osservato come Melanippe, figlia di Eolo, fosse parente di Metaponto, figlio di Sisifo, figlio a sua volta di Eolo. La tradizione che fa di Metaponto un figlio di Sisifo è tarda e, a mio avviso, difficilmente conciliabile con un dramma che potrebbe chiudersi con le nozze di Melanippe e Metaponto che sarebbero così zia e nipote; sono noti matrimoni tra zii e nipoti femmine, ma mi lascia più perplesso questo caso, anche e soprattutto per ragioni di età: la giovane Melanippe ancora da sposare giunge con i due neonati dal nipote che è già sposato; bisogna immaginare che due personaggi appartenenti a due generazioni successive siano coetanei, o meglio che quello della generazione successiva sia di qualche anno più vecchio, fatto non impossibile, ma nemmeno probabile, soprattutto se si considera la possibile esistenza di genealogie alternative. Non è chiaro, comunque, il senso dell'affermazione a meno di non supporre che si volesse negare qualunque ruolo nelle vicende occidentali a qualunque città della Grecia continentale o che Melanippe rappresenti in qualche modo Atene.

77 Giacometti 1990 -1991, pg. 280.

3. La datazione

colpe che potevano far venir meno il vincolo creato dalla vicinanza di stirpe.⁷⁸

Anche Domenico Musti dà una grande importanza al rifiuto che Antioco fa del legame tra Melanippe e Metaponto, legame che sarebbe potuto essere sfruttato in ambienti metapontini per far valere i propri diritti sulla siritide; Antioco, dunque, avrebbe scelto di cancellare il re Metaponto per appoggiare le pretese di Taranto sulla regione contesa; la tragedia di Euripide, invece, sosterebbe la posizione opposta, cioè, ricordando Siri come moglie del re Metaponto, avallerebbe le pretese di Metaponto sull'area secondo una linea politica che il poeta avrebbe sostenuto anche nel finale dello *Ione* dove la ribadita parentela tra Ione ed Acheo⁷⁹ giustificherebbe l'ingerenza Ateniese sulle colonie achee in Magna Grecia.⁸⁰ Questa ricostruzione presenta un punto problematico nella negativa presentazione che viene data di Siri, personaggio malvagio ed ingannatore, il cui ruolo di moglie non sembra essere il dato che più vuole essere sottolineato nel dramma.

Massimo Nafissi, invece, punta soprattutto l'attenzione sugli elementi beotici della vicenda per inferire che il trasferimento in Magna Grecia della vicenda sia un'operazione fatta da Euripide, osservando anche come manchino prove del radicamento di tali leggende in ambito locale⁸¹ e come sia anche poco economico supporre che poco prima dell'azione di Antioco qualcuno abbia fornito una versione

78 Giacometti 1990 – 1991, pg. 290. Questa idea che Euripide sia portavoce della politica ateniese è motivata soprattutto dall'opposizione tra la sua posizione e quella di Antioco e dal fatto che “Euripide non può non farsi interprete del punto di vista ateniese”. Il problema di questo punto di vista filoateniese di Euripide sarà discusso in seguito.

79 Euripide, *Ione*, 1589 – 1594: “Ξούθωι δὲ καὶ σοὶ γίγνεται κοινὸν γένος, / Δῶρος μὲν, ἔνθεν Δωρὶς ὑμνηθήσεται / πόλις κατ’ αἴαν Πελοπίαν· ὁ δεύτερος / Ἀχαιός, ὃς γῆς παραλίας Ῥίου πέλας / τύραννος ἔσται, κἀπισημανθήσεται / κείνου κεκλήσθαι λαὸς ὄνομ’ ἐπώνυμον.”, “Figli comuni avrete, tu con Xuto: Doro, da cui, nella terra di Pelope avrà fama la Doride; e un secondo, Acheo, che sarà re di quella terra costiera presso Rio: l'omonimia del popolo sarà chiara conferma che sarà lui l'origine del nome.”. La datazione di questa tragedia è incerta, si pensa ad una sua rappresentazione tra il 414 ed il 411; si può osservare come questi versi menzionino sì una parentela tra Ione ed Acheo, ma pongano il secondo ad un livello subordinato rispetto al primo che dal dramma si rivela essere figlio di Apollo, di un dio, a differenza del fratellastro che invece nascerà dalla stessa madre e da Xuto.

80 Musti 1988, pgg. 133 – 139.

81 Nafissi 1997, pg. 344. A questo proposito si veda il cap. 1.3.

occidentale del mito che non aveva una propria tradizione;⁸² i due argomenti prodotti, però, non appaiono come cogenti in quanto la nostra ignoranza su tradizioni anteriori al V secolo non appare un evento così notevole da far supporre che qualcosa di cui non siamo a conoscenza dovesse per forza essere un'invenzione posteriore e, comunque, sappiamo che non soltanto i tragici, ma anche retori e politici piegavano il mito alle esigenze della propaganda, quindi nulla esclude che qualche personaggio di spicco avesse eventualmente collocato Melanippe a Metaponto nella seconda metà del V secolo e che Euripide avesse messo in scena non una sua invenzione, ma una versione circolante e nota in Atene in quegli anni.

Lo scopo di Euripide sarebbe, secondo lo studioso, quello di mettere in cattiva luce Siri, prima sentita come città legata ed affine e, dopo la sottomissione a Taranto, diventata nemica; il pubblico sarebbe quindi stato portato a simpatizzare con Metaponto, tradito ed ingannato, che prendeva in sposa la saggia sposa d'oltremare, con la quale il pubblico avrebbe finito con l'autoidentificarsi; il matrimonio, dunque, avrebbe rappresentato la *συμμάχια* e la sposa che veniva da lontano sarebbe stata un'allusione ad Atene.⁸³ Non è del tutto convincente, a mio avviso, il passaggio tra la simpatia per un personaggio e l'autoidentificazione del pubblico con esso, così come l'idea che la semplice provenienza da oltremare di Melanippe fosse sufficiente ad identificarla in modo chiaro con Atene.

Tutte e tre le interpretazioni della *Melanippe Desmotis* leggono nel dramma un appoggio dato da Euripide alla politica di controllo della Siritide da parte di Metaponto, questione ovviamente correlata con una politica ateniese che mirasse ad una qualche ingerenza sull'area se non al suo controllo; in quest'ottica, crea particolare problema il confronto tra l'appoggio all'imperialismo ateniese che questa tragedia verrebbe a veicolare ed il contenuto fortemente antibellicista di alcune tragedie dell'ultimo periodo della produzione euripidea, come le *Troiane* 415 e l'*Elena* del 412: difficile pensare che l'autore di tragedie come queste appoggiasse un intervento in Occidente. Questa considerazione viene a contrastare in particolare con l'interpretazione di Musti che legge una continuità di pensiero del poeta fino alla pubblicazione dello *Ione*, la cui datazione oscilla tra il 414 ed il 411 e che, quindi, si collocherebbe proprio a ridosso delle due

82 Nafissi 1997, pg. 346 A questo proposito si veda il cap. 1.2.

83 Nafissi 1997, pgg. 348 - 349

3. La datazione

tragedie sopra ricordate; Giacometti e Nafissi, invece, propendono per una datazione più alta, verso gli anni trenta ed in questo caso sarebbe possibile immaginare che il poeta abbia inizialmente appoggiato la politica della propria città, anche quella di espansione in Occidente, come possono far supporre alcune tra le prime tragedie come gli *Eraclidi* e le *Supplici* che lasciano spazio a posizioni che sono anche di elogio alla condotta di Atene, e abbia rivisto in seguito la propria posizione, magari per il lungo ed estenuante protrarsi della guerra o per episodi che hanno fortemente impressionato l'opinione pubblica, come, ad esempio, la distruzione di Melo.

Niente, comunque, tra i frammenti a noi giunti obbliga a pensare che la *Melanippe Desmotis* debba essere letta come un appoggio all'intervento ateniese in occidente: osservando, ad esempio, i frammenti che riguardano il tema del matrimonio, si può notare che il primo di questi, che invita a non affaticarsi per cercare moglie dato che il destino porterà la persona giusta⁸⁴ può semplicemente alludere a Melanippe, ma potrebbe anche suonare come un confronto implicito con le precedenti nozze di Metaponto, come un rimprovero, dunque, per una forzatura degli eventi che avrebbe portato al primo matrimonio sbagliato. Altri due, più esplicitamente, ricordano come siano da evitarsi nozze con donne di censo superiore a quello del marito,⁸⁵ se questi versi sono da riferirsi al precedente fallito matrimonio con Siri, come possibile vista la fama di grande ricchezza di cui godeva la città omonima della regina, potrebbero suonare come un dubbio sulle stesse premesse delle nozze, o come una constatazione

84 Euripide, *Melanippe Desmotis*, 17 (501): “γάμους δ' ὅσοι σπεύδουσι μὴ πεπρωμένους, / μάτην πονοῦσιν· ἢ δὲ τῶ χρεῶν πόσει / μένουσα κάσπούδαστος ἦλθεν εἰς δόμους.”, “Quanti si impegnano per matrimoni non voluti dal destino, si affaticano per niente; infatti la donna che spetta al marito che le è destinato giunge nelle case anche non essendo stata affatto corteggiata.”

85 Euripide, *Melanippe Desmotis*, 17 (502): “ὅσοι γαμοῦσι δ' ἢ γένει κρείσσοις γάμους / ἢ πολλὰ χρήματ', οὐκ ἐπίστανται γαμῆν· / τὰ τῆς γυναικὸς γὰρ κρατοῦντ' ἐν δώμασιν / δουλοῖ τὸν ἄνδρα, κούκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος. / πλοῦτος δ' ἐπακτὸς ἐκ γυναικείων γάμων / ἀνόνητος· αἱ γὰρ διαλύσεις <οὐ> ῥάδιαι.”, “Quanti sposano una donna superiore per censo o grosse ricchezze, non sanno cosa significhi sposarsi. I beni della donna comandano in casa e tengono in schiavitù l'uomo, e questo non è libero. Le ricchezze acquisite da nozze con una donna sono inutili; infatti le separazioni non sono facili.” e 19 (503): “μετρίων λέκτρων, μετρίων δὲ γάμων / μετὰ σωφροσύνης / κῦρσαι θνητοῖσιν ἄριστον. “... di unioni misurate, di nozze misurate con saggezza (permettono?) di ottenere il meglio per i mortali.”

La sapiente Melanippe

del fatto che non è possibile che una piccola realtà come la città di Metaponto possa legare a sé i destini di un'area tanto più grande e ricca.

Difficile, quindi, sbilanciarsi in una interpretazione del messaggio politico contenuto in questa tragedia conoscendo così poco del suo sviluppo, ma resta, comunque, fermo il punto che risulta difficile pensare che nomi come Siri e Metaponto potessero essere portati sulla scena senza alludere alle vicende politiche occidentali; premesso questo, sembra difficile immaginare che Euripide abbia inventato o ripreso il mito di Melanippe in Italia per poi, in anni successivi, riproporre le stessa eroina, ormai legata ad una pièce di forte valenza politica o forse addirittura sfruttata anche nel dibattito assembleare per decidere dell'impegno bellico in Magna Grecia, in una tragedia come la *Melanippe Sophè* che non sembra veicolare messaggi di questo tipo: se quest'ipotesi è corretta, rafforza l'idea che la *Sophè*, se non è stata messa in scena contemporaneamente alla *Desmotis*, debba essere stata rappresentata prima.

Parte II: i frammenti

4. I testimoni dei frammenti

Quasi tutti i frammenti che possediamo della *Melanippe Sophè* e l'ὀπόθεσις di questa tragedia, quelli della *Melanippe Desmotis* e quelli di attribuzione incerta all'uno o all'altro dramma, ci sono giunti per tradizione indiretta; fa eccezione una lunga ῥήσις ἀγγελικὴ attribuita alla *Melanippe Desmotis* che ci è giunta per tradizione diretta, conservata sul recto di un codice di pergamena⁸⁶ proveniente probabilmente da Arsinoe – Krokodilopolis, e acquisito nel 1879 dal Museo Egizio di Berlino.

Ci sono giunti in totale trentadue frammenti di queste tragedie; nostro principale testimone è Stobeo, che ne cita ben diciannove all'interno del suo florilegio. Sfortunatamente, però, questo autore non precisa mai a quale delle due *Melanippe* euripidee appartengano i versi di volta in volta da lui riportati ed è stato ipotizzato che il motivo di ciò sia la maggiore popolarità della *Sophè* rispetto alla *Desmotis*;⁸⁷ si può osservare, però, come Stobeo, nel caso riporti citazioni dall'*Ifigenia in Aulide* o dall'*Ifigenia in Tauride* non precisi, tranne che in un caso,⁸⁸ da quale dei due testi provengano i versi.

La maggior parte dei frammenti citati da tale autore, inoltre, è di carattere gnomico, fatto che rende difficoltosa l'attribuzione all'uno o all'altro dramma; inoltre questi testi, proprio per il loro carattere sentenzioso, risultano spesso poco utili ai fini della ricostruzione della trama.

Gli editori della collana *Belles Lettres* attribuiscono alla *Melanippe Sophè* dodici frammenti, per un totale di cinquantatré versi, tredici alla *Desmotis* per centodiciassette versi, mentre ne lasciano sette, composti da undici versi, tra quelli di attribuzione incerta.

Per quanto riguarda la *Melanippe Sophè*, soltanto due frammenti ci sono noti da più fonti considerate indipendenti, il frammento 1 (481) ed il frammento 5 (484). Altri quattro frammenti, poi, il 4 (482), il 7 (485), l'8 (487) e l'11 (486), sono raccolti da più

86 PBerol. 5514.

87 Jouan e Van Looy 2000, pg. 350.

88 Stobeo IV, 41, 6.

La sapiente Melanippe

di un testimone, ma non si può determinare se tutte le fonti che riportano i versi avessero accesso al testo euripideo o se invece alcune citazioni risultassero mediate da un altro testo che riportava il passo tragico.

In un solo caso, quello del frammento 7 (485), la nostra fonte non riporta testualmente le parole del poeta, ma le parafrasa.

5. *L'hypothesis*

Ἡ δὲ τῆς Σοφῆς Μελενίπτες αὐτῆ Ἑλλενον τοῦ Διὸς Αἴολος τεκνοθεὶς ἐκ μὲν Εὐριδίκες ἐγέννησε Κρηθέα καὶ Σαλωνέα καὶ Σίσυφον ἐκ δὲ τῆς Χειρώνας θυγατρὸς Ἰππῆς κάλλει διαφέρουσαν Μελανίπτην. Αὐτὸς μὲν οὖν φόνον ποιήσας ἐπ' ἐνιαυτὸν ἀπῆλθε φυγὰς, τὴν δὲ Μελανίπτην Ποσειδῶν διδύμων παίδων ἔγκυον ἐποίησεν. Ἡ δὲ διθὰ τὴν προσδοκίαν τῆς τοῦ πατρὸς παρουσίαν τοὺς γεννηθέντας εἰς τὴν βουστασιν ἔδωκε τῇ τρόφῳ θεῖναι κατὰ τὴν κάθοδον τοῦ δυνάστου τὰ βρέφη τιν ἐς ἐντολὴν τοῦ κατασπεύραντος. Ὑπὸ τοῦ ταύρου θηλαζόμενα δὲ ὑπὸ μιᾶς τῶν βοῶν ἰδόντες ὡς βουγενῆ τέρατα τῷ βασιρεῖ προσήνεγκαν. Ὁ δὲ τῇ τοῦ πατρὸς Ἑλληνος γνώμῃ πεισθεὶς ὀλοκαυτοῦν τὰ βρέφη κρίνας Μελανίπτη τῇ θυγατρὶ προσέταξεν ἐνταφίως αὐτὰ κοσμησαί. Ἡ δὲ καὶ τὸν κόσμον αὐτοῖς ἐπέθηκε καὶ λόγον εἰς παραίτησιν ἐξέθηκε φιλότιμον.

Προλογίζει Μελενίπτη καὶ λέγει ταῦτα ἐν προοιμίῳ.

L' υπόθεσις della Melanippe sapiente è questa: Eolo, partorito da Elleno figlio di Zeus, generò da Euridice Creteo, Salmoneo e Sisifo; e dalla figlia di Chirone, Ippo, Melanippe che eccelle per bellezza. Egli, avendo commesso un omicidio, andò in esilio per un anno, e Posidone rese incinta Melanippe di due gemelli; questa, durante l'attesa dell'arrivo del padre, affida alla nutrice i neonati perché li esponga in una stalla secondo gli ordini di chi li aveva procreati; al ritorno del sovrano, qualcuno tra i pastori, visti i bambini protetti da un toro ed allattati da una mucca, come se fossero esseri mostruosi nati da una mucca li portarono al sovrano.

E quello, persuaso dall'opinione del padre Elleno e deciso a bruciare i nuovi nati, ordina a Melanippe di ornarli dei paramenti funebri. Ed ella mette loro i paramenti funebri ed espone un discorso premuroso in loro difesa.

Melanippe recita il prologo e dice queste cose nel suo preambolo.

L' υπόθεσις di questo dramma ci è stata restituita da diversi testimoni; il più antico

di essi è un papiro di Ossirinco,⁸⁹ databile al II secolo dopo Cristo e contenente gli argomenti in ordine alfabetico dei drammi euripidei, il primo dei quali, gravemente mutilo, sembrerebbe essere quello della *Medea*, anche se le estese lacune non permettono di stabilirlo con certezza, seguito da quello della *Melanippe Sophè*, anch'esso molto danneggiato, e poi da quelli di altri drammi riportati in ordine alfabetico, fino al *Crisippo*. Alcune lettere dei versi dal 18 al 23 sono inoltre leggibili in un papiro conservato a Londra⁹⁰ di poco anteriore al precedentemente citato papiro di Ossirinco e databile al I/II secolo.

I frammenti di testo a noi giunti grazie ai testimoni papiracei sono estremamente lacunosi, ma una ricostruzione del testo dell'ὑπόθεσις è possibile grazie al fatto che essa è contenuta in due diversi commenti ad un trattato di retorica, il *Περὶ μεθόδου δεινότητος* di Ermogene; egli riporta il verso euripideo nel ventottesimo capitolo del suo trattato, senza però riportare il titolo del dramma di appartenenza, come esempio di dimostrazione di un concetto mediante la riproposizione dello stesso per aumentare la persuasione prodotta dalla semplice affermazione.⁹¹

L'appartenenza alla *Melanippe Sophè* di questo frammento ci è attestata da due commenti al trattato di Ermogene, il primo del quale è opera di Giovanni Logoteta, edito da Rabe all'inizio del Novecento;⁹² esso contiene il testo dell'ὑπόθεσις, sul quale si basa la ricostruzione proposta dall'edizione di Jouan e Van Looy e qui riportata, ed il primo verso del dramma.⁹³ Il secondo commento al *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, contenente anch'esso l'ὑπόθεσις del dramma qui in analisi ed il suo primo verso, è opera di Gregorio di Corinto.⁹⁴ Non sappiamo nulla di Giovanni Logoteta, salvo che la sua opera

89 P. Oxy 2455, edito da Turner in *The Oxyrhynchus Papyri XXVII*, 1962, pgg. 32-69, tav. IV-VI-IX.

90 Papyrus Lugdunensis 25, 2, edito da R. W. Daniel, *Papyrologica Lugd.-Batava* 25 (1991) 3-4, tav. I.

91 Ermogene, *Περὶ μεθόδου δεινότητος* 28: “Περὶ διηγρήσεως. Οἱ παλαιοὶ διηγούμενοι διπλῆ τιμὴ μεθόδῳ χρῶνται, ἀναφορᾶ δι’ ἀσφάλειαν καὶ διὰ πίστιν βεβαιώσει [...] καὶ Εὐριπίδης «Ζεὺς, ὡς λέλεκται» ἀναφορὰ, «τῆς ἀληθείας ὑπο» βεβαιώσις.”, “Riguardo alla dimostrazione. Gli antichi spiegando usano una duplice strategia, usano cioè la ripetizione per l'affidabilità e la conferma per la persuasione.”.

92 Rabe, *RhM*, 63, 1908, pg. 125 ss. L'ὑπόθεσις della *Melanippe Sophè* compare alle pagine 146 – 147.

93 Il problema della scelta del primo verso del dramma sarà discusso in seguito, nel cap. 6.

94 Gregorio di Corinto, in *Rhetores Graeci* a cura di Walz, VII 2, pg. 1312, 10.

5. L'hypothesis

è precedente rispetto a quella di Gregorio di Corinto che però non sembra aver attinto per la propria opera a Giovanni.⁹⁵

Passando ad un'analisi di quanto l'ὑπόθεσις riporta, si può osservare che in questo dramma l'episodio che innescherà la vicenda, cioè la violenza di Poseidone ai danni di Melanippe, avviene in assenza del sovrano, che è lontano dal suo palazzo per un anno a causa di un omicidio da lui commesso;⁹⁶ questo tipo di esilio temporaneo è menzionato in diverse tragedie euripidee, come nell'*Alcesti*, nel cui prologo Apollo si lamenta della punizione che suo padre Zeus gli ha inflitto per avere ucciso i Ciclopi, costringendolo a servire Admeto,⁹⁷ o nell'*Ippolito* nel quale si ricorda che Teseo si trova a Trezene per aver ucciso i Pallantidi,⁹⁸ o ancora nella *Stenbea*, la cui ὑπόθεσις ci informa che la protagonista si sarebbe innamorata di Bellerofonte, ospite nella sua casa proprio perché esule da Corinto a causa di un omicidio da lui commesso.⁹⁹

Melanippe sedotta da Posidone rimane incinta di due gemelli, fatto non infrequente nel mito tanto nel mondo greco quanto in quello romano che associano spesso l'eccezionale evento del parto gemellare ad una paternità divina,¹⁰⁰ ai quali saranno dati i

95 Jouan e Van Looy, 2000, pg. 355.

96 Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 265 suggeriscono che l'esilio annuale sia probabilmente un'invenzione euripidea, anche se non è chiaro, date le poche notizie che abbiamo sul mito di Melanippe, quali dati sostengano questa ipotesi.

97 Euripide, *Alcesti*, vv. 1 – 7: “ὦ δῶματ' Ἀδμήτει', ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ / θῆσαν τράπεζαν αἰνέσαι θεός περ ὦν. / Ζεὺς γὰρ κατακτὰς παῖδα τὸν ἐμὸν αἴτιος / Ἀσκληπίον, στέρνοισιν ἐμβαλὼν φλόγα· / οὐ δὴ χολωθεὶς τέκτονας Δίου πυρὸς / κτείνω Κύκλωπας· καί με θητεύειν πατῆρ / θνητῶι παρ' ἀνδρὶ τῶνδ' ἄποιν' ἠνάγκασεν.”, “Casa d'Admeto, dove m'adattai alla mensa dei servi, io, che pur sono un dio! La colpa fu di Zeus, che uccise mio figlio Asclepio -gli gettò nel petto la folgore. Irritato, ecco che uccido a mia volta gli artefici del fulmine, i Ciclopi; e mio padre mi costrinse, per punirmi, a servire nella casa di un mortale.”.

98 Euripide, *Ippolito*, vv. 34 – 37: “ἐπεὶ δὲ Θησεὺς Κεκροπίαν λείπει χθόνα / μίασμα φεύγων αἵματος Παλλαντιδῶν / καὶ τήνδε σὺν δάμαρτι ναυστολεῖ χθόνα / ἐνιαυσίαν ἔκδημον αἰνέσας φυγῆν”, “Poi Teseo lasciò l'Attica, la terra di Cecrope: aveva versato il sangue dei Pallantidi e, per sottrarsi alla contaminazione, accettò di andare in esilio per un anno.”.

99 Euripide, *Stenebea*, ὑπόθεσις, 5 – 6: “Βελλεροφόντην δὲ φεύγοντα ἐκ Κορίνθου διὰ φόνον...”, “Bellerofonte, esule da Corinto a causa di un omicidio...”.

100 A questo proposito, si veda il cap. 22.

nomi di Eolo e Beoto;¹⁰¹ la giovane madre si vedrà poi costretta a far esporre dalla nutrice i neonati che saranno salvati dall'intervento di una giovenca che li allatta, altro elemento che si può porre in parallelo con le vicende di molti altri figli di dei che nel mito del mondo classico sarebbero stati nutriti nella loro prima infanzia da animali.¹⁰²

L' ὑπόθεσις ci informa che Eolo, convinto da Elleno, ordina di bruciare i due neonati, ma non viene esplicitata la motivazione del gesto, anche se sembra intuibile che questa decisione fosse presa in virtù del fatto che, come i pastori, il sovrano ed il padre erano convinti che i due bambini fossero creature mostruose nate da una giovenca,¹⁰³ a questo punto spetta a Melanippe il compito di preparare i due ornandoli dei paramenti funebri. Non sappiamo se il momento della vestizione dei neonati venisse mostrato sul palcoscenico, anche perché non sappiamo cosa delle vicende di cui parla l'ὑπόθεσις fosse effettivamente agito sulla scena e cosa invece fosse magari solo raccontato da un personaggio: sappiamo che la tragedia si apre con un prologo in cui Melanippe, dopo aver presentato la sua stirpe, inizia a narrare le proprie sventure,¹⁰⁴ ed è pressoché certo che avesse già partorito e probabilmente esposto i neonati, ma non sappiamo se la giovane uscisse dal palazzo di Eolo¹⁰⁵ per lamentare la propria angoscia solo per l'esposizione dei neonati abbandonati al loro destino o se già sapesse del loro ritrovamento da parte dei pastori e proprio lei lo raccontasse sulla scena; è anche

101 A proposito dei nomi dei gemelli, si veda il commento al frammento 12.

102 Molte di queste vicende sono raccolte da Igino, *Fabulae*, 252: *QVI LACTE FERINO NVTRITI SVNT. Telephus Herculis et Auges filius ab cerua. Aegisthus Thyestis et Pelopiae filius ab capra. Aeolus et Boeotus Neptuni et Menalippes filii a uacca. Hippothous Neptuni et Alopes filius ab equa. Romulus et Remus Martis et Iliae filii ab lupa. Antilochus Nestoris filius expositus in Ida monte ab cane. Harpalyce Harpalyci regis Amymneorum filia a uacca et equa. Camilla Metabi regis Volscorum filia ab equa.*, “COLORO CHE FURONO ALLATTATI DA ANIMALI. Telefo, figlio di Ercole ed Auge, fu allattato da una cerva. Egisto, figlio di Tieste e Pelopia, da una capra. Eolo e Beoto, figli di Nettuno e Melanippe, da una vacca. Ippotoo, figlio di Nettuno e Alope, da una giumenta. Romolo e Remo, figli di Marte ed Ilia, da una lupa. Antiloco, figlio di Nestore, esposto sul monte Ida, fu allattato da una cagna. Arpalica, figlia di Arpalico, re degli Amimnei, da una vacca e da una giumenta. Camilla, figlia di Metabo, re dei Volsci, da una giumenta.”

103 Il problema sarà affrontato in seguito, al cap. 12.

104 Si veda a questo proposito il cap. 6.

105 Che il palazzo di Eolo costituisca la scena è proposto da Jouan e Van Looy 2000, pg. 350 e da Kannicht 2004 pg. 529.

5. L'hypothesis

possibile che la giovane, nel momento in cui pronuncia il prologo, avesse già dovuto vestire per il funerale i propri figli ed addirittura uscisse portandoli già così abbigliati sulla scena. Si può solo osservare che la vestizione funebre dei neonati doveva essere un motivo di grande impatto, almeno a giudicare dal rilievo che l'ὑπόθεσις dà a questo dato, dal momento che essa riporta tanto l'ordine di Eolo di vestire i bambini, quanto l'affermazione che Melanippe aveva portato a termine tale compito.

Ipotizzando che fosse messo in scena il momento in cui i bovari consegnavano i neonati al sovrano e che quindi il cambio d'abito dei bambini dovesse in qualche modo essere effettivamente realizzato, è stato proposto¹⁰⁶ un parallelo con l'*Eracle* euripideo: Lico, giunto a Tebe dall'Eubea, è deciso a riappropriarsi della sovranità della città, appartenuta un tempo ad un suo omonimo antenato e, per fare ciò, è deciso a sterminare i giovani figli di Eracle che ha costretto, insieme alla loro madre Megara e ad Anfitrione, a rifugiarsi presso un altare. Deciso a bruciarli, ordina che sia raccolta una immensa catasta di legno attorno al luogo nel quale i supplici si sono radunati per bruciarli;¹⁰⁷ Megara, in questa disperata situazione chiede la grazia che lei ed i bambini possano almeno indossare i paramenti funebri,¹⁰⁸ grazia che Lico concede.¹⁰⁹ Dopo il

106 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 266.

107 Euripide, *Eracle*, vv. 240 – 245: “ἀγ’, οἱ μὲν Ἐλικῶν, οἱ δὲ Παρνασοῦ πτυχᾶς / τέμνειν ἄνωχθ’ ἐλθόντες ὑλουργοὺς δρυὸς / κορμούς· ἐπειδὴν δ’ ἐσκομισθῶσιν πόλει / βωμὸν πέριξ νήσαντες ἀμφήρη ξύλα / ἐπίμπρατ’ αὐτῶν κάκφυροῦτε σώματα / πάντων, ἵν’ εἰδῶσ’ οὐνεκ’ οὐχ ὁ κατθανῶν / κρατεῖ χθονὸς τῆσδ’ ἀλλ’ ἐγὼ τὰ νῦν τάδε.”, “Avanti, andate, servi, all'Elicon, altri alle valli del Parnaso, e dite ai boscaioli di tagliare tronchi di quercia: si trasportino in città. Quindi ammassate intorno a quest'altare le cataste di legna e date fuoco, bruciate i corpi di tutti costoro: sappiano che chi regna in questa terra non è il morto, ma adesso sono io.”.

108 Euripide, *Eracle*, vv. 327 – 331: “κάγώ σ’ ἰκνοῦμαι χάριτι προσθεῖναι χάριν, / <ἡμῖν> ἵν’ ἀμφοῖν εἰς ὑπουργήσεις διπλᾶ· / κόσμον πάρες μοι παισὶ προσθεῖναι νεκρῶν, / δόμους ἀνοίξας· νῦν γὰρ ἐκεκλήμεθα, / ὥς ἀλλὰ ταῦτά γ’ ἀπολάχωσ’ οἴκων πατρός.”, “Ti prego anch'io di aggiungere una grazia ad una grazia, di rendere un favore ad entrambi. Lascia che ai miei figli io metta un abito da morti. Apri la casa (ora ne siamo esclusi): almeno questo possano avere dei beni paterni.”.

109 Euripide, *Eracle*, vv. 332 – 335: “. ἔσται τάδ’ οἴγειν κληῖθρα προσπόλοις λέγω. / κοσμεῖσθ’ ἔσω μολόντες· οὐ φθονῶ πέπλων. / ὅταν δὲ κόσμον περιβάλησθε σώμασιν / ἤξω πρὸς ὑμᾶς νερτέραι δώσω χθονί.”, “Va bene. I servi aprano le porte. Entrate ed abbigliatevi, non voglio negarvi i pepli. Non appena avrete cinto di quelle vesti la persona, tornerò per spedirvi sotto terra.”.

canto del coro, il padre, la moglie ed i figli di Eracle rientrano in scena, indossando quindi, evidentemente gli abiti per il proprio funerale.¹¹⁰

Anche ad Ino, protagonista di una tragedia euripidea a noi giunta frammentaria, era toccata la stessa sorte di dover vestire i propri figli destinati ad essere uccisi.¹¹¹ Stando a quanto racconta Igino¹¹² a proposito del dramma euripideo, Ino, sposa di Atamante re della Tessaglia e madre di due gemelli, aveva preso parte ai riti delle baccanti sul Parnaso; durante la sua assenza, il marito, convinto che la donna fosse morta, aveva sposato Temisto, la quale a sua volta aveva messo al mondo due gemelli. Quest'ultima, gelosa dei figli di primo letto del marito, aveva deciso di ucciderli ricercando per il suo

110 Euripide, *Eracle*, vv. 451 – 455: “εἶέν· τίς ἱερεύς, τίς σφαγέυς τῶν δυσπότμων; / [ἦ τῆς ταλαίνης τῆς ἐμῆς ψυχῆς φονεύς;] / ἔτοιμ’ ἄγειν τὰ θύματ’ εἰς Ἄιδου τάδε.”, “Bene, il ministro chi sarà del rito? Chi l'uccisore degli sventurati, l'assassino di questa vita mia? Le vittime per l'Ade sono pronte.”.

111 Bisogna tenere comunque presente che possediamo soltanto venticinque frammenti, alcuni dei quali di dubbia attribuzione, per un totale di settantanove versi; ogni possibile ricostruzione della trama poggia, perciò, sulla testimonianza di Igino, purtroppo non sempre attendibile, come nel caso della trama della *Melanippe Desmotis*.

112 Igino, *Fabulae*, 4: *INO EVRIPIDIS Athamas in Thessalia rex cum Inonem uxorem, ex qua duos filios <susceperat>, perisse putaret, duxit nymphae filiam Themistonem uxorem; ex ea geminos filios procreavit. 2 postea rescit Inonem in Parnaso esse, quam bacchationis causa eo peruenisse; misit qui eam adducerent; quam adductam celauit. 3 rescit Themisto eam inuentam esse, sed quae esset nesciebat. coepit uelle filios eius necare; rei consciam quam captiuam esse credebatur ipsam Inonem sumpsit, et ei dixit ut filios suos candidis uestimentis operiret, Inonis filios nigris. 4 Ino suos candidis, Themistonis pullis operuit; tunc Themisto decepta suos filios occidit; id ubi rescit, ipsa se necauit. 5 Athamas autem in uenatione per insaniam Learchum maiorem filium suum interfecit; at Ino cum minore filio Melicerte in mare se deiecit et dea est facta.*, “Atamante, re di Tessaglia, convinto che sua moglie Ino, dalla quale aveva avuto due figli, fosse morta, sposò Temisto, figlia di una Ninfa, che gli diede due gemelli. In seguito scoprì che Ino si trovava sul Parnaso, dove era andata per partecipare alle cerimonie delle Baccanti; la mandò a prendere e, quando gli fu condotta, la tenne nascosta. Temisto venne a conoscenza che era stata ritrovata, ma ignorava chi fosse. Concepì allora il progetto di uccidere i suoi figli; prese come complice proprio Ino, che credeva una prigioniera di guerra, e le disse di vestire i propri figli con vesti bianche e quelli di Ino con vesti nere. Ino, però, rivestì i suoi di bianco e quelli di Temisto con abiti scuri; allora Temisto, ingannata, uccise i suoi e quando seppe la cosa si suicidò. Atamante poi, in un accesso di follia, uccise il proprio figlio maggiore Learco durante una battuta di caccia, mentre Ino si precipitò in mare insieme al figlio minore Melicerte e divenne una dea.”.

5. *L'hypothesis*

piano la complicità di una donna che riteneva essere una prigioniera di guerra, mentre in realtà era la stessa Ino, segretamente ricondotta a casa dal marito. Temisto ordina alla presunta prigioniera di vestire di bianco i suoi figli e di nero i figli precedentemente avuti dal marito, ma Ino inverte i colori delle vesti per salvare i propri figli.

In questo caso, dunque, la vestizione dei bambini non aveva scopo rituale, ma serviva solamente a facilitarne l'identificazione da parte di chi doveva ucciderli; è stato suggerito¹¹³ che il cambio d'abito dei bambini non avvenisse sulla scena, ma che Ino rientrasse nel palazzo con le due coppie di gemelli per prepararli come richiesto e che l'atto di vestire i bambini, così come la loro uccisione ed il suicidio di Temisto fossero raccontati sulla scena da un messaggero.

Appare, dunque, molto probabile che, nel caso i neonati non comparissero direttamente sulla scena già in abiti funebri, essi venissero portati all'interno della reggia, fuori dal palcoscenico,¹¹⁴ dalla madre per tornare con indosso i loro nuovi abiti davanti agli occhi degli spettatori; sembra in ogni caso probabile che essi venissero portati effettivamente sulla scena proprio perché rappresentavano il fulcro attorno al quale si articolava il dibattito tra Melanippe ed il padre, nucleo costitutivo almeno della prima parte della tragedia ed anche alcune spie linguistiche contenute nel frammento 6 fanno pensare che, nel momento in cui Melanippe pronuncia quella battuta, i bambini siano visibili ai suoi interlocutori ed al pubblico.¹¹⁵

113 Webster 1967, pg. 100.

114 Si può ricordare a questo proposito che l'unico travestimento in scena noto per il teatro ateniese è quello di *Reso* nell'omonima tragedia di dubbia paternità euripidea e che proprio questo cambio d'abito è uno dei motivi che porta a dubitare della sua autenticità; vero è che, comunque, la vestizione di due neonati non può essere perfettamente paragonata come situazione drammaturgica al travestimento di uno dei protagonisti di una tragedia.

115 Si veda a questo proposito il commento al frammento 6; questi indizi linguistici sono comunque piuttosto tenui ed inoltre l'attribuzione del frammento alla *Melanippe Sophè* e non alla *Melanippe Desmotis* è molto probabile, ma non certa.

6. Il frammento 1 (481)

Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο,
Ἔλλην' ἔτιχθ' ὅς ἐξέφυσεν Αἰόλον,
οὐ χθῶν, ὅσιν Πηνειὸς Ἀσοποῦ θ' ὕδωρ
ὕγροϊς ὀρίζων ἐντὸς ἀγκῶσι στέγει,
σκήπτρων ἀκούει πᾶσα καὶ κικλήσκειται
ἐπώνυμος χθῶν Αἰολίς τοῦμοῦ πατρός.
Ἐν μὲν τόδ' ἐξέβλασεν Ἐλλενος γένος·
πτόρθον δ' ἀφήκεν ἄλλον εἰς ἄλλην πόλιν
<.....>

κλεινάς <τ'> Ἀθήνας Ξοῦτον, ᾧ νύμφη ποτὲ
θυγάτηρ Ἐρεχθέως Κεκροπίας ἐπ' αὐχένι
Ἴων' ἔτικτεν. Ἄλλ' ἀνοιστέος λόγος
ὄνομά τε τοῦμόν κείσ', ὅθενπερ ἠρξάμην.
Καλοῦσι Μελανίπην <με>, Χείρονος δέ με
ἔτικτε θυγάτηρ Αἰόλω. Κείνην μὲν οὖν
ξανθῇ κατεπτέρωσεν ἵππειά τριχί
Ζεύς, οὐνεχ' ὕμνους ἦδε χρησιμφοδοὺς βροτοῖς
ἄκη πόνων φράθουσα καὶ λυτήρια.
Πυκνῇ θυέλλῃ δ' αἰθέρος διώκεται
Μουσεῖον ἐκλιπούσα Κωρύκιόν τ' ὄρος.
Νύμφη δὲ θεσπιφδὸς ἀνθρώπων ὕπο
Ἴπῳ κέκληται σώματος δι' ἀλλαγᾶς.
Μητρὸς μὲν ὧδε τῆς ἐμῆς ἔχει πέρι.

εἶτα λέγει καὶ ὅτι Ποσειδῶνι μγείσα τέτοκε τοὺς διδύμους παῖδας.

Zeus, come si dice secondo verità, generò Elleno che diede la vita ad Eolo. E tutta la terra che il Peneo e l'acqua dell'Asopo segnando il confine con le loro umide anse cingono all'interno, obbedisce al suo scettro, ed è chiamata Eolia la terra così soprannominata a causa di mio padre. E questa è una stirpe che nacque da Elleno; ma un altro virgulto andò verso un'altra città <...> della gloriosa Atene Xuto, al quale allora la sposa, la figlia di Eretteo, partorì Ione sul promontorio di Cecrope.

Ma bisogna che il mio nome ed il mio discorso ritornino là dove io ho incominciato.¹¹⁶

Mi chiamano Melanippe e la figlia di Chirone mi ha generato ad Eolo. Zeus l'ha avvolta con un fulvo pelo di cavallo, poiché aveva cantato inni oracolari ai mortali suggerendo cure e rimedi alle sofferenze. È stata trascinata attraverso il cielo da una forte tempesta, lasciando il monte delle Muse ed il Corcireo; la fanciulla profetica è chiamata dagli uomini Ippo, a causa della trasformazione del suo corpo. Così stanno le cose riguardo a mia madre.

Poi racconta che, unitasi a Posidone, ha partorito i due gemelli.

Questi versi ci sono tramandati da Giovanni il Logoteta che li cita nel suo commento al *Περὶ μεθόδου δεινότητος* di Ermogene a seguito dell'ὑπόθεσις del dramma;¹¹⁷ anche Gregorio di Corinto, dopo aver riportato l'argomento della *Melanippe Sophè* ne cita i primi due versi.¹¹⁸ Altre fonti propongono un diverso incipit per questa tragedia,¹¹⁹ ma il trovare in queste due opere i versi accostati all'ὑπόθεσις della tragedia e l'intero prologo riportato da Giovanni il Logoteta hanno fatto propendere per la scelta

116 C'è qui un problema testuale: il testo riprodotto è quello scelto da Jouan e Van Looy, che è lo stesso scelto da Collard, Cropp e Lee. Il significato così proposto non è, in effetti, del tutto chiaro: non è chiaro cosa significhi riportare un nome da dove è incominciato. Collard, Cropp e Lee propongono (pg. 267) che l'espressione significhi "il significato del mio nome", spiegazione che lascia comunque perplessità perché il nome non viene spiegato, oltre al fatto che comunque l'espressione non risulta adeguata al verbo o ad essere coordinata con λόγος. Musso stampa l'espressione tra parentesi quadre, affermando: "A questo punto è stata ipotizzata una corruzione, ma è probabile che si tratti di un'annotazione marginale intrusa nel testo e quindi da espungere". Kannicht stampa tra *crucis*, scelta a mio avviso preferibile. Bisogna ricordare che anche il verbo ἠρξάμην è frutto di congettura sul tradito ἠρξάμην che non dava un senso plausibile.

117 Giovanni Logoteta, *Commentarium in Hermogenis Περὶ μεθόδου δεινότητος*, pgg. 146 - 147

118 Gregorio di Corinto, *Commentarium in Hermogenis Περὶ μεθόδου δεινότητος*, 1312 - 1313.

119 Si vedano a questo proposito i capp. 6.1 e 6.2.

6. Il frammento 1 (481)

del testo riportato dai due commentatori come corretto inizio del dramma. Un'ulteriore conferma viene da uno scolio alle *Rane* di Aristofane: nel vivace scambio di battute tra Dioniso ed Euripide nel quale il dio rinfaccia al poeta la ripetitività degli schemi metrici dei suoi prologhi concludendo beffardamente ogni verso iniziato dal drammaturgo con la frase “ληκύθιον ἀπώλεσεν”,¹²⁰ ricorre anche il verso “Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο”¹²¹ e lo scolio al passo ci informa che esso appartiene alla *Melanippe*.¹²²

Stando a quanto ci dice Gregorio di Corinto, il verso “Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο” comparirebbe identico anche nel *Piritoo* che il commentatore bizantino attribuisce allo stesso Euripide,¹²³ ma che la critica moderna considera come opera di Crizia; l'erudito riporta subito dopo questa affermazione due battute del dramma, cioè la richiesta che Eaco fa ad Eracle di presentarsi e di spiegare il motivo della sua venuta e la risposta dell'eroe che ricorda come suo padre fosse Zeus;¹²⁴ interessante quindi notare come Euripide e Crizia abbiano usato il medesimo verso, non è possibile stabilire chi dei due abbia fatto eco all'altro, in un medesimo contesto, cioè nelle parole di un

120 Aristofane, *Rane*, 1206 – 1250.

121 Aristofane, *Rane*, 1244.

122 Aristofane, *Scholia in Ranas*, 1244: “Ζεύς ὡς λέλεκται· Μελανίππης (τῆς σοφῆς ἢ) ἀρχή.”, “Zeus, come si dice: incipit della *Melanippe Sophè*.”

123 Gregorio di Corinto, *Commentarium in Hermogenis librum περί μεθόδου δεινότητος*, 1312: “Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο”. Οὗτος ὁ στίχος ἐν δυσὶν εὐρηται δράμασιν Εὐριπίδου, ἐν τῷ λεγομένῳ Πειρίθῳ καὶ ἐν τῇ σοφῇ Μελανίππῃ· ἐν μὲν γὰρ τῷ Πειρίθῳ παρῆσάγεται Ἡρακλῆς ἐν Ἄιδου κατελθὼν, κατὰ κέλευσιν Εὐρυσθέως”, “Zeus, come si dice secondo verità...”. Questo verso si trova in due drammi di Euripide, nel *Piritoo* e nella *Melanippe Sophè*; nel *Piritoo* lo introduce Eracle, scendendo all'Ade su esortazione di Euristeo”.

124 Crizia, *Piritoo*, fr. B 16: “εἰσάγεται γοῦν ἐν τούτῳ τῷ δράματι Αἰακὸς πρὸς Ἡρακλέα λέγων· “ἔα, τί χρῆμα; δέρκομαι σπουδῆι τινα / δεῦρ' ἐγκοινοῦντα καὶ μάλ' εὐτόλμῳ φρενί. / εἰπεῖν δίκαιον, ὦ ξέν(ε), ὅστις ὦν τόπους / εἰς τούσδε χρίμπτη καὶ καθ' ἥντιν' αἰτίαν.” εἶτα Ἡρακλῆς πρὸς αὐτόν· “οὐδεὶς ὄκνος πάντ' ἐκκαλύψασθαι λόγον· / ἐμοὶ πατρὶς μὲν Ἄργος, ὄνομα δ' Ἡρακλῆς, / θεῶν δὲ πάντων πατρὸς ἐξέφυν Διός· / ἐμῆι γὰρ ἦλθε μητρὶ κεδνὸν εἰς λέχος / Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο.”, “In questo dramma viene introdotto Eaco che si rivolge ad Eracle: “Che cosa accade? Vedo uno che si affretta qui con premura e con animo audace. È giusto, o straniero, che tu dica chi sei e per quale ragione ti avventuri in questi luoghi.” Più avanti Eracle gli risponde: “Non ho alcun timore a rivelarti tutta la ragione: vengo da Argo, il mio nome è Eracle, fui generato da Zeus, il padre di tutti gli dei. Raggiunse mia madre in un venerando amplesso Zeus, a quanto si racconta, secondo verità.”

personaggio che vuole ricordare la discendenza da Zeus, propria, come nel caso di Eracle, o di un antenato, come nel caso di Melanippe.¹²⁵

La tragedia dunque si apre, se è corretta la scelta di questo incipit, con un lungo intervento grazie al quale la protagonista presenta se stessa e la propria genealogia; il fatto che il poeta si soffermi così diffusamente sull'inquadramento del personaggio fa pensare che il mito non fosse molto conosciuto al pubblico ateniese, dato che potrebbe anche essere confermato dalle scarsissime attestazioni che abbiamo del mito di Melanippe, anche se naturalmente questa carenza di testimonianze a nostra disposizione può dipendere anche dal capriccio della tradizione.

La protagonista si presenta come discendente di Zeus, padre di suo nonno Elleno; le origini divine di questo personaggio sono ricordate da Euripide anche in un altro frammento, attribuito all'*Eolo* o al *Sisifo*, anche se Nauck non esclude che possa appartenere alla stessa *Melanippe Sophè*.¹²⁶

Questa, però, non è l'unica genealogia nota per questo personaggio: Erodoto¹²⁷ e Tucidide¹²⁸, infatti, affermano che il padre di Elleno fosse Deucalione, sposo di Pirra.

Il racconto prosegue con la menzione di due dei tre figli di Elleno, già menzionati da Esiodo come discendenti di questo personaggio.¹²⁹ Il testo tradito presenta in questo punto delle difficoltà sintattiche:¹³⁰ questo fatto ha spinto Willamowitz a congetturare la

125 Si veda a questo proposito il cap. 23.

126 Euripide, fr. 929b Kn: “Ἐλλην γάρ, ὡς λέγουσι, γίγνεται Διός, / τοῦ δ' Αἴολος παῖς, Αἰόλου δὲ Σίσυφος / Αθάμας τε Κρηθεύς θ' ὅς τ' ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς / θεοῦ μανεῖς ἔρριψε Σαλμωνεὺς φλόγα.”, “Infatti, Elleno, come dicono, è figlio di Zeus, ed Eolo fu suo figlio, e da Eolo nacquero Sisifo, Atamante, Creteo e questo Salmoneo che, divenuto folle, scagliò sulle correnti dell'Alfeo la folgore del dio.” Per l'attribuzione, si veda Jouan e Van Looy 2003 pg. 40.

127 Erodoto, I, 56: “Ἐπὶ μὲν γὰρ Δευκαλίωνος βασιλέως οἴκει γῆν τὴν φθιώτιν, ἐπὶ δὲ Δώρου τοῦ Ἑλληνος...”, “Al tempo di re Deucalione abitava la regione della Ftiotide. Sotto Doro, figlio di Elleno...”

128 Tucidide, I, 3, 2: “...πρὸ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίου...”, “...il periodo anteriore ad Elleno, figlio di Deucalione”

129 Esiodo, fr. 9 M.W. : “Ἑλληνος δ' ἐγένοντο φιλοπτολέμου βασιλῆος / Δωρός τε Ξουθός τε καὶ Αἴολος ἰππιόχαρμης.”, “Da Elleno, sovrano amante della battaglia, nacquero Doro, Xuto e Eolo che combatteva col carro.”

130 Collard e Cropp difendono il testo tradito (Collard e Cropp, 1995, pg. 266), ma non è chiaro in che modo giustificano la sintassi. Kannicht 2004 e Jouan e Van Looy 2000 segnalano la lacuna.

6. Il frammento 1 (481)

caduta di alcuni versi nei quali, secondo lo studioso, doveva essere menzionato anche il terzo figlio, Doro, per rispettare la tradizionale genealogia; bisogna però considerare che questa genealogia di Doro non è l'unica attestata: nel finale dello *Ione*, ad esempio, Atena rivela che da Creusa e Xuto nasceranno Doro ed Acheo.¹³¹ Il prosieguo del testo, comunque, non richiede necessariamente la menzione di tale personaggio anche se si può osservare come nemmeno quella di Xuto risulti fondamentale, quindi un accenno a Doro non apparirebbe inadeguato al contesto, pur non essendo qui indispensabile.

Per quanto riguarda Ione, Euripide lo presenta qui come figlio di Xuto e Creusa, mentre nella tragedia che da lui prende il titolo afferma che è figlio di Creusa e di Apollo, e che è entrato a far parte della casa di Xuto in quanto il re lo ha adottato a seguito di un oracolo.

Dopo aver esposto la propria genealogia, la protagonista presenta in pochi versi le vicende di sua madre, figura che giocherà un ruolo importante nella tragedia in quanto apparirà *ex machina* come afferma Polluce¹³² e perché Melanippe farà spesso riferimento a lei come fonte autorevole ed al grande sapere che le ha tramandato.

Il racconto è molto sintetico, ma permette comunque di mettere in luce qualche elemento caratterizzante di Ippo: in primo luogo si sa che è stata trasformata in cavalla da Zeus, e questa trasformazione è legata allo svelamento ai mortali di ἄκη πόνων καὶ λυτήρια grazie a dei canti oracolari; la donna, pertanto, appare essersi fatta portavoce di un sapere sovrumano che non doveva essere svelato agli uomini. L'intervento di Zeus, infatti, si configura come una punizione o, quantomeno, come una misura messa in atto dal padre degli dei per porre fine alle rivelazioni fatte da Ippo.

Per quanto riguarda l'espressione ἄκη καὶ λυτήρια, Collard e Cropp¹³³ ipotizzano

131 Euripide, *Ione*, 1589 – 1594: “Ξούθωι δὲ καὶ σοὶ γίγνεται κοινὸν γένος, / Δῶρος μὲν, ἔνθεν Δωρὶς ὑμνηθήσεται / πόλις κατ’ αἴαν Πελοπίαν· ὁ δεύτερος / Ἀχαιός, ὃς γῆς παραλίας ῥίου πέλας / τύραννος ἔσται, κάπισημανθήσεται / κείνου κεκληῆσθαι λαὸς ὄνομ’ ἐπώνυμον.”, “Figli comuni avrete, tu con Xuto: Doro, da cui, nella terra di Pelope avrà fama la Doride; e un secondo, Acheo, che sarà re di quella terra costiera presso Rio: l'omonimia del popolo sarà chiara conferma che sarà lui l'origine del nome.”

132 Polluce IV, 141: “ἢ Εὐίππη ἢ Χείρωνος ὑπαλλαττομένη εἰς ἵππον παρ’ Εὐρίπιδῃ”: “Eurippe, la figlia di Chirone, mutata in cavalla secondo Euripide.”. Questo testo costituisce il frammento 488 Kannicht.

133 Collard e Cropp, 1995, pg. 268.

che i due termini vadano riferiti a due aspetti della cura dai mali, ovvero quello più propriamente medico per ἄκη e quello rituale per λυτήρια, suggerendo in questo modo di vedere in Ippo una sorta di *iatromantis*. A mio avviso la distinzione tra questi due termini non è così netta da dover immaginare una distinzione di ambiti, quindi l'espressione potrebbe costituire semplicemente una sorta di endiadi: per il termine ἄκος, ad esempio, sono noti¹³⁴ diversi significati, oltre a quello specificamente medico¹³⁵; tra le prime attestazioni del termine, ad esempio, c'è quella nel ventiduesimo canto dell'*Odissea* dove il termine compare connesso con i riti compiuti bruciando dello zolfo nel palazzo di Ulisse dopo la strage dei Proci¹³⁶, dato che colloca la parola nel campo semantico della purificazione; sempre piuttosto vago è il significato che il termine assume, ad esempio, in Eschilo, al verso 71 delle *Coefore*: “θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἐδωλίων ἄκος”, “una volta toccato il sesso di una vergine non esiste rimedio” o nell'*Aiace* sofocleo, quando il coro, per dissuadere Tecmessa dall'idea del suicidio, esclama: “μὴ κακὸν κακῶ διδούς / ἄκος πλέον τὸ πῆμα τῆς ἄτης τίθει.”¹³⁷

Ancora nelle *Coefore*, il termine ἄκος appare nel significato medico, ma adattato ad una metafora che allude al tentativo di Clitemnestra di liberarsi dalla colpa dell'assassinio del marito tramite delle libagioni,¹³⁸ quindi con un significato che lo pone per così dire a metà strada tra l'ambito propriamente medico e quello sacrale.

Il termine ἄκος, dunque, pur presentando un significato pertinente all'abito medico, non appare legato in modo esclusivo ad esso, anzi in varie attestazioni sembra riferirsi al

134 Si veda LSJ s.v.

135 Ad esempio, Ippocrate, *Sul regime delle malattie acute*, I,11: “Ὀκόταν δὲ ἐς τέκμαρσιν λέγηται ὡς χρῆ ἕκαστα ἰητρεύειν, ἐν τουτέοισι πολλὰ ἑτεροίως γινώσκω ἢ ὡς ἐκεῖνοι ἐπεξήεσαν· καὶ οὐ μόνον διὰ τοῦτο οὐκ ἐπαινέω, ἀλλ' ὅτι καὶ ὀλίγοισι τὸν ἀριθμὸν τοῖσιν ἀκέεσιν ἐχρέοντο.”, “Allorchè si discute dell'interpretazione dei sintomi, e di come il medico debba affrontare i singoli casi, qui il mio avviso si discosta dalle loro analisi; e non solo per questo non li approvo, bensì anche perché si valgono di un numero piccolo di cure.”

136 Omero, *Odissea*, XXII, 481 - 482: “οἶσε θέειον, γρηυ, κακῶν ἄκος, οἶσε δέ μοι πῦρ, / ὄφρα θεειώσω μέγαρον”, “Porta lo zolfo, o vecchia, il rimedio dei mali; portami il fuoco: voglio solfare la sala.”

137 Sofocle, *Aiace*, vv. 362 – 363: “Non aggravare la sciagura con un rimedio peggiore del male.”

138 Eschilo, *Coefore*, vv. 538 – 539: “πέμπει δ' ἔπειτα τάσδε κηδείους χοάς, / ἄκος τομαῖον ἐλπίσσα πημάτων.”, “Mandò poi queste libagioni sepolcrali, sperando di curare con un taglio il dolore”.

6. Il frammento 1 (481)

campo semantico della purificazione.

Al contrario, termini vicini a λυτήριον hanno significato strettamente medico, come l'aggettivo λυτέρικος in Aristotele ed analogamente in Teofrasto,¹³⁹ e successivamente in Galeno;¹⁴⁰ è anche vero che questi autori sono molto più tardi rispetto ad Euripide. Altri termini strettamente correlati presentano, comunque, un significato più generico rispetto all'ambito culturale in attestazioni cronologicamente vicine ad Euripide o nell'opera del poeta stesso; ad esempio, il sostantivo λυτήρ indica il liberatore da pericoli¹⁴¹ o da fatiche¹⁴² senza alcuna implicazione in ambito rituale, mentre l'aggettivo λυτήριος significa genericamente liberatore ed è talvolta riferito proprio al sostantivo ἄκος¹⁴³ o si trova in formulazioni che suggeriscono piuttosto un'equivalenza che una distinzione tra ἄκος ed il sostantivo al quale λυτήριος si riferisce.¹⁴⁴

Risulterebbe pertanto difficile, a mio avviso, attribuire ai due termini significati così specifici.

Sono stati, comunque, suggeriti¹⁴⁵ diversi raffronti con passi che evidenziano come nel V e nel IV secolo dovesse essere opinione diffusa che esistessero malattie di origine divina ed altre di origine umana e che queste richiedessero rimedi diversi, oppure che, per uno stesso male, fosse necessario procedere con una duplice cura, affrontando il problema sia con rimedi pratici che con il ricorso a pratiche di tipo culturale o magico.

139 Aristotele, *Problemata*, 949a5 “λυτήρικα φάρμακα” e Teofrasto, *Historia Plantarum*, 9. 16.19: “λυτήρικος φάρμακον”, “antidoto”.

140 Galeno, 11.751: “φάρμακον φλεγμονῆς λυτέρικος”, “dispersivo di infiammazione”.

141 Eschilo, *Supplici*, vv. 806 – 807: “ἀμφυγᾶς τίς ἔτι πόρον / τέμνω γάμου λυτήρα?”, “Quale altra via di fuga posso trovare, che mi liberi dalle nozze?”.

142 Euripide, *Elettra*, vv. 135 – 136: “ἔλθοις δὲ πόνων ἐμοὶ / τᾶι μελέαι λυτήρ”, “Vieni, e delle mie sventure liberatore sii”, in una battuta pronunciata da Elettra che invoca il ritorno del fratello.

143 Ad esempio in Eschilo, *Supplici*, vv. 268– 269: “τούτων ἄκη τομαῖα καὶ λυτήρια / πράξας ἀμέπτως Ἐπις Ἀργεῖαι χθονὶ / μνήμην ποτ' ἀντίμισθον ἤρετ' ἐν λιταῖς.”, “Contro questa piaga Apis, tagliando e purificando, operò rimedi efficaci per la terra argiva.”.

144 Eschilo, *Eumenidi*: vv. 644 – 646: “ὦ παντομισῆ κνώδαλα, στύγη θεῶν, / πέδας μὲν ἄν λύσειεν, ἔστι τοῦδ' ἄκος / καὶ κάρτα πολλὴ μηχανὴ λυτήριος.”, “O mostri aborriti da tutti, in odio agli dei, i ceppi si possono sciogliere, c'è rimedio a questo, e mezzi assai numerosi vi sono di liberazione.”.

145 Collard, Cropp e Lee, 1995, pg. 268.

In un frammento a noi giunto del perduto *Bellerofonte* di Euripide, ad esempio, un personaggio, probabilmente il protagonista, afferma: “πρὸς τὴν νόσον τοι καὶ τὸν ἰατρὸν χρεῶν / ἰδόντ’ ἀκείσθαι, μὴ ἐπιτάξ τὰ φάρμακα / διδόντ’, ἔαν μὴ ταῦτα τῇ νόσῳ πρέπη. / νόσοι δὲ θνητῶν αἰ μὲν εἰς’ ἀνθαίρετοι, / αἰ δ’ ἐκ θεῶν πάρεισιν, ἀλλὰ τῷ νόμῳ / ἰώμεθ’ αὐτάς.”¹⁴⁶

Anche nel *Carmide* di Platone troviamo un'attestazione della presunta sinergia tra un rimedio medico in senso stretto ed un incantesimo: Crizia, per attirare il giovane Carmide a parlare con Socrate, finge che quest'ultimo abbia un rimedio per il mal di testa del quale il ragazzo soffriva. Quando il giovane chiede a Socrate di che cura si tratti, il filosofo risponde che si tratta di un'erba che, però, dava risultati apprezzabili solo se assunta in contemporanea al canto del giusto incantesimo.¹⁴⁷

È forse possibile, partendo da questi paralleli, avanzare un'ipotesi sul motivo della trasformazione di Ippo in cavalla considerando altri due passi che fanno riferimento alle cure dei mali, cioè una ῥησις del *Prometeo incatenato* e la *Pitica III* di Pindaro; il passo della tragedia eschilea raffrontabile con la *Melanippe* è il discorso nel quale il titano ricorda al coro delle Oceanine come tutte le τέχναι siano state rivelate agli uomini da lui: Prometeo racconta il progresso che l'uomo ha compiuto grazie a lui, che ha reso gli esseri umani “ἔννοους...καὶ φρενῶν ἐπιβόλους”,¹⁴⁸ portandoli da una vita misera all'attuale benessere tramite varie tappe successive, a partire dal riconoscimento delle stagioni che ha permesso l'agricoltura, passando poi per la scrittura, per l'allevamento, per l'uso della nave e per la cura delle malattie.¹⁴⁹ Come ultimo dono, Prometeo svela le

146 Euripide, *Bellerofonte*, fr. 9 BL = 292 Kn: “Consideriamo la malattia: il medico, per parte sua, deve averla osservata per curarla, senza dare rimedi in serie, se non sono adatti per il male. Tra le malattie dei mortali, di alcune sono loro stessi responsabili, altre vengono dagli dei, ma noi le trattiamo secondo le nostre regole”.

147 Platone, *Carmide*, 155e5: “Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἴη φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἴη, ἣν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρωῖτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἴη τοῦ φύλλου.”, “Gli dissi che era un'erba, ma che esisteva un incantesimo in aggiunta al farmaco; se qualcuno lo avesse “cantato” e impiegato simultaneamente, allora il farmaco avrebbe risanato in maniera radicale; ma senza l'incantesimo, a nulla sarebbe servita l'erba”.

148 Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 444: “...ed io diedi loro coscienza e pensiero”.

149 Il termine usato per la cura delle malattie è ἀκέσματον: Eschilo, “*Prometeo incatenato*”, vv. 478-

6. Il frammento 1 (481)

varie forme dell'arte mantica; anche Ippo è caratterizzata in questo frammento dal dono della profezia, arte che, forse, ha trasmesso.¹⁵⁰ Inoltre, sembra aver subito come Prometeo una punizione per aver rivelato agli uomini delle conoscenze che essi non dovevano raggiungere.

Anche nella *Pitica III* è presente un riferimento alla duplicità dei mali, umani e divini, ma soprattutto compare la menzione di un tabù, di un limite oltre il quale non è lecito per l'uomo spingersi: in essa sono menzionate le cure che Asclepio è in grado di fornire ai diversi mali, a seconda della loro natura,¹⁵¹ intervenendo sia sulle ferite, mali che un uomo ha inferto ad un altro uomo, che sulle malattie, che sono invece inviate dagli dei. Asclepio, figlio del dio guaritore Apollo, era stato educato all'arte medica dal saggio Chirone, padre di Ippo, ma poi come Pindaro racconta, la sete di guadagno lo aveva spinto a risuscitare un uomo dalla morte.

Se, dunque, la conoscenza a lui trasmessa da Chirone gli aveva permesso di infrangere una norma così rigorosamente imposta dagli dei, come l'irreversibilità della morte, irreversibilità che solo a loro è in alcuni casi lecito violare, è possibile immaginare che Chirone fosse depositario di segreti riguardo a rimedi che non era lecito mettere in pratica né divulgare. Si può forse congetturare che Ippo, essendo sua figlia, fosse stata messa a parte di questa sapienza segreta dal padre e che proprio lo

483: “εἴ τις ἐς νόσον πέσοι, /οὐκ ἦν ἀλέξῃμ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον /οὐ χριστὸν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων /χρεῖαι κατεσκέλλοντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν /ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων, /αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους.”, “Se uno si ammalava non aveva alcun rimedio, né cibo, né unguento o pozione. Si consumavano così, senza farmaci, finché io non insegnai loro a miscelare medicinali curativi per scacciare tutte le malattie..”

150 Il problema sarà trattato al cap. 9.

151 Pindaro, *Pitica III*, vv. 45- 53: “καί ῥά νιν Μάγνητι φέρων πόρε Κενταύρω διδάξαι /πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους. /τοὺς μὲν ὦν, ὅσσοι μόλον αὐτοφύτων /ἐλκῶν ξυνάονες, ἢ πολιῶ χαλκῶ μέλη τετρωμένοι /ἢ χερμάδι τηλεβόλω, /ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ /χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων /ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων, /τοὺς δὲ προσανέα πί- /νοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν /φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.”, “E quanti vennero a lui compagni di piaghe congenite o feriti nelle membra dal lucido bronzo o dal getto di pietre o disfatti nel corpo da febbri estive o dal gelo, li congedava disciolti dall'uno dolore o dall'altro, gli uni curando con blandi incantesimi, altri con pozioni benefiche o fasciando le membra con farmaci, altri con azioni chirurgiche li rimise in piedi.”.

svelamento di alcune di queste conoscenze proibite ai mortali abbia causato la punizione da parte di Zeus.

A proposito del castigo di Ippo, è stato osservato¹⁵² che Euripide incorrerebbe in una piccola contraddizione: se Zeus avesse trasformato Ippo in una cavalla perché ha svelato il futuro ai mortali, questa metamorfosi risulterebbe una misura inefficace nel momento in cui Ippo appare *ex machina* per rivelare il destino di Eolo e Beoto. Se, però, la punizione non fosse stata legata allo svelamento del futuro, ma di alcune conoscenze proibite per gli uomini, forse in ambito medico, si eviterebbe anche questa piccola incongruenza.

Ippo, quindi, in quest'ottica, apparirebbe come una figura avvicinabile per certi tratti a Prometeo, non una divinità, ma comunque un donna di stirpe divina e depositaria di un sapere superiore alla misura umana, che avrebbe messo le sue conoscenze a disposizione del genere umano andando contro la volontà di Zeus, a rischio di subire una punizione, cosa che effettivamente avverrà, come del resto accade per Prometeo; anche il frammento 4 (482) rafforza questa impressione, sottolineando come proprio Ippo abbia svelato delle realtà divine agli uomini¹⁵³ e pone in bella evidenza come lo abbia fatto per prima, sancendo così un distinguo tra il tempo antecedente le rivelazioni di Ippo e quello successivo, e suggerendo così l'idea che le rivelazioni di Ippo abbiano contribuito in modo determinante all'avanzamento del genere umano da un'originaria condizione di disordine che lo poneva in balia di ogni genere di pericolo ad una sempre maggiore prosperità.¹⁵⁴

A questo proposito si può ricordare come il termine *πόνος* oltre al significato di sofferenza fisica, di malattia, che il contesto sembra suggerire, può anche assumere l'accezione di dolore o sofferenza morali¹⁵⁵ o, ancora più frequentemente, di fatica. Questa parola sembra riassumere tutte le difficoltà che, nel tradizionale pensiero esiodeo, sarebbero state sconosciute agli uomini nella loro condizione beata prima

152 Jouan e Van Looy, 2000, pg. 20

153 Si veda a questo proposito il cap. 9.

154 Si veda a questo proposito il cap. 21.

155 In quest'ultima accezione, la troviamo riferita al termine *ἄκος* nell'*Andromaca* di Euripide, vv. 120 - 121: “ εἴ τί σοι δυνάϊμαν / ἄκος τῶν δυσλύτων πόνων τεμεῖν”, “S'io rimedio trovi che stronchi i tuoi guai difficili”.

6. Il frammento 1 (481)

dell'arrivo di Pandora¹⁵⁶ e che, invece, nell'idea di progresso proposta da diversi filosofi e pensatori di V secolo avrebbe caratterizzato i primordi del genere umano prima della scoperta delle diverse tecniche.¹⁵⁷ L'idea, comunque, che si ricava dal frammento euripideo è che Ippo sia stata una figura attenta e partecipe delle sofferenze dell'uomo e che si sia adoperata per portare miglioramenti alle condizioni di vita dei mortali anche a costo di pagarne personalmente le conseguenze.

La punizione di Zeus, infatti, arriva a colpirla e la figlia racconta come Ippo sia stata trasformata in cavalla e poi, forse in un momento immediatamente successivo, allontanata dalla sua terra natale, spinta attraverso il cielo da una forte tempesta; anche l'inasprimento della pena di Prometeo nella tragedia eschilea è sottolineato da una tempesta: mentre la rupe alla quale è incatenato il titano sprofonda sotto terra dove l'immortale sarà condannato a restare per lunghi anni prima di vedere nuovamente la luce del sole, sempre incatenato e questa volta torturato da un aquila che gli mangerà quotidianamente il fegato, la terra trema ed i venti infuriano, gli elementi sono a tal punto sconvolti che cielo e mare si mescolano sotto lo sguardo del cielo che continua la sua rotazione.¹⁵⁸ Nel caso di Ippo, dunque, compare una tempesta come strumento usato da Zeus per sottrarre chi gli ha disubbidito alla vista dei mortali ed allontanarla dalla sua casa, mentre nel *Prometeo* lo scatenarsi dei venti sembra piuttosto evidenziare uno sconvolgimento degli elementi, quasi una partecipazione di tutto il paesaggio a sottolineare e rendere tremendo a vedersi il momento della punizione del titano.

Per quel che riguarda il destino di Ippo, abbiamo ulteriori notizie da Eratostene che,

156 Esiodo, *Erga*, vv. 90 – 95; il passo sarà discusso al cap. 21

157 Si veda a questo proposito il cap. 21.

158 Eschilo, *Prometeo Incatenato*, vv. 1080 – 1094: “καὶ μὴν ἔργωι κούκετι μύθωι / χθῶν σεσάλευται, / βρυχία δ' ἠχῶ παραμυκάται / βροντῆς, ἔλικες δ' ἐκλάμπουσι / στεροπῆς ζάπυροι, στρόμβοι δὲ κόνιν / εἰλίσσουσι, σκιρτᾶι δ' ἀνέμων / πνεύματα πάντων εἰς ἄλληλα / στάσιν ἀντίπνου ἀποδεικνύμενα, / ξυντετάρακται δ' αἰθῆρ πόντωι· / τοιάδ' ἐπ' ἐμοὶ ῥιπὴ Διόθεν / τεύχουσα φόβον στείχει φανερώς. / ᾧ μητρὸς ἐμῆς σέβας, ᾧ πάντων / αἰθῆρ κοινὸν φάος εἰλίσσων, / ἔσορᾶις μ' ὥς ἔκδικα πάσχω.”, “È tempo di fatti non più di parole...ecco la terra trema, l'eco cupa del tuono...è già un boato...spirali, lampi abbaglianti di fuoco...un turbine solleva volute di polvere...sfrenato è il soffio dei venti, l'uno contro l'altro in lotta impetuosa...il cielo è sconvolto, si confonde col mare. Sono i colpi di Zeus contro di me: cresce il terrore, eccolo, è qui...Tu, madre mia veneranda, e tu cielo che fai ruotare tutt'intorno la luce, mi vedi? Quanto soffro è ben oltre i confini di Dike!”.

nei suoi *Catasterismi* descrive la costellazione del Cavallo e, citando esplicitamente Euripide, afferma che essa è Ippo, figlia del centauro Chirone, trasformata prima in cavallo e poi in costellazione per sfuggire al padre adirato perché la giovane, sedotta da Eolo, aveva dato alla luce Melanippe.¹⁵⁹ Il prologo della *Melanippe Sophè* non menziona esplicitamente la trasformazione in costellazione di Ippo, ma menziona una tempesta che l'avrebbe trascinato attraverso il cielo, dato che può apparire come compatibile con un destino di assunzione tra gli astri; ci sono, però, altri elementi che dimostrano come la versione del mito nota ad Eratostene non sia la stessa che è stata messa in scena da Euripide: l'erudito indica come causa della metamorfosi in cavalla il fatto che la donna avrebbe chiesto agli dei di non essere scoperta dal padre e racconta che sarebbe stata successivamente tramutata in costellazione come ricompensa della sua pietà; Euripide, invece, lega la trasformazione del corpo di Ippo al suo aver svelato conoscenze proibite agli uomini; il tragediografo, poi, indica come autore della metamorfosi Zeus, mentre Eratostene la attribuisce ad Artemide. Inoltre, nel frammento 5 della *Melanippe Sophè*, la protagonista ripete un racconto cosmogonico che afferma di aver appreso dalla madre e questo non sarebbe possibile se la trasformazione della donna in cavallo fosse avvenuta quando Melanippe era neonata.

Anche Igino, negli *Astronomica* racconta della trasformazione di Ippo in costellazione attribuendo la notizia ad Euripide e menzionando esplicitamente la *Melanippe*¹⁶⁰ e propone una versione dei fatti vicina a quella di Eratostene. Nella stessa

159 Eratostene, *Catasterismi*, 18: “Εὐριπίδης δέ φησιν ἐν Μελανίππῃ Ἴππην εἶναι τὴν τοῦ Χείρωνος θυγατέρα, ὑπ’ Αἰόλου δὲ ἀπατηθεῖσαν φθαρῆναι καὶ διὰ τὸν ὄγκον τῆς γαστρὸς φυγεῖν εἰς τὰ ὄρη, κάκει ὠδινούσης αὐτῆς τὸν πατέρα ἐλθεῖν κατὰ ζήτησιν, τὴν δ’ εὐξασθαι καταλαμβανομένην πρὸς τὸ μὴ γνωσθῆναι μεταμορφωθῆναι καὶ γενέσθαι ἵππον. Διὰ γοῦν τὴν εὐσέβειαν αὐτῆς τε καὶ τοῦ πατρὸς ὑπ’ Ἀρτέμιδος εἰς τὰ ἄστρα τεθῆναι, ὅθεν τῶ Κενταύρῳ οὐχ ὀρατὴ ἐστίν· Χείρων γὰρ λέγεται εἶναι ἐκεῖνος.”, “Ed Euripide dice nella Melanippe che si tratta di Ippo, la figlia di Chirone della quale Eolo abusa e che deflora, e che è dovuta fuggire sulle montagne per il gonfiarsi del suo ventre. Stava per partorire quando suo padre parte alla sua ricerca sulle montagne; quando fu scoperta, prega di essere trasformata in cavallo per non essere riconosciuta. Per la sua religiosità e per quella di suo padre, fu posta da Artemide tra le costellazioni, ed è per il motivo detto che è impossibile per il Centauro vederla; si dice, infatti, che il Centauro non sia altri che Chirone.”.

160 Igino, *Astronomica*, II, 18, 2: *Euripides autem in Melanippa Hippen Chironis Centauri filiam Thetin antea appellatam dicit; quae cum aleretur in monte Pelio et studium in venando maximum haberet,*

6. Il frammento 1 (481)

opera compare anche la menzione della costellazione del Centauro che, secondo una delle versioni riproposte da Igino, sarebbe da identificare proprio con Chirone, noto per il suo senso profondo della giustizia e premiato per la sua pietà con l'assunzione tra le stelle.¹⁶¹

Non è facile capire, dato lo scarso numero a noi giunto di versi della tragedia euripidea e la quasi totale assenza di altre fonti precedenti o cronologicamente vicine, quante di queste versioni del mito di Ippo fossero note al tragediografo e cosa di esse fosse confluito nei suoi drammi; è comunque interessante notare come tanto Ippo quanto suo padre Chirone compaiano legati ad una trasformazione in costellazione e che nel frammento 4 della *Melanippe Sophè* la protagonista afferma che sua madre, Ippo appunto, è stata la prima a pronunciare oracoli basandosi sul movimento degli astri; non è possibile, comunque, trarre alcuna conclusione da questa pur suggestiva coincidenza.

6.1. Il frammento 480 Kannicht: un dubbio nella tradizione

Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ

quodam tempore ab Aeolo, Hellenis filio, Iovis nepote, persuasam concepisse cum que iam partus appropinquaret, profugisse in silvam ne patri, cum virginem speraret, nepotem procreasse videretur. Itaque, cum parens eam persequeretur, dicitur petisse a deorum potestate ne pariens a parente conspiceretur; quae deorum voluntate, postquam peperit, in equam conversa inter astra est constituta., “Euripide nella “Melanippe” dice che Ippe, figlia del centauro Chirone, in origine si chiamava Teti. Mentre cresceva sul monte Pelio dedicandosi con passione alla caccia, una volta fu sedotta da Eolo, figlio di Elleno e nipote di Giove, e rimase incinta. Quando già si avvicinava il parto, fuggì nella foresta per non mostrare al padre, che la credeva vergine, di avergli procreato un nipote. Così, mentre il padre la stava cercando, dicono che pregò la potenza divina di non essere scoperta dal genitore nel momento del parto. Per volontà degli dei, dopo il parto, fu trasformata in giumenta e trasferita tra le stelle.”.

161 Igino, *Astronomica*, II, 39: “Centaurus. Hic dicitur nomine Chiron Saturni et Philyrae filius esse, qui non modo ceteros Centauros, sed homines quoque iustitia superasse, Aesculapium et Achillem nutrisse existimatur; pietate igitur et diligentia effecit ut inter astra numeraretur. .”, “Centauro. Dicono che si chiamava Chirone ed era figlio di Saturno e Filira, e superò non solo gli altri Centauri, ma anche gli uomini in giustizia; gli si attribuisce pure l'educazione di Esculapio e di Achille. La sua pietà e il suo zelo gli valsero l'assunzione tra le stelle.”.

Zeus, chiunque sia Zeus, io non lo conosco che per sentito dire.

Come già accennato a proposito del primo frammento, alcune fonti ci tramandano questo verso come incipit della *Melanippe Sophè*.

Primo tra questi c'è Plutarco, che nel suo dialogo *Sull'amore* affronta il problema di analizzare in base a quali considerazioni Eros fu considerato un dio dai primi che sostennero che fosse tale, ed a questo proposito il padre di Autobulo, personaggio che riferisce ad anni di distanza ad un amico la conversazione oggetto del dialogo, aveva espresso la sua opinione comprovandola grazie ai versi di Euripide. L'uomo sosteneva la necessità di accettare in tutte le sue parti la fede ereditata dai padri senza metterne in dubbio alcun punto poiché il discuterne anche solo una parte avrebbe portato a dubitare dell'intero sistema; a questo proposito l'uomo cita proprio la *Melanippe* e dice: “ἀκούεις δὲ δήπου τὸν Εὐριπίδην ὡς ἐθορυβήθη ποιησάμενος ἀρχὴν τῆς Μελανίππης ἐκείνην· ‘Ζεὺς, <ὅστις ὁ Ζεὺς,> οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ,’ μεταλαβὼν δὲ χορὸν ἄλλον (ἐθάρρει <γὰρ> ὡς ἔοικε τῷ δράματι γεγραμμένῳ πανηγυρικῶς καὶ περιττῶς) ἥλλαξε τὸν στίχον ὡς νῦν γέγραπται· ‘Ζεὺς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο.’ ”,¹⁶² racconto che solleva qualche perplessità sulle quali si tornerà in seguito.

Il verso qui in analisi compare anche in Luciano, nello *Zeus Tragedo*, senza che, però, qui sia specificato il dramma di appartenenza. Qui Damide, il personaggio che pronuncia la battuta, suggerisce che da alcuni versi delle tragedie euripidee emerga il pensiero personale dell'autore che si esprime liberamente, esternando il suo scetticismo a proposito degli dei; Damide dice infatti: “ἐπεὶ καθ' ἑαυτὸν ὁπότεν ὁ Εὐριπίδης, μηδὲν ἐπειγούσης τῆς χρείας τῶν δραμάτων, τὰ δοκοῦντά οἱ λέγει, ἀκούση αὐτοῦ τότε παρρησιαζομένου, “ὄρας τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἀπειρον αἰθέρα / καὶ γῆν περίξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις; / τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν. καὶ

162 Plutarco, *Sull'amore*, 756 b: “Tu sai certamente quale scandalo avesse suscitato Euripide con il primo verso della sua *Melanippe*: “Zeus, chiunque sia Zeus: solo di fama lo conosco.”. Quando poi ottenne un nuovo coro per replicare la tragedia (sulla quale evidentemente, contava molto, perché l'aveva composta con tutte le risorse dello stile elevato), cambiò il verso in quello che ancor oggi leggiamo: “Zeus! Questo nome ci è tramandato con verità.”.”

6. Il frammento 1 (481)

πάλιν, “Ζεύς, ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα, πλὴν λόγῳ / κλύων.” καὶ τὰ τοιαῦτα.”¹⁶³ È riportato, dunque, in questo passo il medesimo verso che Plutarco indica come primo incipit scelto dall'autore per la *Melanippe Sophé* con in aggiunta il participio κλύων; il verso così costruito presenta una struttura sintattica per la quale si possono suggerire vari paralleli all'interno dell'opera del drammaturgo, come il verso 1004 dell'*Ippolito* che dice “οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων”¹⁶⁴ od il verso 5 degli *Eraclidi*: “οἶδα δ' οὐ λόγῳ μαθῶν .”¹⁶⁵

Queste parole che Plutarco considera come l'incipit della prima messa in scena della *Melanippe* compaiono anche del *De monarchia* attribuito a Giustino Martire, anche se probabilmente spurio, tra diverse citazioni organizzate in una sorta di florilegio a proposito di soggetti che antiche e vane tradizioni hanno considerato alla stregua di dei¹⁶⁶ ed è riportato insieme ai versi della celebre preghiera di Ecuba nelle *Troiane* ed entrambi i passi sono riportati dall'autore come facenti parte dell'*Ecuba*.¹⁶⁷

Il verso è citato ancora nella *Supplicatio pro Christianis* di Atenagora, in un passo in cui l'autore discute di atei e filosofi che non sono da considerarsi realmente non credenti in quanto è visibile nella loro opera la ricerca di Dio e porta a questo proposito proprio l'esempio di Euripide.¹⁶⁸

163 Luciano, *Zeus Tragedo*, 41: “Quando, infatti, Euripide esprime la sua opinione personale, senza che lo sollecitino le esigenze dei drammi, senti allora che cosa dice potendo parlare liberamente: “Vedi questo etere infinito, che è in alto ed avvolge la terra nelle sue tenere braccia? Questo pensa che sia Zeus, questo considera un dio.” (fr. 941 Kn); e ancora: “Zeus, chiunque egli sia, giacché non lo conosco se non per sentito dire” e altre cose del genere.”

164 Euripide, *Ippolito*, 1004: “non conosco nulla del sesso, ne ho solo sentito parlare”

165 Euripide, *Eraclidi*, 5: “Io so, non per sentito dire, ma per prova”.

166 Pseudo-Giustino, *De monarchia*, 5,1: “Περὶ δὲ τῶν δοκούντων παρά τισι μετέχειν τοῦ ἁγίου καὶ τελείου ὀνόματος, ὅπερ παραδόσει ματαίᾳ τινὲς ἀπηνέγκαντο ὡς θεοί, ...”, “Quanto a coloro che, secondo l'opinione di alcuni, partecipano del nome santo e perfetto che essi hanno un tempo ricevuto da una vana tradizione come se fossero degli dei...”

167 Pseudo-Giustino, *De monarchia*, 5,8: “Ἐν Ἐκάβῃ “Ζεύς, ὅστις εἶ Ζεύς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ.” Καὶ “Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, / Προσηξάμην σε!”, “Nell'*Ecuba*: Zeus, chiunque sia Zeus, non lo conosco che di nome” e “Zeus, necessità di natura o mente dei mortali, ti prego!” (*Troiane*, 886 – 887).

168 Atenagora, *Supplicatio pro christianis*, 5,2: “Ζῆνα γὰρ ὅστις ἐστὶ Ζεύς, οὐκ οἶδα πλὴν λόγῳ” οὔτε τὰ ὀνόματα καθ' ὑποκειμένων κατηγορεῖσθαι πραγμάτων ὧν γὰρ αἱ οὐσίαι οὐχ

Diversi studiosi hanno affrontato il problema, proponendo risposte differenti: Dover¹⁶⁹ mostra di credere alla versione proposta da Plutarco dalla quale evince che lo spettacolo sia stato addirittura interrotto dalla protesta del pubblico per lo scandaloso primo verso e così Pickard-Cambridge¹⁷⁰ che rubrica l'episodio narrato da Plutarco come uno dei vari esempi dei casi in cui il pubblico sia intervenuto a protestare contro quanto veniva portato sulla scena. Dello stesso avviso è anche Musso, che conclude da questi dati che nell'antichità circolavano varie versioni della tragedia, fatto che considera piuttosto comune dall'età ellenistica in poi.¹⁷¹

In effetti, diversi autori antichi ci riportano notizie di episodi in cui gli spettatori che riempivano il teatro hanno reagito vivacemente a delle affermazioni considerate empie o immorali; Aristotele, passando in rassegna i casi di male compiuto in modo involontario, cita per inciso il caso di Eschilo che avrebbe inconsapevolmente parodiato i misteri¹⁷² e da Clemente Alessandrino sappiamo che, per questo fatto, il poeta fu costretto a difendersi al tribunale dell'Aeropago.¹⁷³

Per quanto riguarda, invece, lo stesso Euripide è noto il caso dell'*Ippolito Velato*, tragedia della quale abbiamo notizia dall'ὑπόθεσις premessa allo *Στεφανόφορος* di Aristofane di Bisanzio; qui l'erudito ci informa che: “ἔστι δὲ οὗτος Ἴππόλυτος δεύτερος <ὁ> καὶ στεφανίας προσαγορευόμενος. ἐμφαίνεται δὲ ὕστερος

ὑπόκεινται, τί πλέον αὐτοῖς τῶν ὀνομάτων;”, ““Zeus, infatti, chiunque sia Zeus, non lo conosco tranne che per sentito dire”, e i nomi non sono predicati le cose soggiacenti alle quali le sostanze non soggiaciono, cosa hanno più dei nomi?”.

169 Dover 1976, pg. 45.

170 Pickard-Cambridge 1953, pg. 182.

171 Musso 2009, pg. 355.

172 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111a8: “ὁ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἄν τις, οἷον φλέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, † ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡς περ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ δεῖξαι βουλούμενος ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην.”, “Uno potrebbe ignorare ciò che sta facendo: per esempio, quando dicono che qualcosa è loro scappato do bocca parlando, oppure non sapevano che erano dei segreti, come disse Eschilo dei misteri.”

173 Clemente Alessandrino, *Stromata*, II 14, 60: “ἢ γὰρ αὐτόν τις ἠγνόησεν, ὡς Κλεομένης καὶ Ἀθάμας οἱ μανέντες, ἢ τὸ πρᾶγμα ὁ πράσσει, ὡς Αἰσχύλος (τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπῶν ἐν Ἀρείῳ πάγω κριθεὶς οὕτως ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μὴ μεμυημένον), “...o non sa quello che fa, come Eschilo che propalò sulla scena i misteri e fu citato in giudizio all'Aeropago, ma fu assolto, perché dimostrò di non essere iniziato.”

6. Il frammento 1 (481)

γεγραμμένος· τὸ γὰρ ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον ἐν τούτῳ διώρθωται τῷ δράματι.”¹⁷⁴ Dati gli scarsi frammenti a noi rimasti,¹⁷⁵ non è chiaro cosa vi potesse essere di scandaloso; è possibile che la matrigna dichiarasse personalmente al figliastro la propria incestuosa passione. Dalla scarna notizia di Aristofane, pare il drammaturgo si sia visto forzato a proporre una sorta di palinodia¹⁷⁶ nella quale sarà la nutrice di Fedra a farsi portavoce dei desideri della sua padrona presso Ippolito senza che, peraltro, la regina fosse a conoscenza del suo piano. La storia che Plutarco ci racconta, solleva, però, a mio avviso, maggiori perplessità: in questo caso, infatti, il cambiamento operato dall'autore non avrebbe portato ad una revisione della trama o di diversi punti con affermazioni controverse, ma avrebbe interessato soltanto il primo verso di una tragedia che sarebbe stata, quindi, riproposta in scena proprio come una replica, soltanto con una modifica nell'incipit, senza alcuna revisione o modifica profonda, cosa che rende la notizia piuttosto sospetta, anche perché non sono noti altri episodi paragonabili a questo. A quanto ci dice Plutarco, anche la rappresentazione dell'*Issione* avrebbe creato diversi problemi ad Euripide, al quale molte persone avrebbero chiesto spiegazioni riguardo all'immoralità del personaggio ed il poeta si sarebbe difeso ricordando come nel finale del suo dramma fosse mostrata anche la punizione di questo malvagio;¹⁷⁷ l'articolazione della risposta fa pensare, però, a dei commenti sollevati a rappresentazione finita e non abbiamo nessuna notizia in merito ad eventuali riscritture.

174 Aristofane di Bisanzio, Ὑπόθεσις dell'*Ippolito*, 25 - 27: “Questo è il secondo Ippolito, detto anche *Portatore di corona*; appare scritto in un secondo momento. Tutto ciò che era inadeguato e degno di rimprovero, è stato corretto in questo dramma.”

175 Sono i frammenti dal 428 al 448 Kannicht.

176 Non concorda su questo punto Musso, 2009, pg. 316 nota 1: “Nel periodo ellenistico giravano dunque due tragedie con Ippolito come protagonista, entrambe attribuite ad Euripide. Aristofane di Bisanzio deve aver cercato di dare una spiegazione dell'esistenza di due opere omonime attribuite allo stesso autore. Ma non ci sono certezze che i drammi siano dello stesso autore. Recente è la scoperta di frammenti papiracei di un'altra versione dell'*Eracle*, risalente all'età ellenistica, ma non attribuibile ad Euripide. Questo dimostra che in IV secolo avvennero manipolazioni di ogni genere”.

177 Plutarco, *In che modo un ragazzo debba prestare ascolto ai poeti*, 19 E: “ὡςπερ ὁ Εὐριπίδης εἶπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς τὸν Ἰξίονα λοιδοροῦντας ὡς ἀσεβῆ καὶ μιάρων, “οὐ μέντοι πρότερον αὐτὸν ἐκ τῆς σκηνῆς ἐξήγαγον ἢ τῷ τροχῷ προσηλώσαι.”, “Come anche si racconta che Euripide disse a coloro che criticavano il personaggio di Issione poiché era empio e malvagio: “Ma non l'ho certo portato fuori dalla scena prima che fosse fissato alla ruota”.”

Abbiamo, comunque, notizia di reazioni del pubblico a singoli passaggi di drammi euripidei, come l'episodio raccontato da Seneca a proposito di alcuni versi della *Danae*¹⁷⁸ con i quali il personaggio che li pronunciava esprimeva il suo smodato amore per la ricchezza e per il denaro, addirittura stimato come un bene superiore all'amore dei familiari: a queste parole il pubblico sarebbe insorto contro l'attore interrompendo la rappresentazione, costringendo Euripide stesso a salire sul palco e a chiedere al pubblico di attendere la fine del dramma per vedere come il personaggio che aveva osato fare tali affermazioni immorali sarebbe stato punito;¹⁷⁹ anche in questo caso, dunque, la disapprovazione del pubblico si sarebbe placata e non sarebbe stato necessario proporre in anni successivi una riscrittura epurata del passo controverso.

Anche l'*Eolo* contiene un verso estremamente problematico che dice: “τί δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ;”.¹⁸⁰ Data l'assenza di contesto non è chiaro se il problema che qui si vuole tematizzare sia la piena avvertenza riguardo all'atto commesso o la diversa valutazione etica che i soggetti possono fare di una stessa azione. In ogni caso, sembra che il verso avesse suscitato la decisa reazione di Antistene, se dobbiamo prestare fede a Plutarco, che avrebbe esclamato in risposta a quanto l'attore

178 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 115, 14. L'autore attribuisce i versi in questione al *Bellerofonte*, ma da altre fonti è confermata l'attribuzione alla *Danae*. A questo proposito, si veda Jouan e Van Looy 2000, pg. 65. Il testo greco dice: “ὦ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς, / ὡς οὔτε μήτηρ ἡδονὰς τοίας ἔχει, / οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ, / οἷας σὺ χοί σὲ δώμασιν κεκτημένοι. / εἰ δ' ἡ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὄρα, / οὐ θαῦμ' ἔρωτας μυρίουσ ἀτῆν τρέφειν.”. L'autore latino così traduce i versi: *Pecunia, ingens generis humani bonum, / cui non voluptas matris aut blande potest / par esse prolis, non sacer meritis parens; / tam dulce si quid Veneris in vultu micat, / merito illa amores caelitem atque hominum movet*, “Il denaro è il più gran bene dell'umanità, e nemmeno l'amore della madre può eguagliarlo, né della cara prole, né del padre, per quanto venerato per le sue virtù; se lo splendore di Venere ha lo stesso incanto, ben a ragione ella desta l'amore degli dei e degli uomini.”.

179 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 115, 14: *Cum hi novissimi versus in tragoedia Euripidis pronuntiat essent, totus populus ad eiciendum et actorem et carmen consurrexit uno impetu, donec Euripides in medium ipse prosilivit petens ut expectarent viderentque quem admirator auri exitum faceret*, “Quando furono recitati questi ultimi versi nella tragedia di Euripide, tutti gli spettatori insorsero come un sol uomo per cacciar via l'attore e por fine alla rappresentazione, finché Euripide, salito sulla scena, chiese che aspettassero come sarebbe andato a finire quell'ammiratore dell'oro.”.

180 Euripide, *Eolo*, frammento 14 (19): “Cosa c'è di turpe in un atto che non pare tale a coloro che lo fanno?”.

6. Il frammento 1 (481)

afferitava sulla scena, in un teatro nel quale il pubblico già rumoreggiava per lo sconcerto causato da tale affermazione, che ciò che è turpe è comunque tale, che lo sembri o meno;¹⁸¹ l'episodio presenta un problema dal punto di vista cronologico: considerando che l'*Eolo* sarebbe stato rappresentato prima delle *Nuvole* di Aristofane, quindi prima del 423, e che la data di nascita presunta di Antistene si colloca attorno al 436, il filosofo sarebbe stato all'epoca solo un ragazzino. La medesima affermazione è attribuita da Stobeo a Platone,¹⁸² dato non credibile considerando il 428 come anno di nascita del filosofo. Sembra, dunque, che in questo caso la tradizione tarda abbia inventato un episodio a partire dalla considerazione dell'incompatibilità delle teorie dei due filosofi con quanto affermato dal personaggio euripideo oppure abbia icasticamente condensato in un episodio fittizio l'eco della risonanza che il verso di Euripide aveva avuto anche anni dopo nella speculazione filosofica.¹⁸³

Esiste tra le tragedie frammentarie di Euripide un altro dramma riguardo al cui incipit ci giungono notizie contrastanti: si tratta dell'*Archelao*; il primo verso,

181 Plutarco, *In che modo i ragazzi debbano prestare ascolto ai poeti*, 33 C: "...καὶ Ἀντισθένης, ὁ μὲν εἶ μάλα τοὺς Ἀθηναίους ἰδὼν θορυβήσαντας ἐν τῷ θεάτρῳ: "τί δ' αἰσχρὸν εἰ μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκεῖ;" παραβάλλων εὐθύς: "αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῆ κἂν μὴ δοκῆ.", "...ed Antistene, che vedendo che gli Ateniesi rumoreggiavano molto in teatro "Cosa c'è di turpe in un atto che non pare tale a coloro che lo fanno?" subito oppose: "ciò che è turpe è turpe, sia che lo sembri, sia che non lo sembri.".

182 Stobeo, III, 5, 36: "Εὐριπίδης ἠὲδοκίμησεν ἐν θεάτρῳ εἰπὼν, "Τί δ' αἰσχρόν, ἂν μὴ τοῖς γε χρωμένοις δοκῆ;" καὶ Πλάτων ἐντυχὼν αὐτῷ ὧ Εὐριπίδῃ ἔφη: "αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῆ κἂν μὴ δοκῆ.", "Euripide aveva goduto di buona fama in teatro dicendo: "Cosa c'è di turpe in un atto che non pare tale a coloro che lo fanno?", e Platone incontrandolo gli disse: "O Euripide, ciò che è turpe è turpe, che uno lo sappia o no.".

183 Sembra attestato un vivace dialogo culturale che vedeva filosofi e drammaturghi intenti a sviluppare suggestioni e teorie gli uni degli altri: sappiamo, ad esempio, che la *Difesa di Palamede* di Gorgia era stata scritta poco prima o poco dopo il *Palamede* euripideo (cfr. Jouan e Van Looy 2200, pg. 494) e che in questo dramma parevano risuonare note polemiche contro la condanna di Anassagora, sintomo evidente di un clima politico e culturale che presto avrebbe portato alla condanna anche di Protagora; la tradizione successiva ha voluto, con evidente anacronismo, leggere nel dramma il biasimo del poeta per la condanna di Socrate. Sembra che il dramma vertesse sul valore dell'invenzione della scrittura, altro tema che sarà presto preso in considerazione dalla riflessione platonica con il *Fedro* (Cfr. Jouan e Van Looy 200, pg. 505).

tramandatoci da diverse fonti,¹⁸⁴ dice: “Δαναὸς ὁ πεντήκοντα θυγατέρων πατήρ”.¹⁸⁵ Nel passo delle *Rane* aristofanee in cui Eschilo chiude beffardamente tutti i prologhi che Euripide prova a recitare con l'espressione: “...e ruppe la boccetta”, compagno, però, anche questi versi: “Αἴγυπτος, ὡς ὁ πλεῖστος ἔσπαρται λόγος, / ξὺν παισὶ πεντήκοντα ναυτίλω πλάτη / Ἄργος κατασχών”;¹⁸⁶ lo scolio al passo ci informa che alcuni affermano che questi versi siano parte del prologo dell'*Archelao*, benché Aristarco neghi di essere a conoscenza dell'esistenza di tali versi ai suoi giorni e che, pertanto, ritiene impossibile che quei versi facciano parte di tale tragedia a meno di non contemplare l'ipotesi che lo stesso Euripide avesse modificato l'incipit della propria tragedia dopo la citazione di essi fatta da Aristofane.¹⁸⁷

A questo proposito Nauk lascia aperte due possibilità: o veramente sono esistiti due incipit diversi entrambi scritti da Euripide, o sbaglia chi sostiene che Aristofane abbia citato il prologo proprio dell'*Archelao*; sembra, dunque, possibile che i versi appartengano in realtà ad un dramma già perduto ai tempi di Aristarco.¹⁸⁸ Lo scolio, comunque, che pure ipotizza un rimaneggiamento ad opera dello stesso autore, non fornisce alcun motivo per cui questo dovesse essere avvenuto né propone un'occasione plausibile per una ripresa del dramma con il suo nuovo inizio. Rimane, quindi, in qualche misura più plausibile l'ipotesi di un errore di attribuzione da parte degli eruditi che attribuirono i versi all'*Archelao*.

È forse necessario ricordare che nel corpus euripideo ci è giunta anche un'altra

184 Si veda a questo proposito Jouan e Van Looy 1998, pg. 294. Le fonti qui citate sono: Tberius, *De figuris demosthenicis* 48; Anonimus, *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου αναβάσεως* 2, Tzetzes, *Commentarium in Iliadem*, I, 427, Strabone, V, 2, 4, Plutarco, *Vita di Isocrate*, 837 E.

185 Euripide, *Archelao*, frammento 1a (228a), v.1: “Danao, il padre di cinquanta figlie...”.

186 Aristofane, *Rane*, vv. 1206 – 1208: “Egitto -è la storia più diffusa- con cinquanta figlie su un naviglio stava per approdare ad Argo...”.

187 *Scholia in Ranas*, 1206: “Αἴγυπτος, ὡς ὁ πλεῖστος ἔσπαρται λόγος· Ἀρχελάου αὕτη ἐστὶν ἡ ἀρχὴ, ὡς τινες ψευδῶς. οὐ γὰρ φέρεται ἄν Εὐριπίδου λόγος οὐδεὶς τοιοῦτος. οὐ γὰρ ἐστὶ, φησὶν Ἀρίσταρχος, τοῦ Ἀρχελάου, εἰ μὴ αὐτὸς μετέθηκεν ὕστερον, ὁ δὲ Ἀριστοφάνης τὸ ἐξ ἀρχῆς κείμενον εἶπε.”, “Egitto -è la storia più diffusa- : questo è l'incipit dell'*Archelao*, come falsamente alcuni dicono. Infatti non esiste attualmente, dice Aristarco, alcun verso di questo tipo. Questo è dunque impossibile, a meno che Euripide stesso non avesse modificato lui stesso il passo e che Aristofane citi il verso che si trovava all'inizio.”.

188 Si veda a questo proposito Jouan e Van Looy 1998, pg. 289.

6. Il frammento 1 (481)

tragedia che, stando a quanto ci dice l'ὑπόθεσις, presentava due prologhi: il *Reso*. Il primo di esso avrebbe contenuto una invocazione alla luna mentre il secondo, di stile meno elevato e non adeguato ad Euripide, sarebbe stato una preghiera ad Atena;¹⁸⁹ è, dunque, possibile che il secondo prologo sia dovuto a qualche attore,¹⁹⁰ ma è anche vero che già in antico la paternità euripidea di questo dramma era dubbia¹⁹¹ e gran parte della critica moderna propende per considerare il *Reso* come opera di un altro poeta, da datarsi probabilmente al IV secolo;¹⁹² quest'opera, dunque, non sembra essere un termine di paragone adeguato per cercare di capire il perché dei due incipit che la tradizione propone per la *Melanippe*: a parte il fatto che non siamo certi che si tratti di una tragedia euripidea, già la critica antica segnalava il secondo prologo come una aggiunta posteriore e non un rifacimento d'autore come Plutarco propone invece per la *Melanippe*.

Dai dati qui velocemente raccolti non emerge, dunque, alcun caso di sicura riscrittura e riproposizione in scena di una tragedia a causa di singoli passi contestati; l'unico caso che pare sicuro è quello dell'*Ippolito*, nel quale, però, l'autore avrebbe operato un rimaneggiamento importante della trama e non la semplice sostituzione di un verso come Plutarco vorrebbe per la *Melanippe*.

Considerando poco probabile l'ipotesi della sostituzione di un singolo verso, Willamowitz ipotizzava¹⁹³ che il verso qui in questione possa essere un'invenzione di Plutarco, creata a partire da una commistione tra diverse espressioni usate più volte dal tragediografo, come la più volte ricordata preghiera di Ecuba nelle *Troiane* con il

189 Euripide, *Reso*, ὑπόθεσις, righe 28 – 31: “νῦν εὐσέληνον φέγγος ἢ διφρήλατος' καὶ ἐν ἐνίοις δὲ τῶν ἀντιγράφων ἕτερός τις φέρεται πρόλογος, περὶ πάνυ καὶ οὐ πρέπων Εὐριπίδῃ· καὶ τάχα ἂν τινες τῶν ὑποκριτῶν διεσκευακότες εἶεν αὐτόν. ἔχει δὲ οὕτως· / “ὦ τοῦ μεγίστου Ζηνὸς ἄλκιμον τέκος, / Παλλὰς, τί δρῶμεν;”, “Ora lo splendore di splendida luna colei che conduce il carro...” ed in alcuni degli antigrafì è riportato un altro prologo, piuttosto pedestre e non adeguato a Euripide; e forse lo fecero alcuni attori. Ed è così: “O figlia nobile del grandissimo Zeus, Pallade, cosa faremo?”

190 Albini 1999, pg. 37

191 Euripide, *Reso*, ὑπόθεσις, riga 23: “τοῦτο τὸ δρᾶμα ἔνιοι νόθον ὑπενόησαν, Εὐριπίδου δὲ μὴ εἶναι”, “Alcuni sospettarono che il dramma fosse spurio, che non fosse di Euripide.”

192 Susanetti 2007, pg. 311.

193 Willamovitz citato in Kannicht 2004 pg. 530.

celebre incipit “ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἔδραν, / ὅστις ποτ’ εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι / Ζεύς.”¹⁹⁴ o l'analogo verso dell'*Oreste* che recita “δουλεύομεν θεοῖς, ὅτι ποτ’ εἰσὶν οἱ θεοί”;¹⁹⁵ ancora più simile è la formulazione contenuta nel verso 1263 dell'*Eracle*: “Ζεὺς δ’, ὅστις ὁ Ζεὺς, πολέμιόν μ’ ἐγείνατο / Ἥραι”¹⁹⁶ e proprio dalla commistione tra questa espressione ed il già citato verso 1004 dell'*Ippolito*¹⁹⁷ sarebbe stato prodotto questo fittizio incipit della *Melanippe Sophè*.¹⁹⁸

Luppe,¹⁹⁹ invece, suggerisce che il frammento 480 sia l'incipit della *Desmotis* e che, quindi, Plutarco o la sua fonte trovandosi di fronte due incipit per quella che riteneva essere un'unica tragedia abbia congetturato che ci sia stata questa riscrittura, immaginando, dato il tono poco rispettoso nei confronti di Zeus di uno dei due versi, che la causa del rifacimento fosse proprio l'empietà del verso in questione. L'ipotesi, molto suggestiva, rimane purtroppo inverificabile: come già detto, conosciamo molto poco della *Melanippe Desmotis*, quindi non è nemmeno possibile cercare di stabilire con un buon grado di probabilità chi pronunciasse il prologo e quale potesse essere il suo contenuto per capire se una affermazione del genere potesse essere adeguata o meno al personaggio e al contesto.

Seguendo, però, l'ipotesi secondo la quale il prologo di questa tragedia sarebbe stato recitato da Ippo che avrebbe in questa sede presentato Eolo e Beoto e spiegato l'origine dei loro nomi,²⁰⁰ risulta problematico collocare in questa sede il verso in questione, soprattutto pensandolo pronunciato da questo personaggio, Ippo, la cui vicenda era stata segnata in modo forte dalla punizione inflittale da Zeus.

194 Euripide, *Troiane*, vv. 884 – 886: “O tu che sostieni la terra e su di essa risiedi, Zeus, chiunque tu sia, essere in conoscibile e indecifrabile, necessità di natura o mente degli uomini”.

195 Euripide, *Oreste*, 418: “Noi siamo schiavi degli dei, qualunque cosa siano poi gli dei”.

196 Euripide, *Eracle*, vv. 1263 – 1264: “Zeus, chiunque sia Zeus, mi generò inviso ad Era”.

197 Euripide, *Ippolito*, v. 1004: “οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων”.

198 Così suggerisce Willamovitz citato in Jouan e Van Looy 2001, pg. 354.

199 Luppe, *WüJbb* 9 (1983) 53 – 60 citato in Kannicht 2004, pg. 530.

200 Si vedano a questo proposito il cap. 1 ed il cap. 17.

6.2. Una questione irrisolta: la variante di POxy. 2455

Un ulteriore problema è sollevato dalle poche lettere conservate nel primo frammento del papiro di Ossirinco 2455 già ricordato a proposito dell'ὕποθεσις della *Melanippe Sophè* della quale, appunto, sarebbe, secondo l'editore, uno dei testimoni. Il papiro presenta nel primo rigo le prime due lettere del nome della protagonista e questo passo viene integrato alla luce della testimonianza di Giovanni Logoteta come segue: “Μελανίππη ἡ σοφὴ ἦς ἀρχῆς”, mentre il secondo riporta questa porzione di testo: “Ζεύς δε[]” che non corrisponde al primo verso che noi conosciamo dai due commentatori di Ermogene e da Aristofane.

Diverse integrazioni possibili sono state suggerite semplicemente a titolo di esempio,²⁰¹ come “Ζεὺς δεξιᾷ μὲν χειρὶ” da parte di Webster, “Ζεὺς δεῦρο ἐπελθὼν” secondo Luppe o “Ζεὺς δεσπότης” nella proposta di Van Looy, tutte congetture ovviamente possibili, ma difficili da supportare.

Il testo tradito nel papiro, dunque, appare in insanabile contraddizione con quello noto grazie a Giovanni il Logoteta e a Gregorio di Corinto; sia Collard, Cropp e Lee che Louan e Van Looy che Kannicht hanno, comunque, optato per pubblicare come primo verso quello riportato dai due commentatori ad Ermogene, anche perché la sillaba differente che il papiro ci mostra solleva il dubbio che il testo del verso a noi tramandato dai commentatori bizantini non sia corretto, ma non offre alcuno spunto per delle soluzioni alternative che abbiano una qualche attendibilità ed è comunque possibile che la versione tradita dal papiro sia quella scorretta.

201 Queste proposte sono raccolte in Jouan e Van Looy 2001, pg. 354.

7. Il frammento 2 (510)

παπαῖ, νέος καὶ σκαῖός οἶός ἐστ' ἀνήρ.

Ahimè, com'è giovane ed ottuso quest'uomo.

Questo frammento è tramandato da Stobeeo, il quale attribuisce i versi alla *Melanippe* euripidea, senza specificare, come fa per tutti i frammenti di queste due tragedie, se si tratti della *Sophè* o della *Desmotis*.²⁰²

Chi pronuncia questo verso si sta rammaricando per l'ottusità di un uomo giovane, quasi certamente più giovane di lui a giudicare dal tenore dell'espressione e proprio questo dato ha fatto propendere per l'attribuzione del frammento alla *Sophè*, al personaggio di Elleno²⁰³: dall' ὑπόθεσις di questa tragedia sappiamo, infatti, che il padre di Eolo avrebbe avuto nel dramma un ruolo fondamentale nel convincere il sovrano a condannare i due neonati. È possibile, dunque, che uno degli argomenti usati da Elleno sia stata proprio la sua maggiore esperienza ribadita con il sottolineare la ristrettezza di vedute del giovane figlio.

Pare che questo sia l'unico frammento che si possa ricondurre con un buon grado di certezza al dialogo tra Eolo ed Elleno,²⁰⁴ ed è pertanto impossibile ricostruire la struttura dell'intervento del vecchio: da come è formulata l'ipotesi, è possibile presumere che sia stato proprio lui a suggerire di condannare i neonati, ma non si può escludere che abbia solo spinto Eolo ad optare per l'ipotesi della pena di morte che magari il sovrano stesso aveva già ventilato. Non sappiamo se Elleno tenga un vero e proprio discorso lungo svariati versi per condannare i due neonati, o se invece si limiti ad intervenire invitando

202 Stobeeo, IV, 11, 7.

203 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 265, che però riportano il frammento tra quelli di incerta collocazione, e Jouan e Van Looy 2001 pg. 360.

204 Wilamowitz citato in Jouan e Van Looy 200, pg. 360 propone di integrare nel dialogo anche i frammenti 26 (500), 27 (504), 29 (508) e 30 (509), così come Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 241, come già visto a proposito della trama, ma il tono estremamente generico di questi versi non permette di sbilanciarsi.

il figlio che discute con Melanippe a non farsi convincere a risparmiare la vita dei bambini. Non possiamo nemmeno capire in che momento preciso si collochi questo verso, se prima della ῥῆσις di Melanippe, ed in tal caso potrebbe essere proprio questa affermazione ad innescare il discorso con cui vuole dimostrare che i τέρατα non esistono, o al termine di essa per fugare i dubbi che potrebbero aver colto Eolo.

Per avere un'idea più dettagliata dell'intervento con il quale Elleno avrebbe cercato di persuadere il proprio figlio ad eliminare i neonati, si possono osservare i frammenti della *Melanippe* di Ennio: due dei sei traditi sono delle battute di Elleno pronunciate verosimilmente in un contesto analogo a quello ipotizzabile per il frammento euripideo. Il primo frammento contiene l'esplicito invito, rivolto al figlio del personaggio che pronuncia i versi, a bruciare i bambini: *Mi ausculata nate: pueros cremitare iube*,²⁰⁵ il secondo mostra la convinzione che i due neonati siano qualcosa di stupefacente, qualcosa che rompe il normale corso della natura: *†certo hic est nulla† quin monstrum siet. / hoc ego tibi dico et coniectura auguro*.²⁰⁶ Il termine *monstrum* riprenderebbe in modo molto preciso la parola τέρας che, però, non abbiamo attestata nel testo euripideo, ma soltanto nell' ὑπόθεσις.

Dai versi qui riportati, sia del testo greco che di quello latino, è possibile farsi un'idea del carattere di Elleno, che incarnerebbe un passato ricco di superstizione e fede nei prodigi;²⁰⁷ l'altro frammento che probabilmente va attribuito ad Elleno, il 10 (497), sembra confermare l'immagine di un personaggio rigido e preoccupato per il corretto comportamento morale delle persone che da lui in qualche modo dipendono.

205 Fr. 3 Jocelyn: "Ascoltami, figlio: da' l'ordine di bruciare i bambini."

206 Fr. 4 Jocelyn: per la prima parte del verso che è riportata tra *crucis* è stata proposta questa integrazione: *certatio hic est nulla*. La traduzione sarebbe pertanto: "Non c'è discussione possibile, è un portento. Questo ti dico e prevedo."

207 Così Jouan e Van Looy 2000, pg. 360.

8. Il frammento 3 (483)

ἐγὼ γυνὴ μὲν εἶμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι·
(αὐτὴ δ' ἑμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω·
τοὺς δ' ἐκ πατρός τε καὶ γεραιτέρων λόγους
πολλοὺς ἀκούσασ' οὐ μεμούσωμαι κακῶς.)

Sono una donna, però c'è dell'intelletto in me.

(Io per parte mia non sono messa male di intelligenza, e avendo sentito da mio padre molti discorsi e anche di persone più anziane non sono istruita male).

Questi sono i versi 1124-1127 della *Lisistrata* di Aristofane: lo scolio ci informa che uno di essi è tratto dalla *Melanippe Sophè* di Euripide, ed è molto probabile che si tratti del primo dei tre qui riportato, a giudicare dal tono molto più elevato e serio che esso mostra rispetto a quelli che seguono.

È verosimile che il verso sia da attribuire proprio a Melanippe:²⁰⁸ sappiamo dall'ὑπόθεσις e da altri frammenti²⁰⁹ che la giovane nel corso della tragedia parla in difesa dei propri figli cercando di non esporsi in prima persona ammettendone la maternità ed è quindi molto probabile che dovesse affermare in qualche modo il suo diritto ad inserirsi all'interno del dibattito relativo alla condanna dei due neonati; sembrerebbe, dunque, appropriato in questo contesto un richiamo alla propria intelligenza, presupposto fondamentale per poter essere considerata un'interlocutrice in grado di fornire un contributo utile alla discussione ed un'oratrice in grado di esplorare argomenti di una certa levatura; come si vedrà in seguito, il discorso che la ragazza farà sarà effettivamente di grande impegno concettuale.²¹⁰

Supponendo che a parlare sia la protagonista, l'unico verso da attribuire al dramma euripideo sarebbe pertanto il 1124: i successivi, infatti, sarebbero in contrasto con i

208 Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 269; Jouan e Van Looy 2001, pg. 379, ma l'attribuzione è espressa non senza riserve.

209 Si vedano i frammenti 5 (484), 6 (506) e 8 (487).

210 Si possono soprattutto considerare i frammenti 4 (482), 5 (484), e 8 (487).

riferimenti che la fanciulla fa alla madre, alla sua sapienza e all'istruzione che avrebbe da lei ricevuto.²¹¹

Forse i versi che seguono nella *Lisistrata* potrebbero essere letti come un'allusione in chiave parodistica all'atteggiamento dell'eroina tragica, come un abbassamento del tono complessivo del discorso: sia in Euripide, come si vedrà dai frammenti successivi, che nel testo di Aristofane le protagoniste rivendicano orgogliosamente la fonte del loro sapere, cioè i discorsi sentiti più o meno per caso dal padre e dagli anziani per l'eroina comica, un sapere sovrumano che si tramanda per linea femminile all'interno di una stirpe caratterizzata da grande familiarità con gli dei per la protagonista tragica. Può esser quindi che il riecheggiamento comico giochi su questo abbassamento di livello.

Il verso in Aristofane si colloca all'inizio del passo in cui l'eroina comica si propone come mediatrice tra le due fazioni, quella ateniese e quella spartana, già spinte al dialogo dallo sciopero delle donne, e che, punto per punto, acconsentiranno alle affermazioni di Lisistrata che ricorda meriti e colpe da una parte e dall'altra per spingere i contendenti ad una spartizione dei territori che soddisfi tutti il più possibile; non emerge, dunque, dal contesto alcun evidente riferimento puntuale all'originale euripideo dal quale il verso sarebbe tratto. La parodia può, forse, come già accennato, dipendere complessivamente dal contrasto tra Melanippe e Lisistrata: la prima è un personaggio caratterizzato, come si vedrà dall'analisi dei successivi frammenti, da una cultura filosofica molto elevata, raffinata, ma, sotto certi punti di vista, maschile, non appropriata a quelli che dovrebbero essere gli strumenti intellettuali di una donna, come forse intende Aristotele in un passo della sua *Poetica* in cui critica il personaggio euripideo;²¹² all'opposto, Lisistrata è un'eroina che dimostra sì una grandissima intelligenza e una notevole scaltrezza, ma che per tutta la commedia sfrutta, e fa sfruttare alle donne disposte a seguirla, l'arma considerata tipicamente femminile della seduzione²¹³ e mostra competenze di tipo politico che, però, altro non sono che

211 Nei frammenti 1 (481), 4 (482) e 5 (484).

212 Il passo è sarà commentato al cap. 18.

213 Ad esempio, Aristofane, *Lisistrata*, vv. 42 – 49: “Καλονίκη· Τί δ’ ἂν γυναῖκες φρόνιμον ἐργασάιτο / ἢ λαμπρόν, αἶ καθήμεθ’ ἐξηνησιμέναι, / κροκωτοφοροῦσαι καὶ κεκαλλωπισμέναι / καὶ Κιμβερίκ’ ὀρθοστάδια καὶ περιβαρίδας; Λυσιστράτη· Ταῦτ’ αὐτὰ γάρ τοι κάσθ’ ἄ σώσειν προσδοκῶ, / τὰ κροκωτίδια καὶ τὰ μύρα χαί περιβαρίδες / χῆγχουσα καὶ τὰ διαφανῆ χιτῶνια”, “Calonice: Ma cosa vuoi che facciamo di grande o di ragionevole noi

applicazioni delle competenze femminili necessarie all'amministrazione della casa al più vasto contesto dello stato.²¹⁴ Con il suo personaggio, insomma, Aristofane potrebbe voler opporre una figura intraprendente, che trasgredisce alle regole normalmente vigenti in città come tipico degli eroi della commedia, ma in sostanza meno deviante rispetto alla norma di quanto non potesse apparire una Melanippe capace di parlare, come si vedrà in seguito,²¹⁵ di argomenti propri di una disciplina considerata esclusivo appannaggio maschile e oltretutto di argomenti di essa al limite dell'accettabilità all'interno della πόλις.

La *Suda* presenta una variante del testo; alla voce “μυσωθήναι”, infatti riporta: “Μουσωθήναι_παρὰ μουσῶν διδαχθήναι. [...] Εγὼ γυνὴ μὲν εἶμι, μούσα δ' ἔνεστί μοι, αὐτὴ δ' ἐμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω· τοὺς δ' ἐκ πατρός τε καὶ γεραιτέρων λόγους πολλοὺς ἀκούσασ' οὐ μεμούσωμαι κακῶς. ἀντὶ τοῦ πεπαίδευμαι, ἤσκημαι. Λυσιστράτη φησί.”²¹⁶

Un riferimento alla Musa in rapporto al mondo femminile è riscontrabile nella *Medea*: in un celebre stasimo, le donne di Corinto cantano: “ἀλλὰ γὰρ ἔστιν μούσα καὶ ἡμῖν, / ἢ προσομιλεῖ σοφίας ἔνεκεν, / πάσαισι μὲν οὐ, παῦρον δὲ γένος / μίαν ἐν πολλαῖς εὐροῖς ἄν ἴσως / οὐκ ἀπόμουσον τὸ γυναικῶν.”²¹⁷

La variante testuale potrebbe essere dovuta al lemma nel quale sono citati i versi, lì

donne? Siamo sedute a farci belle e a truccarci e non pensiamo che alle tuniche, alle scarpine, alle vesti cimberiche che cascano a pennello.- Lisistrata: Eppure è proprio da queste cose che mi aspetto la salvezza, profumi, tuniche, scarpine, rossetti e vesti trasparenti.”.

214 Ad esempio, Aristofane, *Lisistrata*, vv. 493 – 495: “Λυσιστράτη: Τοῦτό μ' ἐρωτᾶς; Ἡμεῖς ταμιεύσομεν αὐτό. Πρόβουλος: Ὑμεῖς ταμιεύσετε τὰργύριον; Λυσ: Τί <δὲ> δεινὸν τοῦτο νομίζεις; / Οὐ καὶ τᾶνδον χρήματα πάντως ἡμεῖς ταμιεύομεν ὑμῖν;”, Lisistrata: “E me lo chiedi? Lo amministreremo noi.” Commissario: “Voi amministrerete il denaro?” Lisistrata: “Che c'è di strano? Non siamo noi ad amministrare tutto il bilancio di famiglia?”.

215 Si veda in particolare il commento i cap. 9, 10, 11, 13.

216 *Suda*, μ 1304 Adler: “Essere educato dalle Muse. Sono una donna, però c'è dell'educazione in me. Io per parte mia non sono messa male di intelligenza, e avendo sentito da mio padre molti discorsi e anche di persone più anziane non sono istruita male. Al posto di essere educata, ho fatto esperienza. Dice Lisistrata.”.

217 Euripide, *Medea*, vv. 1085 – 1089: “Eppure una Musa c'è pure per noi, che tratta con noi di sapienza: se non con tutte, con una piccola schiera si dà (o forse tra molte una sola ce n'è) non priva d'un animo colto.”.

collocati per la presenza della voce verbale μεμύσωμαι; questo fatto avrebbe favorito la sostituzione di νοῦς con μοῦσα;²¹⁸ si può osservare, inoltre, che in questo passo i codici della commedia di Aristofane non presentano incertezze: riportano tutti il termine νοῦς.

Per quanto riguarda il senso della parola νοῦς nel verso considerato, è difficile immaginare un riferimento ad altro che non sia l'intelligenza, la capacità, quindi, della giovane di formulare opinioni degne di essere tenute in considerazione; il termine, però, è parola chiave all'interno della speculazione di Anassagora, pensatore che la dossografia antica spesso indica come maestro del poeta riconoscendo quindi, al di là dell'attendibilità della notizia biografica, una forte influenza del filosofo sul pensiero di Euripide, influenza che è ben evidente in questa tragedia. Il suo nome, ad esempio, viene esplicitamente accostato già dalle fonti antiche alla cosmogonia presentata nel frammento 5 che, se la collocazione proposta per i frammenti è esatta,²¹⁹ farebbe parte del medesimo discorso in difesa dei neonati a cui apparterebbe anche il verso qui in analisi. È forse possibile, quindi, che la scelta del termine νοῦς possa essere stata favorita dal tono anassagoreo del passo.²²⁰

218 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 269.

219 Su questa ricostruzione concordano tutte le edizioni consultate

220 Si veda a questo proposito in particolare il cap. 20.

9. Il frammento 4 (482)

ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προμαντεύσατο
χρησμοῖσι <σαφέσιν> ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς

Lei per prima ha vaticinato le opere degli dei con oracoli <sicuri>²²¹ tramite il sorgere degli astri.

Questo frammento ci è tramandato da Clemente Alessandrino che, nel I libro dei suoi *Stromata*, si sforza di mettere in luce quegli elementi di verità che, provvidenzialmente, alcuni pensatori greci sono riusciti a cogliere grazie al fatto che la loro filosofia deriva, secondo l'autore, dalla sapienza degli ebrei. Tra gli altri esempi, è citata Ippo²²², che avrebbe appreso ad osservare la natura dal padre Chirone ed avrebbe trasmesso queste nozioni al marito Eolo.

Il testo tradito da Clemente, però, non presenta la parola σαφέσιν: questa integrazione è stata fatta sulla base della testimonianza di Cirillo di Alessandria che nella sua *Contro Giuliano*²²³ cita il verso come qui riportato; il testo così restituito ci appare composto da due trimetri giambici. È da segnalare a questo proposito la particolarità della forma dorica πρῶτα in contesto recitativo.

221 La parola σαφέσιν è segnalata come integrazione nell'edizione di Jouan e Van Looy così come in quella di Nauk, mentre in quella di Collard, Cropp e Lee e in quella di Kannicht è semplicemente riportata in corpo di testo senza alcuna indicazione.

222 Clemente Alessandrino, *Stromata* I, 15, 73: “Ἰππῶ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνοικήσασα Αἰόλω ἐδιδάξατο αὐτὸν τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν πάτριον ἐπιστήμην. μαρτυρεῖ καὶ Εὐριπίδης περὶ τῆς Ἰπποῦς ᾧδὲ πως· ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προμαντεύσατο χρησμοῖσι <σαφέσιν> ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς. παρὰ τῷ Αἰόλω τούτῳ Ὀδυσσεὺς μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν ξενίζεται.”, “E la figlia del centauro, Ippò, andata sposa ad Eolo, lo ammaestrò nella contemplazione della natura, la conoscenza ereditata dal padre. Anche Euripide ci dà una testimonianza su Ippò, così press'a poco: “Ella per prima vaticinò le cose divine con trasparenti oracoli, al sorgere delle stelle” (È questo l'Eolo di cui è ospite Ulisse dopo la presa di Troia)”.

223 Cirillo, *Contro Giuliano*, in *Patrologia Graeca*, IV, 705.

Il frammento, estremamente breve, presenta diverse gravi difficoltà interpretative, in primo luogo per il fatto che questi due versi sembrano suggerire che Ippo praticasse una qualche forma di mantica osservando il moto degli astri, ma la pratica divinatoria tramite il movimento dei corpi celesti non sembra che fosse praticata in Grecia nel V secolo:²²⁴ molti autori greci e latini attribuivano a Berosso di Babilonia il merito di aver introdotto queste discipline tra gli Elleni, collocando dunque l'inizio di tale disciplina dopo le conquiste di Alessandro Magno, che avrebbero favorito una grande circolazione culturale con il mondo vicino orientale dove da secoli si osservava il cielo e da esso si traevano auspici. Sembra, comunque, che già all'Accademia fosse stato ospite un Caldeo che avrebbe trasmesso a Platone alcune sue conoscenze sullo studio dei corpi celesti, fatto che portò il filosofo ad affermare orgogliosamente che nessuno prima di lui si era mai occupato in Grecia di astronomia ed astrologia.²²⁵

Anche prestando fede alla testimonianza di Platone, bisogna comunque concludere che l'introduzione in Grecia di tali discipline sia avvenuta come novità in anni successivi all'opera di Euripide; essa era all'epoca del poeta quasi certamente nota, in quanto esercitata da popoli non lontani, ma non praticata, e risulta quindi sorprendente la scelta di attribuire questa capacità ad un personaggio che non ha nulla di estraneo al mondo greco.

Per far luce sul senso di questa capacità di fornire oracoli tramite il movimento degli astri attribuita ad Ippo, potrebbe essere utile focalizzare il contenuto di tali rivelazioni, ma l'espressione che lo indica è, purtroppo, quanto mai vaga: τὰ θεῖα. Questo termine presenta diverse accezioni che si possono raggruppare in tre ambiti di significato:²²⁶ la parola può significare, a seconda del contesto, il corso della provvidenza, alcuni problemi concernenti la religione o delle ricerche riguardanti il divino. In anni successivi all'opera di Euripide, poi, il termine sarebbe passato ad indicare i corpi celesti.

È, comunque, evidente come i primi tre ambiti di significato siano piuttosto vicini tra loro e risulta piuttosto chiaro come la scelta dell'accezione in cui il termine τὰ θεῖα

224 Collard e Cropp 2008, pg. 581 suggeriscono comunque che questa sia una delle prime attestazioni in Grecia della pratica dell'astronomia.

225 Pettinato 1999, pg. 71.

226 Si veda LSJ s.v.

vada volta per volta inteso finisca con il dipendere dall'interpretazione che viene data al contesto più di quanto non contribuisca ad elaborare l'interpretazione stessa.

Osservando le occorrenze del termine nei tragici,²²⁷ si può trovare un'attestazione della prima accezione del termine nell'*Eracle*, quando Megara, dopo aver ascoltato le addolorate parole di Anfitrione sul destino proprio e dei propri discendenti, inizia a narrare la propria vicenda premettendo, però, questa saggia massima: “ὡς οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θεῶν σαφές.”²²⁸ Può rientrare nello stesso ambito semantico anche l'attestazione presente nell'*Elena*, dove la parola è riferita alla profetessa Teonoe che tutto conosce: “τὰ θεῖα γὰρ / τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ' ἠπίστατο” ed alla quale Elena ricorderà in seguito le conseguenze che questo dono comporta dicendo: “εἰ δ' οὔσα μάντις καὶ τὰ θεῖ' ἡγουμένη/ τὸ μὲν δίκαιον τοῦ πατρὸς διαφθερεῖς, / τῶι δ' οὐ δικάϊω συγγόνωι δώσεις χάριν, / αἰσχρὸν τὰ μὲν σε θεῖα πάντ' ἐξειδέναι / τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα, τὰ δὲ δίκαια μή.”²²⁹ Come Ippo, dunque, anche Teonoe appare come una profetessa che grazie alle sue arti mantiche conosce quanto riguarda il divino, il presente, ma anche il futuro, che può forse essere anche inteso come il corso che gli dei intendono dare agli eventi, volendo vedere una sorta di visione provvidenzialistica di quanto deve ancora accadere; la conoscenza delle “cose divine”, però, sembra ben lontana dall'esaurirsi nella semplice conoscenza di ciò che deve ancora avvenire e presenta, nelle parole di Elena, una forte connotazione etica: chi conosce queste realtà divine deve necessariamente avere un superiore senso di giustizia.²³⁰

La parola τὰ θεῖα compare con il suo significato più ampio di “questioni riguardanti la religione o il divino” nell'*Andromaca*, nel passo in cui la prigioniera troiana, allontanata con l'inganno da Menelao dall'altare presso il quale si era rifugiata, chiede conto al sovrano di Sparta del suo disprezzo per le sacre norme a tutela dei

227 Sono state qui trascurate le attestazioni del termine nei frammenti, dato che l'assenza di contesto rende difficile una precisazione del significato del termine qui in analisi.

228 Euripide, *Eracle*, 62: “Come nulla è chiaro agli uomini di ciò che gli dei pensano!”.

229 Euripide, *Elena*, vv. 919 – 923: “Tu sei profetessa e credi nel divino; se tu violi i diritti del padre, e a tuo fratello, che diritti non ha, rendi ragione, è cosa turpe che tu sappia tutte le cose degli dei, quelle presenti, quelle future e quelle giuste no.”.

230 L'argomento sarà sviluppato al cap. 20.

supplici domandando: “τὰ θεῖα δ’ οὐ θεῖ’ οὐδ’ ἔχριν ἡγήηι δίκην;”²³¹ e, nel senso ancora più preciso di “precetti divini” è attestata nell'*Edipo a Colono*, dove il protagonista, parlando a Teseo, profetizza la propria morte e dispensa al sovrano di Atene consigli ed ammonimenti dicendo: “θεοὶ γὰρ εἶ μὲν, ὅψε δ’ εἰσορώσ’, ὅταν / τὰ θεῖ’ ἀφείς τις ἐς τὸ μαίνεσθαι τραπῆ”.²³²

Sempre in Sofocle, il termine compare ancora nell'*Edipo re*: subito dopo che Giocasta ha pronunciato quella che lei credeva essere una dimostrazione dell'infondatezza degli oracoli del Lossia, gli anziani di Tebe intonano un canto con il quale ribadiscono la loro volontà di comportarsi in modo pio, biasimano la dismisura che genera tiranni ed invocano l'intervento di Zeus tratteggiando, nel caso questo non si verifici, uno scenario di rovina ed abbandono. Lo stasimo si conclude con queste parole: “φθίνοντα γὰρ Λαΐου / θέσφατ’ ἐξαίρουσιν ἤδη, / κούδαμου τιμαῖς Ἀπόλλων ἐμφανής· / ἔρρει δὲ τὰ θεῖα.”²³³ A proposito di questo passo, molto complesso e controverso per la forza dell'espressione al limite del blasfemo con cui si chiude questo stasimo, è stata proposta anche un'altra possibile lettura²³⁴ che attribuisce al termine τὰ θεῖα un significato differente rispetto a quelli fin qui considerati: questo, più generico di οἱ θεοί, indicherebbe insieme gli dei ed il loro rapporto con gli uomini. Questa accezione del termine renderebbe bene anche il senso che la parola τὰ θεῖα sembra richiedere nel *Filottete* di Sofocle, nel passo in cui il protagonista viene informato da Neottolemo del fatto che molti valorosi eroi sono morti sotto le mura di Troia mentre altri combattenti dappoco sono ancora in vita; Filottete esclama allora: “ἀλλ’ εἶ περιστέλλουσιν αὐτὰ δαίμονες, / καί πως τὰ μὲν πανούργα καὶ παλιντριβῆ / χαίρουσ’ ἀναστρέφοντες ἐξ Ἄιδου, τὰ δὲ / δίκαια καὶ τὰ χρῆστ’ ἀποστέλλουσ’ αἰεί. / ποῦ χρῆ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ’ αἰνεῖν, ὅταν / τὰ θεῖ’

231 Euripide, *Andromaca*, 439: “Gli dei per te non sono né dei né giusti?”.

232 Sofocle, *Edipo a Colono*, vv 1536 – 1537: “Gli dei vedono bene, anche se tardi, quando, trascurati i precetti divini, qualcuno si volga alla demenza”.

233 Sofocle, *Edipo re*, vv. 906 – 910: “Ecco, infatti, rifiutano gli oracoli antichi su Laio, perché non adempiuti, e in nessun luogo Apollo appare negli onori dovuti; e gli dei se ne vanno.”.

234 Serra 1994, pg. 59.

9. Il frammento 4 (482)

ἐπαθρῶν τοὺς θεοὺς εὐρω κακούς;”.²³⁵

Un'ulteriore possibilità interpretativa per quanto riguarda i versi euripidei può essere offerta dal parallelo con il primo frammento di questo stesso dramma, nel quale si parla per la prima volta delle doti mantiche di Ippo; la donna, infatti, avrebbe riferito ai mortali tramite “inni oracolari” delle “cure e rimedi per le sofferenze”. Se veramente è riscontrabile nell'espressione ἄκη καὶ λυτέρια un'allusione ai due diversi ambiti della medicina, ovvero quello sacro e quello laico, è forse possibile intendere queste “cose divine” della quali si parla nel frammento in analisi come gli aspetti inerenti all'aspetto religioso delle cure da somministrare al paziente. Questi due passi, però, non sono necessariamente in relazione l'uno con l'altro, ed, inoltre, non sembra nota altrove l'espressione τὰ θεῖα riferita all'ambito medico.²³⁶

Un ulteriore possibile ipotesi si può sviluppare osservando il secondo verso del frammento e ponendo in relazione la parola τὰ θεῖα con il successivo sintagma ἀστέρων ἐπ' ἀντολαίς; per questa espressione è stato suggerito²³⁷ un parallelo con la ῥῆσις di Prometeo nell'omonima tragedia eschilea²³⁸ già considerata a proposito del

235 Sofocle, *Filottete*, vv. 446 – 452 “Ciò che è male, ciò che è perverso, i numi lo circondano di cure, godono persino di farlo risalire dall'Ade, mentre respingono ciò che è nobile e giusto. In che conto tenerlo, come giudicarlo, tutto questo, se mentre lodo le cose divine vengo a scoprire che gli dei sono malvagi?”. Questi versi sono riportati nel LSJ come esempio del primo significato di τὰ θεῖα, corso della provvidenza, ma la soluzione qui proposta mi sembra più adeguata al contesto.

236 Nel *Timeo*, però, compare l'aggettivo θεῖος riferito a diverse discipline come la mantica e la medicina: Platone, *Timeo*, 24 b – c: “τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὄρας που τὸν νόμον τῆδε ὄσσην ἐπιμέλειαν ἐποίησατο εὐθύς κατ' ἀρχὰς περὶ τε τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν ἐκ τούτων θεῖων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος.”, “In fatto, poi, di scienza, tu vedi quanta cura vi abbia qui posto da principio la legge, sia rispetto a tutto l'ordinamento del mondo fino alla divinazione e alla medicina per la sanità, col derivare da queste scienze divine quel che possa giovare alle cose umane, sia procurando altre discipline connesse con queste.” L'identificazione, comunque, di τὰ θεῖα con i rimedi medici per questa sola attestazione di tale aggettivo riferito anche alla disciplina medica appare piuttosto improbabile.

237 Collard, Cropp, Lee 1995, pg. 269.

238 Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 454-458: “ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χείματος τέκμαρ / οὔτ' ἀνθεμῶδους ἦρος οὔτε καρπίμου / θέρους βέβαιον, ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν / ἔπρασσον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ / ἄστρον ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους δύσεις.”, “Mancavano loro i

prologo di questo dramma dove, come già visto, queste stesse parole pronunciate dal titano, ἀντολὰς ἄστρων, alludono ad una competenza dei cicli stagionali funzionale al lavoro agricolo. Già in Esiodo si possono riscontrare dei passi che sottolineano come alcune competenze astrologiche siano essenziali per conoscere il ciclo delle stagioni, premessa fondamentale per l'agricoltura.²³⁹

A questo proposito si può ricordare la figura di Prodico, presentato come osservatore dei fenomeni celesti da Aristofane, che nelle *Nuvole* dice: “οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκω.²⁴⁰”. Sappiamo, inoltre, che Prodico era autore di un trattato intitolato Ὄραι; secondo il Nestle,²⁴¹ l'opera sarebbe stata articolata in tre parti: la lode dell'agricoltura, la nascita della religione a partire dall'agricoltura stessa ed il mito di Eracle che deve scegliere tra Vizio e Virtù. Forse il frammento della *Melanippe* potrebbe essere letto come un'allusione ad un pensiero come questo: l'espressione ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς, quindi, si potrebbe interpretare con il significato legato all'ambito agricolo che il parallelo con il

fissi presagi del gelo che viene, della primavera fragrante, fiorita, del tempo caldo dei frutti. Era tutto un darsi da fare senza lume di mente. Finché io insegnai le aurore e i tramonti nella volta stellata: un problema saperli!”

239 Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 383 - 387: “Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων / ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότοιο δὲ δυσομενάων. / αἶ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡμέματα τεσσαράκοντα / κεκρύφεται, αὐτίς δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ / φαίνονται τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου.”, “Quando le Pleiadi atlantiche sorgono, la mietitura incomincia; la semina al loro tramonto; esse infatti quaranta notti e quaranta giorni stanno nascoste, poi, col volger dell'anno, appaiono d'apprima quando è il momento di affilare gli arnesi.” E vv. 414- 422: “Ἡμος δὴ λήγει μένος ὀξέος ἡελίοιο καύματος ἰδαλίμου, μετοπαρινὸν ὀμβρήσαντος / Ζηνὸς ἐρισθενέος, μετὰ δὲ τρέπεται βρότεος χρώς / πολλὸν ἐλαφρότερος· δὴ γὰρ τότε Σείριος ἀστὴρ / βαιὸν ὑπὲρ κεφαλῆς κηριτρεφεῖ ἄνθρωπων / ἔρχεται ἡμάτιος, πλεῖον δὲ τε νυκτὸς ἐπαυρεῖ· / τῆμος ἀδηκτοτάτη πέλεται τμηθεῖσα σιδήρῳ / ὕλη, φύλλα δ' ἔραζε χέει, πτόρθοιό τε λήγει· / τῆμος ἄρ' ὕλοτομῆιν μεμνημένος ὥρια ἔργα”, “Quando si acuieta la forza del sole che brucia e della vampa che sprema il sudore, e manda le piogge autunnali, Zeus possente, allora il corpo dell'uomo a muoversi è assai più leggero: in quel tempo la stella di Sirio per poco sopra le teste degli uomini nati alla morte si volge di giorno, ma prende della notte una parte maggiore.”.

240 Aristofane, *Nuvole* 360-361 = fr. A5: “A nessun altro, fra tutti i sofisti che osservano i fenomeni celesti daremo ascolto, se non a Prodico...”.

241 L'opinione di questo critico è citata nell'edizione dei Sofisti curata da Trabattoni e Bonazzi, 2007, pg. 246.

9. Il frammento 4 (482)

Prometeo suggerisce e quindi τὰ θεῖα svelati da Ippo sarebbero al contempo le stesse pratiche agricole che secondo Eschilo il titano avrebbe svelato agli uomini con la connotazione religiosa che la riflessione di Prodicò suggerisce, cioè quel processo per cui l'uomo, il cui progresso sarebbe dipeso dai miglioramenti compiuti nel settore agricolo, avrebbe maturato l'idea del divino e degli dei a partire proprio dai prodotti della terra per lui fondamentali; l'immagine dello svelamento del divino tramite oracoli, quindi, potrebbe risemantizzare in modo più tradizionale un pensiero filosofico innovatore. Un'ipotesi di questo tipo risulta però poco convincente a causa dalla mancanza di attestazioni in altre fonti di un ruolo fondamentale svolto da Ippo nell'invenzione dell'agricoltura.

È, forse, possibile ricavare maggiori informazioni sul senso dei due versi qui in analisi osservando il contesto nel quale ci sono stati tramandati: Clemente Alessandrino, nel passo all'interno del quale riporta i versi di Euripide, sta esponendo, con l'andamento non sempre lineare che caratterizza quest'opera, una rapida panoramica dei primordi della filosofia che, secondo l'autore, sarebbe fiorita presso vari popoli “barbari” prima di giungere in Grecia.²⁴² Dopo aver menzionato diversi popoli che avrebbero partecipato della sapienza filosofica, passa bruscamente a nominare alcuni degli antichi sapienti greci; il primo di essi è Eracle, “μάντιν καὶ φυσικὸν γενόμενον ἱστορεῖ παρὰ Ἄτλαντος τοῦ βαρβάρου τοῦ Φρυγῶς διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονας, ἀνιπτομένου τοῦ μύθου τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην μαθήσει διαδέχεσθαι.”²⁴³ Il secondo è Chirone del quale si ricorda, tramite le parole di Ermippo di Berito, che per primo “εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγεν δείξας / ὄρκους καὶ θυσίας ἰλαρὰς καὶ σχήματα Ὀλύμπου.”;²⁴⁴ vengono poi citati due personaggi che sono stati da lui istruiti, cioè Achille e la figlia del centauro, Ippo.

Clemente Alessandrino, descrivendo la scienza nella quale Chirone ha istruito la figlia, parla di φυσικὴν θεωρίαν, di contemplazione della natura; la scelta lessicale,

242 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 71, 3.

243 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 73, 2: “indovino e studioso della natura, ricevette da Atlante, barbaro della Frigia, le “colonne del mondo”: ma il mito vuole significare che egli ricevette per apprendimento la scienza delle cose celesti”.

244 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 73, 3: “condusse la stirpe dei mortali verso la giustizia, insegnando i giuramenti, i sacrifici che placano (gli dei) e le figure dell'Olimpo”.

dunque, farebbe pensare ad un'attività di stampo naturalistico e filosofico, piuttosto che mantico, nonostante l'esplicita allusione agli oracoli contenuta nel frammento. Anche l'altro sapiente citato, Eracle, è caratterizzato come μάντις, ma subito dopo l'autore sceglie di riportare una lettura allegorica della sua vicenda mitica che lo qualifica come un esperto astronomo. Nell'economia del passo, quindi, non sarebbe incongruente la figura di Ippo come detentrica di un sapere scientifico piuttosto che mantico.

Il capitolo successivo è dedicato all'elenco di altre discipline, oltre alla filosofia, delle quali sarebbero stati scopritori alcuni popoli barbari²⁴⁵ e tra queste sono citate l'astronomia, inventata da Egiziani e Caldei²⁴⁶ e la predizione del futuro tramite gli astri scoperto dai Carii.²⁴⁷

A meno di non pensare ad un'incongruenza nell'esposizione, sembra di poter dedurre che la scienza di Chirone e della figlia Ippo fosse percepita da Clemente Alessandrino come un sapere di ambito filosofico, diverso tanto dallo studio e dalla classificazione dei moti dei corpi celesti, quanto dalla mantica basata sugli astri.

Ancora più esplicita in questo senso è la seconda fonte che ci tramanda i versi della *Melanippe*: Cirillo d'Alessandria, nella sua *Contro Giuliano*, riporta una affermazione di Aristobulo, filosofo peripatetico, il quale afferma: “Ἰπη γάρ δὲ φασὶ τὴν Ξείρωνος τοῦ Κενταύρου θυγατέρα συνοικισθεῖσαν Αἰόλω φιλοσοφίαν αὐτὸν διδάξει τὴν φυσικὴν, ὥσπερ τινὰ κλήπον πατρῶον λαχοῦσαν τὴν ἐπιστήμην”²⁴⁸ e fa seguire a questa frase il frammento riportato anche da Clemente.

In effetti, si può osservare anche come questi versi vadano probabilmente collocati

245 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 74, 1: Οὐ μόνης δὲ φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ πάσης σχεδὸν τέχνης εὐρετὰ βάρβαροι.”, “Non della sola filosofia, ma di quasi ogni arte sono stati scopritori dei barbari”.

246 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 74, 2: “Αἰγύπτιοι γοῦν πρῶτοι ἀστρολογίαν εἰς ἀνθρώπους ἐξήνεγκαν, ὁμοίως δὲ καὶ Χαλδαῖοι” , “Gli Egiziani per primi introdussero fra gli uomini l'astronomia, così pure i Caldei”.

247 Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 74, 4: “εἰσὶν δὲ οἱ Κᾶρας οἱ τὴν δι' ἀστέρων πρόγνωσιν ἐπινεορκῆναι λέγουσιν.”, “C'è poi chi dice che l'arte di presagire il futuro attraverso l'osservazione degli astri l'escogitarono i Carii”.

248 Cirillo d'Alessandria, *Contro Giuliano*, in *Patrologia Graeca*, IV, 76, 705: “Dicono che Ippe, figlia del centauro Chirone, dopo aver sposato Eolo gli insegnò la filosofia naturale, avendo ottenuto questa scienza come una sorta di eredità paterna.”.

9. Il frammento 4 (482)

all'interno della ῥῆσις con la quale Melanippe sta cercando di salvare i propri figli dimostrando che i prodigi non esistono, in un passo, dunque, che doveva essere di notevole spessore concettuale; considerando le attestazioni del termine τὰ θεῖα in ambito filosofico, si può rilevare subito un'occorrenza significativa: il termine appare nel *Protagora* di Platone, in un momento in cui lo straniero protagonista del dialogo sta passando in rassegna, discutendo con Teeteto, i vari campi del sapere ai quali si applica la scienza dei sofisti. In primo luogo ci sono proprio i problemi riguardanti il divino non manifesti ai più definiti proprio con la generica espressione costituita dal neutro sostantivato τὰ θεῖα;²⁴⁹ in secondo luogo, lo straniero nomina le cose visibili in cielo ed in terra,²⁵⁰ per poi arrivare, dopo la menzione di essere e divenire,²⁵¹ alle leggi e alla politica nel suo complesso²⁵². Il passo è considerato una testimonianza del pensiero di Protagora,²⁵³ unico filosofo esplicitamente nominato poche righe dopo il passo qui citato.²⁵⁴ Secondo Mario Untersteiner,²⁵⁵ i vari temi nominati dallo straniero del dialogo platonico alluderebbero ai titoli di altrettante opere di Protagora ed in particolare l'espressione τὰ θεῖα alluderebbe al trattato *Περὶ θεῶν*, l'opera che avrebbe contenuto la celebre proclamazione dello scetticismo del filosofo riguardo alla conoscibilità degli dei

249 Platone, *Sofista*, 232c: “φέρε, περὶ τῶν θεῶν, ὅσ’ ἀφανῆ τοῖς πολλοῖς, ἄρ’ ἰκανοὺς ποιῶσι τοῦτο δρᾶν;”, “Su allora, è sulle cose divine, non manifeste alla maggior parte degli uomini, che costoro rendono capaci di farlo (scil. contraddire)?”.

250 Platone, *Sofista*, 232c: “Τί δ’ ὅσα φανερά γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα;”, “E per quel che riguarda ciò che è visibile in terra e in cielo e cose connesse?”.

251 Platone, *Sofista*, 232d: “Ἀλλὰ μὴν ἔν γε ταῖς ἰδίαις συνουσίαις, ὅποταν γενέσεώς τε καὶ οὐσίας περὶ κατὰ πάντων λέγηται τι, σύνημεν ὡς αὐτοὶ τε ἀντειπεῖν δεινοὶ τοὺς τε ἄλλους ὅτι ποιῶσιν ἄπερ αὐτοὶ δυνατοὺς;”, “Ma nelle conversazioni private, quando si sostiene qualche tesi in generale sul divenire e sull'essere, non sappiamo che proprio loro sono formidabili nel contraddire e che rendono anche gli altri capaci di fare lo stesso?”.

252 Platone, *Sofista*, 232d: “Τί δ’ αὖ περὶ νόμων καὶ συμπάντων τῶν πολιτικῶν, ἄρ’ οὐχ ὑπισχνοῦνται ποιεῖν ἀμφισβητητικούς;”, “E poi, sulle leggi e sulle questioni politiche nel loro complesso, non promettono forse di rendere gli altri di disputare?”.

253 Protagora, fr. B8.

254 Il nome di Protagora compare al 232 e.

255 Questa osservazione è riportata nel commento al passo dell'edizione dei frammenti dei Sofisti a cura di Untersteiner, 1949, vol. 1, pgg. 86 ss.

e che, stando a Diogene Laerzio,²⁵⁶ sarebbe stata letta proprio in casa di Euripide, notizia che, al di là dell'attendibilità biografica, dimostra come la tradizione antica sentisse una qualche affinità o vicinanza tra la speculazione del filosofo e la riflessione del drammaturgo anche su temi inerenti al campo religioso. Non è del tutto chiaro perché, se veramente il trattato di Protagora si fosse intitolato *Περὶ θεῶν*, Platone avrebbe dovuto alludervi con la formulazione meno specifica offerta dall'aggettivo sostantivato, anche se in effetti questa formulazione sarebbe risultata più adatta ad indicare oltre che gli dei intesi in senso tradizionale, anche questioni relative a queste figure, oppure anche riflessioni che vertessero su argomenti inerenti al divino in un senso più lato di quello contemplato dalla religione poliade. Una fonte antica afferma: “ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγονῶς ἑταῖρος ὁ Π. ἄθεον ἐκτίσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιαῖδε κεχρηῆσθαι εἰσβολῇ ἐν τῷ Περὶ θεῶν συγγράμματι· “περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὥς εἰσὶν οὔθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου”.”;²⁵⁷ risulta, quindi, facile pensare che un trattato che conteneva una simile affermazione, soprattutto se questa ne costituiva veramente l'incipit, sviluppasse un'argomentazione originale, lontana dall'ottica religiosa tradizionale, per la quale, forse, un titolo che facesse pensare ad una speculazione genericamente sul divino piuttosto che sugli dei poteva risultare più adeguato. Rimane, comunque, difficile nel contesto platonico attribuire al termine τὰ θεῖα un qualche significato più specifico di “riflessione sul divino”.

Si può notare che alcuni degli argomenti che Platone cita sono avvicinati ai contenuti della ῥῆσις di Melanippe, come le questioni inerenti a cielo e terra²⁵⁸ e, sotto alcuni aspetti, il problema delle leggi;²⁵⁹ da questa osservazione si rafforza l'idea che i due versi qui in analisi veicolino, come altri dei frammenti appartenenti a questo

256 Diogene Laerzio, IX 50ss = Protagora fr. A1.

257 Protagora, frammento B 4: “Divenuto compagno di Democrito, Protagora si guadagnò fama di ateo; si dice infatti che l'esordio del suo scritto Sugli dei fosse: “Riguardo agli dei non sono in grado di sapere né che sono né che non sono né quali siano nella forma; molte sono infatti le difficoltà che lo impediscono, l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana.” Questa notizia è riportata in Diogene Laerzio, IX, 51.

258 Si veda in proposito il cap. 10.

259 Si veda a questo proposito il cap. 20

dramma, un contenuto in qualche misura filosofico.

Passando ancora rapidamente in rassegna le attestazioni del neutro sostantivato τὰ θεῖα in ambito filosofico, nel corpus delle opere di Platone si può osservare come il significato del termine rimanga generico, e la parola presenti, anche all'intero del medesimo dialogo e a distanza di poche righe, la molteplicità di sfumature già osservata nell'uso dei tragici; nell'*Eutifrone*, ad esempio, vediamo come possa indicare tanto l'ambito religioso in genere, nel quale Socrate sarebbe accusato di aver introdotto empie novità,²⁶⁰ quanto un generico argomento di discussione in assemblea legato, però, in modo non del tutto chiaro, come nel caso di Teonoe nell'*Elena*, alla previsione del futuro²⁶¹ e come nel caso dell'*Andromeda*, alla determinazione di ciò che sia giusto o meno.²⁶²

Completamente diverso è il senso che il termine viene ad assumere nelle *Leggi*, dove esso indica i corpi celesti, come le stelle, il sole e la luna; l'ateniese protagonista del dialogo, riassumendo velocemente le attività della cui utilità si è già discusso, dice: “καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ ταῦτα ἔτι τὰ χρήσιμα τῶν ἐν ταῖς περιόδοις τῶν θείων, ἀστρῶν τε πέρι καὶ ἡλίου καὶ σελήνης”;²⁶³ in altri passi platonici si trova l'aggettivo θεῖος riferito ai corpi celesti²⁶⁴ ed è possibile che questo accostamento abbia favorito

260 Platone, *Eutifrone* 3 b 7: “ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν”, “E dunque l'accusa è questa, che tu vuoi mettere fuori delle novità in cose di religione”.

261 Platone, *Eutifrone*, 3 c 1: “ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θείων, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελωσιν ὡς μαινομένου”, “anche me, quando nell'adunanza parlo di cose di religione e predico il futuro, la gente mi deride come fossi pazzo”.

262 Platone, *Eutifrone*, 4 e 5: “Σὺ δὲ δὴ πρὸς Διός, ὦ Εὐθύφρων, οὕτως ἄκριβῶς οἶει ἐπίστασθαι περὶ τῶν θείων ὅπῃ ἔχει, καὶ τῶν ὁσίων τε καὶ ἀνοσίων”, “E tu, o Eutifrone, credi proprio di conoscere come sono ordinate le leggi divine, ciò che è santo e ciò che non è santo?”.

263 Platone, *Leggi*, 809 c 7: “e oltre a queste cose, riguardo ai tempi delle rivoluzioni degli essere celesti, delle stelle cioè, del sole, della luna.”.

264 Platone, *Timeo*, 40 b 5: “ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταῦτα ἐν ταύτῳ στρεφόμενα ἀεὶ μένει”, “E per questa causa furono generati gli astri che non sono erranti, animali eterni e divini, che roteando uniformemente nello stesso luogo, sempre restano fermi.”. Poche righe dopo l'aggettivo θεῖος compare sostantivato, ma al singolare, per indicare queste stelle fisse: 40 a 2: “τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο”, “Pertanto la più parte della specie divina la fece di fuoco”.

l'affermarsi del nuovo significato del neutro sostantivato.

La questione del legame tra gli astri ed il divino riaffiora nell'*Epinomide*, dialogo tradito all'interno del corpus platonico²⁶⁵ che costituisce una sorta di continuazione delle *Leggi*; qui l'Ateniese che sta conducendo insieme a Clinia un'indagine sulle leggi, arriva a toccare la tematica della nascita di dei ed esseri viventi²⁶⁶ e tra questi si interessa anche di quanti sono costituiti principalmente di fuoco,²⁶⁷ tra i quali annovera i corpi celesti. A proposito di essi afferma: “ἄλλο δὲ χρὴ ζώου γένος θεῖναι δεύτερον γιγνόμενον ἅμα καὶ δυνατὸν ὁρᾶσθαι· τὸ γὰρ πλεῖστον πυρὸς ἔχει, ἔχει μὴν γῆς τε καὶ ἀέρος, ἔχει δὲ καὶ ἀπάντων τῶν ἄλλων βραχέα μέρη, διὸ δὴ ζῶα τε ἐξ αὐτῶν παντοδαπὰ γίγνεσθαι χρὴ φάναι καὶ ὁρώμενα, νομίσει δὲ δὴ δεῖ πάλιν τὰ κατ' οὐρανὸν ζώων γένη, ὃ δὴ πᾶν χρὴ φάναι θεῖον γένος ἄστρον γεγόνεαι, σώματος μὲν τυχὸν καλλίστου, ψυχῆς δ' εὐδαιμονεστάτης τε καὶ ἀρίστης.”²⁶⁸ Ad essi si deve senz'altro attribuire la caratteristica dell'intelligenza, in quanto il loro moto è ordinato, sempre uguale a se stesso;²⁶⁹ gli astri devono dunque necessariamente essere degli dei essi stessi o quantomeno simulacri divini prodotti proprio dalle divinità.²⁷⁰

265 Il dialogo è considerato spurio, opera forse di Filippo di Opunte; si tratta comunque di uno scritto realizzato nell'ambito dell'Accademia.

266 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 980 c: “Θεογονίαν τοῖσιν καὶ ζωογονίαν ἀναγκαῖον, ὡς ἔοικεν, πρῶτόν μοι”, “È necessario, a quanto sembra ch'io mi rappresenti [...] la nascita degli dei e degli esseri viventi”.

267 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 981 d: “ἄλλο δὲ χρὴ ζώου γένος θεῖναι δεύτερον γιγνόμενον ἅμα καὶ δυνατὸν ὁρᾶσθαι· τὸ γὰρ πλεῖστον πυρὸς ἔχει, ἔχει μὴν γῆς τε καὶ ἀέρος, ἔχει δὲ καὶ ἀπάντων τῶν ἄλλων βραχέα μέρη”, “Bisogna poi porre un'altra specie di esseri viventi, che vien seconda ed è visibile: essa è soprattutto costituita di fuoco, pur avendo in sé terra ed aria, come particelle di ogni altro tipo.”.

268 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 981 e: “Ma bisogna ritenere che anche tutti i corpi celesti sono una specie di esseri viventi, che, nel loro insieme, dobbiamo chiamare la divina specie degli astri: essi hanno avuto in sorte il corpo più bello, l'anima più divina e perfetta.”.

269 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 982 c: “τοῖς δὲ ἀνθρώποις ἐχρῆν τεκμήριον εἶναι τοῦ νοῦν ἔχειν ἄστρα τε καὶ σύμπασαν ταύτην τὴν διαπορείαν, ὅτι τὰ αὐτὰ αἰεὶ πράττει”, “Gli uomini dovevano, dunque, considerare, come prova dell'intelligenza che anima gli astri e presiede alle loro rivoluzioni, il fatto che essi muovono sempre nello stesso modo.”.

270 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 983 e – 984 a: “ἢ θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα ὑπολαβεῖν γεγόνεαι, θεῶν αὐτῶν ἐργασαμένων”, “O molto giustamente dobbiamo celebrare in essi proprio gli dei, oppure le immagini di divinità, simulacri foggiate dagli stessi dei.”.

L'ateniese, poi, descrive l'effetto che la contemplazione del moto dei corpi celesti ha sull'uomo che si dedichi a tale attività: “ὁ μὲν εὐδαίμων πρῶτον μὲν ἐθαύμασεν, ἔπειτα δὲ ἔρωτα ἔσχεν τοῦ καταμαθεῖν ὅποσα θνητῇ φύσει δυνατά, ἡγούμενος ἄρισθ' οὕτως εὐτυχέστατά τε διάξειν τὸν βίον τελευτήσας τε εἰς τόπους ἧξειν προσήκοντας ἀρετῇ, καὶ μεμυημένος ἀληθῶς τε καὶ ὄντως, μεταλαβὼν φρονήσεως εἰς ὧν μιᾶς, τὸν ἐπίλοιπον χρόνον θεωρὸς τῶν καλλίστων γεγόμενος, ὅσα κατ' ὄψιν, διατελεῖ.”²⁷¹ la contemplazione degli astri, dunque, viene descritta come una attività in grado di dispensare una felicità sovrumana, tanto che per la sua descrizione l'autore del dialogo si serve proprio del lessico della religione tradizionale, dell'iniziazione misterica, come suggerito dal tenore del passo e probabilmente da una sorta di sovrapposizione tra l'azione del contemplare i divini corpi celesti e l'epoptia che costituiva il culmine del rituale misterico. E proprio come nelle iniziazioni misteriche, anche qui c'è una promessa relativa al destino che attende quest'uomo dopo la morte: egli abiterà i luoghi destinati alla virtù; si stabilisce, quindi, anche in questo passo un legame tra la contemplazione e la dimensione etica²⁷² che sarà ulteriormente sottolineata poco dopo dalla seguente affermazione: “διὸ θαρροῦντα χρῆ ταῦτα εἰς νόμους θέσθαι—τὸ γὰρ μὴ τίμια τὰ θεῖα εἶναι, τὰ δὲ τίμια, σαφῶς οὐκ ἐμφρόνων.”²⁷³ dove compare, appunto, il termine τὰ θεῖα che sembra qui indicare insieme i corpi celesti e le diverse realtà che possono essere considerate divine. L'Ateniese si dimostra consapevole del fatto che la disciplina dell'osservazione dei moti dei corpi celesti non è stata inventata in Grecia, ma in Egitto ed in Siria, regioni favorite da limpide stagioni estive, ma ritiene che i Greci siano in grado di portarle a massima

271 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 986 c – d: “Alla vista di un tale ordine l'uomo felice dapprima resta pieno di meraviglia, poi lo prende il desiderio di conoscere a fondo quanto su tale piano è possibile ad umana natura, persuaso che solo così potrà vivere nella migliore, nella più felice maniera, e che sopraggiunta la morte se ne andrà in luoghi che convengono alla virtù; e così veramente iniziato, iniziato realmente, partecipando nell'unità di se medesimo ad una saggezza essa stessa una, trascorre il resto dei propri giorni a contemplare spettacoli bellissimi, i più belli che ad occhio umano possano offrirsi.”.

272 Si veda a questo proposito il cap. 20.

273 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 987 a: “Bisogna, dunque, avere il coraggio di proporre queste rivoluzioni in qualità di leggi -proprio da insensati sarebbe venerare alcuni di tali esseri divini e non altri-”.

perfezione grazie a due fattori: la loro eccellente *paideia* ed un sistema religioso strutturato e sempre controllato dai responsi dell'oracolo di Delfi,²⁷⁴ condizioni che appaiono, quindi, nell'ottica dell'Ateniense come necessarie per inserire queste nuove competenze sul divino nel solco già tracciato dalla religione tradizionale. L'ateniense esorta poi i suoi compatrioti con queste parole: “τόδε δὲ μηδείς ποτε φοβηθῆ τῶν Ἑλλήνων, ὡς οὐ χρὴ περὶ τὰ θεῖα ποτε πραγματεύεσθαι θνητοὺς ὄντας, πᾶν δὲ τούτῳ διανοηθῆναι τούναντίον, ὡς οὔτε ἄφρον ἐστὶν ποτε τὸ θεῖον οὔτε ἀγνοεῖ που τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, ἀλλ' οἶδεν ὅτι διδάσκοντος αὐτοῦ συνακολουθήσει καὶ μαθήσεται τὰ διδασκόμενα.”²⁷⁵ ed aggiunge ancora: “πάντων γὰρ ἀφρονέστατον ἂν εἴη τοῦτο ἀγνοοῦν· τὸ λεγόμενον γὰρ ἂν ὄντως αὐτὸ αὐτὸ ἀγνοοῖ, χαλεπαῖνον τῷ δυναμένῳ μανθάνειν, ἀλλ' οὐ συγχαῖρον ἄνευ φθόνου διὰ θεὸν ἀγαθῶ γενομένῳ. λόγον δὲ καὶ πολὺν καὶ καλὸν ἔχει.”²⁷⁶ Ancora una volta, quindi, troviamo il termine τὰ θεῖα esplicitamente collegato con l'oggetto degli studi astronomici ed insieme possiamo notare nell'autore la preoccupazione di smentire il fatto che studiare i corpi celesti sia qualcosa di superiore alle forze umane ed addirittura sgradito al dio stesso: il passo, quindi, ci porta un'ulteriore conferma del fatto che al moto dei corpi celesti fosse associato strettamente l'ambito del divino, un divino

274 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 988 a: “πολλὴ δ' ἐλπίς ἅμα καὶ καλὴ κάλλιον καὶ δικαιοτέρον ὄντως τῆς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐλθούσης φήμης τε ἅμα καὶ θεραπείας πάντων τούτων τῶν θεῶν ἐπιμελήσεσθαι τοὺς Ἕλληνας, παιδείαις τε καὶ ἐκ Δελφῶν μαντείαις χρωμένους καὶ πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείᾳ.”, “Non di meno vi è grande e bella la speranza che i Greci si prenderanno cura di tutti questi dei in maniera realmente più bella e più giusta che non facciano le tradizioni e il culto venuti dai barbari, e questo in virtù della *paideia* dei Greci, perché i Greci posseggono le prescrizioni dovute all'oracolo di Delfi e tutto il complesso del culto divino istituito dalle leggi.”.

275 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 988 a – b: “Nessuno dei Greci, quindi, si lasci prendere dal timore pensando che, nato mortale, non debba affaccendarsi intorno alle divine cose: anzi, proprio dell'opposto dobbiamo convincerci, e cioè che la divinità non può essere mai irrazionale, né tanto meno ignorare l'umana natura: il dio sa che, se gl'insegna, l'uomo lo seguirà ed apprenderà i suoi insegnamenti.”

276 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 988 b: “Sarebbe, infatti, assolutamente insensato se ignorasse questo perché, come sul dirsi, dio ignorerebbe proprio se stesso se si offendesse contro chi ha la capacità di apprendere, invece di simpatizzare, senza invidia, con la gioia di chi, grazie al dio, è diventato buono.

9. Il frammento 4 (482)

che l'uomo non doveva nemmeno osare indagare, a quanto sembra emergere dall'insistenza con cui l'autore sembra impegnarsi a negare una sorta di tabù che riguarda gli studi in questo campo.²⁷⁷

In Aristotele, infine, τὰ θεῖα passa ad indicare i corpi celesti dei quali è composto l'universo.²⁷⁸

Per quanto riguarda il senso che all'espressione vada quindi attribuito nel frammento della *Melanippe*, fermo restando l'ampio margine di incertezza che c'è nell'interpretazione di un'espressione così vaga in un contesto così ridotto, è comunque interessante notare come ricorrono insieme l'espressione τὰ θεῖα e il riferimento al moto dei corpi celesti.

Guardando agli altri frammenti della tragedia, si può supporre che questi due versi fossero collocati nel contesto di un discorso che risentiva dell'influenza del pensiero del filosofo Anassagora, "il fisicissimo"²⁷⁹, che proprio nella θεωρία del cosmo, alla quale la "φυσικὴν θεωρίαν" di cui parla Clemente potrebbe alludere, avrebbe individuato il motivo fondamentale per cui per l'uomo è meglio l'essere nato che il non esserlo.²⁸⁰

Questa affermazione del filosofo è riportata nell'incipit dell'*Etica Eudemia* di

277 Su questo divieto di studiare i corpi celesti si ritornerà in seguito all'interno di questo stesso capitolo.

278 Ad esempio, Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1141b1: "εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν", "Se, poi, si dice che l'uomo è superiore a tutti gli animali, non cambia niente, giacché ci sono altre realtà di natura ben più divina dell'uomo, come risulta chiarissimo, se non altro, dai corpi di cui è costituito l'universo." e *Metafisica* 1026a18: "ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν.", "Ora, è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, esse sono le cause di quegli esseri divini che a noi sono manifesti.". Nel commento si specifica che questi "esseri divini manifesti" sono gli astri.

279 Anassagora, frammento b 21: "ο μὲν φυσικώτατος".

280 Anassagora, frammento A30, in Aristotele, *Etica Eudemia*, 1216a 11: "τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρὸς τινὰ διαποροῦντα τοιαῦτ' ἄττα καὶ διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἂν τις ἔλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, τοῦ φάναι 'θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξι'"., "Si dice dunque che Anassagora abbia risposto ad uno che, agitato da simili problemi, gli chiedeva a quale scopo un uomo potesse preferire di esser nato al non esser nato: "Per osservare il cielo e l'ordine di tutto l'universo".".

Aristotele; poco prima di riportare questa affermazione, lo Stagirita aveva già citato una risposta di Anassagora interrogato riguardo a chi fosse l'uomo più felice. Anassagora avrebbe affermato che “stimava che fosse beato (come ciò può dirsi di un uomo) colui che senza pene ed in tutta purezza vive osservando la giustizia, oppure ha parte di una qualche divina forma di speculazione”.²⁸¹

Questa attività di θεωρία, che permetterebbe a chi la pratica di raggiungere in sommo grado la felicità, è in questo passo definita θεῖα, divina, verosimilmente per alludere all'altezza e all'importanza di questa attività grazie ad un aggettivo che, per quanto etimologicamente legato all'ambito religioso propriamente inteso, conosceva già un senso di tipo laico che indicava straordinarietà ed eccellenza; immaginando, come verosimile, che tra le due affermazioni del filosofo di Clazomene riportate da Aristotele vi sia una corrispondenza, sembra ragionevole ipotizzare che questa speculazione, questa θεῖα θεωρία sia proprio l'attività di “θεωρήσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.”.

Dai frammenti di Anassagora a noi giunti possiamo notare come il filosofo abbia dedicato uno spazio considerevole della sua speculazione a riflessioni inerenti alla natura dell'universo; egli, però, propone un'interpretazione del cosmo piuttosto meccanica, con il cielo visto come “fatto di pietre” ed il sole come una roccia incandescente. La sua riflessione sembra, dunque, articolarsi su un piano lontano da quello del divino inteso in senso tradizionale, anzi appare addirittura in polemica con esso.

Non è, però, impossibile pensare ad uno slittamento semantico del termine τὰ θεῖα: all'inizio di questo percorso c'è una contemplazione straordinaria dei corpi celesti, una θεωρία che è θεῖα magari in quanto strada per la felicità e per la virtù, ma più probabilmente è θεῖα perché ha come oggetto realtà come i corpi celesti che, per quanto non considerati come oggetti in sé divini, sono portatori di un moto dalla regolarità perfetta e specchio dell'intelligenza che è alla base del moto che ha dato origine all'universo e che ha costituito proprio queste regolarità che il filosofo contempla; gradualmente, poi, è possibile che l'espressione τὰ θεῖα sia passata ad indicare

281 Aristotele, *Etica Eudemia*, I, 4: “αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἢ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.”.

semplicemente i corpi celesti medesimi, magari tramite la riflessione di Platone che conferiva ai corpi stessi statuto divino.

Una possibile conferma sul valore da attribuire a questo termine nel pensiero di Anassagora può giungere da un passo delle *Nuvole* di Aristofane, dove il termine τὰ θεῖα²⁸² compare nell'esposizione che Socrate fa a Strepsiade delle materie insegnate nel pensatoio in riferimento a τὰ μετέωρα πράγματα²⁸³ e nella parodistica presentazione della scuola del filosofo è stata rilevata una polemica mirata proprio contro Anassagora.²⁸⁴

Un passo delle *Leggi* di Platone può offrire un ulteriore supporto alla tesi qui proposta: l'Ateniese protagonista del dialogo, parlando con Clinia, osserva come due sono le cose che portano alla fede negli dei: “Ἐν μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θειότατόν ἐστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν· ἔν δὲ τὸ περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἀστρῶν τε καὶ ὄσων ἄλλων ἐγκρατῆς νοῦς ἐστιν τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς”²⁸⁵ e dopo aver enunciato questa affermazione, si occupa di demolire un giudizio comune, cioè che quanti si occupano di astronomia divengano atei,²⁸⁶ opinione sulla cui effettiva

282 Aristofane, *Nuvole*, 250: “βούλει τὰ θεῖα πράγματ' εἰδέναι σαφῶς / ἅττ' ἐστὶν ὀρθῶς;”, “Vuoi chiaramente conoscere la vera essenza delle divine cose?”.

283 Aristofane, *Nuvole*, 228 – 230: “οὐ γὰρ ἄν ποτε / ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα / εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα, / λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα”, “Giammai potevo rettamente scoprire le celesti cose, se non sospeso, la mente e il sottile pensiero mescolando all'aere suo simile.”.

284 Così Turato 1972, pgg. 47 – 71. Lo studioso, però, ipotizza che l'equivalenza tra il termine τὰ θεῖα ed i μετέωρα sia dovuto al lessico comicamente altisonante e di sapore iniziatico utilizzato dal personaggio Socrate.”.

285 Platone, *Leggi*, 966e: “La prima è quella che noi dicevamo riguardo all'anima, in quanto è realtà più antica e più divina senza paragone fra tutte quelle il cui moto, ricevuta la generazione, fornì l'essere eternamente. L'altra riguarda il moto di traslazione degli astri, in quanto seguono un ordine, e di quanti corpi è signore l'intelletto che guida ed armonizza il tutto.”.

286 Platone, *Leggi*, 967a: “οἱ μὲν γὰρ διανοοῦνται τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισμένους ἀστρονομίᾳ τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχναις ἀθέους γίνεσθαι, καθεωρακότας ὡς οἶόν τε γιγνόμενα ἀνάγκαις πράγματ' ἄλλ' οὐ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν πέρι τελουμένων.”, “Quelli infatti pensano che chi si dedica allo studio dell'universo attraverso l'astronomia e le altre scienze necessarie che si collegano all'astronomia, divenga ateo,

diffusione nell'Atene del V secolo si ritornerà tra poco. Per contrastare questa opinione, l'Ateniese sottolinea la differenza fondamentale tra gli studiosi del passato ed i suoi contemporanei: Πᾶν, ὅπερ εἶπον, τούναντίον ἔχει νῦν τε καὶ ὅτε ἄψυχα αὐτὰ οἱ διανοούμενοι διανοοῦντο.²⁸⁷

A questo punto, per meglio chiarire la sua posizione, descrive il modo di lavorare di chi prima di lui ha studiato il cielo e dice: “θαύματα μὲν οὖν καὶ τότε ὑπεδύετο περὶ αὐτά, καὶ ὑπωπτεύετο τὸ νῦν ὄντως δεδομένον, ὅσοι τῆς ἀκριβείας αὐτῶν ἤπτοντο, ὅπως μήποτ' ἂν ἄψυχα ὄντα οὕτως εἰς ἀκρίβειαν θαυμαστοῖς λογισμοῖς ἂν ἐχρήτο, νοῦν μὴ κεκτημένα· καὶ τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες ὡς νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμηκῶς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν.”;²⁸⁸ in questo passo del dialogo è stata rilevata una polemica verso i predecessori di Platone rivolta soprattutto ad Anassagora,²⁸⁹ anche per l'insistenza sull'idea di un νοῦς come principio ordinatore dell'universo.²⁹⁰

A questo punto, l'Ateniese evidenzia l'errore in cui sarebbero caduti i suoi predecessori: “οἱ δὲ αὐτοὶ πάλιν ἀμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως ὅτι πρεσβύτερον εἶη σωμάτων, διανοηθέντες δὲ ὡς νεώτερον, ἅπανθ' ὡς εἶπεῖν ἔπος ἀέτρεψαν

avendo avuto modo di osservare, per quanto era possibile, che le cose vengono ad essere per le determinazioni delle necessità e non per i pensieri di una volontà relativa al compiersi dei beni.”.

287 Platone, *Leggi*, 967a: “È tutto il contrario, come dissi, ora da quando quelli che pensavano pensavano gli astri come corpi inanimati.”.

288 Platone, *Leggi*, 967b: “D'altra parte anche allora lo stupore penetrava le anime umane alla visione del cielo, e faceva sospettare ciò che ora è tenuto per certo, da quanti raggiungevano la conoscenza degli aspetti più rigorosi di questa materia, e cioè che mai corpi inanimati potrebbero muoversi con tanta rigorosa perfezione, secondo così meravigliosi calcoli, privi di intelletto. E anche allora alcuni osavano arrischiare proprio questo pensiero, dicendo che era l'intelletto che aveva ordinato tutte le cose del cielo.”.

289 Adorno 1999, pg. 82: “Se da un lato la circolazione, antichissima, delle scoperte scientifiche provenienti dall'Egitto, dall'Assiria, dalla Babilonia, aveva assunto, specialmente negli ambienti ionico-asiatici, formulazioni puramente fisiche, a quelle stesse scoperte se considerate entro le classi sacerdotali, d'onde provenivano, potevano assumere, per altri scopi, significati che, trascendendo il senso concreto della determinata scoperta, servivano a polemizzare contro certe concezioni non teleologiche (vedi Anassagora) e a giustificare un ordine -attraverso il moto ordinato degli astri- a cui tutti debbono sottoporsi”.

290 Si veda a questo proposito il cap. 20.

9. Il frammento 4 (482)

πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον· τὸ γὰρ δὴ πρὸ τῶν ὁμμάτων, πάντα αὐτοῖς ἐφάνη, τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀψύχων σωμάτων διανεμόντων τὰς αἰτίας παντὸς τοῦ κόσμου.”²⁹¹

Stando a quanto afferma Platone, insomma, Anassagora, se com'è verisimile è lui l'oggetto della polemica contenuta in questo passo, avrebbe intuito il principio che regge e regola l'universo e che è mostrato agli uomini dal moto dei corpi celesti, ma non avrebbe riconosciuto la divinità degli astri stessi; il filosofo di Clazomene, dunque, avrebbe intuito e rivelato l'opera del Νοῦς, sostanza purissima che avrebbe dato origine alla rotazione del μίγμα originario da cui sarebbe poi nato il cosmo,²⁹² a partire dal moto dei corpi celesti.

È a questo punto opportuno soffermarsi su un altro aspetto dello studio degli astri, già introdotto qui dal dialogo platonico appena citato: l'attività di studiare stelle e pianeti sembra essere vista con sospetto nell'Atene del V secolo, come intuibile già a partire dal parere negativo sui μετεωρόλογοι è espresso da Gorgia che li accusa di aver fatto apparire agli occhi di chi li ascolta opinioni oscure.²⁹³

In alcuni casi, l'attività di studiare i corpi celesti è legata all'accusa di empietà; ad esempio, nell'Apologia di Socrate, Platone attribuisce al suo maestro le seguenti parole: “καὶ ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅτι ποιῶν καὶ ὅτι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν ἄλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι “τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς” καὶ

291 Platone, *Leggi*, 967 b – c: “Ma quegli stessi, poi, di nuovo sbagliando e lasciandosi sfuggire la natura dell'anima e che è più antica dei corpi, pensando che fosse più giovane, tutto, per così dire, rovesciarono, e molto di più se stessi. E infatti ciò che avevano davanti agli occhi, tutti i corpi che essi vedevano muoversi nel cielo, parevano loro pieni di pietre, di terra, di altri molti corpi inanimati e tali da distribuire le cause a tutto l'universo.”.

292 Si vedano a questo proposito il cap. 10 ed il cap. 20.

293 Gorgia, fr. 11, 80: “ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν”, “Che la persuasione, accompagnandosi alla parola, abbia plasmato l'anima a suo piacimento, bisogna comprenderlo considerando in primo luogo i discorsi dei meteorologi, i quali, eliminando un'opinione e producendone un'altra, hanno fatto apparire agli occhi dell'opinione cose incredibili ed oscure”.

“θεοὺς μὴ νομίζειν” καὶ “τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.”²⁹⁴

Plutarco, nella sua *Vita di Pericle*, ricorda il decreto di Diopite, emanato durante il primo anno della guerra del Peloponneso, che prevedeva un processo immediato contro chi non credesse negli dei o insegnasse dottrine sui fenomeni celesti; il provvedimento mirava, secondo l'autore, a colpire Anassagora per screditare, tramite la condanna del filosofo, lo stesso Pericle.²⁹⁵ Si trovano, dunque, associati in questo passo la condanna di chi non crede negli dei e di chi studia i fenomeni celesti, accomunate dunque in un medesimo decreto, anche se i rapporti tra la fede negli dei e lo studio dell'astronomia non sono in questo passo chiariti.

Nel frammento 913 di Euripide, troviamo di nuovo accostati la fede e lo studio dei corpi celesti: “<ἐκε>ὶ λέγει ‘τίς ἀτιμόθεος καὶ παραδαίμων(?), ὅς τάδε λεύσσω οὐ προδιδάσκει ψυχὴν αὐτοῦ θεὸν ἠγεῖσθαι, μετεωρολόγων δ’ ἐκάς ἔρριψεν σκολιάς ἀπάτας; ὧν τολμηρὰ γλώσσ’ εἰκοβολεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν οὐδὲν γνώμης μετέχουσα.”²⁹⁶ Anche da questi versi, dunque, si ricava come l'elaborazione teorica di questi studiosi dei corpi celesti potesse essere associata all'ateismo. Torna, inoltre, l'accusa rivolta agli astronomi di riferirsi a cose invisibili, già affiorata in Gorgia, e si delinea la dialettica tra realtà invisibili e visibili presente nel *Sofista* di Platone e intuibile nel passo citato della *Metafisica* aristotelica. Questi versi sono riportati da Satiro di Callati nella *Vita di Euripide*, nel passo in cui l'autore prende in

294 Platone, *Apologia di Socrate*, 23d: “E quando gli si chiede cosa fa o insegna Socrate, non ha nulla da rispondere perché non lo sa; ma per non dare l'impressione di mancare di argomenti, ripete le solite accuse -che valgono per tutti i filosofi: “Scruta le cose del cielo e quelle di sotterra, insegna a non credere agli dei e, ancora, fa prevalere la ragione più debole”.”.

295 Plutarco, *Vita di Pericle*, 32,2: “καὶ ψήφισμα Διοπίθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας, ἀπεριεδόμενος εἰς Περικλέα δι’ Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.”, “Diopite, inoltre, propose un decreto, in base al quale dovevano essere deferiti a giudizio con procedura d'urgenza coloro che non credevano negli dei o insegnavano dottrine sui fenomeni celesti: lo scopo era di gettare sospetti su Pericle attraverso la persona di Anassagora”.

296 Euripide, fr. 913 = Anassagora A20c: “Chi è così empio e nemico degli dei, che vedendo queste cose non insegna alla propria anima a credere nell'esistenza di un dio e non ripudi i tortuosi inganni dei meteorologi? La loro lingua sfacciata congettura sulle cose invisibili, senza alcun senno.”. A proposito dell'associazione nelle fonti antiche del nome di Anassagora a quello di Euripide si veda il cap. 19.

considerazione l'influenza anassagorea sul poeta; anche qui, come nel frammento della *Melanippe*, torna in evidenza l'importanza del filosofo di Clazomene come studioso dei corpi celesti.

Un'ulteriore testimonianza indiretta di come lo studio di queste realtà gettasse discredito su quanti se ne occupavano ci viene da Senofonte: nei *Memorabili*, infatti, nega recisamente che Socrate si sia mai occupato della natura dell'universo o delle leggi che regolano il cosmo, sostenendo che tali attività sono da folli;²⁹⁷ il passo dello storico pone in relazione, inoltre lo studio del κόσμος con l'accusa di empietà. Senofonte dice infatti: “οὐδείς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.”

Può forse risultare più chiaro il legame tra astronomia ed empietà in un passo successivo della medesima opera: nel IV libro dei *Memorabili*, Senofonte elenca una serie di consigli per lo studio dati da Socrate ed elenca una serie di discipline delle quali è bene possedere quelle basi utili a fini pratici, ma che, spinte oltre un certo livello di specializzazione, procuravano solo la perdita di tempo ed energie. Tra le discipline menzionate compare anche l'astronomia, della quale, appunto, Socrate invita ad apprendere solo quanto necessario per viaggiare, navigare e svolgere attività notturne;²⁹⁸ sconsiglia, invece di giungere fino alla conoscenza delle orbite dei diversi pianeti e di

297 Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 11: “Eppure nessuno vide o sentì mai Socrate fare o dire niente di irreligioso o empio. E infatti non trattava della natura di tutte le cose alla maniera della maggior parte degli altri pensatori, indagando com'è fatto quello che i sapienti chiamano Kosmos (universo ordinato) e per quali leggi necessarie avvenga ciascuno dei fenomeni celesti, ma indicava come matti anche coloro che si occupavano di tali questioni.”.

298 Senofonte, *Memorabili*, IV, 7: “ἐκέλευε δὲ καὶ ἀστρολογίας ἐμπείρους γίγνεσθαι, καὶ ταύτης μέντοι μέχρι τοῦ νυκτός τε ὥραν καὶ μηνὸς καὶ ἐνιαυτοῦ δύνασθαι γιγνώσκειν ἕνεκα πορείας τε καὶ πλοῦ καὶ φυλακῆς, καὶ ὅσα ἄλλα ἢ νυκτός ἢ μηνὸς ἢ ἐνιαυτοῦ πράττεται, πρὸς ταῦτ' ἔχειν τεκμηρίοις χρῆσθαι, τὰς ὥρας τῶν εἰρημένων διαγιγνώσκοντας.”, “consigliava di essere anche esperti di astrologia, e di tale disciplina tuttavia fino a saper conoscere le fasi della notte, del mese e dell'anno, per viaggiare, navigare, fare la sentinella e per quante altre attività si fanno di notte, durante il mese o l'anno, al fine di sapersi servire per esse di buone indicazioni, conoscendo bene le fasi suddette.”.

perdere tempo a cercare di calcolare la loro distanza dalla terra, di dedurre i loro percorsi o le cause di essi.

L'argomentazione di Senofonte continua sottolineando come dietro alle realtà celesti ci fosse l'organizzazione voluta da un dio, ma che esse fosse celata e che quindi non fosse gradito agli dei chi cercava di scoprire realtà che questi avevano deliberatamente nascosto.²⁹⁹ Stando a Senofonte, Socrate arriva ad affermare che queste ricerche possono far uscire di senno e porta come esempio di ciò proprio Anassagora, che sarebbe stato traviato dal proprio orgoglio dal momento che credeva di essere in grado di spiegare le opere degli dei.³⁰⁰

Si può forse spiegare in questo senso anche quanto Plutarco dice nella *Vita di Nicia* a proposito di Anassagora: “ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαρραλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος ὁ Ἀναξαγόρα οὐτ' αὐτὸς ἦν παλαιὸς οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος ἀλλ' ἀπόρρητος ἔτι καὶ δι' ὀλίγων καὶ μετ' εὐλαβείας τινὸς ἢ πίστεως βαδίζων. οὐ γὰρ ἠνείχοντο τοὺς φυσικοὺς καὶ μετεωρολέσχας τότε καλουμένους, ὡς εἰς αἰτίας ἀλόγους καὶ δυνάμεις ἀπρονοήτους καὶ κατηναγκασμένα πάθη διατρίβοντας τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε καὶ Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μόλις περιεποιήσατο Περικλῆς.”;³⁰¹ compaiono qui molti degli elementi

299 Senofonte, *Memorabili*, IV, 7: “ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ἧ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν· οὐτε γὰρ εὐρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι οὐτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἠγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσει οὐκ ἐβουλήθησαν.”, “Nel complesso distoglieva dal diventare studiosi intenti alle cose celesti e a come ciascun dio l'ha organizzata. Credeva che gli uomini non potessero scoprire questo e non riteneva fosse gradito agli dei colui che indagava su cose che essi non vollero farci conoscere.”.

300 Senofonte, *Memorabili*, IV, 7: “κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα οὐδὲν ἦττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι.”, “Diceva che chi si impegna in tali ricerche rischia anche di uscire di senno non meno di Anassagora, inorgoglito smisuratamente per il fatto di saper spiegare le abili opere degli dei”.

301 Plutarco, *Vita di Nicia*, 23 = Anassagora a 18: “Il primo che mise per iscritto una spiegazione più chiara e più ardita di tutte intorno alle illuminazioni e all'ombra della luna, Anassagora, non era ancora antico né la sua spiegazione era accettata da tutti, ma era ancora segreta e comunicata a pochi, a persone di fiducia con una certa cautela. Non si stimavano, infatti i fisici, allora chiamati anche ciarlatani del cielo, perché riducevano il divino a cause priva di ragione, a potenze sprovviste

considerati: emerge come, ancora a distanza di tempo, in un'epoca vicina agli anni in cui va probabilmente collocata la messa in scena della *Melanippe Sophè*, l'attività fisica di indagine riguardo ai corpi celesti fosse ancora guardata con sospetto e l'accusa di sminuire il divino è espressamente rivolta a quei fisici esplicitamente connotati come indagatori del cielo; tra le accuse mosse c'è quella di ridurre questo non meglio precisato divino a *κατηναγκασμένα πάθη*, affermazione che può forse essere posta in relazione con la concezione di un cosmo regolato da inderogabili leggi di natura che Anassagora sembra avere. Interessante notare come, accanto al nome di Anassagora, compaia quello di Protagora, fatto che rafforza l'opinione che l'astronomia facesse parte delle speculazioni sul divino di cui il sofista si sarebbe occupato.

Tornando, quindi, alla spiegazione dell'espressione *τὰ θεῖα*, si può osservare in questo passo come la speculazione di Anassagora fosse già stata legata, per quanto in un'età leggermente posteriore, ad un'indagine spinta nell'ambito, proibito per l'uomo, dell'operato divino e, stando all'ultima frase qui riportata, sembra che il filosofo stesso si vantasse di essere in grado di capire le scelte compiute dagli dei. È possibile immaginare, in questo modo, che già a fine V secolo le riflessioni sui corpi celesti fossero percepite come inerenti a qualcosa di divino in senso lato.

Nonostante la diffusa diffidenza nei confronti dell'astronomia, abbiamo notizia di alcuni tra i sofisti che si sono occupati di studiare i corpi celesti; ad esempio, da Eustazio sappiamo che Eupoli ha deriso Protagora in quanto *μετεωρόλογος*, dicendo: “ὄς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει.”;³⁰² non è forse impossibile quindi, alla luce di quanto fin qui considerato, immaginare che quando nel già citato dialogo platonico che da questo sofista prende il nome si afferma che questi pensatori insegnavano a dibattere “περὶ τῶν θεῶν”, tra le altre speculazioni che in questa categoria possono rientrare fosse racchiuso anche lo studio degli astri.³⁰³

di intenzione e a necessarie congiunture. Così Protagora fu esiliato e Anassagora, già imprigionato, fu salvato a fatica da Pericle.”.

302 Protagora, fr.11: “Lui è quello che sbruffoneggia empicamente sui fenomeni celesti, ma mangia i frutti della terra.”.

303 A proposito del passo della *Vita di Nicia* sopra citato, Manetti osserva, in una nota al capitolo 23 della traduzione da lui curata per Rizzoli, che abbiamo notizia di un processo per empietà, ma che Plutarco è l'unica fonte ad attribuire la causa dell'accusa agli studi astronomici, mentre altre fonti ritengono che essa sia da ricercare nei contenuti del suo trattato *Sugli dei*.

Da questa rapida disamina, si può notare come nel corso del V secolo si fosse sviluppata una complessa e controversa riflessione che ruotava attorno alla questione dello studio astronomico: Anassagora in particolare, ma anche altri grandi pensatori dell'epoca, si sono confrontati con un argomento che sembra portarli alla mancanza di rispetto nei confronti del divino, se non addirittura alla negazione di esso, forse proprio perché va ad indagare realtà che gli dei hanno voluto nascondere e che quindi, in qualche modo, vanno a configurarsi come dei segreti che appartengono ad essi soltanto.

È forse possibile, quindi, che la formulazione tragica alluda con un linguaggio volutamente ambiguo ad una speculazione filosofica che non era vista di buon occhio nel contesto della πόλις.

Si può, inoltre, considerare come l'osservazione delle regolarità che caratterizzano il moto dei corpi celesti sia stata ben presto messa in relazione con l'idea di una legge naturale che non poteva essere trasgredita, e che permetteva di pensare ad un universo normato ed una natura prevedibile, dato che, come vedremo, sarà sfruttato nelle argomentazioni che Melanippe porterà a difesa dei propri figli in questa stessa tragedia; questa idea di legge è stata poi trasferita dal piano della fisica a quello della legge morale, altro dato che sembra possa aver giocato un ruolo importante nel ragionamento di Melanippe in questo dramma.³⁰⁴

Dopo aver cercato di far luce sul senso delle parole di Melanippe, si può riflettere sulla collocazione che questi due versi dovevano avere all'interno del dramma: è stato suggerito³⁰⁵ che con queste parole Melanippe rimproveri il padre per la sua superstizione che permane nonostante gli insegnamenti sulla natura e sul cosmo ricevuti dalla sposa; i versi andrebbero quindi collocati all'interno del dibattito con il quale la ragazza vuole convincere Eolo a risparmiare la vita ai neonati.

Come si vedrà a proposito del frammento 5, Melanippe punta a demolire l'opinione del padre secondo il quale i due bambini trovati dai pastori sarebbero βουγενή τέρατα dimostrando come nell'universo non esistano prodigi e lo fa narrando le vicende del cosmo a partire dalle sue origini e sottolinea orgogliosamente come questa sapienza cosmogonica le derivi dalla madre; poteva essere utile, quindi, in questo frangente ricordare episodi in cui la veridicità della sapienza della madre era stata comprovata dai

304 Per lo sviluppo di questo argomento, si vedano i cap. 11 e 20.

305 Jouan e Van Looy, 2001 pg. 379.

9. Il frammento 4 (482)

fatti ed inoltre poteva risultare vantaggioso ricordare episodi in cui la sua *sophia* aveva avuto delle ricadute pratiche positive per attirare le simpatie nei confronti della posizione da lei sostenuta appoggiandosi proprio alla figura della madre grazie al ricordo di benefici che ella aveva offerto. Si insiste, infatti, sul fatto che Ippo sia stata la prima a svelare agli uomini le realtà divine, come a ricordare che una pratica che sembra continuare, Melanippe infatti afferma che la madre è stata la prima, non l'unica, debba a lei il suo inizio; così facendo, Ippo appare connotata come una di quelle figure mitologiche ricordate con gratitudine dal genere umano in quanto fondamentali per l'avanzamento del progresso del genere umano.³⁰⁶

306 Si veda a questo proposito il cap. 21.

10. Il frammento 5 (484)

κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετεινά, θήρας οὐς θ' ἄλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

E non proviene da me questo discorso, ma da mia madre, di come il cielo e la terra erano una sola forma; dopo che furono separati l'uno dall'altra, generarono ogni cosa e la diedero alla luce, gli alberi, i volatili, le bestie che il mare nutre e la stirpe dei mortali.

Il frammento ci è tradito da diverse fonti; la citazione più estesa citazione si trova nel primo libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, dove l'autore, dopo aver affermato l'utilità della storia universale, incomincia la sua narrazione dall'origine dell'universo, descrivendo in pochi cenni la formazione del nostro pianeta. Il racconto prende le mosse da quando “ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένησ αὐτῶν τῆς φύσεως”³⁰⁷ poi, a causa di un movimento, il fuoco, più leggero era salito, mentre il fango si era radunato in un unico punto a causa del suo peso. La terra, poi, si sarebbe asciugata e consolidata; infine, sarebbero nati dalla terra asciugatasi le varie forme di vita animale, cioè i volatili, gli animali terrestri e gli animali marini. Al termine di questa fase, però, la terra non sarebbe più stata in grado di dare vita ad alcun animale e pertanto, dopo la prima generazione di creature sorte dal fango, “ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων”.³⁰⁸ Proprio in questo punto lo storico colloca i versi dal 2 al 6 del frammento, affermando che la teoria cosmogonica in essi proposta da Euripide, allievo di Anassagora non si discostava da quanto da lui

307 Diodoro Siculo, I, 7, 1. “Cielo e terra avevano un unico aspetto esteriore, perché i loro elementi costitutivi erano mescolati”.

308 Diodoro Siculo, I, 7, 6: “Ogni specie di creatura fu generata attraverso l'accoppiamento”.

esposto.

Dopo i versi, inizia il racconto dei primordi della specie umana, senza che un particolare rilievo venga dato al momento dell'antropogonia: è, quindi, probabile che nel sistema filosofico al quale lo storico faceva riferimento l'essere umano venisse considerato pari agli animali da un punto di vista biologico, o perlomeno per quanto riguarda la sua prima origine; le prime fasi di vita dell'essere umano sono descritte come disordinate e caotiche, esposte ad ogni genere di pericolo finché gli uomini, imparato a riconoscersi a vicenda, non incominciarono a condurre vita associata, fatto che permetteva una miglior difesa dagli animali selvatici, e poi via via inventarono le diverse tecniche che hanno portato al noto sviluppo del progresso umano. Non si può escludere che anche i vari momenti del progresso descritti in questo paragrafo risentissero di analoghi contenuti presenti nella tragedia euripidea.³⁰⁹

Un'ulteriore fonte per questi versi è la *Retorica* di Dionigi di Alicarnasso, all'interno della quale compaiono due trattati, probabilmente spurii, che nell'edizione Teubner sono intitolati *Περί ἐσχηματισμένων α* e *Περί ἐσχηματισμένων β*; questi procedono, per così dire, parallelamente l'uno all'altro: trattano i medesimi argomenti nello stesso ordine, utilizzando esempi che cambiano solo in parte e, a volte, utilizzano identiche porzioni di frasi: sembra plausibile pensare che questi scritti siano in realtà due diverse riduzioni di un medesimo testo. La finalità di questi due trattati è quella di dimostrare l'esistenza di discorsi o agoni retorici costruiti in modo artificioso, cioè con degli espedienti che, celando in vario grado le reali finalità dell'oratore con l'addurre argomentazioni all'apparenza pertinenti ad altro scopo, ottengono in modo indiretto il risultato di persuadere l'uditorio a fare quanto chi ha parlato effettivamente voleva. I trattati illustrano, inoltre, l'esistenza di discorsi duplici, cioè che incorporano una doppia finalità, nascondendo, ad esempio, sotto una veste di difesa giudiziaria, un elogio, o sotto quella di epitaffio un'esortazione.

Sia il *Περί ἐσχηματισμένων α* che il *Περί ἐσχηματισμένων β* citano la *Melanippe Sophè* come esempio di un messaggio nascosto all'interno di un testo: il passo in cui la ragazza sottolinea che il discorso non è suo, ma è basato su conoscenze che la madre le ha trasmesso testimonierebbe la benevolenza del discepolo Euripide nei confronti del maestro Anassagora e nel passo sarebbe da leggere un richiamo alla dottrina del "tutto

309 Si veda a questo proposito il cap. 21.

in ogni cosa”;³¹⁰ i trattati affermano che il verso “κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ’ ἐμῆς μητρὸς πάρα” costituirebbe l’incipit del discorso di Melanippe, anche se il fatto che il verso si apre con una congiunzione porta naturalmente a pensare che l’affermazione vada intesa nel senso che in questo modo iniziava la parte del discorso euripideo che si richiamava all’opera di Anassagora, o forse che da questo punto in poi prendeva avvio il nocciolo argomentativo del discorso della ragazza.

Il *Περὶ ἐσχηματισμένων β* spiega per sintetici accenni la vicenda, menzionando la violenza subita da Melanippe ed il fatto che Eolo vuole bruciare i due neonati in quanto τέρατα; il discorso della giovane iniziato con la descrizione cosmologica servirebbe, quindi, a dimostrare che i prodigi non esistono,³¹¹ in modo tale che la giovane possa salvare i figli senza doversi esporre in prima persona rivelando di esserne la madre.

Non è chiaro, però, se il riferimento alla dottrina anassagorea del “tutto in tutto” sia da considerarsi un semplice omaggio al maestro limitato all’esordio del discorso di Melanippe o se essa abbia un peso nell’intero sviluppo dell’argomentazione. Un problema alla definizione di questo punto è posto dalle notevoli difficoltà che sussistono nell’interpretazione del pensiero di Anassagora. del quale possediamo purtroppo pochi frammenti, molti dei quali risentono del fatto di essere tramandati solo per essere posti in confronto polemico con il pensiero di Aristotele, cosa che può rendere difficile la

310 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσχηματισμένων α*, 10: συγγέγονεν Ἄναξαγόρα ὁ Εὐριπίδης· δόγμα δὲ ἦν Ἄναξαγόρου τὸ ὁμοῦ πάντα χρήματα’. μετὰ ταῦτα συγγενόμενος Σωκράτει καὶ κρείττονος λόγου μετασχών, ἀξιώσας, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ τὸν Ἄναξαγόρου λόγον μνήμης ἐν τοῖς δράμασιν, ἐξήγαγεν αὐτὸ τὸ δόγμα ἐν τῇ Μελανίππῃ τῇ σοφῇ. ἡ γοῦν ἀρχὴ τοῦ λόγου αὐτῷ αἰνίττεται τὴν πρὸς τὸν διδάσκαλον εὐνοίαν· φησὶ γὰρ ἡ Μελανίππη. Καὶ οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ’ ἐμῆς μητρὸς πάρα.”, “Euripide fu un discepolo di Anassagora ed un precetto di Anassagora era : “tutto in ogni cosa”. Dopo queste cose, avendo conosciuto Socrate e avendo partecipato del discorso migliore, avendo ritenuto anche il discorso di Anassagora degno di memoria nei drammi, fa emergere questo precetto nella Melanippe Sapiente. L’incipit del discorso allude alla benevolenza verso il maestro: infatti dice Melanippe: “E non è mio il discorso, ma proviene da mia madre”. Simile il senso nel *Περὶ ἐσχηματισμένων β* nel quale sono riportate alcune parole in più del testo euripideo: esso contiene, infatti, i primi due versi del nostro frammento, non solo il primo come il *Περὶ ἐσχηματισμένων α*.

311 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσχηματισμένων β*: “βοηθοῦσα αὐτῇ ἡ Μελανίππη ἀποφαίνεσθαι πειρᾶται, ὅτι τέρας οὐδέν ἐστιν.”, “E Melanippe per avvantaggiare se stessa, tenta di dimostrare che non esistono prodigi.”.

comprensione del messaggio che il filosofo di Clazomene voleva effettivamente veicolare, ed inoltre spesso lo Stagirita omologa il lessico dell'altro pensatore al proprio; altri, poi, sono raccolti da dossografi che, dividendo i testi che raccolgono per argomento, spesso finiscono per spezzare l'unità di pensiero del testo su cui stanno lavorando ed in particolare Simplicio, al quale dobbiamo la maggior parte dei frammenti, operava con l'obiettivo di dimostrare la sostanziale unità nell'opera di tutti i filosofi, scopo che può facilmente portare a forzare alcune interpretazioni.

Della dottrina del “tutto in tutto” abbiamo notizia da Diogene Laerzio e da Simplicio. In Diogene, l'affermazione “πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ. εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν”³¹² apre il paragrafo su Anassagora giustificandone il soprannome di Νοῦς; a questa affermazione fanno seguito alcuni dati biografici e di inquadramento cronologico. Segue una rapida esposizione della cosmogonia che presenta alcuni tratti avvicinati a quanto raccontato da Diodoro Siculo: la divisione di un tutto indistinto è legata anche qui ad un moto, a seguito del quale si dividono i corpi pesanti, come la terra, da altri leggeri, come il fuoco, da altri intermedi, come aria e acqua, per andare ad occupare rispettivamente lo spazio basso, quello alto e quello intermedio.³¹³ Come nel resoconto dello storico, ci sarebbe una prima generazione di animali nata da questi elementi mentre successivamente le specie si sarebbero propagate grazie alla riproduzione sessuata.³¹⁴ Il testo di Diogene, dunque, andrebbe anche a confermare come, oltre ai versi euripidei, anche il precedente paragrafo di Diodoro Siculo potrebbe contenere una cosmogonia effettivamente anassagorea o quantomeno contenente anche elementi tratti dal pensiero di questo filosofo.

312 Anassagora, A1: “tutte le cose erano insieme, poi l'intelligenza intervenne e le ordinò”

313 Anassagora, A1: “τῶν δὲ σωμάτων τὰ μὲν βαρέα τὸν κάτω τόπον, ὡς τὴν γῆν, τὰ δὲ κοῦφα τὸν ἄνω ἐπισχεῖν, ὡς τὸ πῦρ ὕδωρ δὲ καὶ ἀέρα τὸν μέσον. Οὕτω γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς πλατείας οὖσης τὴν θάλατταν ὑποστῆναι διατμισθέντων ὑπὸ τοῦ ἡλίου τῶν ὑγρῶν.”, “E dei corpi i pesanti occupano lo spazio basso, come la terra, i leggeri come il fuoco l'alto, l'acqua e l'aria quello intermedio. Così dunque sulla terra che è piatta il mare ha depositato, essendo state prosciugate dal sole le parti liquide.”.

314 Anassagora, A1: “ζῶια γίγνεσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων καὶ ἄρρενα μὲν ἀπὸ τῶν δεξιῶν, θήλεα δὲ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν”, “Gli animali nascono dall'elemento umido, caldo e terroso, in un secondo tempo l'uno dall'altro, maschi dalla parte destra, femmine dalla sinistra”.

La formulazione “ὄμιον πάντα χρήματα ἦν” ricompare in Simplicio,³¹⁵ anche qui associata alla cosmogonia anassagorea, ma questa teoria viene qui spiegata nella breve introduzione che l'autore premette alla citazione letterale grazie al concetto delle omeomerie, concetto che, però, appare come un portato aristotelico³¹⁶ in quanto Anassagora, credendo nella possibilità di infinitesimale divisione,³¹⁷ viene ad immaginare un sistema che non si può basare su una teoria corpuscolare della materia, fondata su un concetto continuo di φύσις dove non c'è vuoto.³¹⁸

Anassagora sembra affermare che in ogni più piccola porzione in cui si possa suddividere la materia si troverà comunque parte di tutto; una formulazione di questo tipo apre a diverse aporie. Una possibile soluzione è quella proposta da Lanza, cioè che “Il “tutto in tutto” che si è voluto troppo spesso vedere come una complicata costruzione fisico-chimica, non dovette essere altro che un'intuizione generalissima che trovava conferma sempre più vasta nelle osservazioni riguardanti la biologia, ma non costituì mai il principio aprioristico da cui si deducesse alcuna dottrina particolare.”³¹⁹

Per quanto riguarda la cosmogonia, si può ricostruire che essa prevedesse un μίγμα originario in cui tutto era indistinguibile, verosimilmente un μίγμα uguale in ogni sua parte, finché il Νοῦς, sostanza purissima e non mescolata alle altre, non ha impresso un

315 Anassagora, B1: “μίγματος ἄπειρα τῶι πλήθει ὁμοιομερῆ ἀποκρίνεσθαί φησιν πάντων μὲν ἐν παντὶ ἐνόητων, ἐκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου, δηλοῖ διὰ τοῦ πρώτου τῶν Φυσικῶν λέγων ἀπ' ἀρχῆς”, “Che Anassagora afferma che da un miscuglio si separano omeomeri infiniti di numero, essendo tutto in tutto, ed essendo caratterizzata ogni cosa da ciò che in essa prevale, è chiaramente dimostrato da ciò che egli dice all'inizio del primo libro della sua *Fisica*.”.

316 Per Simplicio, le omeomerie sarebbero particole contenenti tutte le cose semplici ed il fatto che ognuna contenga parte di tutte le sostanze essendo contemporaneamente qualificata, è dovuto al fatto che ogni omeomeria si qualifica per il prevalere in esse di una sostanza sulle altre; le omeomerie sarebbero quindi le più piccole parti della materia in cui si verifica il “tutto in tutto”. L'allontanamento dal ragionamento di Anassagora deriva, però, dal fatto che Simplicio, ragionando con Aristotele, le considera come indivisibili, arrivando quindi di fatto ad una concezione corpuscolare della materia.

317 Anassagora, A41 = Simplicio, *Fisica*, 27 2: “ἀεὶ ἐλάττων ἔσται ἢ ἐκκρῖνομένη”, “Né del piccolo c'è un minimo, ma sempre un minore”.

318 Si veda al proposito il commento ai frammenti di Anassagora a cura di Lanza 1966, pgg. 186 e ss.

319 Si veda al proposito il commento ai frammenti di Anassagora a cura di Lanza 1966, pg. XV-XVI.

moto di rotazione che ha portato questo composto a differenziarsi per divisione, divisione che, però, non è mai totale dal momento che l'unica sostanza completamente divisa dalle altre è il Νοῦς, L'Intelligenza che operò questa divisione riconobbe i nuovi composti formatisi, ogni cosa presente al momento originario dell'avvio del moto ed ora scomparsa, ed al contempo prevede le cose che ancora non c'erano, ma si sarebbero formate in seguito, ed insieme prevede la rotazione che poi gli astri avrebbero percorso.³²⁰

Nel testo euripideo si può forse vedere un'allusione all'idea di μίγμα nell'espressione μορφή μία: l'idea di un'unica forma per due entità distinte, come se non se ne distinguessero più i contorni individuali, porterebbe già di per sé l'immagine di un'unione molto forte che lega le due, ma è possibile che una formulazione come quella scelta dal poeta possa far pensare ad un legame ancora più profondo; nel Prometeo eschileo si legge questo verso: Θέμις / καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία³²¹ dal quale sembra emergere che, nonostante la molteplicità dei nomi, la madre di Prometeo era una sola persona, come si poteva semplicemente vedere dall'unicità della

320 Anassagora, B 12: “καὶ τῆς περιχώρησις τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλον ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλὰ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ.”. “E alla rotazione universale dette impulso l'intelligenza, sì che da principio si attuasse il moto rotatorio. E dapprima dal piccolo iniziò il movimento di rotazione, e verso il grande si svolge e si svolgerà ancora di più. E tutte le cose formatesi per composizione e quelle formantesi per separazione e quelle dividentesi, tutte l'intelligenza le riconobbe, e quali stavano per essere e quali erano che ora non sono, e quante ora sono e quali saranno, tutte dispose l'intelligenza, e la rotazione che è percorsa ora dagli astri, dal sole, dalla luna e da quella parte di aria e di etere che si va formando. Ed è proprio la rotazione che intraprese il processo di formazione. E si forma per separazione dal rado il denso, dal freddo il caldo, dall'oscuro il luminoso e dall'umido l'asciutto. E vi sono molte parti di molti. Completamente, però, nulla si forma, né si dividono le cose una dall'altra, tranne l'intelligenza.”.

321 Eschilo, *Prometeo*, vv. 209 – 210: “Themis e Gaia -una forma per molti nomi.”.

persona che appariva alla vista. È possibile dunque che anche nei versi di Euripide si possa intendere che all'origine del cosmo ci fosse un'unica massa indistinta, un'unica realtà, e che solo con la separazione si distinsero poi cielo e terra; l'indicazione di cielo e terra come forma unica, insomma, proietterebbe i nomi di queste due entità in un momento in cui non esistevano ancora, ma la loro successiva esistenza permette di immaginarli come costituenti la forma unica di un tutto ancora indiviso.

Il verbo che segue, διαχωρίζω, rimanda anch'esso al meccanismo cosmogonico pensato da Anassagora secondo il quale, a seguito del movimento rotatorio iniziato dal Νῶς, la realtà che noi conosciamo avrebbe iniziato a formarsi per successive distinzioni a partire dal μίγμα originario; il verbo che sembra fosse più frequentemente utilizzato da Anassagora per indicare questo processo era, però, διακρίνω. Esso compare, oltre che nel frammento sopra citato, con un'insistenza da farlo apparire quasi un termine tecnico, nel frammento 13: “καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἢ περιχώρησις πολλῶι μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι”.³²²

Dai frammenti del filosofo fin qui considerati, emerge l'immagine di una creazione avviata e continuata nel segno di un ordine preciso, regolato da leggi interne e preconosciute dalla sostanza che al processo di creazione ha dato origine, dato confermato anche da un altro frammento che ripete le accuse che circolavano sul conto di Anassagora, colpevole di non credere al divino riducendo l'universo ad una serie di κατηναγκασμένα παθε;³²³ da altre fonti sappiamo che ad Anassagora era attribuita anche la teoria dell'esistenza di un tempo lineare, progressivo, senza ritorni ciclici,³²⁴ pertanto questo lineare processo di separazione da un miscuglio originario e poi di ulteriori parziali divisioni non avrebbe potuto, secondo questa concezione, essere più o meno bruscamente interrotto per ricominciare.

322 Anassagora, A13: “E dopo che l'intelligenza ebbe iniziato a muovere, da tutto ciò che era mosso si svolgeva il processo di formazione; e quanto l'intelligenza aveva mosso, tutto questo si divise, e la rotazione delle cose che erano mosse e si dividevano faceva sì che la divisione si sviluppasse molto di più.”

323 Il frammento, già citato a proposito del frammento 4, è Anassagora, A18.

324 Diano 2007, pg. 90. Si veda inoltre il cap. 20.

Un sistema di riferimento di questo tipo risulta adeguato ad un ragionamento di Melanippe volto a dimostrare l'impossibilità dei prodigi; difficile stabilire come il pensiero di Anassagora potesse essere sfruttato da Melanippe una volta che la sua argomentazione si fosse spostata dai primordi dell'universo ai suoi giorni, perché non conosciamo quasi nulla di come il filosofo abbia affrontato l'argomento della riproduzione sessuata tra gli animali. Sappiamo soltanto che Anassagora si è occupato di generazione: è citato, ad esempio, in Aristotele nel *De generatione animalium*³²⁵ e da Censorino³²⁶ al riguardo dell'influenza che padre e madre hanno sul sesso del nascituro. Le affermazioni dei due autori parrebbero in contrasto, in quanto Censorino sembrerebbe attribuire alla donna un ruolo attivo nel concepimento, fatto negato invece da Aristotele; questa discrepanza ha portato alcuni critici a dubitare dell'attendibilità della testimonianza dell'autore latino.³²⁷

Si può forse comunque congetturare, come appare ragionevole nel quadro di quanto si sa del pensiero di Anassagora, che il filosofo abbia affrontato anche il tema della riproduzione delle specie animali con un rigore di tipo scientifico, pensando ad un processo regolato da leggi interne. Come il cosmo, una volta che la materia ha ricevuto il suo moto iniziale grazie al $\nu\omicron\delta\varsigma$, si sviluppa in conseguenza, così gli animali, dopo la prima generazione sorta a partire dagli elementi caldi, umidi e terrosi, si sarebbero riprodotti mediante l'accoppiamento. Tutto questo avviene in modo coerente con il quadro di riferimento di un tempo lineare, senza cicli o ritorni che potrebbero giustificare un sovvertimento delle leggi note.

La tematica della separazione tra cielo e terra come momento iniziale del cosmo è,

325 Anassagora, A 107 = Aristotele, *De Generatione animalium* 736b 30: φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἶον Ἄ. Καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι, τὰ δὲ θῆλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς.", "Sostengono infatti gli uni che questa opposizione esiste già nei semi, come Anassagora ed altri fisiologi. Il seme è infatti prodotto dal maschio e la femmina offre solo il luogo, e il maschio è da destra, la femmina da sinistra, e i maschi si formano nella parte destra dell'utero, le femmine in quella sinistra."

326 Anassagora A 111 = Censorino, 6, 6, : A. *autem eius parentis faciem referre liberos iudicavit, qui seminis amplius contulisset.*, "Anassagora invece giudicò che i figli rivelano rassomiglianza di quello dei genitori che ha portato maggior quantità di seme".

327 Si veda al proposito il commento ai frammenti di Anassagora a cura di Lanza 1966 pgg. 177 -178.

comunque, ampiamente nota già ben prima delle diverse teorie filosofiche di V secolo che la postulano come momento iniziale della formazione del cosmo;³²⁸ già Esiodo, nella *Teogonia* aveva descritto la nascita di molte creature da Gaia nel momento in cui, grazie all'intervento di Zeus, Urano era stato costretto a separarsi da lei,³²⁹ in questa sua descrizione cosmogonica che, probabilmente, risente di dottrine orientali come quelle contenute nell'epopea babilonese dell'*Enuma elish*³³⁰ o in altri racconti mitici diffusi nel

328 Collard, Copp e Lee 1995, pg. 270 citano a titolo di esempio, Archelao, A4: “εἶναι ᾗ δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως <τὸ ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν· τηκόμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς μέσον ῥεῖν, ἐν ᾧ καὶ κατακαϊόμενον ἀέρα γίνεσθαι καὶ γῆν, ὧν τὸ μὲν ἄνω φέρεσθαι, τὸ δὲ ὑφίστασθαι κάτω. περὶ δὲ ζώων φησὶν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τὰ τεῖλλα ζῶια πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια, ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη.”, “Origine del movimento è la reciproca separazione del caldo e del freddo, col caldo che si muove ed il freddo che sta fermo. L'acqua disciolta si riversa al centro, ove poi, per combustione, si muta in aria e terra; e una di queste è tratta in alto, l'altra staziona in basso. Quanto agli esseri viventi, egli sostiene che, quando la terra si riscaldò nella parte bassa, dove c'era mescolanza di caldo e freddo, comparvero molti esseri viventi e anche gli uomini, tutti con la medesima forma di vita e alimentati dalla palude (avevano comunque una vita breve); la generazione reciproca l'uno dall'altro avvenne in seguito”. E Diogene di Apollonia, B 2: “ἐμοὶ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἶπείν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τόαυτὸ εἶναι.”, “Per dirla tutta, a me pare che ogni cosa derivi dall'alterazione della stessa cosa e sia la stessa cosa”.

329 Esiodo, *Teogonia*, 154 – 207: “ὅσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο, / δεινότατοι παίδων, σφετέρω δ' ἦχθοντο τοκῆι / ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο, / πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσσκε / Γαίης ἐν κευθμῶνι [...] ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ / ἰμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, καὶ ῥ' ἐτανύσθη / πάντη· ὁ δ' ἐκ λοχέοιο πάις ὠρέξατο χειρὶ / σκαίῃ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην, / μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς / ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι / ἐξοπίσω. τὰ μὲν οὐ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός· / ὅσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσαι, / πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν / γείναιτ' Ἐρινύς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας, / τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας, / Νύμφας θ' ἄς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν. / μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι / κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστω ἐνὶ πόντῳ, / ὡς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς / ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὠρνυτο· τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ / ἐθρέφθη· [...] τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπὶ κλήσιν καλέεσκε / παίδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς

bacino del Mediterraneo;³³¹ essa mostra tutta la sua distanza rispetto alla successive costruzioni filosofiche³³² anche per la sua struttura, già rilevata da Aristotele, che coglie nelle cosmogonie proprie dei teologi la fondamentale caratteristica di prevedere una funzione ordinatrice per una figura che uscirà vittoriosa, in un secondo momento rispetto alla creazione, da uno scontro di potere.³³³

Esistono anche diversi esempi di tragedie che portano sulla scena l'immagine di cielo e terra che insieme generano la vita; è stato suggerito³³⁴ a questo proposito un parallelo con le *Danaidi* di Euripide in cui Afrodite mette in luce il proprio potere dicendo: ἔρᾱ μὲν ἄγνός οὐρανός τρώσαι χθόνα, / ἔρως δὲ γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν· / ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσών / ἔκυσε γαίαν· ἡ δὲ

τέκεν αὐτός·”, “Infatti, di quanti da Gaia e da Urano nacquero, erano (scil. i Titani) i più tremendi tra i figli, e furono presi in odio dal padre fin dall'inizio; e appena uno di loro nasceva tutti li nascondeva, e non li lasciava venire alla luce nel seno di Gaia.[...] Venne portando la notte il grande Urano, e attorno a Gaia desideroso d'amore incombette e si stese dovunque, ma dall'agguato il figlio si sporse con la mano è sinistra e con la destra prese la falce terribile, grande, dai denti aguzzi, e i genitali del padre con forza tagliò, e poi via li gettò, dietro; non fuggirono invano dalla sua mano: infatti, quante gocce sprizzarono cruenta, tutte le accolse Gaia e nel volger degli anni generò le Erinni potenti e i grandi Giganti di armi splendenti, che lunghi dardi tengono in mano, e le Ninfe che chiamano Melie sulla terra infinita. E come ebbe tagliato i genitali con l'adamante li gettò dalla terra nel mare molto agitato, e furono portati al largo, per molto tempo; attorno bianca la spuma dall'immortale membro sortì, e in essa una fanciulla nacque [...] Costoro dunque, suoi figli, il padre li chiamò Titani.”.

330 Sassi 2009 pg. 42: “Cornford rileva il precedente diretto di questo racconto (scil. il passo sopra citato della teogonia esiodea) nell'epopea babilonese dell'Enuma elish, ove il dio creatore Marduk, dopo aver ucciso Tiamat, divinità primordiale dell'acqua, “la spacca in due come uno stoccafisso”, e con la metà superiore edifica la volta celeste.”Collard, Cropp e Lee, 1995, pg. 269 rimandano ad Enuma elish, tavolette 4.135 – 146 (Pritchard, ANET pg. 67).

331 Sassi 2009 pg. 42: la studiosa menziona un mito egiziano secondo il quale sarebbe avvenuta una disgiunzione tra Terra (Geb) e Cielo (Nut) ad opera del dio dell'aria Shu ed il racconto della Genesi, secondo il quale Dio avrebbe separato le acque che stanno sopra il firmamento da quelle che si trovano sotto.

332 Sassi 2009, pg. 72: la studiosa rileva comunque come in Esiodo, nonostante il paradigma genealogico, sia visibile uno sforzo notevole per ordinare istituire relazioni complesse tra le varie parti del cosmo.

333 Sassi 2009 pg. 90.

334 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 270.

τίκτεται βροτοῖς / μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον / δένδρων τ' ὀπώραν·
ἐκ νοτίζοντος γάμου / τελεῖθ' ὅσ' ἔστι· τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος.”³³⁵ e con un analogo
frammento euripideo, del quale non si conosce il dramma di appartenenza, che dice:
“τὴν Ἀφροδίτην οὐχ ὀραῖς ὅση θεός; / ἦν οὐδ' ἂν εἴποις οὐδὲ μετρήσειας ἂν /
ὅση πέφυκε κάφ' ὅσον διέρχεται. / αὕτη τρέφει σὲ κάμῃ καὶ πάντας βροτούς. /
τεκμήριον δέ, μὴ λόγῳ μόνον μάθης, / ἔργῳ δὲ δείξω τὸ σθένος τὸ τῆς θεοῦ. /
ἐραῖ μὲν ὄμβρου γαί', ὅταν ξηρὸν πέδον / ἄκαρπον ἀρχμῶ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχη· /
ἐραῖ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος / ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαίαν Ἀφροδίτης
ὑπο· / ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς ταῦτόν δύο, / φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ'
ἅμα, / δι' ὧν βρότειον ζῆ τε καὶ θάλλει γένος.”³³⁶ Il parallelo non appare, però, del
tutto convincente dal momento che i frammenti qui proposti non descrivono una unione
e separazione di cielo e terra in ottica cosmogonica, quanto piuttosto il ruolo fecondante
della pioggia per la vegetazione.

Cielo e terra appaiono insieme in un altro frammento euripideo che dice: “Αἰθέρα
καὶ Γαίαν πάντων γενέτειραν ἀειδῶ.”,³³⁷ con probabile allusione ad una cosmogonia.³³⁸

Il passo della *Melanippe* euripidea sembra essere stato parodiato nelle

335 Eschilo, frammento 44: “In cielo venerabile desiderava penetrare la terra, ed un desiderio di unirsi
alle nozze prende la terra, la pioggia dello sposo cielo cadendo feconda la terra ed ecco che genera
per i mortali le greggi che pascolano i frutti di Demetra e i frutti degli alberi, e dalla rugiada
dell'imeneo si crea tutto ciò che esiste. E di tutto ciò, la prima causa sono io.”.

336 Euripide, fr. 898: “Afrodite, non vedi che grande divinità è? Non si può dire l'estensione della sua
potenza. È lei che ci nutre, te, me, e tutti i mortali. Ecco le prove, affinché tu non lo sappia solo a
parole [ti proverò con i fatti la potenza della dea]: la Terra desidera la pioggia, e quando il sole l'ha
resa sterile per la secchezza prova il bisogno di umidità; il venerabile cielo desidera, quando è carico
di pioggia, si abbatte sulla terra, grazie ad Afrodite. Quando sono uniti, generano per noi e nutrono
l'insieme di tutto ciò che assicura la vita e la crescita alla stirpe dei mortali.”.

337 Frammento 1023: “Canto l'Etere e la Terra, madre di tutto ciò che esiste.”. Il frammento è tra gli
appartenenti a tragedie incerte nell'edizione di Kannicht, mentre Jouan e Van Looy lo attribuiscono
all'*Antiopè*.

338 Data l'estrema sinteticità del passo sarebbe difficile stabilire se il verso, rubricato da Kannicht tra i
frammenti da dramma sconosciuto e considerato da Jouan e Van Looy come appartenente
all'*Antiopè*, descriva una cosmogonia o piuttosto la funzione vivificatrice della pioggia; il contesto
nel quale è tradito suggerisce, però, che l'espressione alluda ad una descrizione cosmogonica. Si
veda in proposito Jouan e Van Looy 1998, pg. 242.

Tesmoforiazuse di Aristofane, nei versi iniziali, dove Euripide, uno dei personaggi principali di questo dramma, mentre si reca a casa di Agatone con Mnesiloco, risponde alle incalzanti domande del parente che vuole sapere in che cosa il poeta stia tentando di coinvolgerlo, con assurde battute di sapore filosofico. Una di queste dice: “Οὐτῶ ταῦτα διεκρίθη τότε. / Αἰθὴρ γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο / καὶ ζῶ' ἐν αὐτῷ ξυνετέκνου κινούμενα”;³³⁹ come già aveva evidenziato Carlo Diano,³⁴⁰ il verbo διακρίνω porta naturalmente a pensare al sistema cosmogonico anassagoreo nel quale questo processo di divisione aveva un peso fondamentale. Nelle *Tesmoforiazuse*, come già visto, compaiono diverse allusioni alla *Desmotis* e un verso di questa commedia è una parodia di un giuramento che proprio Melanippe avrebbe pronunciato nella *Sophè*;³⁴¹ considerando che questa è l'unica tragedia in cui sappiamo per certo esserci una cosmogonia di stampo anassagoreo, che addirittura occupava un ruolo fondamentale per lo sviluppo della trama dell'opera, sembra verisimile che la parodia aristofanea vada riferita proprio a questo dramma.³⁴²

Una esplicita ripresa di questo passo euripideo è presente nel *Simposio* platonico, dove Erissimaco inizia con queste parole il suo discorso: “Ἡ μὲν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν.”³⁴³ Il contesto non permette di creare un parallelo tra la ῥήσις di Melanippe ed il passo in cui il dramma è citato, né di fare un raffronto puntuale con il successivo discorso di Erissimaco; potrebbe non essere casuale, però, la scelta del personaggio che menziona Melanippe, in un contesto nel quale la citazione è piuttosto gratuita: Erissimaco è, come egli stesso ribadisce orgogliosamente, l'esperto di scienza

339 Aristofane, *La festa delle donne*, vv. 13-15: “ Nel senso che a suo tempo così sono state sceverate (scil. Vista ed udito). Quando ai primordi l'Etere si definì, e dentro a sé diede vita ad esseri viventi e mobili...”.

340 Diano, 1952, pg 87.

341 Si veda a questo proposito il frammento 8.

342 In nota alla sua traduzione de *La festa delle donne ai versi 13 - 15*, G. Paduano suggerisce anche il parallelo con questo passo della *Melanippe*, insieme ad altri possibili raffronti.

343 Platone, *Simposio*, 177 A 2-3: “εἰπεῖν οὖν τὸν Ἐρυξίμαχον ὅτι Ἡ μὲν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν.”, “Comincio come nella *Melanippe* di Euripide: “Non sono mie le parole”, ch'io sto per dire, ma del nostro Fedro che voi vedete”.

medica e quest'arte era di molto debitrice alla riflessione della fisiologia ionica. Lo stesso Platone nel *Fedro* introduce per bocca di Socrate e del suo interlocutore che al dialogo dà il nome l'idea che in tutte le τέχναι, dalla medicina alla retorica, siano necessarie “ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι.³⁴⁴”. Infatti, continua “τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι”³⁴⁵ e sostiene la sua asserzione portando l'esempio di Pericle, il quale avrebbe raggiunto la sua abilità oratoria proprio grazie alla sua competenza in merito ad indagini celesti, intelletto e ragione ottenuta grazie agli insegnamenti di Anassagora.³⁴⁶ Il ragionamento di Socrate procede sottolineando come l'arte medica e quella oratoria procedano secondo un medesimo principio e richiedano pertanto un medesimo prerequisito: la conoscenza dell'intero.³⁴⁷ Ecco quindi che in questo dialogo il filosofo traccia una sorta di linea di continuità tra la speculazione anassagorea e l'opera di Ippocrate, sottolineando la centralità del metodo rivolto ad un'indagine complessiva della realtà. Erissimaco, comunque, è presentato come un personaggio che si interessa di filosofia, in quanto il suo tributo in onore di Eros sarà anche arricchito da una citazione di Eraclito.³⁴⁸ La menzione di Melanippe e dell'incipit di una ῥήσις che, almeno a

344 Platone, *Fedro*, 270 A: “discussioni ed indagini celesti”.

345 Platone, *Fedro*, 270 A: “Infatti l'elevatezza di pensiero e la capacità di riuscire in tutto sembrano venire in qualche modo proprio da qui.”.

346 Platone, *Fedro*, 270 A: “ὁ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι ἐκτίσαστο· προσπεσῶν γὰρ οἶμαι τοιοῦτω ὄντι Ἀναξαγόρα, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἴλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.”, “E Pericle, oltre alle doti naturali che aveva, acquistò anche questa. Imbattutosi in un uomo di questo tipo, ossia Anassagora, ed essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione, questioni riguardo alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi.”.

347 Platone, *Fedro*, 277c: “ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἰπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.”, “Socrate: “E ritieni che sia possibile conoscere la natura dell'anima in modo degno di menzione, senza conoscere la natura dell'intero?” Fedro: “Se si deve credere ad Ippocrate, che è della stirpe degli Asclepiadi, non è possibile conoscere neppure la natura del corpo, se non si segue questo metodo.”.

348 Platone, *Simposio*, 187a: “...ὡσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε

giudicare dal numero di testimonianze che ne abbiamo, doveva essere piuttosto famosa, poteva dunque favorire, nel contesto di allusioni letterarie del dialogo platonico, la presentazione di un dotto personaggio esperto di scienza e di filosofia.

Un'ulteriore attestazione di uno dei versi che compongono il frammento 5 ci giunge da una coppa in metallo di difficile datazione, della quale esiste anche una copia antica in alabastro, verosimilmente prodotta tra il III e il V secolo d. C.,³⁴⁹ dato desunto da criteri stilistici e dall'analisi delle iscrizioni, dal momento che non conosciamo il contesto archeologico nel quale sono state ritrovate. Si ipotizza che arrivino dalla parte orientale dell'impero romano, probabilmente dalla Siria.

Sembra che la coppa metallica fosse usata per delle libagioni, mentre la copia in alabastro doveva essere un dono votivo. Entrambe presentano una ricca decorazione comprendente un rilievo raffigurante un drago al centro del vaso, figure umane di diverso sesso ed età rappresentate in una posa interpretata come cultuale, mentre all'esterno si possono osservare quattro figure infantili alate, interpretate come raffigurazioni di Eros, che separano altrettante iscrizioni. La prima di queste iscrizioni recita: “θεοί. οὐνεκα δινεῖ(ται) κατ' ἄπιρου(ν)α μακρὸν Ὀλυμποῦ”, un verso appartenente ad un inno orfico del quale ci sono noti alcuni versi riportati da Macrobio nei suoi *Saturnalia*.³⁵⁰ La seconda iscrizione dice “ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμο(ν) γεννήτο(ρ)”,³⁵¹ mentre la terza è “κέκλυθι τηλεπ(ό)ρου δίνης ἑλικαυγέα κύκ(λον)”,³⁵² verso che costituisce la parte di un inno orfico, anche questo trasmessoci da Macrobio, che dice: “κέκλυθι τηλεπ(ό)ρου δίνης ἑλικαυγέα κύκ(λον) / οὐρανίαις στροφάλινξι περίδρομον αἶειν ἐλίsson / ἀγλαὲ Ζεῦ, Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης / Ἥλιε παγγένετορ, πανταίολε, χρυσοφεγγές”;³⁵³ si può osservare, quindi, come la seconda

ρήμασιν οὐ καλῶς λέγει. Τὸ ἐν γάρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῶ συμφέρεσθαι,” “ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.”, “...ed è questo forse che anche Eraclito vuol dire, perchè la sua espressione, almeno, non è chiara. “L'uno -dice- in sé discorde, seco stesso s'accorda, come armonia d'arco e di lira.””.

349 Cfr. R. Delbrueck e W. Vollgraff, 1934.

350 Macrobio, *Saturnalia*, I, 18, 12 = O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, fr. 237: “Per gli dei. Poiché vorticò attraverso la grandezza senza confini dell'Olimpo.”.

351 “O splendente Zeus, generatore del cosmo.”.

352 “Ascolta il vortice lontano per quanto riguarda il cerchio dai raggi che avvolgono.”.

353 Macrobio, *Saturnalia*, I, 23, 22: “Ascolta il vortice lontano per quanto riguarda il cerchio dai raggi

10. Il frammento 5 (484)

iscrizione della coppa possa essere un riecheggiamento dei versi dell'inno. La quarta iscrizione, infine, riporta il secondo verso del frammento euripideo qui in analisi.

Ritrovare un verso della *Melanippe Sophè* in questo contesto orfico, però, risulta interessante più ai fini di cogliere la recezione del testo che di capire i contenuti che in esso il poeta si proponeva di esprimere: il prosiegua del frammento, infatti, non si presta ad una interpretazione di tipo orfico; abbiamo, però, notizia del fatto che furono posti in atto in antico diversi tentativi di trovare messaggi di tipo orfico all'interno delle opere di diversi autori tra i quali figura anche Euripide³⁵⁴ e la presenza del verso della *Melanippe* in questo contesto potrebbe essere un risultato di queste assimilazioni del testo euripideo a tale dottrina.

che avvolgono, che sempre si volge intorno alle spirali celesti, o Zeus splendente, Dioniso, padre del mare, padre della terra, ed Helios, creatore di ogni cosa, tutto risplendente, dallo splendore dorato”.

354 Filodemo, *De pietate*, 13, 8: “ἐν τῷ δευτέρῳ (scil. Περὶ Θεῶν) τὰ τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον αναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὀμήρω καὶ Ησίοδῳ καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, ὡς καὶ Κλεάνθεος <π>ειράται <σ>νοικειῶν ταῖς δόξαις αὐτῶν.”, “(Scil. Crisippo) nel secondo (scil. *Sugli dei*) si sforza di conformare le affermazioni che erano attribuite a Orfeo e Museo e quelle contenute in Omero, Esiodo, Euripide ed altri poeti, così come fa Cleante per le loro opinioni.”.

11. Il frammento 6 (506)

δοκεῖτε πηδᾶν τὰδικήματ' εἰς θεοὺς
πτεροῖσι, κᾶπειτ' ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
θητοῖς δικάζειν; οὐδ' ὁ πᾶς ἄν οὐρανὸς
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἀμαρτίας
ἐξαρκέσειεν οὐδ' ἐκεῖνος ἄν σκοπῶν
πέμπειν ἐκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
ἐνταῦθά ποῦστιν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ' ὄραν.
[Β' Ἄτας μὲν ἀνθρώποισιν, ὧ γύναι, θεοὶ
τοισι<ν> διδοῦσιν, οὕς ἄν ἐχθαίρωσ' ἐπεὶ
οὐ σφιν ἐστιν.]

Credete che le ingiustizie si slancino con le ali verso gli dei e che poi qualcuno le scriva nelle ripiegature delle tavolette di Zeus, o che Zeus vedendole giudichi i mortali? Il cielo intero non sarebbe sufficiente se Zeus dovesse scrivere le colpe dei mortali, né lui osservando potrebbe mandare ad ognuno la punizione. Ma la giustizia³⁵⁵ è qui, da qualche parte, vicina, se volete osservare.

[Le sventure, donne, gli dei le mandano a coloro che loro odiano, poiché non è doloroso per loro.]

Questo frammento è citato da Stobeeo nella sezione nota come *Περὶ δίκης*³⁵⁶ del suo florilegio e l'autore ci informa che questi versi provengono dalla *Melanippe* di Euripide, senza precisare, però, di quale dei due drammi che portano tale titolo si tratti, come sempre fa nella sua opera.

La citazione di Stobeeo si presenta come qui è stata riportata, ma gli ultimi due versi

355 Nel testo del frammento la parola Δίκη è scritta con la lettera maiuscola, come nel testo di Jouan e Van Looy; stampano questo termine con la maiuscola anche Collard, Cropp e Lee e Kannicht. Dubitando, però, che in questo passo il termine indichi realmente una personificazione, ho riportato la parola con l'iniziale minuscola nella traduzione, in linea con quanto esposto nel commento.

356 Stobeeo, I, 3, 14.

sono considerati dall'unanimità degli editori come spurii; Nauck e Kannicht rubricano questi versi tra i *Tragica adespota*,³⁵⁷ anche in considerazione della presenza nei versi della forma διδοῦσι, postclassica, in luogo dell'attesa διδόασι. Nella sua traduzione, Musso avanza l'ipotesi che questo frammento provenga da “un rifacimento ellenistico della tragedia euripidea con accenti comico-sarcastici”,³⁵⁸ ma se questa veramente fosse la fonte alla quale attinge Stobeeo, direttamente o meno, sarebbe probabilmente necessario dubitare anche dei versi precedenti.

Jouan e Van Looy attribuiscono questa porzione di testo alla *Melanippe Sophè* supponendo che faccia parte della ῥήσις con la quale la ragazza tenta di salvare i due neonati senza rivelare che si tratta dei propri figli;³⁵⁹ Kannicht,³⁶⁰ invece, lo colloca tra i frammenti la cui attribuzione alla *Sophè* o alla *Desmotis* è incerta così come Collard, Cropp e Lee,³⁶¹ secondo i quali questi versi, dato il loro stile elevato ed il riferimento alla giustizia, argomento sempre di grande spessore, potrebbero essere pronunciate anche da Ippo per salvare la figlia ed i nipoti o per rendere chiaro ad Eolo il suo errore, ipotizzando che la sua apparizione *ex machina* avesse luogo dopo che il sovrano aveva già comminato loro una pena irreversibile.

Il tono di serrata argomentazione che esse presentano, però, fa propendere per un'attribuzione a Melanippe piuttosto che alla madre che, apparendo in qualità di *dea ex machina*, non avrebbe alcuna necessità di difendere razionalmente o con attenta retorica le proprie argomentazioni, dato che la veridicità di quanto ella afferma sarebbe garantita dal suo stesso ruolo.

Il frammento nel suo insieme sferra un duro attacco alla figura tradizionale di Zeus come sommo garante della giustizia: chi pronuncia questa battuta mette innanzitutto in dubbio la possibilità stessa che Zeus venga anche solo a conoscenza di quanto avviene sulla terra; le colpe, infatti, non possono raggiungere da sé la dimora di Zeus, non esiste un intermediario che possa sottoporle alla sua attenzione, e non pare nemmeno possibile

357 *Adespota Tragica*, fr. 489. Del frammento 6 (506) sono stampati in Kannicht 1998 così come in Collard, Cropp e Lee 1995 solo i versi considerati autentici.

358 Musso 2009, pg. 359.

359 Jouan e Van Looy 2001, pg. 358.

360 Kannicht 2004, pg. 551.

361 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 278 che citano a questo proposito Willamowitz.

che egli autonomamente si occupi di amministrare la giustizia per i mortali.

Subito dopo, inoltre, come a ribadire l'impossibilità dell'intervento del padre degli dei nelle vicende umane, Melanippe respinge anche l'ipotesi che esista un castigo divino, affermando che il cielo non basterebbe a contenere tutte le ingiustizie che venissero riportate e, per così dire, archiviate su tavolette dalla mano dello stesso Zeus; sembra anche che, di pari passo con questa affermazione, si rifiuti in questi versi l'ipotesi che Zeus possa fare a meno di ricorrere a tale macchinoso sistema, dal momento che chi parla ritiene parimenti impossibile l'idea di un dio che semplicemente tutto vede e all'osservazione della colpa fa seguire immancabilmente la punizione. Se anche, dunque, Zeus venisse in qualche modo a conoscenza delle colpe commesse dai mortali, non sarebbe in grado di intervenire.

Passando ad una analisi più puntuale del frammento, si può osservare come le immagini proposte in questi versi siano estremamente inusuali: l'idea, ad esempio, delle ingiustizie alate che volano con le proprie ali fino al cielo non sembra attestata in alcun altro testo,³⁶² ed anche l'immagine della scrittura come strumento utilizzato nel mondo degli dei è estremamente rara.³⁶³

Questi primi versi nei quali la protagonista nega ogni forma di contatto tra il mondo umano e quello divino insistendo sul fatto che le ingiustizie non salgono al cielo da sole e che nessuno le riporterà lassù all'attenzione di Zeus, sembrano giocare sull'idea che esiste uno spazio effettivo, fisico, tra la terra ed il cielo degli dei e che questa distanza debba essere in qualche modo colmata; una simile concezione si può, forse, intravedere già nella tradizione omerica, dove appunto spesso compare la descrizione dello spostamento del dio prima del suo intervento tra i mortali;³⁶⁴ è, inoltre,

362 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 278.

363 Il problema sarà discusso più avanti, nel corso dell'analisi di questo frammento.

364 Ad esempio, Apollo per colpire gli Achei con i suoi dardi pestilenziali scende dall'Olimpo in Omero, *Iliade*, I vv. 43 – 47: “τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων, / βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο κάρηνων χωόμενος κῆρ, / τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην· / ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἴστοι ἐπ' ὤμων χωομένοιο, / αὐτοῦ κινηθέντος· ὃ δ' ἦιε νυκτὶ εἰκώς.”, “Lo (scil. Crise) ascoltò Febo Apollo e scese giù dall'Olimpo, adirato nel cuore, portando l'arco sulla spalla e la faretra tutta chiusa; tintinnarono le frecce sulle spalle di lui adirato, mentre si muoveva; scendeva simile alla notte.”; o Afrodite colpita da Diomede torna sull'Olimpo sul carro prestatole da Ares, in Omero, *Iliade*, V vv. 363 – 367: “Ὡς φάτο, τῆ δ' ἄρ' Ἀρης δῶκε χρυσάμπυκας ἵππους· / ἦ δ'

caratteristica dell'inno cletico l'invito alla divinità a venire, a raggiungere chi la prega. Aristofane, poi, sembra giocare su una concezione di questo tipo quando negli *Uccelli* immagina che dalla città posta a mezza altezza nel cielo sia possibile intercettare il fumo dei sacrifici che sta percorrendo il suo tragitto verso le sedi degli dei.³⁶⁵

Un possibile metodo per colmare la distanza che separa cielo e terra e rimediare, al contempo, alla non onniscienza degli dei, è il ricorso a figure che fungono da intermediari, figure ben attestate nella tradizione greca nonostante Melanippe ne neghi qui l'esistenza. A questo proposito si possono proporre diversi esempi,³⁶⁶ come il caso di un passo dell'*Iliade* nel quale vediamo le Preghiere stesse personificate, quelle che un uomo può rivolgere ad un altro uomo, che, se inascoltate, si recano dal loro padre Zeus; egli allora manda Ate a punire chi ha commesso la colpa di non prestare loro attenzione.³⁶⁷

ἐς δίφρον ἔβαινεν ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ, / πὰρ δέ οἱ Ἴρις ἔβαινε καὶ ἠνία λάζετο χερσί, / μάστιξεν δ' ἐλάαν, τὼ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην. / αἶψα δ' ἔπειθ' ἴκοντο θεῶν ἔδος αἰπὺν Ὀλυμπον·”, “Così parlava, e Ares e le dette i cavalli dai frontali d'oro: lei montò sopra il cocchio, disperata in cuor suo, accanto le saliva Iris e prendeva in mano le briglie; frustò alla corsa e quelli, non contro voglia, presero il volo. Subito poi raggiunsero la sede degli dei, l'Olimpo scosceso”.

365 Aristofane, *Uccelli*, vv. 187 – 193: “Ἐν μέσῳ δὴ πούθεν ἀήρ ἐστί γῆς. / Εἶθ' ὥσπερ ἡμεῖς, ἦν ἰέναι βουλώμεθα / Πυθῶδε, Βοιωτοὺς δίοδον αἰτούμεθα, / οὕτως, ὅταν θύωσιν ἄνθρωποι θεοῖς, / ἦν μὴ φόρον φέρωσιν ὑμῖν οἱ θεοί, / διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους / τῶν μηρίων τὴν κνῖσαν οὐ διαφρήσετε.”, “Fra loro e la terra, scemo, c'è l'aria. Allora, come noi -quando vogliamo andare a Pito- chiediamo il passaggio ai Beoti, così, quando gli uomini fanno sacrifici agli dei, se non vi pagano un tributo, non gli fate passare il fumo delle vittime per la città, che non è loro e per il Vuoto.”

366 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 278.

367 Omero, *Iliade*, IX, 502 – 512: “καὶ γὰρ τε λιταί εἰσι Διὸς κούραι μεγάλοιο / χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλώπες τ' ὀφθαλμῶ, / αἶ ῥά τε καὶ μετόπισθ' ἄτης ἀλέγουσι κιούσαι. / ἦ δ' ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος, οὐνεκα πάσας / πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν / βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἶ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω. / Ὅς μὲν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας, / τὸν δὲ μέγ' ὠνήσαν καὶ τ' ἔκλυον εὐχομένοιο· / ὅς δέ κ' ἀνήνηται καὶ τε στερεῶς ἀποείπη, / λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιούσαι / τῷ ἄτην ἄμ' ἔπεσθαι, ἵνα βλαφθεῖς ἀποτίση.”, “Le Preghiere son figlie del grande Zeus, zoppe, grinzose, con occhi storti, s'affannano ad arrancare dietro le orme di Ate. Ate invece è robusta e veloce di piede, per cui tutte quante le precede di molto, su tutta la terra fa prima a colpire la gente; quelle corrono dietro ai ripari. Chi rispetta le figlie di Zeus, quando si accostano, gli rendono grande compenso, e porgono

11. Il frammento 6 (506)

Più spesso, però, questo ruolo di intermediario è ricoperto da Dike, come avviene, ad esempio, negli *Erga* di Esiodo: qui compare la menzione dei “tremila immortali” mandati da Zeus a sorvegliare gli uomini ed insieme ad essi c'è Dike, che si muove tra i mortali, pronta a tornare dal padre a riferirgli gli oltraggi da lei subito a causa delle iniquità commesse dagli uomini.³⁶⁸ Simile è il ruolo che Dike ricopre in un frammento di una perduta tragedia eschilea, il frammento 281, nel quale la dea stessa descrive il suo operato, raccontando come Zeus l'abbia inviata ai mortali perché gli riferisse le colpe da loro commesse.³⁶⁹

Esistono anche esempi di altre divinità, oltre a Zeus, che ricevono notizia delle colpe dei mortali grazie a degli intermediari: nel XII dell'*Odissea* Ulisse narra che a riferire al sole l'uccisione delle sue vacche è stata Lampetie,³⁷⁰ o ancora Esiodo, nel frammento 60, racconta del corvo che ha portato ad Apollo la notizia dell'unione tra Coronide e la figlia di Flegia.³⁷¹ Un simile ruolo è ricoperto da Iris nel IV *Inno* di

ascolto, se prega a sua volta; ma chi si rifiuta ed oppone un duro diniego, allora corrono quelle da Zeus Cronide e lo pregano che Ate inseguia costui, perché, colpito, paghi lo scotto.”.

368 Esiodo, *Erga*, vv. 252 – 262: “τρὶς γὰρ μύριοι εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ / ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, / οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἥερα ἑσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ’ αἶαν. / ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα, / κυδρὴ τ’ αἰδοίη τε θεοῖς οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν, / καὶ ῥ’ ὁπότ’ ἄν τις μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων, / αὐτίκα πὰρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίῳνι / γηρύετ’ ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὄφρ’ ἀποτίσῃ / δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων οἳ λυγρὰ νοεῦντες / ἄλλῃ παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.”, “Tre volte dieci per mille sono, sulla terra feconda, gli immortali mandati da Zeus, custodi degli uomini mortali, che guardano alle loro sentenze e all'opere scellerate, vestiti di nebbia, sparsi dovunque su tutta la terra. E c'è Dike, la vergine, nata da Zeus, nobile e veneranda per gli dei, che hanno l'Olimpo; e quando qualcuno l'offende e, iniquamente, la disprezza, subito, sedendo presso Zeus padre, figlio di Kronos, a lui lamente degli uomini ingiusti il pensiero: che paghi il popolo le scelleratezze dei re che nutrendo propositi tristi, le loro sentenze stravolgono iniquamente parlando.”.

369 Questo frammento sarà in seguito analizzato in modo più puntuale nel corso di questo capitolo.

370 Omero, *Odissea*, XII, 374 – 375: : “ὠκέα δ’ Ἡελίῳ Ὑπερίονι ἄγγελος ἦλθε Λαμπετίη τανύπεπλος, ὃ οἱ βόας ἔκταμεν ἡμεῖς.”, “Lampetie dal peplo fluente andò a riferire veloce al Sole Iperione che noi gli avevamo ucciso le vacche”.

371 Esiodo, fr. 60: “τῆμος ἄρ’ ἄγγελος ἦλθε κόραξ ἱερῆς ἀπὸ δαιτὸς / Πυθῶ ἐς ἡγαθήν καὶ ῥ’ ἔφρασεν ἔργ’ αἰδηλά / Φοίβωι ἀκερσεκόμηι, ὅτι Ἴσχυς γῆμε Κόρωνιν / Εἰλατίδης, Φλεγύαο διογνήτοιο θύγατρα”, “Allora venne araldo il corvo dal sacro banchetto a Pito divina e narrò i

Callimaco, dove si racconta come ella sorvegli per conto di Hera la terra per impedire a Latona di partorire, e viene descritta come una vera e propria messaggera quando va a riferire ad Hera ciò che sta accadendo.³⁷²

In un contesto speculativo molto differente rispetto a quelli fin qui considerati, anche Platone lascia affiorare l'idea di intermediari tra il mondo umano e quello divino: sono i demoni, presentati da Diotima come ciò che sta a metà strada tra il mortale ed il divino³⁷³ e che hanno questa virtù: “Ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.”³⁷⁴

In questo frammento della *Melanippe*, dunque, la protagonista nega la possibilità che un qualche intermediario riferisca a Zeus le ingiustizie commesse dai mortali e pochi versi dopo, al verso 6, esclude anche la possibilità che il dio possa amministrare la giustizia tra gli uomini semplicemente osservando quello che avviene sulla terra.³⁷⁵

Questa immagine, lo sguardo degli dei rivolto alla terra, è nota nel mondo greco; l'idea compare, ad esempio, nelle *Baccanti* dello stesso Euripide, quando il coro delle donne seguaci del dio ricorda che “πόρσω / γὰρ ὅμως αἰθέρα ναῖον— / τες ὀρώσιν τὰ βροτῶν οὐρανίδαί.”³⁷⁶. La polarità che oppone la distanza per così dire fisica degli

fatti nascosti a Febo dalla chioma intonsa, che Ischi si era unito a Coronide lui, figlio di Elato, con lei figlia di Flegia prole di Zeus.”.

372 Callimaco, *Inno IV*, 216: “τοίη σε προσέδραμεν ἀγγελιώτις”, “tale a te accorse la messaggera.”.

373 Platone, *Simposio*, 202 d – e: “καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ”, “E, difatti, ogni essere demonico sta di mezzo fra il mortale e il dio.”.

374 Platone, *Simposio*, 202 e: “D'essere interprete e intermediario agli dei di ciò che viene dagli uomini; agli uomini di ciò che viene dagli dei; degli uni recando le preghiere e i sacrifici, degli altri gli ordini e le ricompense dei sacrifici. In mezzo tra gli uni e gli altri, riempie l'intervallo, sì che il tutto ne risulti seco stesso unito.”.

375 Musso interviene, però, in questo punto sul testo correggendo σκοπῶν in σκοπός, reso in traduzione come “il guardiano”, riferito come apposizione a Zeus e spiega così la lezione dei codici che considera errata: “Si deve trattare dell'errata interpretazione di un segno di abbreviatura della desinenza -ος scambiato per l'abbreviatura -ων. Lo stile contiene uno zeugma inusuale in Euripide.” Il testo è, però, stampato senza correzioni da Jouan e Van Looy e da Kannicht, che riporta solo in apparato alcune congetture proposte per il verso in questione.

376 Euripide, *Baccanti*, vv. 393 – 396: “Gli dei abitano in cielo, ma vedono le azioni degli uomini”.

11. Il frammento 6 (506)

dei alla vicinanza del loro sguardo appare con maggiore evidenza in due frammenti tragici di autore incerto; il primo di essi dice: “οὐχ εὔδει Διὸς / ὀφθαλμός, ἐγγύς δ’ ἐστὶ καίπερ ὦν πρόσω.”.³⁷⁷ Il secondo ripropone in termini simili la questione: “μὴ μουσοποιεῖ πρὸς τὸ νηπιώτερον / πόρρω γὰρ ἐστὼς ὁ θεὸς ἐγγύθεν βλέπει.”³⁷⁸

Il testo della *Melanippe* presenta un'ulteriore particolarità: è molto rara, infatti, in ambito greco, la rappresentazione di una divinità intenta a scrivere; l'idea sembra ricorrere con maggior frequenza in ambito mediorientale,³⁷⁹ in Mesopotamia, Siria, Egitto, Persia. Essa appare inoltre nell'Antico Testamento, nel libro di Geremia.³⁸⁰

Per quanto raramente, comunque, appare anche altrove l'immagine di una divinità intenta a scrivere; un primo possibile parallelo, che pure presenta delle significative differenze, è riscontrabile nelle *Eumenidi* eschilee. In questa tragedia il coro delle Erinni insegue il matricida Oreste descrivendo le pene che lo aspettano e sottolineano come nessuna colpa sfugga ad Ade o sia da lui dimenticata dicendo: “μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὐθυνοσ βροτῶν / ἔνερθε χθονός, / δελτογράφωι δὲ πάντ’ ἐπωπᾶι φρενι.”³⁸¹

Sempre Eschilo ci presenta l'immagine di una divinità che scrive, Dike questa volta, in alcuni versi a noi restituiti da un papiro di Ossirinco, piuttosto lacunosi; l'attribuzione ad Eschilo è certa perché uno di questi versi è a lui attribuito da uno scolio all'Iliade che lo riporta,³⁸² anche se non sappiamo nemmeno se si tratti di una tragedia o di un dramma satiresco; diversi indizi hanno fatto, però, pensare ad una tragedia che il poeta avrebbe composto su incarico di Gerone a Siracusa per celebrare la fondazione di una nuova città, ed il cui titolo sarebbe *Etne* od *Etnee*.³⁸³

377 *Adespota Tragica*, fr. 485: “Non dorme l'occhio di Zeus, ed è vicino pur essendo lontano.”.

378 *Adespota Tragica*, fr. 496: “Non comporre riguardo a ciò che è molto sciocco; pur trovandosi lontano, infatti, il dio osserva da vicino”.

379 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 279.

380 Geremia, 17. 1: “Il peccato di Giuda è scritto con uno stilo di ferro, con uno stilo di ferro, con una punta di diamante è inciso sulla tavola del loro cuore e sugli angoli dei loro altari, come per ricordare ai loro figli i loro altari e i loro pali sacri presso gli alberi verdi, sui colli elevati, sui monti e in aperta campagna.”.

381 Eschilo, *Eumenidi*, vv. 273 – 275: “Ade è giudice grande degli uomini sotterra, e tutto sorveglia nelle tavolette della sua mente.”.

382 Garabo 1986, pg. 51.

383 A questo proposito, si veda il commento ai frammenti di Eschilo a cura di Sommerstein 2008, pgg. 277 – 279 e Cataudella 1965.

Il frammento eschileo in questione è questo: “ἴζει δ’ ἐν αὐτῶι . [] [] [] [] (5) / δίκη κρατήσας τῶιδε [/ πατὴρ γὰρ ἤρξεν, ἀνταμ[/ ἐκ τοῦ δέ τοί με Ζεὺς ἔτιμῃσεν / ὅτι ἡ παθῶν ἡμ[] [/ ἴζω Διὸς θρόνοισιν [] ἰσμένῃ· (10) / πέμπει δέ μ’ αὐτὸς οἴσιν εὐμεν[/ Ζ[ε]ύς, ὅσπερ ἐς γῆν τήνδ’ ἔπεμψέ μ’ .. [/ [] εσθε δ’ ὑμεῖς εἴ τι μὴ μά[την] λέγω. / {<XO.>} [] οὔ[προ]σεννέποντες εὐ[] ἴσομε[ν; / {<DI.>} Δίκην μ[] ον πρεσβ[ο] η ε.. ρο[] (15) / {<XO.>} ποίας δὲ τ[ιμ]ῆς ἀρχ..... εἰσ[] / {<DI.>} το[ί]ς μὲν δ[ι]καίοις ἔνδικον τειν. ο[] {<XO.>} [] σα θέ[σ]μ[ι]ον τῶδ’ ἐν βρ[ο]το[ί]ς. / {<DI.>} τοῖς δ’ αὖ μάταίοις [] ? [] ... [] ... φ[] / {<XO.>} ἐπ[ω]δαῖς ἢ κατ’ ἰσχύος τρόπ[ο]ν; (20) / {<DI.>} γράφουσα] τὰ<μ>πλακῆματ’ ἐν δέλτω Διό[σ] / {<XO.>} ?ωι δὲ πίνακ’ ἀναπτύσσει[ς] κακ[] / {<DI.>} ἡ σφιν ἡμέρα τὸ κύριον.”³⁸⁴

Dike, dunque, che qui compare come personaggio, descrive al coro, forse composto da una collettività civica, il suo modus operandi illustrando le sue τιμαί, ed è in questo passo, al verso 21, che compare la menzione delle tavolette di Zeus sulle quali Dike riporta la colpa dei mortali.³⁸⁵

Nei due passi eschilei considerati, dunque, compare l'immagine del supporto scrittorio associato ad una divinità, anche se tra i due testi sussiste una significativa differenza: Dike appare qui come effettivamente intenta a scrivere, mentre nelle *Eumenidi*, la menzione delle tavolette di Ade appare come una metafora per indicare la

384 Eschilo, 281 Radt = P.Oxy XX, 1952, 2256, fr. 9A: ho ommesso di riportare i primi quattro versi, dei quali si leggono solo alcune lettere. “Dike: E pose il suo seggio sopra ad esso...avendo giustamente trionfato grazie a questo...Da questo momento, Zeus prese ad onorarmi grandemente, giacché, avendo subito un torto, lo ricambiò con una giusta punizione. Siedo accanto al trono di Zeus. E Zeus in persona mi manda a quelli nei confronti dei quali è ben disposto, lui che mi inviò su questa terra con benevolenza. Accoglietemi, se ciò che ho detto non è vano. Coro: Come dobbiamo chiamarti per farlo correttamente? Dike: Giustizia, Che ha il sommo primato in cielo (?) Coro: E a quale incarico presiedi? Dike: Ai giusti prolungo la loro vita secondo diritto. Coro: Questa è una buona (?) legge che tu stai ponendo per i mortali. Dike: “Invece, per i malvagi...” Coro: Con la persuasione o con la forza? Dike: Scrivendo le loro colpe sulle tavolette di Zeus. Coro: E quando aprirai queste tavolette? Dike: Nel giorno stabilito per loro.” Ho tralasciato i versi successivi, non pertinenti all'argomento qui trattato.

385 Il verso che descrive l'azione di scrivere compiuta da Dike è lacunoso, ma la ricostruzione è comunque attendibile: il participio γράφουσα è una congettura di Lobel di fronte ad una lacuna, ma nel papiro si leggono senza dubbi la parola δέλτος e con un buon grado di certezza il nome di Zeus.

ferrea memoria del dio.³⁸⁶

Già F. Solmsen si era occupato di analizzare l'immagine della divinità intenta a scrivere,³⁸⁷ cercando di capire dal raffronto tra il frammento della *Melanippe* qui in analisi ed i versi delle *Eumenidi* che rapporto intercorresse tra queste immagini e, più nello specifico, se l'immagine delle “tavole della mente” fosse secondaria rispetto all'idea di un dio che riporta i fatti su dei supporti scrittori reali, una sorta di ulteriore elaborazione più complessa rispetto al primo e più immediato dato della scrittura. Lo studioso ricorda vari passi nei quali Platone si occupa del ruolo della scrittura, sottolineando come essa risulti essere in primo luogo *μνήμης καὶ σοφίας φάρμακον*;³⁸⁸ vengono poi ricordati altri passi tragici, non associati a figure divine, nei quali si fa ricorso all'immagine della scrittura per suggerire l'idea di qualcosa che viene diligentemente ed in modo indelebile mandato a memoria. Sempre in Eschilo, nelle *Supplici*, Danao appena sbarcato in Grecia dà istruzioni alle figlie per come comportarsi mentre lui sarà lontano per cercare aiuto e le invita a tenere a mente quanto dirà con queste parole: “καὶ τὰ πὶ χέρσου νῦν προμηθίαν λαβὼν / αἰνῶ φυλάξαι τὰ μ' ἔπη δελτουμένους.”³⁸⁹ Ancora, nelle *Coefore* Elettra racconta alle donne di Argo le tristi umiliazioni che ha subito dopo la morte del padre e le esorta a scrivere le sue parole nel loro cuore.³⁹⁰

Da questi raffronti, è stato evidenziato come fosse ricorrente la metafora che associava la memoria fisica con la memoria possibile grazie alla scrittura; il “δελτογράφος φρήν” di Ade, dunque, rappresenterebbe l'indelebile memoria del dio.

L'immagine euripidea di Zeus che scrive sarebbe, dunque, ironica: il personaggio

386 Uno scolio al passo sembra suggerire che l'azione di scrivere da parte di Ade vada intesa in senso letterale: *scholia vetera in Aeschylum, ad Eum. 275*: “δελτογρα(φωι): ἐφορᾷ δὲ πάντα ἀναγραφόμενος αὐτὰ τῆι ἰδίαι δέλτωι.”, “Osserva tutte le cose scrivendole nella propria tavoletta”. Il testo eschileo, però, non permette una lettura in questo senso.

387 Solmsen 1944.

388 Solmsen 1944, pg. 29. La citazione è Platone, “Fedro”, 274 c ss. Lo studioso cita inoltre “Fedro”, 267 a, e “Repubblica” IV, 487 a.

389 Eschilo, *Supplici*, vv. 178 – 179: “Perciò vi comando: fate tesoro di ciò che vi dico, incidetelo nelle pagine della mente.”

390 Eschilo, *Coefore*, v. 450: “τοιᾶὐτ' ἀκούων < > ἐν φρεσὶν γράφου.”, “Fu così come odi e scrivilo nel cuore”.

che recita questi frammenti vorrebbe gettare discredito sulla figura del padre degli dei facendo balenare l'immagine che egli non sia nemmeno in grado di tenere a mente le colpe degli uomini, ma debba fare affidamento sul materiale scrittorio. Questo dato va anche a screditare l'idea tradizionale della certezza della pena divina, che colpisce comunque chi si macchia di una colpa, anche se magari a distanza di lunghi periodi; ciò diventa evidentemente impossibile nell'eventualità che il dio possa dimenticare con il passare del tempo.

Anche altri studiosi³⁹¹ hanno proposto di leggere i versi qui in questione della *Melanippe* come una ripresa polemica delle affermazioni di Eschilo: Euripide, al verso 3, nega la possibilità che qualcuno, indicato con un generico τίς, scriva le ingiustizie degli uomini sulle tavolette di Zeus; nel frammento di Eschilo è ben in evidenza come tale compito spetti a Dike, Dike che nel frammento della *Melanippe* non è posta accanto a Zeus, ma è immaginata sulla terra, in una posizione, quindi, che non le permette di essere presente in cielo a riportare le colpe dei mortali.

Nel brano eschileo, comunque, non è negata la presenza di Dike sulla terra: in esso la Giustizia, sommamente onorata da Zeus, è sì rappresentata mentre ne condivide il trono ai versi 8 e 10, ma si ricorda anche come sia lo stesso dio, preoccupato per gli uomini, a mandarla sulla terra ai versi 11 e 12. Il fatto, dunque, che Melanippe affermi che Dike può essere presente sulla terra, vicina ai mortali, non implica di per sé una visione totalmente difforme rispetto a quella del frammento 281 e non sembra, quindi, un motivo sufficiente per vedere nei versi di Euripide una polemica diretta proprio su questo punto contro Eschilo.

È forse possibile leggere una critica su un altro piano: nella seconda parte del frammento della *Melanippe*, la protagonista, dopo aver portato gli interlocutori e gli spettatori a rivolgere la mente e lo sguardo al cielo, riporta l'attenzione su di una realtà più vicina, come sottolineato dai due deittici che richiamano vicinanza, presenza; questa nuova realtà su cui Melanippe invita i suoi ascoltatori a concentrarsi è nettamente separata dalle immagini evocate in precedenza, e da lei stessa liquidate come fantastiche, da una decisa separazione sancita dall'avversativa ἄλλᾶ. Il frammento, dunque, ci suggerisce che Zeus e la giustizia vadano collocati su due piani diversi, lontano ed impossibilitato o disinteressato ad intervenire il primo, vicina e quasi

391 Cataudella 1965 e pg. 381 – 384 e Patrito 2001, pg. 83.

presente la seconda.

Sembra, quindi, che qui venga messa in discussione non tanto la possibilità che Dike riporti le colpe dei mortali in quanto impegnata sulla terra, ma piuttosto il suo ruolo di intermediaria tra terra e cielo: una visione simile appare in contrasto con il dato tradizionale che vede agire Zeus e Dike in sinergia, come emerge, ad esempio, nel già citato passo degli *Erga* o in Sofocle, nell'*Edipo a Colono*, dove il poeta ci offre questa immagine tradizionale di Dike come consigliera di Zeus, come figura a lui strettamente legata.³⁹²

Nel caso della *Melanippe*, in contrasto con la tradizione, è sancita la totale assenza di comunicazione tra cielo, dove si trova Zeus, e terra, dove i tanti deittici sui quali la protagonista insiste sembrano collocare senza dubbio la giustizia; la separazione tra il piano su cui si muove Zeus e quello su cui agisce Dike, sembrano portare, però, a dubitare del fatto che la Dike di cui parla Melanippe sia da intendersi come una figura divina in senso proprio.³⁹³

La Giustizia è rappresentata come vicina agli uomini in altri due frammenti di Euripide, anche se la brevità dei brani traditi e l'assenza del loro contesto rende difficile il raffronto con quanto traspare dai versi qui in esame. Il primo di essi appartiene all'*Andromeda* ed il personaggio che pronuncia i versi è probabilmente Perseo; il giovane dice: “τὴν τοι Δίκην λέγουσι παῖδ' εἶναι Διὸς / ἐγγύς τε ναίειν τῆς βροτῶν ἀμαρτίας.”³⁹⁴. Compare, dunque, anche qui l'idea della vicinanza della Giustizia ai mortali; il riferimento alla paternità divina fa qui propendere, però, per

392 Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1380 – 1383: “τοιγὰρ τὸ σὸν θάκημα καὶ τοὺς σοὺς θρόνους / κρατοῦσιν, εἴπερ ἐστὶν ἡ παλαίφατος / Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.”, “Per questo le mie imprecazioni vinceranno le mie suppliche ed il tuo trono, se è vero che l'antica Dike siede accanto a Zeus, secondo le antiche leggi.”

393 Una critica del genere all'idea tradizionale della giustizia può essere mossa tanto in reazione alla tragedia eschilea, quanto per una riflessione autonoma di Euripide. Per ipotizzare, infatti, che questi versi della *Melanippe* costituiscano una replica ai versi di Eschilo, bisogna, ovviamente, postulare che il più giovane poeta ne fosse a conoscenza, questione che apre la problematica complessa della circolazione dei testi tragici: se il frammento eschileo fa veramente parte delle Etnee, messe in scena in Sicilia, sarebbe necessario indagare come Euripide sia venuto in contatto con tale testo.

394 Euripide, *Andromeda*, fr. 34 (151) : “Dicono che la Giustizia sia figlia di Zeus e che abiti vicino alle colpe dei mortali”.

un'interpretazione più tradizionale di Dike rispetto a quella che i versi della *Melanippe* suggeriscono. La sua presenza accanto alle colpe, inoltre, suggerisce un suo ruolo come punitrice di chi le commette oppure si può ipotizzare, data la menzione di Zeus, che ella svolga la tradizionale mansione di riferire al padre le ingiustizie commesse dagli uomini.

Il secondo frammento, appartenente all'*Archelao*, dice: “δοκεῖς τὰ τῶν θεῶν ξυνετὰ νικήσειν ποτὲ / καὶ τὴν Δίκην που μάκρ’ ἀπωκίσθαι βροτῶν· / ἢ δ’ ἐγγύς ἐστιν, οὐχ ὀρωμένη δ’ ὀρα̃ / ὄν χρὴ κολάζειν τ’ οἶδεν· ἀλλ’ οὐκ οἶσθα σὺ / ὀπόταν ἄφνω μολοῦσα διολέση κακούς.”³⁹⁵ Anche questi versi, dunque, ci presentano una Giustizia che si aggira tra i mortali, pronta a punire chi si macchi di qualche colpa, una Dike, dunque, pensata come un'entità in grado di intervenire nella vita degli uomini e presentata in stretta relazione con l'intelligenza degli dei che il personaggio di cui si parla vorrebbe ingannare. Sembra, dunque, che si possa pensare ad un'immagine abbastanza tradizionale della divinità, perché, per quanto non sia esplicitato nei versi a noi giunti il suo rapporto con Zeus, essa appare dotata di prerogative che la collocano nella sfera del divino.

Diverso sembra, invece, il caso della *Melanippe*: la protagonista ha negato recisamente ogni possibilità di intervento di Zeus a punizione delle colpe degli uomini; sembrerebbe strana una tale enfasi sull'argomento per poi semplicemente spostare il ruolo di giudice divino ad un altro soggetto;

non sembra insomma ragionevole pensare che la ragazza ponga tanta enfasi nel chiamare Zeus fuori causa per poi parlare di una Dike da intendersi quasi come la tradizionale figura olimpica, semplicemente dotata di maggiore autonomia nei confronti del padre.

Secondo alcuni studiosi,³⁹⁶ i versi della *Melanippe* testimonierebbero non tanto un rifiuto di una giustizia divina, quanto il rigetto dei termini tradizionali e limitati di una divinità antropomorfa nei quali essa era generalmente intesa; a sostegno di tale ipotesi,

395 Euripide, *Archelao*, fr. 24 (255): “Credi forse che riuscirai mai a superare l'intelligenza degli dei e pensi che la Giustizia abiti da qualche parte lontano dai mortali? Ella è vicina, non vista vede e sa chi chi bisogna punire. Ma tu invece non sai quando, giunta improvvisamente, distruggerà i malvagi.”

396 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 278.

sono stati presentati passi di Senofane ed Empedocle a sottolineare come tale filone critico fosse riscontrabile nel pensiero greco già da tempo; i commentatori ricordano, ad esempio, diversi passi nei quali il filosofo di Colofone teorizzava, grazie a dimostrazioni logiche, come il dio dovesse essere eterno ed ingenerato, unico, uguale in ogni sua parte e pertanto sferico.³⁹⁷ Vengono poi ricordati altri celebri versi nei quali il filosofo critica l'idea che gli uomini hanno degli dei, in quanto essi li immaginano come totalmente simili a loro; si irride l'idea che gli dei nascano, si vestano, parlino come i mortali ed abbiano il loro medesimo aspetto,³⁹⁸ mentre in un altro celebre passo si fa notare come ogni popolazione immagini gli dei con caratteristiche somatiche simili alle proprie.³⁹⁹ Per quanto riguarda Empedocle, invece, una fonte antica afferma: “διὰ ταῦτα δὲ καὶ ὁ Ἀκραγαντῖνος σοφὸς ἐπιρραπίσας τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεγομένους μύθους, ἐπήγαγε προηγουμένως οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῶι προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θεοῦ παντὸς ἀπλῶς ἀποφαινόμενος· οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α) οὐ μήδεα λαχνήεντα, / ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μῦθον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταίσσοῦσα θοῆισιν” διὰ τοῦ ἱερῆ καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἀνιτιτόμενος αἰτίαν.”⁴⁰⁰

397 Senofane, fr. A 28, 31, 32. In particolare, nel frammento A 28 dice: “πλειόνων οὖν ὄντων, εἰ μὲν εἶεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττους τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεοὺς· πεφυκέναι γὰρ τὸ θεῖον μὴ κρατεῖσθαι [...]. ἓνα ἄρα εἶναι μόνον. [...]. πάντη δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι.”, “Se, dunque, ci fossero più dei, se essi fossero superiori gli uni rispetto agli altri per certi aspetti, e per altri invece inferiori, non sarebbero dei. Per natura, infatti, la divinità non risulta inferiore a nulla. [...]. Cosicché, se è vero che Dio è, e che è tale, Dio è uno solo.[...]. Essendo poi uguale in ogni sua parte, è sferico.”.

398 Senofane, fr. B 14: “ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοὺς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε”, “Ma i mortali credono che gli dei nascano e che abbiano vesti, lingua e figura come loro.”.

399 Senofane, fr. B 16: “Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους σιμούς μελανάς τε / Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς <φασὶ πέλεσθαι.”, “E gli Etiopi affermano che i loro dei sono camusi e neri, e i Traci che hanno occhi azzurri e capelli rossi.”.

400 Ammonio, *Sull'interpretazione*, 249,1 Busse = Empedocle, B134: “Per queste ragioni, anche il sapiente di Agrigento, criticando i miti narrati dai poeti riguardo agli dei, presentati come se avessero forma umana, ha introdotto in primo luogo la trattazione relativa ad Apollo, riguardo al

A proposito della possibile umanizzazione della figura di Zeus, si è cercato di stabilire se l'immagine di Zeus o un suo emissario intento a scrivere su delle tavolette, potesse essere stata suggerita da un parallelo con il funzionamento dei tribunali ateniesi; in effetti, il dibattito giudiziario vedeva, dopo il momento della citazione in giudizio, la fase in cui le accuse mosse venivano redatte per iscritto.⁴⁰¹

Non mi sembra, però, che i versi della *Melanippe* abbiano l'obiettivo di focalizzare questo problema: si critica, è vero, l'idea di uno Zeus che scrive e che guarda come potrebbe magari fare un giudice tra gli esseri umani, ma l'insistenza con la quale si sottolinea la separazione tra cielo e terra e l'impossibilità che colui che era sempre stato garante di giustizia intervenga, mi fanno propendere per leggere in questi versi una critica più profonda, che non intacca solo l'aspetto ed il *modus operandi* tradizionali degli dei, ma va a scalfire proprio l'idea di una giustizia sancita da un dio.

Rimane, comunque, il problema di capire a cosa si riferisca la protagonista parlando di δίκη, una volta esclusa la possibilità che sia la figlia di Zeus.

Il termine potrebbe significare semplicemente la cosa giusta da fare nel momento puntuale in cui la protagonista sta parlando, la scelta corretta da compiere riguardo ai bambini, anche se apparirebbe insolito in un contesto come quello dei versi qui in analisi l'uso di un termine come δίκη piuttosto del neutro τὸ δικαίον, più usuale per indicare un atto preciso che sia giusto.

Inoltre, rimane da capire l'insistenza sulla vicinanza della giustizia: potrebbe essere una forma retorica per indicare come la scelta giusta riguardo ai neonati sia un atto semplice, a portata di mano, la decisione più ovvia dopo il ragionamento esposto dalla

quale egli affrontava immediatamente il discorso, dichiarando senz'altro allo stesso modo anche riguardo alla divinità in generale: “Non sovrasta per testa d'uomo sulle membra, non piedi, non ginocchia agili, non testicoli villosi, ma solo una mente sacra e indicibile che con rapidi pensieri si slancia attraverso il cosmo.” indicando con “sacra”, per enigma, la causa superiore al <nostro> intelletto.”

401 Paoli 1974, pg. 82. Per definire la redazione di questo scritto, si parla di λαγχάνειν τὴν δίκην, γράφεσθαι τὴν δίκην ο ἄτοφέρειν τὴν γραφήν. È controversa la questione dell'accettabilità o meno di questo raffronto con la pratica dei tribunali: ammettendo che Euripide tragga l'immagine da Eschilo, non si sa se questa pratica di scrivere fosse già in uso all'epoca (di questo avviso Stella 1994, pg. 82) oppure no (Patrino 2001 pg. 83, che, però, esclude questa prassi solo per l'età di Eschilo).

protagonista.

Si può considerare anche, però, l'insistenza sulla vicinanza della giustizia in rapporto con i versi precedenti che sanciscono la lontananza degli dei; forse questi versi vogliono introdurre l'idea di una giustizia che gli uomini possono riconoscere tra loro, vicina a loro, forse addirittura come presente in loro stessi.

Una simile ipotesi sembra affiorare nel *Protagora*, nel passo in cui Platone ci presenta il sofista dal quale il dialogo prende il nome che racconta in forma mitica le origini del mondo per meglio spiegare la sua dottrina.

Il mito racconta che, dopo che gli dei ebbero creato tutti gli esseri viventi, il titano Epimeteo fu incaricato di distribuire a ciascuno delle qualità che gli permettessero di sopravvivere, mentre Prometeo fu incaricato di controllare l'operato di Epimeteo. L'uomo fu lasciato per ultimo in questa distribuzione e perciò, quando venne il suo turno, non c'erano più qualità disponibili. Prometeo, allora, rubò ad Atena ed Efesto la sapienza tecnica insieme al fuoco. “Gli uomini parteciparono così di una condizione divina e, soli tra gli animali, proprio grazie a questa parentela con il dio, iniziarono a venerare gli dei”⁴⁰². Gli uomini, però, non erano in grado di vivere in comunità ed erano perciò preda delle bestie feroci. “Zeus, allora, temendo che la nostra stirpe si estinguesse completamente, incaricò Ermes di portare agli uomini Rispetto e Giustizia, affinché nascessero città ordinate e legate da vincoli di amicizia.”⁴⁰³ Il padre degli dei ordinò di rendere partecipi tutti gli uomini di rispetto e giustizia perché senza di essi non sarebbe possibile l'esistenza delle città.⁴⁰⁴

Nel frammento qui considerato della Melanippe, si può forse riscontrare un'eco di una riflessione che procedeva secondo termini analoghi a quella del *Protagora*; sembra,

402 Platone, *Protagora*, 322: “Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρῦεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν.”

403 Platone, *Protagora*, 322c: “Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις.”

404 Platone, *Protagora*, 322e: “πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν”, “Tutti ne partecipino: non potrebbero esistere le città, se di Rispetto e Giustizia partecipassero in pochi, come avviene per le altre tecniche.”

infatti, presupposto necessario per quanto si andrà a decidere, in assenza di un giudice divino, un terreno comune sul quale possa maturare un accordo umano; un punto condiviso potrebbe essere, appunto, la capacità che si suppone propria di ogni essere umano di determinare ciò che è giusto, forse grazie ad una sorta di scintilla di giustizia presente in ognuno.

Forse, la protagonista si sta appellando ad una giustizia da intendersi, analogamente a quanto sembra trasparire dal *Protagora*, come un qualcosa che è presente in ogni uomo, della quale tutti partecipano; una giustizia, dunque, grazie alla quale è possibile stabilire il corretto comportamento anche in assenza di leggi che siano di diretta promanazione divina o in assenza della punizione divina che può fungere, oltre che da deterrente, da sanzione della liceità o meno degli atti compiuti.⁴⁰⁵ È noto come nel corso del V secolo grande attenzione fosse rivolta in campo filosofico alla riflessione riguardo alla giustizia, a come si potessero distinguere gli atti giusti da quelli ingiusti e a come si potesse legiferare nel migliore dei modi.⁴⁰⁶

405 Cataudella 1965 pg. 384 e Patrito 2001 pg. 83 hanno rilevato una possibile consonanza tra questo passo del *Protagora* ed il frammento 281 b di Eschilo; in entrambi i passi compare, infatti, Δίκη esplicitamente menzionata come inviata di Zeus. Essa compare qui insieme ad ἀδῶς ed i due termini appaiono indicare concetti astratti piuttosto che nomi divini, anche se entrambi sono attestati varie volte in Omero ed in Esiodo come nomi propri; Cataudella conclude dunque ipotizzando che *Protagora*, e cioè Platone, abbia smitizzato nei particolari una tradizione religiosa e poetica che operava con astrazioni divinizzate, tradizione che, se consideriamo che nessun altro testo, oltre i due esaminati (*scil.* Eschilo fr. 281 e d il *Protagora* platonico), conosce questo particolare dell'invio di Dike tra gli uomini fatto da Zeus, si può benissimo far risalire al frammento eschileo di Dike". Poche righe prima del passo citato, l'autore riporta il passo platonico scegliendo di stampare "ἀδῶ τε καὶ Δίκη", lasciando quindi il primo termine come un nome comune e suggerendo invece che il secondo, riportato con la maiuscola, indichi una personificazione. Così anche Patrito 2001, pg. 82. Leggendo in questo modo il passo platonico, si riporterebbe l'immagine della Dike nel *Protagora* nell'alveo più tradizionale di un'entità con caratteristiche che eccedono in qualche modo la natura umana, al di là della promanazione divina che il mito necessariamente richiedeva, che allontana il senso del passo dal frammento qui considerato della *Melanippe*. Non mi sembra impossibile, però, che il brano di Platone vada inteso in termini meno mitici: la ricerca di una giustizia e, insieme ad essa, di una legge non più divine, ma comunque fondate e legittime, occupa una parte importante all'interno della riflessione sofistica.

406 Si veda a questo proposito il cap. 20.

11. Il frammento 6 (506)

È stato proposto⁴⁰⁷ per questo passo anche un parallelo con *L'arbitrato* di Menandro;⁴⁰⁸ la distanza cronologica affievolisce la pertinenza del confronto, comunque nella commedia Onesimo fa capire a Smicrine che il carattere sia il vero guardiano della moralità, una sorta di esito estremo di questa ricerca di una giustizia immanente ed interiorizzata; anche in questo passo balena l'immagine della divinità troppo indaffarata per preoccuparsi di tutti gli esseri umani.

Il passo euripideo presenta, a mio avviso, un'ulteriore difficoltà al verso 8: tanto la traduzione di Collard e Cropp quanto quella di Jouan e Van Looy intendono come oggetto di ὄραν la giustizia stessa, e sembrano intendere il verbo nel senso proprio del guardare; questa interpretazione solleva qualche problema; i commentatori inglesi suggeriscono anche un parallelo con il frammento di Senofane nel quale il poeta afferma che, dal momento che gli dei non hanno mostrato ogni cosa interamente ai mortali, è necessario che essi cerchino e scoprano cosa sia meglio per loro.⁴⁰⁹

407 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 279

408 Menandro, *L'arbitrato*, 1084 – 1099: “Ὀν: “καὶ μάλα / ὀρθῶς· λογιστικοῦ γὰρ ἀνδρὸς καὶ σφόδρα / φρονούντος ἢ σπουδῆ, τό θ' ἄρπασμ', Ἡράκλεις, / θαυμαστὸν οἶον. / -Σμ: “πρὸς θεῶν καὶ δαιμόνων” / Ὀν: “οἶε τοσαύτην τοὺς θεοὺς ἄγειν σχολὴν / ὥστε τὸ κακὸν καὶ τὰγαθὸν καθ' ἡμέραν / νέμειν ἐκάστωι, Σμικρίνη;” / ' Σμ: “λέγεις δὲ τί;” / Ὀν: “σαφῶς διδάξω σ'. εἰσὶν αἱ πᾶσαι πόλεις, / ὅμοιον εἶπειν, χίλια· τρισμῦριοι / οἴκουσ' ἐκάστην. Καθ' ἓνα τούτων οἱ θεοὶ / ἕκαστον ἐπιτρέβουσιν ἢ σώζουσι;” Σμ: “πῶς; / λέγεις γὰρ ἐπίπονόν τιν' αὐτοὺς ζῆν [βίον.” / Ὀν: “οὐκ ἄρα φροντίζουσιν ἡμῶν οἱ θεοί, / φήσεις; ἐκάστωι τὸν τρόπον συνώικισαν / φρούραρχον· οὗτος ἔνδ' ἔπ' / ἐπέτριψεν, ἂν αὐτῶι κακῶς χρησόμεθα, / ἕτερον δ' ἔσωσεν. οὗτός ἐσθ' ἡμῖν θεὸς / ὅ τ' αἴτιος καὶ τοῦ καλῶς καὶ τοῦ κακῶς / πράττειν ἐκάστωι· τοῦτον ἰλάσκου ποῶν / μηδὲν ἄτοπον μηδ' ἀμαθές, ἵνα πράττης καλῶς”, Ὀν: “Credi che gli dei, o Smicrine, abbiano tanto tempo da assegnare a ciascuno, giorno dopo giorno, il bene e il male?” Σμ: “Sarebbe a dire?” Ὀν: “Mi spiego. Ci sono al mondo, in cifra tonda, mille città e ognuna ha tremila abitanti. Secondo te gli dei si preoccupano di rovinare o di proteggere tutti costoro, uno per uno?” Σμ: “Come? Vuoi dire che sarebbero un po' troppo indaffarati i celesti?” Ὀν: “Ma allora -tu mi dirai- gli dei non si curano di noi?”. In effetti hanno insediato in ogni uomo un guardiano che si identifica col nostro carattere e che [...] ci nuoce se ne usiamo male, ci salva se ne usiamo bene. Questo è il nostro dio, questo è per ognuno il responsabile dei successi e dei fallimenti. Questo è il nume che, se tu vuoi vivere felice, ti devi propiziare, cercando di evitare ogni atto sconveniente o inconsulto.”

409 Senofane, fr. B18: “οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.”, “Gli dei non hanno mostrato ogni cosa fin da principio ai mortali, ma nel

Nella *Melanippe*, la protagonista afferma che la giustizia è qui ed è vicina, ma inserisce anche un elemento di indeterminazione che attenua l'impressione che questa divinità stia effettivamente per comparire davanti ai nostri occhi, se solo si è disposti a rivolgere lo sguardo verso di lei; l'immagine diventerebbe così, intendo ὀράω come riferito alla giustizia, poco efficace: si inviterebbe a guardare, per quanto in senso metaforico, qualcosa che, in effetti, non si sa di preciso dove sia. Si dovrebbe, forse, attribuire ad ὀράω una sfumatura di ricerca, che, però, non credo che il verbo permetta. Inoltre non capisco il senso di un appello ad un'immagine di giustizia così concreta, visibile: la protagonista evoca la presenza di una figura divina che, in effetti, non può manifestarsi, pertanto non vedo un possibile sviluppo di un'argomentazione orientata in questo senso.

Il verbo ὀράω può anche significare “considerare, fare attenzione”; si potrebbe quindi forse separare sintatticamente quest'ultima frase da quanto precede ed intendere: “ma la giustizia è qui, da qualche parte, vicina, se volete considerare...” quanto segue, immaginando che da qui prenda le mosse un'argomentazione che porti al riconoscimento di questa giustizia sganciata dal divino alla quale le parole di Melanippe sembrano alludere.

È forse più semplice pensare, però, che il verbo ὀράω abbia il significato più concreto di guardare e che il complemento sia dato da un referente presente in scena; in quest'ottica, si può pensare ad un invito ad osservare un dato concreto a partire dal quale sviluppare un ragionamento che porti all'individuazione della giustizia.

Forse proprio i due neonati potrebbero essere ciò che la protagonista invita a guardare:⁴¹⁰ due bambini come tutti gli altri, prodotto di un universo che progredisce senza deroghe alle leggi naturali e che, pertanto, non possono essere creature mostruose; partendo, quindi, dall'aspetto dei bambini e considerando la regolarità dei rapporti causa-effetto presenti in natura, gli interlocutori avrebbero dovuto capire come essi fossero necessariamente frutto di un parto naturale, come la protagonista stessa

corso del tempo, cercando, essi scoprono ciò che è meglio.”.

410 Una considerazione del genere, però, solleva un'ulteriore problematica, ovvero se fosse o meno possibile che sulla scena fosse rappresentata la presenza fisica di due neonati; dal raffronto, ad esempio, con Ino sembra possibile congetturare che la presenza dei neonati sul palcoscenico fosse in qualche modo rappresentata.

11. Il frammento 6 (506)

suggerirà.⁴¹¹ Non sembra, però, che la giovane inviti a guardare i bambini per suscitare la compassione e la commozione, come effettivamente avveniva a volte nei tribunali ateniesi nonostante la legge lo vietasse:⁴¹² il tono del discorso è molto intellettuale ed il resto della ῥῆσις della protagonista si dimostra di un notevole spessore intellettuale e più che a fare appello ai sentimenti mira a costruire una argomentazione solida ed autorevole, che porti ad un'unica conclusione logica possibile, cioè che Eolo non abbia ragione di bruciare i due neonati.

L'aspetto dei due bambini trovati dai pastori, che si mostravano in tutto e per tutto identici ai neonati dati normalmente alla luce da ogni donna, poteva costituire nel ragionamento della giovane una prova del fatto che essi non potevano essere dei τέρατα, soprattutto in un cosmo regolato da leggi naturali tali da non permettere l'esistenza di prodigi.⁴¹³

411 Si veda a questo proposito il cap. 12.

412 Paoli 1974, pg. 38

413 Si vedano a questo proposito i cap. 20 e 22.

12. Il frammento 7 (485)

εἰ δέ τις φθαρεῖσα παρθένος
τοὺς παῖδας ἐξέθεκεν εἰς βουφόρβια
φοβουμένη τὸν πατέρα, σὺ δὲ δράσεις φόνον;

E se una ragazza sedotta avesse esposto i figli in un pascolo temendo suo padre, tu commetteresti un omicidio?

La ricostruzione qui proposta dei versi euripidei è puramente congetturale: la menzione più estesa di questo passo della ῥήσις di Melanippe proviene dal *Περὶ ἐσχηματισμένων β*⁴¹⁴ tradito nel corpus di Dionigi di Alicarnasso, nel quale è riportata una frase come se fosse citazione testuale delle parole della protagonista, ma il testo riportato dal retore è in prosa; i trimetri qui riprodotti sono quelli ricostruiti in via ipotetica e a titolo di esempio da Van Looy.⁴¹⁵

Come già detto a proposito del frammento 5, il trattato di retorica cita proprio la ῥήσις di Melanippe per esemplificare un genere di discorso artificioso, quello in cui l'oratore cerca indirettamente di convincere il suo pubblico a fare quanto lui desidera senza rivelare espressamente le proprie intenzioni; dopo aver menzionato l'incipit del discorso che prendeva le mosse da un racconto cosmogonico, riportando i versi che costituiscono il frammento 5 della *Melanippe Sophè*, ripercorre brevemente la trama, senza aggiungere molto rispetto a quanto a noi già noto dall' *ὑπόθεσις*: vengono ricordati la violenza di Poseidone, la nascita e l'esposizione dei gemelli, il discorso con il quale Melanippe vuole dimostrare la non esistenza dei prodigi; infine, la ragazza “περιερχομένη γὰρ πάσας αἰτίας τοῦ σῶσαι τὰ παιδία λέγει· εἰ δὲ παρθένος

414 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσχηματισμένων β* 11. La citazione è presente, in forma più sintetica, anche nel *Περὶ ἐσχηματισμένων α*, 11.

415 Jouan e Van Looy 2001, pg .382.

φθαρῆσα ἐξέθηκεν τὰ παιδία καὶ φοβουμένη τὸν πατέρα, σὺ φόνον δράσεις;”.⁴¹⁶

Il passo qui in analisi del *Περὶ ἐσηματισμένων β* aggiunge un tassello al problema già sollevato dall' *ὑπόθεσις*, cioè il senso dell'ordine dato da Elleno di bruciare i due βουγενή τέρατα; non si capisce, infatti, in che ottica rientri l'idea dell'olocausto dei due bambini e, dalle poche righe riportate da Dionigi, si rafforza l'idea che la legittimità dell'atto proposto da Elleno sia vincolata all'eventualità che i due neonati siano creature mostruose; l'autore del trattato afferma infatti: “ὁ δὲ πατὴρ ἠγείται ἐκ βοῶς εἶναι, καὶ ὡς τέρας βούλεται κατακαῦσαι.”⁴¹⁷

Melanippe, allora, come già visto a proposito del frammento 5, tenta di dimostrare che i prodigi non esistono;⁴¹⁸ non possiamo essere certi delle scelte lessicali compiute da Euripide in questo passo dal momento che non disponiamo di una citazione testuale, ma pare plausibile che il drammaturgo abbia scelto di far pronunciare al personaggio di Melanippe proprio la parola φόνος per descrivere l'atto che il padre commetterebbe bruciando i due neonati: φόμος, infatti, è un termine che molto raramente viene associato ad un'idea di uccisione rituale e non sembra adattarsi ad oggetti diversi rispetto agli esseri umani; al contrario, φόμος e φονεῖν vengono impiegati relativamente al sacrificio di un animale in un contesto in cui si voglia sottolineare la crudeltà dell'atto portando ad un'identificazione tra l'animale sacrificato e l'essere umano, cosa che avviene frequentemente in autori che sostengono l'importanza di un'alimentazione di tipo vegetariano.⁴¹⁹

416 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσηματισμένων β*, “Avendo percorso ogni possibile motivo per salvare i bambini dice: “E se una ragazza avesse esposto i figli temendo il padre, tu commetteresti un omicidio?”.

417 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσηματισμένων β*, 11: “Ma il padre ritiene che fossero nati da un bue e vuole bruciarli in quanto mostri.”. Simile la formulazione nel “*Περὶ ἐσηματισμένων α*” 10: “ὁ δὲ πατὴρ οἴομενος εἶναι τοῦτο τέρας γνώμην ποιεῖται κατακαῦσαι τὰ παιδία”, “Ma il padre, credendo che siano dei mostri, si fa l'idea di bruciarli.”.

418 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσηματισμένων β*, 11: “βοηθοῦσα αὐτῇ ἡ Μελανίππη ἀποφαίνεσθαι πειρᾶται, ὅτι τέρας οὐδέν ἐστιν. οὕτω τὸ δράμα ὅλον ἐσηματίσται”, “E Melanippe per avvantaggiare se stessa, tenta di dimostrare che non esistono prodigi.”. Similmente in “*Περὶ ἐσηματισμένων α*” 10: “ἡ δὲ σῶσαι βουλομένη τὰ τέκνα, ὅτι μηδέν ἐστι τέρας, φιλοσοφεῖ.”, “E lei, volendo salvare i figli, argomenta che non esiste alcun prodigio”.

419 Huges 1999, pg. 28 n. 30: l'autore rimanda ad Empedocle fr. 136 DK, Plutarco, *De esu carniū*, I,

12. Il frammento 7 (485)

Il confronto tra Eolo e Melanippe, pertanto, si gioca sull'interpretazione della natura dei due neonati, se siano da considerare esseri umani come l'apparenza suggerisce e, stando a quanto Melanippe vuole dimostrare, le leggi della natura impongono oppure se siano da considerare parti mostruosi come invece suggeriscono il luogo del ritrovamento e le cure ad essi prestate dagli animali.

Robert Parker, nel suo saggio *Miasma*,⁴²⁰ prende in considerazione il comportamento tenuto nel mondo greco nei confronti di creature che esulassero dalla normalità; l'autore precisa come la prassi più frequente consistesse nel non considerare il prodigio come un segno di per sé funesto, ma che il suo senso andasse interpretato e che dall'interpretazione di esso dipendesse la scelta del comportamento da tenere.⁴²¹

Rileva, però, come sia riscontrabile anche l'impulso di eliminare semplicemente ciò che risulti anormale e, come primo esempio di questo comportamento, l'autore segnala proprio il passo qui considerato della *Melanippe* euripidea.⁴²² Lo studioso segnala poi un passo della *Praeparatio Sophistica* di Frinico, dal quale si può ricavare una formulazione più esplicita dell'idea sottesa al gesto di Eolo, in quanto l'autore afferma che le creature mostruose venivano bruciate su roghi di legna selvatica.⁴²³

996 B, Luciano *De sacrificiis* 15, Giamblico, *Vita di Pitagora*, 186, Porfirio, *Sull'astinenza dalle carni*, 2, 22, 1; 2, 22, 2; 2, 26, 5; 2, 29, 5; 3, 20, 6.

420 Parker 1983, pg. 221.

421 L'autore cita a titolo di esempio Plutarco, *Vita di Pericle*, 6.2, l'episodio in cui l'indovino Lamponne viene interrogato sul significato da attribuire alla nascita di un ariete con un solo corno. Su questo passo si tornerà in seguito, al cap. 22. L'esempio non appare, però, perfettamente calzante: l'indovino esplicita il significato del prodigio senza preoccuparsi di cosa si debba fare dell'animale.

422 Parker 1983, pg. 221, n. 75.

423 Frinico, *Praeparatio Sophistica*, 15, 12: “ἀγρίοις κατακαῦσαι ξύλοις· τὰ τερατώδη τὴν φύσιν ἐπ’ ἀγρίοις ἕκαιον ξύλοις.”, “Bruciare su legna selvatica: bruciavano le cose mostruose per nascita su arbusti selvatici.” Parker segnala inoltre un parallelo con Teocrito, *Idilli*, 24.89-92: “καίε δὲ τῶδ’ ἀγρίαισιν ἐπὶ σχίζασι δράκοντε / νυκτὶ μέσα, ὄκα παῖδα κανεῖν τεὸν ἤθελον αὐτοί. / ἦρι δὲ συλλέξασα κόνιν πυρὸς ἀμφιπόλων τις / ῥιψάτω, εὐ μάλα πᾶσαν ὑπὲρ ποταμοῖο φέρουσα / ῥωγάδας ἐς πέτρας, ὑπερούριον, ἄψ δὲ νεέσθω / ἄστρεπτος. καθαρῶ δὲ πυρώσατε δῶμα θεεῖω / πρᾶτον, ἔπειτα δ’ ἄλεσσι μεμιγμένον, ὡς νεόμισται, / θαλλῶ ἐπιρραίνειν ἐστεμμένω ἀβλαβὲς ὕδωρ· / Ζηνὶ δ’ ἐπιρρέξαι καθυπερτέρω ἄρσενα χοῖρον, / δυσμενέων αἰεὶ καθυπέρτεροι ὡς τελέθοιτε.”, “Su questa legna silvestre brucia i due serpenti a mezzanotte, nell'ora in cui vollero sbranare il tuo bambino. Domani di buon'ora un'ancella, raccolta la cenere del fuoco, la getti tutta giù nel fiume, perché sia trasportata oltre i confini; e torni indietro

Lo studioso propone anche un raffronto con un passo di Diodoro Siculo nel quale si racconta che, all'epoca della guerra sociale, nei pressi di Roma era stato bruciato vivo un ermafrodito,⁴²⁴ parallelo sfruttabile nonostante la distanza cronologica e culturale in considerazione della permanenza, della durata e del radicamento di alcune costanti che si possono rilevare osservando da un punto di vista antropologico il mondo greco e quello romano.

Parker rileva una ulteriore possibile attestazione di riti di purificazione in una ripresa parodistica che di essi farebbe Luciano nel suo *Alessandro*, nel quale il protagonista avrebbe bruciato le opere di Epicuro;⁴²⁵ l'affermazione che il rogo dei libri era compiuto come se ne stesse bruciando l'autore, il richiamo al legno di fico usato per la combustione, legno usato per la fustigazione del φαρμακός, e la dispersione in mare

poi senza voltarsi; con vapori di zolfo purificate la casa innanzi tutto, poi, secondo l'usanza, con un ramoscello avvolto di lane spruzzate acqua pura mischiata a sale; a Zeus superno offrite un maiale maschio, perché ai vostri nemici siate sempre superiori.” Il contesto allude sì alla purificazione e all'eliminazione di creature mostruose, e come in Frinico viene menzionato un rogo su legna selvatica, ma la prospettiva qui appare quella differente di eliminare creature che nulla hanno a che fare con gli uomini, mentre gli altri esempi riportati riguardano creature che sono comunque percepite come liminari rispetto alla società umana.

424 Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XXXII, 12: “Πολλοί γάρ τέρατα τὰ τοιαῦτα νομίζοντες εἶναι δεισδαμονούσις, οὐκ ἰδιῶται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄθρη καὶ πόλεις. Κατ' ἀρχάς γοῦν τοῦ Μαρσικοῦ πολέμου πλησίον τῆς Ῥώμης οἰκοῦντά φασιν Ἰταλικόν, γεγαμηκότα παραπλήσιον τοῖς εἰρημένοις ἀσδρόγυνον, προσαγγεῖλαι τῇ συγκλήτῳ, τὴν δὲ δεισδαμονήσασαν καὶ τοῖς ἀπὸ Τυρρηνίας ἱεροσκοποῖς πεισθεῖσαν ζῶντα προστάξει καῦσαι.”, “Molti infatti, credendo che si tratti di mostruosi eventi, cadono nella superstizione; e non solo singoli cittadini, ma anche popoli e città. Dicono ad esempio che all'inizio della guerra marsica, ci fosse un Italico che aveva sposato un ermafrodito, simile a quelli ricordati sopra; fu chiamato ad apparire davanti al senato che, spinto dalla superstizione e in ubbidienza agli aruspici etruschi, ordinò che fosse bruciato vivo.”.

425 Luciano, *Alessandro*, 47: “Ἐν γοῦν καὶ γελοιώτατον ἐποίησεν ὁ Ἀλέξανδρος· εὐρών γὰρ τὰς Ἐπικούρου κυρίας δόξας, τὸ κάλλιστον, ὡς οἶσθα, τῶν βιβλίων καὶ κεφαλαιῶδη περιέχον τῆς ἀνδρὸς σοφίας τὰ δόγματα, κομίσας εἰς τὴν ἀγορὰν μέσην ἔκαυσεν ἐπὶ ξύλων σκίνων ὡς δῆθεν αὐτὸν καταφλέγων, καὶ τὴν σποδὸν εἰς τὴν θάλασσαν ἐξέβαλεν, ἔτι καὶ χρησμὸν ἐπιφθεγξάμενος.”, “Una cosa fece Alessandro particolarmente ridicola: avendo trovato le “Sentenze capitali” di Epicuro, il più bello dei libri, contenente in succinto i principi della sapienza dell'uomo, le portò in mezzo al foro, le bruciò su legno di fico proprio come se bruciasse lui in persona e gettò la cenere in mare.”.

delle ceneri richiamano le caratteristiche che vedremo in seguito riguardo a diversi rituali di purificazione.

Le idee di olocausto su una pira fatta di legna selvatica, come in Frinico, di un soggetto la cui eliminazione avrebbe portato alla purificazione della città ricompare nelle *Chiliadi* di Giovanni Tzetzes,⁴²⁶ anche se nel passo dell'erudito bizantino sembra che vengano a sovrapporsi testimonianze di rituali molto diversi, ovvero quello concernente il φαρμακός, quello riguardante il κάθαρμα e l'offerta al tempio di Atena a Troia di vergini dalla Locride. La differenza che c'è tra il luogo tragico ed il passo qui considerato è, dunque, notevole: qui si suppone la pratica di un sacrificio umano, atto evidentemente non ritenuto ammissibile nella *Melanippe*, dal momento che, come visto, l'olocausto dei neonati sarebbe stato ammissibile proprio a condizione di non considerarli esseri umani. Per quanto sembri che nemmeno il φαρμακός fosse effettivamente ucciso⁴²⁷ nonostante quanto emerge da questo racconto di Tzetzes, resta fermo comunque il fatto che, in questa pratica, fosse un essere umano ad assumere su di

426 Giovanni Tzetzes, *Chiliadi*, V, 728 – 748: “ΤΙ ΤΟ ΚΑΘΑΡΜΑ ΚΥ΄. Ὁ φαρμακὸς τὸ κάθαρμα τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι. Ἄν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνία, εἴτ' οὖν λιμὸς εἴτε λοιμὸς εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο, τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν, εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσοῦσης. Εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν, τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας, ἐπτάκις τὲ ῥάπισαντες ἐκείνον εἰς τὸ πέος σκίλλαις, συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων, τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις, καὶ τὴν σποδὸν εἰς θάλασσαν ἔρραινον εἰς ἀνέμους, εἰς καθαρμὸν τῆς πόλεως, ὡς ἔφην, τῆς νοσοῦσης, ὡς καὶ Λυκόφρων μέμνηται που περὶ τῶν Λοκρίδων, ὧδέ πως λέγων, ἀκριβῶς τὸν στίχον οὐ γινώσκω. Ὅταν ἀκάρποις γυῖα συμφλέξας κλάδοις Ἠφαιστος εἰς θάλασσαν ἐκβράσση σποδὸν τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης.” Ὁ δὲ Ἴππωνάξ ἄριστα σύμπαν τὸ ἔθος”, “Il pharmakòs, il katharma, ai tempi antichi era ciò che segue: se la sventura colpiva una città per la collera divina, carestia, pestilenza o altri mali, l'uomo di tutti più ripugnante essi portavano al sacrificio, per pulizia e rimedio alla città sofferente. E dopo aver preparato il sacrificio nel luogo adeguato e avergli dato in mano formaggio, focaccia e fichi secchi, e averlo frustato sette volte sul pene con scille, fichi selvatici ed altre piante selvatiche, alla fine lo bruciavano su una pira, su legna selvatica, e in mare disperdevano le ceneri ai venti, per pulizia, come dissi, della città sofferente, come anche Licofrone riferisce in qualche luogo delle sue giovinette locresi, dicendo qualcosa di simile (non conosco i versi esattamente): “Quando bruciano le membra con rami sterili Efesto getta nel mare le ceneri di colei che perì dalle rupi del Traronte”. Ma Ipponatte spiega meglio tutta l'usanza.”

427 Huges 1999, pgg. 223 – 262.

sé le impurità della città e ad allontanarle da essa grazie al suo stesso esilio.

Huges cerca di dare conto di questa identificazione tra *φαρμακός* e *κάθαρμα* riscontrabile in molte fonti tarde, operazione utile anche per capire a che cosa alludesse il termine *κάθαρμα* in ambito rituale. Lo studioso nota che questi termini risultino utilizzati come sinonimi in alcuni scoli ad Aristofane e nella *Suda*,⁴²⁸ un esempio più evidente è offerto dallo scolio al verso 733 delle *Rane* di Aristofane, dove il termine *φαρμακός* è spiegato proprio come sinonimo di *κάθαρμα*; a questa equivalenza tra termini fa seguito una descrizione del rituale che prevedeva la carbonizzazione della persona più ripugnante della città e la dispersione delle sue ceneri.⁴²⁹ Il termine *κάθαρμα* compare usato come insulto nel *Pluto* di Aristofane⁴³⁰ ed anche qui lo scolio spiega il rito al quale il termine allude come un sacrificio umano necessario per liberare la città da pesti o altre malattie.⁴³¹ Tutte queste testimonianze sono, comunque, molto tarde, più tarde rispetto all'opera dello stesso Tzetzes e quindi poco utili a determinare come questa confusione terminologica sia venuta a crearsi.

Anche la *Suda* attesta per il termine *φαρμακός* l'equivalenza con *κάθαρμα* rifacendosi allo stesso passo delle *Rane* al quale si riferisce lo scolio sopra citato,⁴³² dato

428 Huges 1999, pg. 229 n 17.

429 *Scholia in Aristophanem, Commentarium in ranas (scholia recentiora Tzetzae)*, v 733 a: “φαρμακοῖσι· τοῖς καλουμένοις καθάρμασι. Τὰ καθάρματα δὲ τοιαδί· συμφορᾶς οἰασθήτινος κατασχούσης πόλιν τινὰ δυσμορφότερον πάντων καὶ ἀηδέστερον ξύλοις ἀκάρποις ὑπὲρ τῆς πόλεως τῆς θεηλατουμένης ἐκείνης κατέφλεγον καὶ τὴν τέφραν ἀπανταχοῦ ὡς καθάρσιον ἐξελίκμων καὶ ἀπερράντιζον.”, “ai pharmakoi: a coloro che erano detti katharma. I riti di purificazione funzionavano così: se una qualche disgrazia si impossessava di una città, il più brutto e ripugnante di tutti veniva bruciato su legna di alberi sterili per la salvezza della città in odio agli dei, e la cenere era dispersa e sparpagliata dappertutto come atto di purificazione.”

430 Aristofane, *Pluto*, 454: “Γρύζειν δὲ καὶ τολμᾶτον, ὦ καθάρματα...” “Avete anche il coraggio di fiutare, delinquenti...”

431 *Scholia in Aristophanem, Commentarium in Plutum, recensio I, scholia recentiora Tzetzae*, 454 b: “Καθάρματα ἐλέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινος ἢ τινος ἐτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς.”, “Katharmata erano dette quelle persone che venivano sacrificate agli dei per la purificazione da una peste o da qualche altra malattia.”

432 *Suda*, φ 104: “Φαρμακός· ὁ ἐπὶ καθαρμῶ πόλεως ἀναιρούμενος· ὃν λέγουσι κάθαρμα. Καὶ Φαρμακοῖσιν. Ἀριστοφάνης· πονηροῖς κακ πονηρῶν εἰς πάντα χρώμενος, οἷσιν ἡ πόλις

che permette di arretrare la sovrapposizione terminologica almeno al IX secolo.

La prima attestazione di questa sovrapposizione di termini e concetti sembra risultare da uno scolio ai *Cavalieri* di Aristofane, nel quale si ricorda la pratica di mantenere a spese pubbliche una persona marginale rispetto al corpo civico che, in caso di calamità naturale, veniva mantenuta a spese pubbliche per poi essere sacrificata.⁴³³

Dennis osserva poi come il termine κάθαρμα fosse frequentemente confuso con ὀξυθύμια;⁴³⁴ un esempio di questa sovrapposizione viene offerto da un lemma di Arpocrazione,⁴³⁵ il quale descrive l'uso ateniese di bruciare nei trivi i rami degli alberi ai

προτοῦ οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκὴ ῥαδίως χρήσαιτ' ἄν. τουτέστι τοῖς λεγομένοις καθάρμασι.”,
“Pharmakos: colui che era allontanato dalla città per purificazione: E per i pharmakoi Aristofane: i delinquenti e nati da delinquenti usando per tutto, i quali la città una volta non li avrebbe usati nemmeno per sbaglio come pharmakoi. Cioè quelli che sono detti katharmoi.”.

433 *Scholia vetera in Aristophanes, in Equitres*, 1136c: “δημοσίους λέγει τοὺς λεγομένους φαρμακοὺς, οἵπερ καθάιρουσι τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ. Ἐτρέφον γὰρ τινὰς Ἀθηναῖοι λίαν ἀγενεῖς καὶ πένητας καὶ ἀχρήστους, καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινὸς ἐπελθούσης τῇ πόλει, λιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινός, ἔθιον τούτους ἔνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος καὶ τῆς ἑαυτῶν κακίας, καὶ θεραπείαν εὐρεῖν τοῦ ἐπικειμένου κακοῦ. Οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.”. “Parla dei cosiddetti pubblici capri espiatori, che purificano la città grazie alla propria uccisione. Gli Ateniesi nutrivano una persona completamente ignobile, povera ed inutile, ed al momento opportuno, abbattutasi una qualche disgrazia sulla città, dico una peste o qualcosa del genere, lo sacrificavano per purificarsi dalla contaminazione e dalla sua malvagità, e per trovare rimedio al presente male. E questi erano detti anche katharmata.”

434 Dennis 1999, pg. 229 n. 19.

435 Arpocrazione, “Ὁξυθύμια Ὑπερείδης ἐν τῷ κατὰ Δημάδου φησὶ “περὶ οὗ “πολλῷ ἂν δικαιότερον ἐν τοῖς ὀξυθυμίοις ἢ στήλῃ σταθεῖν ἢ ἐν τοῖς “ἡμετέροις ἱεροῖς.” ἔνιοι μὲν, ὧν ἔστι καὶ Ἀρίσταρχος, ὀξυθύμια λέγεσθαι φασὶ τὰ ξύλα ἀφ’ ὧν ἀπάγχονται τινες, ἀπὸ τοῦ ὀξέως τῷ θυμῷ χρῆσθαι· ταῦτα δ’ ἐκκόπτουτες ἐξορίζουσι καὶ καίουσι. Δίδυμος δὲ Ἀντικλείδου λέξιν παραγράψας ἐκ τῶν ἐξηγητικῶν φησιν, ὀξυθύμια τὰ καθάρματα λέγεται καὶ ἀπολύματα· ταῦτα γὰρ ἀποφέρεσθαι εἰς τὰς τριόδους, ὅταν τὰς οἰκίας καθάιρωσιν. Ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι τῷ κατὰ Δημάδου τὰ ἐν ταῖς τριόδοις φησὶν Ἑκαταῖα, ὅπου τὰ καθάρσια ἔφερόν τινες, ἃ ὀξυθύμια καλεῖται. Εὐπολις Δήμοις “ὄν χρῆν ἐν τε ταῖς τριόδοις κἄν τοῖς ὀξυθυμίοις / προστρόπαιον τῆς πόλεως κάεσθαι τετριγότα.” Ἔστι τοῦνομα καὶ παρὰ Πυθέα ἐν τῷ κατὰ Ἀδειμάντου.”. “Iperide nella Contro Demade dice: riguardo a costui, sarebbe molto più giusto che la sua stele si trovasse tra gli ὀξυθύμια che non nei nostri templi.” Alcuni, tra i quali c’è anche Aristarco, dicono che sono detti ὀξυθύμια i rami dai quali delle persone si sono impiccate, per il fatto di essersi serviti in modo violento dell’animo;

quali si fosse impiccato qualcuno e per questo rito proponeva il nome di ὄξυθύμια; nel lemma, però, è sottolineato come il termine fosse equivalente a κάθαρμα e a ἀπόλυμα, altra parola che ci riporta nell'ambito della contaminazione e dell'impurità; anche per la parola λύμα, infatti, la *Suda* propone l'equivalenza con κάθαρμα.⁴³⁶

Il lemma di Fozio a proposito del termine οξυθύμια riprende ampiamente quello di Arpocrazione; aggiunge, però, l'informazione che i roghi di questi oggetti contaminanti avvenivano abitualmente di notte, dato che rafforza l'aspetto rituale di questo gesto.⁴³⁷

Per quanto riguarda la pratica definita κάθαρμα la situazione è ancora più sfuggente: il lemma della *Suda* non offre alcuna spiegazione soddisfacente; si apre con un frammento proveniente da una sconosciuta commedia di Aristofane che poi pone in relazione con un passo degli *Acarnesi*, in una sequenza logica non chiara.⁴³⁸ L'unico dato che sembra emergere è che qui il termine κάθαρμα sembra vada riferito ad un essere umano, come nei casi già citati che hanno portato alla sovrapposizione tra κάθαρμα e φαρμακός, mentre in alcuni dei casi in cui il termine κάθαρμα è posto come

avendoli tagliati, li portano fuori dai confini e li bruciano. Didimo figlio di Anticleide riporta un lemma tratto da testi esegetici, cioè che ὄξυθύμια sono detti i καθάρματα ed i sudiciumi; queste cose erano portate nei trivi, in modo da purificare le case. Nel commentario alla *Contro Demade* si parla delle cose di Ecate nei trivi, dove alcuni portavano i καθάρματα, che erano chiamate ὄξυθύμια. Eupoli nei *Demi*: “bisogna bruciare costui che è contaminato, gemente, nei trivi e tra gli ὄξυθύμια della città” C'è questo termine anche in *Pitea* e nella *contro Adimanto*.”.

436 *Suda*, Λ 834: “Λύματα· καθάρματα.”.

437 Fozio, *Lessico*, s.v. οξυθύμια: “ὅσα καθαίροντες τὰς οἰκίας Ἀθηναῖοι, νύκτωρ ἔθος ἔχουσιν ἐν ταῖς τριόδοις τεθῆναι, ταῦτα ὄξυθύμια καλεῖται.”, “Le cose che toglievano dalle case pulendo, gli Ateniesi avevano l'abitudine di porle di notte nei trivi, e queste erano chiamate οξυθύμια.”.

438 *Suda*, Κ 36: “Κάθαρμα· οὐ φθείρη κάθαρμα, εἶπε, καὶ ἐκποδῶν ἡμῖν ἄπει; Ἀριστοφάνης φησὶν. ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνήρουν ἐστολισμένον τινά, ὃν ἐκάλουν κάθαρμα. κᾶτ' ἀνεγκύσας ἐρωτᾷ σκανδάληθρ' ἰστὰς ἐπῶν.” “Non rovinarmi, katharma, disse, ma vuoi andartene fuori dai piedi? Dice Aristofane. Per la purificazione della città uccidevano qualcuno vestito in abiti da cerimonia, che chiamavano katharma, e dopo averlo sollevato fa domande in cui ogni parola è una trappola.” La prima parte è rubricata, con qualche variante testuale, come frammento 59 Demianzcuk; le parole κᾶτ' ἀνεγκύσας ἐρωτᾷ σκανδάληθρ' ἰστὰς ἐπῶν provengono da un verso degli *Acarnesi*, il 687. Il lemma della *Suda* prosegue dibattendo una variante testuale riguardo al citato verso degli *Acarnesi*.

sinonimo di οξυθύμα sembra fossero bruciati degli oggetti.

Per quanto riguarda le attestazioni letterarie del termine κάθαριμα,⁴³⁹ possiamo notare come nella maggior parte dei casi esso indichi gli oggetti derivanti da un'operazione di pulizia o di purificazione; la parola assume un significato più propriamente rituale di purificazione in due casi in Euripide⁴⁴⁰ ed in un'attestazione molto tarda, nelle *Argonautiche orfiche*.⁴⁴¹

Secondo Huges, la confusione tra i termini οξυθύμα e κάθαριμα sarebbe nata in questo modo: nel corso dei secoli, sarebbero andati confondendosi i ricordi di diversi riti forse sovrapponibili per l'identica natura di riti di purificazione, dei quali almeno il primo prevedeva l'uso del fuoco. L'uso sinonimico che le fonti di Tzetzes facevano di φαρμακός e κάθαριμα può aver portato l'erudito bizantino ad ipotizzare che anche il φαρμακός fosse bruciato e da questa immagine sarebbe nato l'accostamento con il destino riservato, stando a Licofrone, alle vergini locresi che non fossero riuscite a sfuggire all'inseguimento messo in atto dagli abitanti di Troia.⁴⁴²

439 Si veda LSJ s.v.

440 Euripide, *Ifigenia in Tauride*, vv. 1313 – 1316: “ἡ νεάνις ἢ ἠθάδε / βωμοῖς παρίστατ', Ἰφιγένει',
ἔξω χθονός / σὺν τοῖς ξένοισιν οἴχεται, σεμνὸν θεᾶς / ἄγαλμ' ἔχουσα· δόλια δ' ἦν
καθάρματα.”, “Ifigenia, la giovane che era ministra a questi altari, è andata via dal Paese insieme
agli stranieri, portandosi l'augusto simulacro della dea. Tutto un imbroglio i suoi riti.” ed *Eracle* vv.
222 – 226: “οὐδ' Ἑλλάδ' ἦινεσ' (οὐδ' ἀνέξομαι ποτε / σιγῶν κακίστην λαμβάνων ἐς παῖδ'
ἐμόν, / ἦν χρῆν νεοσσοῖς τοῖσδε πῦρ λόγχας ὄπλα / φέρουσαν ἐλθεῖν, ποντίων καθαρμάτων
/ χέρσου τ' ἀμοιβὰς ὦν ἱερόχθησας χάριν†.”, “Non approvo la Grecia e non mi adatto al
silenzio, vedendola ingrattissima verso mio figlio. Correre doveva con fuoco e lance e armi di ogni
genere, in aiuto ai pulcini dell'eroe, compenso alle fatiche che sostenne per purgare i suoi mari e le
sue terre.”.

441 *Le Argonautiche orfiche*, vv. 900 – 906: “Αὐτὰρ ἐπὶ σταθμοῖο πυλῶν τηλῶπις ἄνασσα /
ἴστανεν αἰθύουσα πυρὸς σέλας, ἦν κέ νυ Κόλχοι / Ἄρτεμιν ἐμπυλίην κελαδοδρόμον
ἰλάσκονται, / δεινὴν τ' ἀνθρώποισιν ἰδεῖν δεινὴν τ' ἔσακοῦσαι, / εἰ μή τις τελεταῖς πελάσει
καὶ θύσθλα καθαρμῶν, / ὅσσα περ ἀρήτειρα καθάρματα μύστις ἔκευθε, / δεινολεχῆς Μῆδεια
Κυτηιάσιν μίγα κούραις.”, “E là sullo stipite della porta s'erge la Signora sovrana che vede
lontano scuotendo fiamme di fuoco e i Colchi la venerano come Artemide custode delle porte e
come colei che corre nello strepito della caccia; per gli uomini terrificante a vedersi ed udirsi
terribile per chi non si sia avvicinato al rito iniziatico e a quelle purificazioni che la mistica
sacerdotessa, Medea, dall'infausto talamo, e le fanciulle Citeidi tenevano celate.”.

442 Huges 1999, pg. 229 – 230.

Dalle scarse e confuse notizie che ci sono giunte, dunque, possiamo ricavare i nomi di due rituali di purificazione i cui contorni precisi ci sfuggono, cioè gli ὄξυθύμια ed il κάθαρμα, dei quali il primo quasi certamente prevedeva l'uso del fuoco per distruggere l'oggetto che rappresentava l'aberrazione rispetto alla norma; sembra verisimile, se è corretta l'ipotesi di Huges riguardo alla genesi dell'idea del rogo del φαρμακός in Tzetzes, che anche il secondo prevedesse di bruciare l'oggetto dalla cui presenza si voleva purificare la città.

Abbiamo, inoltre, la notizia di Frinico che lega esplicitamente l'olocausto a nascite ritenute mostruose.

Parker suggerisce inoltre che non si possa escludere un'interpretazione affine di un passo dell'*Andromaca* euripidea nel quale le donne di Ftia che compongono il coro lamentano l'origine delle sventure per tutta Troia, ricordando come l'inascoltata Cassandra avesse predetto, alla nascita di Paride, che il bambino sarebbe stato motivo di distruzione della città; nell'invito a mettere a morte il neonato, Parker vede un'eco di questi rituali che prevedevano l'eliminazione dei parti mostruosi.⁴⁴³

Le informazioni lacunose che possediamo e l'estrema sovrapponibilità dei termini fanno, a mio avviso, dubitare addirittura che ci fosse una distinzione molto precisa tra diversi riti di purificazione o un'univoca identificazione degli stessi tramite una denominazione specifica.

Non sembra in ogni caso possibile, per quanto riguarda la tragedia qui in esame, ricondurre con sicurezza ad un preciso rituale noto l'atto proposto da Eolo di bruciare i due τέρατα, ma si può congetturare che si trattasse di una qualche forma di purificazione.

Sembra, dunque, possibile che nel materiale mitico usato da Euripide per produrre il dramma la dinamica del riconoscimento dei due neonati esposti si avviasse da

443 Parker 1983, pg. 221, n. 75. Il passo considerato è Euripide, *Andromaca* vv. 293 – 300: “εἰ γὰρ ὑπὲρ κεφαλὰν ἔβαλεν κακὸν / ἅ τεκοῦσά νιν μόρον / πρὶν Ἰδαῖον κατοικίσαι λέπας, / ὅτε νιν παρὰ θεσπεσίωι δάφναι / βόασε Κασσάνδρα κτανεῖν, / μεγάλην Πριάμου πόλεως λώβαν. / τίς οὐκ ἐπῆλθε, ποῖον οὐκ ἐλίσσετο / δαμογερόντων βρέφος φονεύειν;”, “Porre doveva sul capo di Paride morte chi lo generò, piuttosto che sull'Ida andasse mai. Dall'alloro, Cassandra quel grido levò fatidico d'ucciderlo, come grande rovina per quella città. A chi non si rivolse, quale autorità non supplicò di scannare il bimbo?”. Si può forse osservare che l'uso del verbo φονεύω è insolito in un contesto sacro.

un'avventata decisione di Eolo, fatto che costringe la madre dei due neonati a venire allo scoperto per evitare l'infanticidio; l'idea di bruciare i due presunti mostri potrebbe prendere le mosse dalla effettiva esistenza di rituali volti a purificare il mondo da creature estranee al noto ordine delle cose.

Questa vicenda offre lo spunto al poeta per far pronunciare alla protagonista di questo dramma una ῥῆσις cosmogonica di ampio respiro; essa assolve in primo luogo ad una importante funzione drammaturgica, ovvero quella di rimandare ciò che si intuisce essere inevitabile riguardo alla sorte di Melanippe. È evidente che la giovane ha la possibilità di salvare i due neonati, a patto però di rivelare la sua gravidanza indesiderata con tutti i rischi per lei che da ciò derivano. Il discorso filosofico volto a dimostrare la non esistenza dei prodigi rimanda la confessione, tenendo in qualche modo viva l'illusione che la ragazza possa salvare i figli senza esporsi in prima persona.

La ῥῆσις, però, offre anche lo spunto per una dissertazione filosofica di notevole ampiezza ed organicità. Non si tratta, infatti, di una digressione all'interno di un discorso che permetta l'intrusione di accenni al dibattito culturale contemporaneo: la dimensione speculativa costituisce l'essenza del discorso di Melanippe, è ciò di cui si sostanzia l'intervento di uno dei due contendenti di quello che possiamo intuire essere un ἄγων λόγων che coinvolge la giovane ed il padre.

I temi trattati in essa sembra fossero di estrema rilevanza nel panorama culturale del V secolo: come già visto, questa ῥῆσις offre lo spunto per dibattere teorie cosmogoniche,⁴⁴⁴ forse permette una allusione alla controversa attività dello studio astronomico⁴⁴⁵ e non è escluso che possa introdurre una qualche forma di storia del progresso del genere umano.⁴⁴⁶

Dal frammento qui in analisi appare evidente, come già accennato, che si contestasse l'idea stessa dell'esistenza di τέρατα; l'intera mitologia greca è ricca di eventi prodigiosi, di creature ibride a metà strada tra l'umano e l'animale: è possibile, quindi, che il razionalizzante discorso di Melanippe mirasse a dimostrare la falsità di queste credenze.⁴⁴⁷

444 Si veda il cap. 10.

445 Si veda il cap. 9.

446 Si veda il cap. 21.

447 Si veda il cap. 10.

È, però, anche possibile che la polemica avesse un obiettivo più preciso: il particolare composto “βουγενής” contenuto nell' ὑπόθεσις compare identico nel frammento 61 di Empedocle; resta l'ovvio problema che non possiamo essere certi che tale formulazione comparisse anche nei versi euripidei.

Nel *Περὶ ἐσχηματισμένων β* si afferma che Eolo era convinto del fatto che i due neonati fossero mostri con queste già citate parole: “ὁ δὲ πατὴρ ἠγεῖται ἐκ βοὸς εἶναι, καὶ ὡς τέρας βούλεται κατακαῦσαι.”.⁴⁴⁸ Non compare, dunque, in questo testo l'espressione presente nell'ὑπόθεσις che sarebbe citazione testuale di un passo di Empedocle, anche se l'espressione non si discosta di molto: la preposizione ἐκ ed il genitivo per esprimere l'idea di nascita possono accostarsi tanto al verbo εἶμι quanto a γίγνομαι, il secondo dei quali rappresenterebbe la radice del particolare composto empedocleo. Le due formulazioni, pertanto, non sono così distanti l'una dall'altra; quella del testo di Dionigi potrebbero essere una semplificazione della più rara e meno nota formulazione empedoclea che poteva magari comparire nel testo di Euripide ed essere stata raccolta dal compilatore dell'ὑπόθεσις; è, naturalmente, anche possibile il contrario, cioè che l'erudito che ha redatto l'ὑπόθεσις abbia riassunto una più neutra espressione con la quale il poeta indicava la convinzione di Eolo che i due gemelli fossero nati da una giovenca con il raro termine forse coniato da Empedocle, il cui significato, almeno a livello etimologico, si sarebbe adattato perfettamente al contesto.⁴⁴⁹

Il composto βουγενής è, comunque, piuttosto raro;⁴⁵⁰ il termine appare, ad oltre un secolo di distanza dalla sua attestazione in Empedocle, con un altro significato in Fileta di Cos,⁴⁵¹ riferito alle api, che secondo alcuni nascerebbero appunto dai corpi in decomposizione dei buoi; nel medesimo significato, comparirebbe ancora in un

448 Dionigi di Alicarnasso, *Περὶ ἐσχηματισμένων β* 11: “Ma il padre ritiene che fossero nati da un bue e vuole bruciarli in quanto mostri.”. Nel *Περὶ ἐσχηματισμένων α* 10, invece, si dice semplicemente che il padre di Melanippe considera la nascita dei due gemelli come un τέρας.

449 Il possibile riferimento ad Empedocle sarà sviluppato al cap. 22.

450 Per questa rapida analisi del termine, faccio riferimento al lemma del LSJ.

451 Fileta di Cos, 22: “Βουγενέας φάμενος προσεβήσαο μακρὰ μελίσσας”, “Continuasti dicendo grandi cose sull'ape nata dal bue”

12. Il frammento 7 (485)

epigramma dell'*Antologia Palatina*.⁴⁵² In Porfirio, poi, il termine βουγενής compare applicato alle anime, in una complessa immagine che può, comunque essere ricondotta alla metafora della nascita delle api.⁴⁵³

La parola ritorna anche in un frammento papiraceo di Callimaco,⁴⁵⁴ le cui lacunose condizioni non permettono di farsi un'idea del contesto, anche se, grazie alla citazione che ne fa Esichio nel suo lessico, possiamo dedurre fosse riferito anche qui alle api.⁴⁵⁵ Esso compare poi in Plutarco, nel *De Iside ed Osiride*, in riferimento a Dioniso.⁴⁵⁶

Il termine, quindi, seppure molto raro, sembra in qualche modo riaffiorare con un numero relativamente alto di attestazioni a partire dall'età alessandrina fino al III secolo, epoca nella quale si colloca l'attività di Porfirio; sembra, insomma, aver goduto di una nuova fortuna per il lasso di tempo nel quale è ragionevole collocare la redazione dell'argomento della *Melanippe*, cioè a partire dai primi anni dell'attività dei filologi alessandrini fin dopo alla datazione ipotizzata per il papiro che ci restituisce l'ὑπόθεσις della tragedia qui presa in considerazione.

Sembra comunque che il termine presenti un numero sufficientemente scarso di

452 *Antologia Palatina*, IX, 548: “ΒΙΑΝΟΡΟΣ. Κοῦρον ἀποπλανίην ἐπιμάξιον Ἑρμώνακτα, / φεῦ, βρέφος ὡς ἀδίκως εἴλετε βουγενέες. / ἠγνοίησεν ὁ δειλὸς ἐς ὑμέας οἶα μελίσσας / ἐλθῶν· αἱ δ' ἔχεων ἦτε χερειότεραι· / ἀντὶ δέ οἱ θοίνης ἐνεμάξατε φοίνια κέντρα, / ὦ πικραί, γλυκερῆς ἀντίπαλοι χάριτος.”, “Nate dal bove, che colpa la vostra! Uccidere un bimbo sviato, quel poppante d'Ermonatte! Lui, poverino, ignaro: veniva da voi, vi credeva api. Peggio di vipere eravate, e pungiglioni omicidi, non cibo iniettaste di miele, aspre nemiche ai vostri dolci doni.”.

453 Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 18: “καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτήν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη, Σελήνην τε οἶσαν γενέσεως προστάτιδα Μέλισσαν ἐκάλουν ἄλλως τε ἐπεὶ ταῦρος μὲν Σελήνη καὶ ὕψωμα Σελήνης ὁ ταῦρος, βουγενεῖς δ' αἱ μέλισσαι, καὶ ψυχὰι δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως † ἀκούων †.”, “Gli antichi, poi, chiamavano Melissai le sacerdotesse di Demetra, come si conviene alle iniziate ai misteri della dea sotterranea, e Kore stessa Melitode; e chiamavano Melissa la Luna, che presiede alla generazione, tanto più in quanto la Luna è anche Toro, il Toro è l'esaltazione della Luna, le api nascono dai buoi e le anime che scendono nella generazione sono dette nate da un bue e dio ladro di buoi è colui che segretamente promuove la generazione.”

454 Callimaco, fr. 383 Pfeiffer.

455 Esichio, *Lessico*, β 882.

456 Plutarco, *Moralia*, II, 364: “Ἀργεῖοι δε βουγενὴ Διόνυσο ἐπίκλη ἐστίν”, “Ad Argo, Dioniso porta l'epiteto di nato da una mucca.”

ricorrenze da far sì che la coincidenza tra l'espressione dell'ὑπόθεσις ed il frammento di Empedocle meriti di non essere trascurata,⁴⁵⁷ fermo restando che non c'è alcuna certezza che il termine comparisse effettivamente nel testo euripideo.

457 Il problema sarà analizzato al cap. 22.

13. Il frammento 8 (487)

ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ', οἴκησιν Διός

Lo giuro per il sacro etere, dimora di Zeus.

Il frammento ci è stato restituito in questa forma da uno scolio alle *Rane* di Aristofane ad un verso pronunciato da Dioniso riguardo alla missione che sta compiendo agli inferi, quella di recuperare un buon tragico da portare in vita; per spiegare ad Eracle, suo interlocutore, ciò che sta cercando, il dio dice: “Ὡδὶ γόνιμον, ὅστις φθέγγεται / τοιουτονί τι παρακεκινδυνευμένον, / «αἰθήρα Διὸς δωμάτιον,»”;⁴⁵⁸ lo scolio al passo ci informa che si tratta di un rimando ad un verso della *Melanippe*, senza specificare a quale dei due drammi che prendono il nome da questa protagonista esso appartenga. Lo scoliaste cita poi il verso tragico⁴⁵⁹ che Aristofane deride grazie all'inserimento del termine estremamente colloquiale δωμάτιον, casetta o camera da letto, al posto di οἴκησις presente nell'originale euripideo, cambiamento che provocava immediatamente un comico abbassamento nel tono dell'altisonante giuramento di Melanippe. Il verso così rimaneggiato è riproposto nuovamente nelle *Rane*, quando Dioniso spaventato dal paesaggio infero non sa con che divinità prendersela se dovesse morire nella sua impresa ed il servo Xantia gli suggerisce: “αἰθήρα Διὸς δωμάτιον”.⁴⁶⁰

Il verso era già stato citato da Aristofane, con una minima variante, nelle *Tesmoforiazuse*⁴⁶¹ ed anche qui uno scolio al passo conferma che si trattasse di una

458 Aristofane, *Rane*, vv. 98 – 100: “Proprio, coi coglioni! Capace di sparare versi spericolati. Per esempio: “Etere, alcova di Zeus”.

459 *Scolio alle Rane*, v. 100 dei codici R e V: “Εὐρυπίδου ἐκ Μηλανίπτης: ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ', οἴκησιν Διός”.

460 Aristofane, *Rane*, v. 311.

461 Aristofane, *Tesmoforiazuse*, v. 272: “Ὁμνυμι τοίνυν αἰθέρ', οἴκησιν Διός.”, “Lo giuro sull'Etere, dimora di Zeus”. La commedia aristofanea costituisce, pertanto, un *terminus ante quem* per la datazione della *Melanippe Sophè*, come già visto al cap. 3.1.

ripresa dalla *Melanippe*, senza, però, specificare se si trattasse della *Sophè* o della *Desmotis*.⁴⁶²

Il verso di Euripide compare nella medesima formulazione riportata nello scolio alle *Rane* anche nella *Suda*, alla voce “Παρακεκινδυνομένον”,⁴⁶³ ma bisogna osservare che il lemma in questione riporta proprio questo passo delle *Rane*, del quale si serva per spiegare il senso del termine, ed è, quindi, probabile che per il lemma sia stato scritto attingendo proprio allo scolio o alla medesima fonte che lo scoliasta ha utilizzato.

Benché nessuna fonte lo precisi esplicitamente, tutti gli editori attribuiscono il verso in questione alla *Melanippe Sophè*;⁴⁶⁴ la formulazione del giuramento è, infatti, atipica, ricca di implicazioni filosofiche, sulle quali ci si soffermerà in seguito, fatto che la rende sicuramente ben adeguata al personaggio di Melanippe in questo dramma.

Il verso potrebbe collocarsi durante il confronto tra Melanippe ed il padre, dopo la conclusione della ῥήσις ed almeno una prima replica del padre e, forse, del nonno: è probabile che la giovane, non avendo convinto Eolo ed Elleno a risparmiare i due neonati solo grazie alla forza delle sue argomentazioni tese a dimostrare l'inesistenza dei prodigi, si veda costretta ad uscire allo scoperto e a dichiarare che i gemelli sono figli suoi e di Poseidone; è possibile che, di fronte all'incredulità dei parenti, la ragazza abbia provato a persuaderli giurando che il suo racconto corrispondeva alla verità.⁴⁶⁵

Il particolare giuramento di Melanippe riformula dei dati comunque tradizionali,

462 *Scolio alle Tesmoforiazuse*, v. 272 nel codice R: “ἐκ τῆς Μηλανίπης Εὐριπίδου”.

463 *Suda*, π 356 Adler.: Παρακεκινδυνομένον· ἀντὶ τοῦ ὑψηλόν, ἢ βλάβημον. Ἀριστοφάνης· γόνιμον δὲ ποιητὴν οὐκ ἂν εὐροῖς ἔτι. τουτέστι φυσικόν τινα καὶ οὐ βεβιασμένον, ἢ γεννητικόν. ὅστις φθέγγεται τοιοῦτονί τι παρακεκινδυνομένον, αἰθέρα, Διὸς δωμάτιον, ἢ χρόνου πόδα, ἢ φρένα μὲν οὐκ ἐθέλουσαν ὁμόσαι καθ' ἱερῶν, γλῶτταν δ' ἐπιορκήσασαν ἄνευ τῆς φρενός. Εὐριπίδης· ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός. Ἀλεξάνδρου δέ· καὶ χρόνου πρόβαινε πούς. καὶ ἐξ Ἰππολύτου Εὐριπίδου· ἢ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος.”, “Ardito: equivalente a superbo o blasfemo. Aristofane: “Proprio, coi coglioni! Capace di sparare versi spericolati. Per esempio: “Etere, alcova di Zeus” oppure “Il piede del tempo”. O anche “Cuore che sulle vittime giurare non vuole: spergiura la lingua senza impegno del cuore!”. Di Euripide: “Io giuro sull'Etere, sacra dimora di Zeus” E nell'Alessandro: “...e il piede del tempo è avanzato” e dall'Ippolito di Euripide: “La lingua ha giurato, non la mente!”. Il frammento qui citato dell'Alessandro di Euripide è l'1 (42); il verso dell'Ippolito è il 612.

464 Collard, Cropp e Lee 1995 pg. 253, Jouan e Van Looy 2001 pg. 382, Kannicht 2004 pg. 536.

465 Jouan e Van Looy 2001, pg. 362.

primo tra tutti la convinzione che il cielo sia dimora di Zeus: questa credenza è attestata già in Omero, come si può vedere da un'espressione formulare che compare nell'*Iliade*, ad esempio in questa preghiera che il condottiero degli Achei, Agamennone, rivolge a Zeus: “Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφές αἰθέρι ναίων.”;⁴⁶⁶ e di nuovo ancora nell'*Iliade*, sempre Agamennone, questa volta parlando con Menelao, si riferisce a Zeus chiamandolo: “Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος αἰθέρι ναίων”⁴⁶⁷. Anche in Esiodo compare il medesimo emistichio, “ὑψίζυγος αἰθέρι ναίων”,⁴⁶⁸ sempre riferito a Zeus.

In Euripide, l'appellativo tradizionale di Zeus come abitatore dell'etere compare nelle parole del coro formato dalle prigioniere di Troia che si domandano con dolore se egli si curi della loro città dicendo: “μέλει μέλει μοι τάδ' εἰ φρονεῖς, ἄναξ, / οὐράνιον ἔδρανον ἐπιβεβώς / αἰθέρα τε πόλεος ὀλομένας.”⁴⁶⁹

Frequente è anche l'indicazione dell'etere come dimora, più in generale, degli dei, che compare più volte anche nell'opera dello stesso Euripide; ad esempio, in un bellissimo stasimo delle *Baccanti*, le donne invase dal dio invocano la punizione sull'empio Penteo e rammentano che gli dei, sebbene lontani in cielo, vedono le azioni dei mortali.⁴⁷⁰ Ancora, nel finale dell'*Oreste* Apollo svela l'assunzione tra gli dei di Elena, che da quel momento in poi “Κάστορι τε Πολυδέυκει τ' ἐν αἰθέρος πτυχαῖς / σύνθακος ἔσται, ναυτίλοις σωτήριος”;⁴⁷¹ simile a questo passo è l'invocazione delle schiave che compongono il coro dell'*Elettra* che, salutano Clitemnestra giunta a visitare la figlia, la accolgono dicendo: “βασίλεια γύναι χθονὸς Ἀργείας, παῖ Τυνδάρεω, / καὶ τοῖν ἀγαθοῖν ξύγγονε κούροιον / Διός, οἱ φλογεράν αἰθέρ' ἐν ἄστροις / ναίουσι, βροτῶν ἐν ἄλῳ ῥοθίοις / τιμὰς σωτήρας ἔχοντες”;⁴⁷²

466 Omero, *Iliade*, II 412 “Zeus gloriosissimo, sommo, adunatore di nubi, abitatore del cielo...”.

467 Omero, *Iliade*, IV, 166: “Zeus Cronide, che siede nel punto più alto, abitatore del cielo...”.

468 Esiodo, *Erga*, v. 18: “...e l'alto Cronide, che nell'Etere ha dimora...”.

469 Euripide, *Troiane*, vv. 1078 -1080: “Mi chiedo se tu, o signore, ti curi delle nostre disgrazie, seduto lassù sul tuo trono celeste, mi chiedo la rovina della nostra città”.

470 Euripide, *Baccanti*, 392 – 394: “πόρσω / γὰρ ὅμως αἰθέρα ναίων—/ τες ὀρώσιν τὰ βροτῶν οὐρανίδαι”, “Gli dei abitano il cielo, ma vedono le azioni degli uomini.”.

471 Euripide, *Oreste*, 1636 – 1637: “Starà insieme a Castore e Polluce, nell'etere, bagliore di salvezza ai marinai.”.

472 Euripide, *Elettra*., vv. 988 – 993: “Regina di Argo, salute a te, Tindaride, e te, sorella dei forti figlioli di Zeus, che stanno nell'etere ardente lassù e a cui l'onorifico compito va di salvare dal mare

ricordando quindi Castore e Polluce che hanno dimora nell'etere.

La *iunctura* che associa l'idea di sacro all'Etere, come nel frammento della Melanippe, presenta un parallelo in Euripide, in un frammento probabilmente da attribuirsi all'*Andromeda* nel quale si ricorda Perseo con queste parole: “ὁ πετόμενος ἱερὸν ἀνὰ Διὸς αἰθέρα γοργοφόνοζ.”⁴⁷³ ed è possibile che l'etere sia qui definito sacro proprio per alludere alla sua funzione di dimora degli dei.

Bisogna considerare, però, che il termine αἰθήρ, racchiude in sé dei significati che vanno oltre i semplici significati di aria e di cielo e che potrebbero offrire un'altra motivazione al fatto che questo elemento sia definito ἱερὸν; nell'opera dello stesso Euripide, si può osservare come questo termine indichi una materia che nelle mani degli dei può essere plasmata per produrre il doppio di un corpo, come ad esempio quello di Elena che Era consegna proditoriamente ad Alessandro nella tragedia che dalla figlia di Tindaro prende il nome,⁴⁷⁴ oppure quello del piccolo Dioniso nelle *Baccanti*. L'episodio è così raccontato da Tiresia: “ῥήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου / αἰθέρος, ἔδωκε τόνδ' ὄμηρον, ἐκτιθεῖς / Διόνυσον Ἡρας νεικέων”;⁴⁷⁵ e nella stessa tragedia lo Straniero racconterà alle sue seguaci lidie, sempre senza svelare di essere lui stesso il dio, di come Dioniso abbia ingannato Penteo creando un doppio del suo corpo contro il quale il sovrano di Tebe si era vanamente avventato con la spada.⁴⁷⁶

L'etere, dunque, servirebbe nell'immaginario del poeta a produrre dei doppi che,

gli umani.”

473 Euripide, *Andromeda*, fr. incerto 8 (985): “Colui che vola attraverso l'etere sacro, l'uccisore della Gorgone”

474 Nel prologo, Elena afferma che il suo doppio è stato fatto di cielo: Euripide, *Elena*, vv. 33- 34: “ἀλλ' ὁμοιώσασ' ἐμοὶ / εἶδωλον ἔμπνουν οὐρανοῦ ξυυθεῖσ' ἄπο”, “...ma un simulacro vivo, che compose di cielo a simiglianza di me...”. Più avanti, però, 584 dice al marito che il doppio da lui riportato da Troia era composto di Etere. V. 584: “αἰθήρ, ὅθεν σὺ θεοπόνητ' ἔχεις λέχη”, “L'aria. Gli dei ne fecero tua moglie.”.

475 Euripide, *Baccanti*, 292 – 294: “Prese (*scil.* Zeus) un pezzo dell'aria che circonda la terra, ne fece un fantasma simile a Dioniso e lo diede in ostaggio ad Era.”.

476 Euripide, *Baccanti*, 629 – 631: “καὶθ' ὁ Βρόμιος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δόξαν λέγω, / φάσμ' ἐποίησεν κατ' αὐλήν· ὁ δ' ἐπὶ τοῦθ' ὠρμημένος / ἦισσε κάκέντει φαεννὸν <αἰθήρ>, ὡς σφάζων ἐμέ.”, “Allora Dioniso, almeno così mi sembra, ma è solo la mia opinione...Allora Dioniso crea un fantasma là nella corte. E lui con impeto si lancia contro il fantasma, pensando di trafiggermi, ma colpiva solo l'aria.”.

pur essendo all'apparenza del tutto indistinguibili dai corpi reali, sono in qualche misura il loro contrario, sono vuota apparenza, fatto che concorre a sottolineare l'idea di immaterialità che caratterizza l'etere euripideo.⁴⁷⁷

Una ulteriore conferma dell'immaterialità dell'etere nell'opera di Euripide può giungere da un frammento del *Crisippo*: “Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ, / ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, / ἧ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας / παραδεξαμένη τίκτει θνητούς, / τίκτει βοτάνην φύλά τε θηρῶν· ὅθεν οὐκ ἀδίκως / μήτηρ πάντων νενόμισται. / χωρεῖ δ' ὀπίσω / τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, / τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς / εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον· / θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου / μορφήν ἑτέραν ἀπέδειξεν. .”⁴⁷⁸ Questi versi mostrano una visione dualistica che oppone γαῖα, materiale, ad αἰθήρ, immateriale, come dimostra la diversa destinazione dei nati dalla prima, che dopo la morte ad essa ritornano, rispetto ai nati dal secondo, che invece vanno verso la cupola celeste.

Questa immaterialità dell'etere porta a pensare ad un'idea in qualche modo di eterno, di divino, con tutte le cautele che l'uso del termine in riferimento ad Euripide richiede, ed in effetti si può notare come in diversi passi affiori l'identificazione tra l'etere e Zeus; essa viene sostenuta, ad esempio, in un frammento del quale non conosciamo la tragedia di appartenenza, dove un ignoto personaggio si rivolge ad una fanciulla, forse da identificarsi con la Terra,⁴⁷⁹ con queste parole: “Ἄλλ' αἰθήρ τίκτει σε, κόρα, / Ζεὺς ὅς ἀνθρώποις ὀνομάζεται”.⁴⁸⁰ Una formulazione simile ricorre anche in un altro frammento forse appartenente al *Teseo*, nel quale un ignoto personaggio invita ad osservare come la Terra sia abbracciata dal Cielo, da considerarsi come Zeus

477 Sull'immaterialità dell'etere e la sua opposizione alla materialità della terra e per la conseguente assimilazione con il divino, si veda Assael 2001, pg. 45 – 60.

478 Euripide, *Crisippo*, 6 (839): “O somma terra ed etere di Zeus, lui di uomini e dei genitore, lei le umide gocce di pioggia accogliendo partorisce i mortali, produce il nutrimento per le stirpi ferine, donde non a torto madre di tutti è stata chiamata. Indietro ritornano i nati dalla terra alla terra, ma i nati dal seme etereo alla celeste cupola tornano: nulla muore di quel che diviene, ma divisosi uno dall'altro un nuovo aspetto dimostra.” La tradizione antica associa questo frammento alla dottrina di Anassagora: questo aspetto della questione sarà affrontato al cap. 19.

479 A questo proposito si veda Jouan e Van Looy 2003, pg. 13.

480 Euripide, fr. 877: “Ma l'etere ti ha generata, fanciulla, lui che gli uomini chiamano Zeus”

dicendo: “Ὀρᾶς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα, / καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις ; / τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.”⁴⁸¹

Nelle *Troiane*, Ecuba rivolge a Zeus questa strana preghiera: “ὦ γῆς ὄχημα κάπὶ γῆς ἔχων ἔδραν, / ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναί, / Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, / προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου / βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.”;⁴⁸² come visto dai frammenti prima citati, era proprio l'etere ad essere considerato ciò che circonda la terra, quindi l'identificazione di Zeus con il principio che sostiene la terra poteva portare all'equivalenza tra il padre degli dei e questo elemento. Inoltre, Zeus è definito qui come νοῦς βροτῶν⁴⁸³ e si può riscontrare come vi siano diverse testimonianze di come alcuni filosofi attribuissero all'aria, per quanto non definita αἰθήρ, la caratteristica di essere dotata di intelligenza. Archelao, ad esempio, afferma: “ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν”⁴⁸⁴ e analogamente Diogene di Apollonia afferma: “ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἔστι καὶ νόησις, ὡς δεδηλώσεται ἐν τῆιδε τῆι συγγραφῆι ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆι, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.”⁴⁸⁵ ed il legame tra aria ed intelligenza è ancora ribadito dal filosofo con queste parole: “καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γὰρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.”⁴⁸⁶

481 Euripide, *Teseo*, fr. incerto 1 (941): “Vedi il Cielo che si eleva ad un'altezza infinita e che abbraccia la Terra con umidi abbracci? Consideralo come Zeus, come un dio.”

482 Euripide, *Troiane*, 884 -887: “O tu che sostieni la terra e su di essa risiedi, Zeus, chiunque tu sia, essere in conoscibile e indecifrabile, necessità di natura o mente degli uomini, ti prego: per vie silenziose tu guidi secondo giustizia tutte le vicende umane!”

483 Si veda a questo proposito il cap. 20.

484 Archelao, a 12: “Secondo Archelao, aria ed Intelligenza sono dio”

485 Diogene di Apollonia, B4: “Oltre a questo, ci sono anche i seguenti cospicui indizi. Gli uomini e gli altri animali vivono respirando l'aria. Per loro essa è anima e pensiero, come in quest'opera si dimostrerà chiaramente, e se l'aria lo lascia, l'uomo muore, e il pensiero se ne va.”.

486 Diogene di Apollonia, B5: “Sono convinto che quello che gli uomini chiamano aria sia provvista di intelligenza, che tutti siano governati da essa e che essa abbia autorità su tutto. Mi sembra che essa sia dio stesso e che si spinga dappertutto, a tutto dia ordine ed in tutto sia presente”.

13. Il frammento 8 (487)

Tornando al giuramento di Melanippe è ora possibile, alla luce di quanto considerato, proporre qualche osservazione: la ragazza giura sulla dimora di Zeus, non su Zeus stesso, fatto che può forse essere messo in relazione con ciò che la giovane afferma di credere a proposito del padre degli dei; come emerge dal frammento 6, infatti, Melanippe ritiene che Zeus non si interessi alle ingiustizie compiute dai mortali, quindi sarebbe stato in qualche modo paradossale invocare come garante di un giuramento un soggetto che si considera disinteressato a punire chi commettesse la colpa di infrangerlo.

Euripide presenta nella formula del giuramento il nome di Zeus, considerato nella religione tradizionale come il garante più ovvio di tutti i giuramenti ed invocato come ὄρκιος, ma pone in atto uno slittamento dal momento che garante del giuramento non è il dio, ma la sua dimora, l'etere che in ossequio alla tradizione potrebbe comunque in qualche modo apparire come oggetto adeguato per un giuramento.

Come visto, però, all'etere sono legate diverse riflessioni filosofiche che portano a vedere in questo elemento qualcosa di immateriale, di divino in senso più o meno lato; è possibile, quindi, che anche questo particolare giuramento sia da leggere, come nel caso del frammento 4, come una adesione ad una teoria filosofica che per certi aspetti male si concilia con la religione tradizionale, ma mascherata da una formulazione prudente, che presenta in termini all'apparenza poco distaccati dalla tradizione dei concetti che invece sono in contrasto con essa.

Si può ancora osservare come Aristofane nelle *Rane* ricordi questo giuramento di Melanippe insieme ad alcuni versi dell'*Ippolito*, quelli con i quali il giovane sembra dichiarare la nullità del giuramento che ha fatto alla nutrice di Fedra di non riferire quanto la donna gli avrebbe detto.

Un simile legame tra i due giuramenti euripidei era già stato proposto da Aristofane anche nelle *Tesmoforiazuse*: il parente di Euripide è appena stato travestito da donna per prendere parte alle Tesmoforie e scoprire cosa tramino le donne ai danni del poeta e chiede al drammaturgo di giurare che, se gli fosse capitato qualcosa, lo avrebbe salvato con qualunque mezzo. Euripide, allora, giura sull'Etere, ma Mnesiloco rifiuta questo strano giuramento. Il poeta, allora, giura su tutti gli dei, questa volta in modo usuale. Mnesiloco replica allora, parodiando il verso dell'*Ippolito*: “Μέμνησο τοίνυν ταῦθ’

ὅτι ἡ φρήν ὤμοσεν, / ἡ γλῶττα δ' οὐκ ὀμώμοκ', οὐδ' ὤρκωσ' ἐγώ.⁴⁸⁷

E visibile, quindi, già da questa parodia il dissenso di Aristofane nei confronti dell'affermazione di Ippolito; ulteriore conferma del fatto che questa affermazione dovesse sicuramente essere suonata come scandalosa, per quanto poi il giovane nel dramma non venisse poi nei fatti meno al giuramento prestato, ci viene da una testimonianza di Aristotele: il filosofo racconta di un processo per ἀντιδόσις nel quale sarebbe stato coinvolto Euripide e riferisce che il suo avversario in tribunale avrebbe accusato in quel frangente il poeta di empietà, lui che aveva composto lo scandaloso verso dell'*Ippolito* che invitava a spergurare.⁴⁸⁸

L'accostamento che Aristofane propone per ben due volte tra i versi dell'*Ippolito* ed il giuramento di Melanippe rafforza l'opinione che le parole della figlio di Eolo potessero suonare come scandalose, al limite dell'empietà.

487 Aristofane, *Tesmoforiazuse*, 275: “Ma ricordati che ha giurato la mente e non la lingua. Di quella, non mi interessa che giuri”

488 Aristotele, *Retorica*, 1416 a 29: “ἄλλος, εἰ γέγονεν κρίσις, ὥσπερ Εὐριπίδης πρὸς Ὑγιαίνοντα ἐν τῇ ἀντιδόσει κατηγοροῦντα ὡς ἀσεβής, ὅς γ' ἐποίησε κελεύων ἐπιτορκεῖν, ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώματος.”, “Un altro, quando già c'è stato un precedente giudizio, come nella risposta di Euripide ad Igieonte che lo accusava di empietà, in un processo di scambio, poiché aveva composto un verso consigliando lo spergiuo: “la lingua giurato, non la mente.”.

14. Il frammento 9 (514)

Ἄδωνιδος κήποι

I giardini di Adone

Socrate, discutendo con Fedro nel dialogo platonico che dal giovane prende il nome a proposito del rapporto tra oralità e scrittura, domanda al suo interlocutore: “ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῆ ἂν θέρους εἰς Ἄδωνιδος κήπους ἄρων χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρώη ἂν, ὅτε καὶ ποιοί;”;⁴⁸⁹ lo scolio al passo ci informa che l'espressione “giardini di Adone” era spesso usata a proposito di morti premature e che essa compariva anche nella *Melanippe* euripidea,⁴⁹⁰ ma lo scoliaste non specifica se l'espressione figurasse nella *Sophè* o nella *Desmotis*.

Il riferimento letterale è, ovviamente, a quei piccoli “giardini” che venivano prodotti in vasi collocati poi sui tetti delle case dalle donne nei mesi estivi, caratterizzati da una rigogliosa e rapida fioritura, ma destinati ad appassire in pochi giorni; non conosciamo i dettagli di questa cerimonia, ma pare che essa assumesse i contorni di un rito privato, celebrato nelle case, non osteggiato dalla città, ma nemmeno da essa accolto come proprio. La festa rievocava le vicende del giovane Adone, amato da Afrodite e

489 Platone, *Fedro*, 276b: “L'agricoltore che ha senno, farà sul serio seminando d'estate nei “giardini di Adone” i semi che gli stanno a cuore e dei quali vuole che nascano frutti, e si rallegrerà nel vederli crescere belli in otto giorni, o lo farà per gioco e a motivo della festa, se pure lo farà?”.

490 Scolio a Platone, *Fedro* 276b 3: “παροιμία Ἄδωνιδος κήποι ἐπὶ τῶν ἀώρων καὶ ὀλιγοχρονίων καὶ μὴ ἐρρίζωμένων. ἐμνήσθη δὲ αὐτῆς καὶ Εὐριπίδης Μελανίππη καὶ ἐνταῦθα Πλάτων.”, “L'espressione proverbiale “giardini di Adone” riguarda morti premature, cose di breve durata e non saldamente radicate; lo ricorda Euripide nella *Melanippe* e qui Platone.”. Questo significato dell'espressione è raccolto anche da un autore del II secolo, Diogeniano: *Paroemiae*, I, 14 Ἄδωνιδος κήποι ἐπὶ τῶν ἀώρων καὶ μὴ ἐρρίζωμένων.”, “I giardini di Adone: di morti premature e cose non radicate.”.

precocemente morto, che simboleggia con la sua storia un eccesso ed insieme le sue tristi conseguenze, cioè l'adolescenza precoce che apre la via alla sregolatezza e alla morte a sua volta anzitempo; rappresenta inoltre il rapporto sterile, così come sostanzialmente sterili sono i giardinetti piantati in suo onore.

Il senso che lo scolio attribuisce all'espressione sarebbe, dunque, perfettamente congruente con quanto sappiamo e porterebbe ad ipotizzare che il frammento vada collocato nella *Sophè*, immaginando che esso alluda ai due figli di Melanippe, appena venuti alla luce e già condannati a morire,⁴⁹¹ nati invano secondo la topica tragica che così definisce spesso i figli premorti ai genitori,⁴⁹² invano come i giardini di Adone. Il lessico della *Suda*, però, oltre alla stessa spiegazione che figura nello scolio a Platone, riporta per l'espressione un'altra possibile lettura: “Ἀδώνιδος κῆποι· ἐκ θριδάκων καὶ μαράθρων, ἅπερ κατέσπειρον ἐν ὀστράκοις. χρῶνται δ' ἐπὶ τῶν ἐπιπολαίων καὶ κούφων τῇ παροιμίᾳ.”,⁴⁹³ definizione del tutto analoga a quella che Fozio riporta nel suo lessico,⁴⁹⁴ ed un senso di questo genere renderebbe ovviamente l'espressione inadeguata al contesto prima ipotizzato; sembra ragionevole supporre che se lo scoliaste ha proposto insieme un'interpretazione del detto che punta sulla brevità della vita dei virgulti piantati in occasione delle Adonie e la *Melanippe euripidea*, il senso attribuito al detto nel dramma fosse quello offerto dalla spiegazione.

491 Così Jouan e Van Looy 2001, pgg. 361 e 382. Sembrano propendere per questa ipotesi anche Collard, Cropp e Lee che, però, lasciano il frammento tra quelli di attribuzione incerta (Collard, Cropp e Lee 1995, pgg. 265 e 289) così come Kannicht (Kannicht 2004 pg. 553).

492 Ad esempio *Medea* vv. 1261 – 1262: “μάταν μόχθος ἔρρει τέκνων, μάταν ἄρα γένος φίλιον ἔτεκες”, “La tua pena fu vana, vana per i figli che generasti un dì”.

493 *Suda*, α 517: “Giardini di Adone: da lattuga e finocchio che seminavano in dei cocci. Usano il proverbio a proposito di cose superficiali ed inconsistenti.”

494 Fozio, *Lessico*, α 398: “Ἀδώνιδος κῆποι· ἐν ὀστράκοις ταῦτα κατὰ τὰς οἰκίας ἐσπείρετο. χρῶνται δὲ αὐτῷ παροιμιωδῶς ἐπὶ τῶν ἐπιπολαίων καὶ κούφων.”, “I giardini di Adone: questi si piantano in vasi sopra le case. E usano proverbialmente questa espressione riguardo a cose superficiali ed inconsistenti.”

15. Il frammento 10 (497)

τείσασθε τήνδε· καὶ γὰρ ἐντεῦθεν νοσεῖ
τὰ τῶν γυναικῶν· οἱ μὲν ἢ παίδων πέρι
ἢ συγγενείας εἴνεκ' οὐκ ἀπώλεσαν
κακὴν λαβόντες· εἶτα τοῦτο τ᾽ἄδικον
πολλὰς ὑπερρύηκε καὶ χωρεῖ πρόσω,
ὥστ' ἐξίτηλος ἀρετὴ καθίσταται

Puniscila! E così, da cose come questa diventa malato tutto ciò che riguarda le donne; alcuni sia a motivo dei figli che per la famiglia, non mettono a morte una donna una volta colta in fallo; e per questo motivo l'ingiustizia si insinua in molte e avanza, fino a che la virtù non svanisce.

Questa porzione di testo ci è tradita da Stobeo che la riporta nel IV libro del suo florilegio, in una sezione dedicata ai precetti nuziali⁴⁹⁵ con l'indicazione che esso è tratto dalla *Melanippe* euripidea, ma l'autore non specifica a quale dei due drammi che da questo personaggio prendono il nome il passo derivi, come fa per tutte le citazioni tratte dall'una o dall'altra *Melanippe*.⁴⁹⁶

L'attribuzione alla *Sophè*, pertanto, non è certa: Webster⁴⁹⁷ ipotizza che a pronunciare queste parole sia Elleno per convincere Eolo a mettere a morte la figlia; Eolo, stando a quanto traspare dall'ὄπόθεσις, si era già mostrato più restio del padre riguardo all'uccisione dei neonati e, quindi, poteva probabilmente essere esitante riguardo alla condanna a morte della propria figlia; questa ipotesi è accolta da Jouan e Van Looy⁴⁹⁸ che, però, non escludono completamente la possibilità che a parlare sia Eolo,⁴⁹⁹ anche se, in questo caso, non sarebbe chiaro a chi potrebbe essere rivolto

495 Stobeo, IV (Γαμικὰ παραγγέλματα), 23.

496 Si veda il cap. 4.

497 Webster pgg. 150 – 157.

498 Jouan e Van Looy 2001, pg. 362.

499 Jouan e Van Looy 2001, pg. 383.

l'ordine.

È stata anche suggerita, però, una collocazione di questi versi nella *Melanippe Desmotis*, in riferimento al comportamento malvagio tenuto dalla moglie di Metaponto, Siri,⁵⁰⁰ la quale aveva ordito l'uccisione di Eolo e Beoto; l'unica fonte a nostra disposizione per ricostruire la trama di quest'opera è la *Fabula* di Iginò relativa a Melanippe, testo che, come già accennato,⁵⁰¹ presenta notevoli difficoltà ed una evidente incongruenza con la trama euripidea proprio a proposito delle modalità dell'attentato ai danni dei due figli di Melanippe, ma comunque afferma che Teano si sarebbe suicidata in seguito alla morte dei suoi figli, ma solo successivamente le sue macchinazioni sarebbero state rivelate a Metaponto. Accettando questa sequenza dei fatti, non ci sarebbe spazio per una scena in cui le accuse alla donna vadano di pari passo con un invito alla sua punizione, essendo lei già morta al momento dell'affiorare della verità.⁵⁰²

Un altro frammento, poi, attribuito alla *Desmotis*⁵⁰³ e sempre tradito da Stobeo nel medesimo IV libro⁵⁰⁴ presenta una tematica analoga: la protagonista lamenta la sofferenza delle donne che sono tutte disprezzate a causa del comportamento malvagio di poche dicendo: “ἀλγιστόν ἐστι θῆλυ μισθὲν γένος· / αἶ γὰρ σφαλεῖσαι ταῖσιν οὐκ ἐσφαλμέναις / αἴσχος γυναιξὶ καὶ κεκοίνωνται ψόγον / ταῖς οὐ κακᾶσιν αἶ κακαί· τὰ δ' εἰς γάμους / οὐδὲν δοκοῦσιν ὑγιᾶς ἀνδράσιν φρονεῖν.”⁵⁰⁵ Si può,

500 A sostegno questa posizione in Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 277 sono menzionati Van Armin e Van Looy; gli autori affermano di ritenere più probabile l'ipotesi di Webster, ma stampano comunque il frammento tra quelli di attribuzione incerta tra i due drammi.

501 Si veda il cap. 1.

502 Iginò, *Fabulae*, CLXXXVI, 7: *quorum corpora cum in regia allata essent, Theano cultro uenatorio se interfecit*, “quando i corpi di questi ultimi (scil. i figli di Teano) vennero riportati alla reggia, Teano si uccise con un coltello da caccia.” Poi al paragrafo 9: “eam filii perduxerunt in Icariam ad Metapontum regem et indicant ei perfidiam Theanus.”, “In seguito i figli (scil. Eolo e Beoto) la (scil. Melanippe) portarono in Icaria e svelarono al re di Metaponto la perfidia di Teano.”

503 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 255 e pg. 272, Jouan e Van Looy 2001 pg. 387, Kannicht 2004 pg. 541.

504 Stobeo, IV, 22

505 Euripide, *Melanippe Desmotis*, fr. 16 (493): “L'odiata stirpe delle donne è molto sofferente. Infatti, le donne che hanno sbagliato rendono partecipi della vergogna quelle che non hanno sbagliato, e le malvagie rendono partecipi del biasimo le non malvagie. Per quanto riguarda il matrimonio, invece, agli uomini sembra che esse non pensino nulla di sano.”

15. Il frammento 10 (497)

comunque, osservare immediatamente una significativa differenza: chi pronuncia l'invito a punire una colpevole sembra convinto di un effettivo diffondersi del malcostume tra le donne se manca la punizione per quelle che si macchiano di una qualche colpa, mentre la donna che lamenta la sofferenza del genere femminile appare più preoccupata di una cattiva fama che va a danneggiare ingiustamente le innocenti; impossibile, dunque, pensare a questi due frammenti come a parte di uno stesso discorso ed anche ipotizzare una accusa contro la regina portata avanti da più personaggi sembra essere una soluzione piuttosto macchinosa

Dal momento che la trama del dramma ci sfugge completamente, non si può nemmeno escludere che la tragedia desse luogo a due diversi momenti nei quali personaggi differenti venissero a dibattere del problema della moralità femminile, quindi, mentre il frammento che invita esplicitamente a punire la colpevole di un crimine deve per forza essere collocato in un momento in cui in scena si sta dibattendo sull'opportunità o meno di punire Siri, gli altri versi possono essere pronunciati in tutt'altra occasione, magari da Melanippe che vuole ribadire la sua innocenza, forse al riguardo del presunto crimine che ne avrebbe causato l'imprigionamento, magari proprio con un confronto rispetto alla colpevole Siri, oppure il frammento potrebbe costituire la battuta di una figura femminile, anche la stessa Melanippe, che sulla scena vuole rimarcare la virtù di Melanippe per invitare Metaponto a prenderla in moglie nonostante le precedenti brutte vicende innescate dalle sue nozze con Siri.

Oltre a questi elementi, si può aggiungere che il riferimento alla parentela ed ai figli ai versi 2 e 3 invita forse a propendere per una collocazione nella *Melanippe Sophè*, dove l'accusata è figlia e quindi parente stretta di chi dovrebbe decretarne la morte e si è appena scoperto essere madre di due figli;⁵⁰⁶ il termine συγγενής potrebbe, però, riferirsi anche alla moglie, entrata con le nozze nel γένος del marito, ma l'elemento della συγγένεια poteva forse avere un valore più sentito nei confronti dei figli, legati al padre da vincoli di sangue. Inoltre, Igino afferma che anche Teano/Siri avrebbe partorito due gemelli i quali avrebbero tentato di uccidere Eolo e Beoto, ma da una ῥῆσις

506 A questo proposito, lascia qualche perplessità la traduzione di Jouan e Van Looy 2001, pg. 383: i curatori collocano il frammento nella *Sophè* e traducono come segue: “ne suppriment pas leur femme prise en faute.”. Non si capisce, se le accuse sono rivolte a Melanippe, che senso avrebbe la menzione di una moglie essendo la ragazza nubile.

ἀγγελλική a noi giunta della *Melanippe Desmotis* sappiamo che in queste pièce sono i fratelli di Siri a tentare di uccidere i figli di Melanippe,⁵⁰⁷ pertanto non abbiamo nemmeno la certezza che Siri avesse effettivamente dei figli nella tragedia euripidea.

I versi, poi, parlano di un diffondersi del malcostume tra le donne e di una virtù femminile che ne risulterebbe intaccata; questa tematica potrebbe forse anche adattarsi a Siri che ha tramato per l'uccisione di Eolo e Beoto⁵⁰⁸ e che, stando ad Igino, avrebbe anche mentito al marito spacciando per propri i figli di Melanippe,⁵⁰⁹ ma sicuramente meglio si adatterebbe alla protagonista della *Melanippe Sophè* la quale, dopo aver svelato di essere la madre dei due gemelli trovati dai pastori, sarebbe apparsa agli occhi di Eolo ed Elleno macchiata della colpa di aver avuto rapporti fuori dal matrimonio ed i versi qui in questione, quindi, stigmatizzerebbero la lussuria che spesso il teatro rimprovera alle donne;⁵¹⁰ naturalmente è evidente che chi sta qui proponendo la punizione di Melanippe non crede alla paternità divina dei neonati, altrimenti non avrebbe motivo di volerla condannare a morte.

Dal punto di vista linguistico, il testo presenta una particolarità, cioè il costrutto τῶν γυναικῶν, piuttosto infrequente; questa formulazione con l'articolo al neutro

507 Euripide, *Melanippe Desmotis*, fr. 20 (495), v. 8: “τῶ δ' εἰσιδόντε δίπτυχον θείοιν κάρα”, “Ma quelli, vedendo i due zii...”.

508 Igino, *Fabulae*, CLXXXVI, 5: *Theano quaerebat ut eos tolleret et filiis suis regnum seruaret*, “Teano volle sbarazzarsene, per riservare il regno ai figli che aveva partorito lei stessa.”.

509 Igino, *Fabulae*, CLXXXVI, 4: *interim Metapontus rex Icariae a coniuge theano petebat ut sibi liberos procrearet aut regno cederet. illa timens mittit ad pastores ut infantem aliquem explicarent quem regi subderet. qui miserunt duos inuentos, ea regi Metaponto pro suis supposuit*, “Nel frattempo, Metaponto re d'Icaria, chiese alla moglie Teano di partorigli dei figli, per poter lasciare loro il regno. Teano, spaventata, fece chiamare i pastori perché le trovassero un bambino da presentare al re; quelli le mandarono i due che avevano trovato e Teano fece credere al marito che fossero suoi.”.

510 Ad esempio, Euripide, *Ippolito* vv. 643 – 644: “ἦ δ' ἀμήχανος γυνή / γνώμη βραχεία μωρίαν ἀφηρέθη.”, “Sono capaci di tutto quando si tratta di sesso”. O ancora Euripide, *Stenebea*, 661 Κη: “Πολλοὺς δὲ πλούτω καὶ γένει γαρουμένους / γυνή κατήσχυν' ἐν δόμοις νήπια. / Τοῦδε Πρῶτος <γῆς> ἄναξ νόσω νοσεῖ.”, “Una donna insensata in casa ha coperto di vergogna molti uomini che pure erano orgogliosi per la loro ricchezza e la loro stirpe. Il signore di questa terra, Proteo, soffre proprio di questo male”. Da notare anche qui l'uso di νοσέω in riferimento al male che si diffonde a partire dal cattivo comportamento delle donne.

seguito dal genitivo avrebbe semplicemente la funzione di dare enfasi al termine, spesso con una sfumatura di avversione,⁵¹¹ sfumatura che ben si adatta al tono dell'accusa rivolta specificamente ad una singola donna, Melanippe, ma che coinvolge indirettamente tutto il genere femminile, considerato da chi parla come incline alla stessa colpa, benché al contempo sensibile al richiamo alla virtù che la punizione della giovane costituirebbe.

Dal punto di vista del contenuto, in questi versi si può riscontrare l'emergere di diverse tematiche che affiorano frequentemente sulla scena ateniese; in primo luogo, c'è il riferimento alla parentela o ai figli che possono essere un motivo per mitigare una punizione, anche se questa eventualità viene in diversi casi menzionata per poi essere disattesa, come nel celebre esempio delle *Coefore* eschilee dove Clitemnestra si scopre il seno ed invoca la pietà del figlio proprio in virtù del legame di sangue che li unisce⁵¹² o nell'*Antigone*, dove Creonte afferma che metterà a morte Antigone colta nell'atto proibito di seppellire Polinice nonostante la loro consanguineità e che lo avrebbe fatto anche se la loro parentela fosse stata più stretta.⁵¹³

In questo passo poi, oltre alla topica dell'immoralità che segna tutto il genere femminile, viene affrontata la questione di come questo malcostume vada diffondendosi; è stato osservato⁵¹⁴ come nelle parole della Fedra euripidea emerga la

511 Gildersleeve 1980, pg. 267. Lo studioso propone diversi paralleli, ad esempio Euripide, *Elena*, v. 276: “τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἑνός”, “Tutto è schiavo tra i barbari, all'infuori di un uomo solo.”, Euripide, *Ione*, vv. 1551 - 1552: “φεύγωμεν, ᾧ τεκοῦσα, μὴ τὰ δαιμόνων / ὀρώμεν”, “Fuggiamo, o madre, e ciò che fanno i numi non lo guardiamo”, Euripide, *Oreste*, 735: “κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων”, “la sorte è unica.” Euripide, *Fenice*, 382: “δεῖ φέρειν τὰ τῶν θεῶν.”, “quello che gli dei ci mandano, conviene sopportarlo” ed Euripide, *Troiane*, v. 27: “νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν”, “Il culto degli dei è stato abbandonato”.

512 Eschilo, *Coefore*, 896 – 898: “ἐπίσχες, ᾧ παῖ, τόνδε δ' αἶδεσαι, τέκνον, / μαστόν, πρὸς ᾧ σὺ πολλὰ δὴ βρίζων ἄμα / οὐλοισιν ἐξήμελξας εὐτραφὲς γάλα.”, “Fermati! Abbi rispetto, figlio mio, di questo seno su cui tante volte ti addormentavi e intanto con le labbra succhiavi il dolce latte che ti nutriva.”.

513 Sofocle, *Antigone*, 486 – 489: “ἀλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἶθ' ὀμαιμονεστέρα / τοῦ παντὸς ἡμῖν Ζηνὸς ἐρκείου κυρεῖ, / αὐτὴ τε χῆ ξύναιμος οὐκ ἀλύξετον / μόρου κακίστου”, “Ma sia pur figlia di mia sorella, o a me ancora più consanguinea fra quanti della famiglia hanno Zeus protettore, essa e sua sorella non sfuggiranno a miserrima morte.”.

514 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 272.

consapevolezza dell'odio diffuso nei confronti delle donne che già molte volte in passato si sono macchiate di comportamenti riprovevoli,⁵¹⁵ anche se, in questo caso, l'attenzione sembra più rivolta all'influenza che la classi elevate hanno sulla gente comune piuttosto che all'effetto che il comportamento di una donna può fare sulle altre donne.

Nelle *Troiane*, Menelao, momentaneamente persuaso dalle parole di Ecuba a punire Elena, dimostra la sua convinzione dell'immoralità di tutto il genere femminile nelle parole con le quali decreta che Elena sarà messa a morte una volta giunta ad Argo dicendo: “ἐλθοῦσα δ' Ἄργος ὥσπερ ἄξία κακῶς / κακὴ θανεῖται καὶ γυναιξὶ σωφρονεῖν / πάσαισι θήσει. ῥάιδιον μὲν οὐ τόδε· ὅμως δ' ὁ τῆσδ' ὄλεθρος ἐς φόβον βαλεῖ / τὸ μῶρον αὐτῶν, κἄν ἔτ' ὡς αἰσχίονες.”;⁵¹⁶ in questo passo, come per certi versi nel frammento considerato, si apre una riflessione sulla funzione svolta dalla punizione che porta a conclusioni del tutto analoghe: qui si auspica, pur senza molta convinzione, che un castigo esemplare possa servire ad arrestare il diffondersi dell'immoralità, mentre nella *Melanippe* si osserva come il non comminare pene a chi commette una colpa porti al dilagare del cattivo comportamento fino alla scomparsa della virtù.

Nei versi qui in analisi la presenza del malcostume tra le donne viene descritta con il lessico della malattia grazie alla scelta del verbo νοσέω, fatto non insolito nella tragedia greca: Medea rinfaccia a Giasone come il suo atteggiamento sia dettato da spudoratezza, la peggiore malattia che ci sia tra gli uomini,⁵¹⁷ e nell'*Ino* euripidea il

515 Euripide, *Ippolito*, vv. 405 – 412: “τὸ δ' ἔργον ἦδη τὴν νόσον τε δυσκλεᾶ, / γυνὴ τε πρὸς τοῖσδ' οὖσ' ἐγίγνωσκον καλῶς, / μίσημα πᾶσιν· ὡς ὄλοιτο παγκάκως / ἦτις πρὸς ἄνδρας ἦρξατ' αἰσχύνειν λέχη / πρώτη θυραίους. ἐκ δὲ γενναίων δόμων / τόδ' ἦρξε θηλείαισι γίγνεσθαι κακόν· / ὅταν γὰρ αἰσχρὰ τοῖσιν ἐσθλοῖσιν δοκῆι, / ἢ κάρτα δόξει τοῖς κακοῖς γ' εἶναι καλά.”, “Sapevo bene che l'adulterio e la mia passione malata mi avrebbero coperta di infamia: sapevo di essere una donna, esposta al disprezzo di tutti. Maledetta la prima che ha disonorato il suo letto con un amante! Il vizio si è diffuso dalle case nobili. Si sa, quando qualche porcheria piace alle persone altolocate, finisce per sembrar bella anche alla gentaglia.”.

516 Euripide, *Troiane*, vv. 1055 – 1059: “Arrivata ad Argo farà una brutta fine: è quello che si merita per essersi comportata come una puttana. Insegnerà alle donne ad essere caste. Non è una cosa facile. Ma la sua fine metterà una bella paura anche a quelle più schifose e pazze di lei.”.

517 Euripide, *Medea*, 469 – 471: “φίλους κακῶς δράσαντ' ἐναντίον βλέπειν, / ἄλλ' ἢ μεγίστη τῶν ἐν ἀνθρώποις νόσων / πασῶν, ἀναίδει”, “Non è certo un atto di fierezza e di coraggio guardare in faccia i cari dopo averli maltrattati: è soltanto la peggiore malattia ch'è fra gli uomini, si chiama

parallelo tra immoralità e malattia è portato ulteriormente avanti perché qui ci si augura addirittura di poter individuare la parte del corpo nella quale risiede l'invidia in modo che i medici in futuro possano rimuoverla tramite un'amputazione oppure curarla con delle medicine.⁵¹⁸

L'idea dell'infrazione della legge come malattia affiora anche in Platone, nelle parole di *Protagora*; nel dialogo che da lui prende il nome, il sofista narra in forma mitica, come già ricordato,⁵¹⁹ gli inizi della specie umana e racconta come Zeus abbia ordinato ad Ermes di distribuire a tutti gli uomini αἰδῶς e δίκη in modo che fosse possibile la nascita di città e legami di amicizia ed abbia inoltre posto questa legge: “τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.”;⁵²⁰ anche qui, dunque, come pare nella *Melanippe*, si propone la morte di un singolo per evitare che la collettività ne risenta, analogamente a come nell'*Ino* si auspicava l'amputazione di una parte per salvare il tutto, forse in qualche modo per analogia con l'idea di un contagio, certo non nota nel senso che la scienza moderna attribuisce al termine, ma già in qualche modo intuitivamente conosciuta.⁵²¹ Poche righe dopo,

spudoratezza.”.

518 Euripide, *Ino*, fr. 15 (403): “τίς ἄρα μήτηρ ἢ πατήρ κακὸν μέγα / βροτοῖς ἔφυσε τὸν δυσώνυμον φθόνον; / ποῦ καί ποτ' οἰκεῖ σώματος λαχὼν μέρος; / ἐν χερσὶν ἢ σπλάγχνοισιν ἢ παρ' ὄμματα; / ἔσθ' ἡμῖν ὡς ἦν μόχθος ἰατροῖς μέγας / τομαῖς ἀφαιρεῖν ἢ ποτοῖσι φαρμάκοις / πασῶν μεγίστην τῶν ἐν ἀνθρώποις νόσων.”, “Cha padre e che madre hanno generato questo grande male per gli uomini, l'invidia dal nome odioso? In che parte del corpo dimora? Nelle mani, nelle viscere o negli occhi? Essa è in noi: sarà un grande fatica per i medici rimuovere con amputazioni o con medicine da bere la peggiore tra le malattie umane.”.

519 Cap. 11.

520 Platone, *Protagora*, 323e: “...di uccidere chi non è capace di avere parte di Rispetto e Giustizia in quanto malattia della città.”

521 Tucidide se ne mostra consapevole quando descrive la peste, ad esempio quando afferma che i più esposti alla peste erano proprio i medici in quanto erano quelli che più si accostavano a chi ne era già affetto o quando ricorda come molti morissero nel vano tentativo di portarsi soccorso l'un l'altro, Tucidide, II, 47, 4: “οὔτε γὰρ ἰατροὶ ἤρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ, ἀλλ' αὐτοὶ μάλιστα ἔθνησκον ὅσω καὶ μάλιστα προσῆσαν”, “Non bastavano a fronteggiarla neppure i medici i quali non conoscevano la natura del male, lo trattavano per la prima volta; anzi loro stessi morivano più degli altri, in quanto più degli altri si accostavano al malato.” e Tucidide, II, 51, 4: “καὶ ὅτι ἕτερος ἀφ' ἑτέρου θεραπείας ἀναπιμπλάμενοι ὥσπερ τὰ πρόβατα ἔθνησκον”, “...e il fatto che per curarsi a vicenda si contagiavano a vicenda e morivano l'uno dopo l'altro, come le

Protagora ritorna nuovamente sul senso da attribuire all'atto della punizione, atto che non va inteso come una brutale ed animalesca vendetta che va a colpire dopo che è stato compiuto un male al quale ormai non si può porre rimedio, ma come strumento per evitare che in futuro venga nuovamente fatto del male, come esempio utile per spingere chi lo vede a comportarsi rettamente;⁵²² la finalità, quindi, da attribuire al castigo rientrava nel più ampio dibattito sofisticato sull'insegnabilità della virtù che pare abbia avuto grande risonanza nell'Atene di quinto secolo: secondo Untersteiner,⁵²³ andrebbe interpretato come una reazione a questo dibattito il celebre concetto del πάθει μάθος⁵²⁴ o nell'immagine eschilea del δεινόν come custode delle menti degli uomini,⁵²⁵ ed echi di tale dibattito risuonerebbero nel confronto riguardo al comportamento da tenere nei confronti dei Mitilenesi riportato da Tuciddide, nel quale Cleone si fa portavoce della

pecore.”.

522 Platone, *Protagora*, 324a – b: “εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὧ Σώκρατες, τοὺς ἀδικούντας τί ποτε δύναται, αὐτό σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετῆν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικούντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θεῖη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὐθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετῆν· ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει.”, “Se tu vuoi, o Socrate, considerare che cosa significhi la punizione dei colpevoli, la realtà da sola ti dimostrerà che gli uomini, almeno, pensano che la virtù possa essere acquistata. Nessuno, infatti, se non ricorre irragionevolmente alla vendetta come una belva, punisce i colpevoli con la preoccupazione rivolta al fatto che uno ha commesso una colpa, e in causa di ciò: in realtà chi si accinge a punire secondo ragione, non ricorre ad una vendetta con riguardo alla colpa passata -infatti non potrebbe far sì che quanto fu compiuto fosse non fatto- ma in vista del futuro, affinché né costui personalmente, né alcun abbia altro che ne abbia veduto la punizione, commetta nuove colpe.”.

523 Untersteiner, 1949a pg. 107 e 1949b pgg. 85 – 92.

524 Eschilo, *Agamennone*, 176 – 178: “τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ— / σαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν”, “...a Zeus che ha avviato i mortali ad essere saggi, che ha posto come valida legge “saggezza attraverso la sofferenza.”.

525 Eschilo, *Eumenidi*, 517 – 519: “ἔσθ’ ὅπου τὸ δεινὸν εὔ / καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον / δεῖ μένειν καθήμενον.”, “Accade certo che talvolta ciò che è pauroso sia un bene e deve restare, assiso, a vigilare sulle menti degli uomini.”.

15. Il frammento 10 (497)

necessità della giusta vendetta⁵²⁶ ed al contempo del valore deterrente della punizione di chi si macchia di una colpa,⁵²⁷ anche se viene poi sconfitto in assemblea da Diodoto, scettico riguardo al fatto che la natura umana possa essere trattenuta da leggi o minacce.⁵²⁸

Nel caso del frammento della *Melanippe* qui in analisi, chi parla pone l'accento sulle future conseguenze di una mancata punizione temendo per la corruzione del genere femminile ed ha quindi un occhio di riguardo per la funzione educativa del castigo, anche se il verbo scelto, *τίνω*, rimanda tanto all'ambito semantico della punizione quanto a quella della vendetta; analogamente, anche Menelao ed il coro delle prigioniere troiane, dibattendo riguardo alla punizione di Elena, toccano, oltre al problema dell'esempio da dare alle donne, il tema dell'onore che il condottiero acheo doveva riguadagnare davanti alle truppe vendicandosi della moglie traditrice⁵²⁹ la quale

526 Tucidide, III, 38, 1: “Εγὼ μὲν οὖν ὁ αὐτός εἰμι τῇ γνώμῃ καὶ θαυμάζω μὲν τῶν προθέντων αὔθις περὶ Μυτιληναίων λέγειν καὶ χρόνου διατριβὴν ἐμποησάντων, ὃ ἔστι πρὸς τῶν ἡδικοκτότων μᾶλλον (ὁ γὰρ παθὼν τῷ δράσαντι ἀμβλυτέρα τῇ ὀργῇ ἐπεξέρχεται, ἀμύνεσθαι δὲ τῷ παθεῖν ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον ἀντίπαλον ὄν μάλιστα τὴν τιμωρίαν ἀναλαμβάνει)”, “Quanto a me, io resto dello stesso parere, e mi meraviglio di coloro che hanno proposto di discutere una seconda volta sui Mitilenesi e che fanno perdere tempo, il che è più utile per chi ha torto: in tal caso, infatti, l'offeso si rivolge contro l'offensore con un sentimento più freddo, mentre se la vendetta fosse posta il più vicino possibile all'offesa otterrebbero una punizione più adeguata.”.

527 Tucidide, III, 40,8: “κολάσατε δὲ ἀξίως τούτους τε καὶ τοῖς ἄλλοις ξυμμάχοις παράδειγμα σαφὲς καταστήσατε, ὅς ἂν ἀφιστῆται, θανάτῳ ζημιωσόμενον. τόδε γὰρ ἦν γνώσιν, ἦσσαν τῶν πολεμίων ἀμελήσαντες τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν μαχεῖσθε ξυμμάχοις.”, “Puniteli come si meritano e date agli altri alleati un esempio chiaro che chi si ribella sarà punito con la morte. Se sapranno questo, in minor misura sarete costretti a combattere i vostri alleati trascurando i vostri nemici.”.

528 Tucidide, III, 45, 7: “ἀπλῶς τε ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐθείας, ὅστις οἶεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὀρωμένης προθύμως τι πρᾶξι ἀποτροπὴν τινα ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ.”, “Insomma, è impossibile e proprio della più grande stoltezza, che uno creda di avere nella forza delle leggi o in qualche altra minaccia un impedimento per la natura umana, quando essa aspira ardentemente a fare qualcosa.”.

529 Euripide, *Troiane*, vv. 1033 – 1035: “Μενέλαε, προγόνων τ' ἀξίως δόμων τε σῶν / τεῖσαι δάμαρτα κάφελου πρὸς Ἑλλάδος / ψόγον τὸ θῆλύ τ', εὐγενῆς ἐχθροῖς φανείς.”, “Menelao, punisci tua moglie, comportati in modo degno della tua famiglia e dei tuoi antenati, non fare la

avrebbe ripagato con la sua morte il dolore causato a tutti i Greci.⁵³⁰

È stato osservato⁵³¹ inoltre come il verbo ὑπορρέω riferito in senso figurato a questioni di ordine morale si trovi anche nella *Repubblica* di Platone, a proposito di piccole abitudini e comportamenti che l'educazione rende quasi inconsapevoli i quali appaiono come innocenti minuzie, ma che rappresentano in realtà un allontanamento dal retto comportamento e che, perciò, conducono chi ha questi atteggiamenti a trascurare passo a passo la giustizia quasi inavvertitamente, fino a che questa παρανομία non prende forza a partire dagli accordi privati e poi via via fino a sconvolgere leggi ed ordinamenti;⁵³² nei versi della *Melanippe*, in effetti, l'immagine proposta è per certi aspetti affine: le colpe sono considerate da chi parla di una gravità tale da far meritare la morte a chi le commetta, ma lo scenario che si prospetta non è quello di un immediato sconvolgimento di tutte le norme vigenti, quanto piuttosto di un progressivo venir meno della rettitudine morale, come nel dialogo platonico, come suggerisce, oltre al verbo ὑπορρέω, la scelta dell'aggettivo ἐξίτηλος il quale veicola l'immagine sì dello scomparire, ma in primo luogo allude all'affievolirsi, all'impallidire come di colori⁵³³ o di ricordi⁵³⁴ nel corso di un certo lasso di tempo.

figura del debole davanti a tutti i Greci! Dimostra il tuo valore ai nemici!”.

530 Euripide, *Troiane*, 1039 – 1041: “βᾶινε λευστήρων πέλας / πόνους τ’ Ἀχαιῶν ἀπόδος ἐν σμικρῶι μακροῦς / θανούσ’, ἴν’ εἰδηῖς μὴ καταισχύνην ἐμέ.”, “E tu muoviti, gli uomini ti stanno aspettando per lapidarti: devi pagare con la vita le sofferenze che hai inflitto ai Greci; sarà questione di un attimo, mentre i Greci hanno sofferto a lungo. Così impari a coprirmi di vergogna!”.

531 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 271.

532 Platone, *Repubblica*, 424d: “Οὐδὲ γὰρ ἐργάζεται, ἔφη, ἄλλο γε ἢ κατὰ σμικρὸν εἰσοικισαμένη ἡρέμα ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἥθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰ πρὸς ἀλλήλους συμβόλαια μείζων ἐκβαίνει, ἐκ δὲ δὴ τῶν συμβολαίων ἔρχεται ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας σὺν πολλῇ, ὧ Σώκρατες, ἀσελγεία, ἕως ἂν τελευτῶσα πάντα ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀνατρέψη.”, “Infatti, replicò, continua ad insinuarsi e a penetrare gradualmente nei costumi e nelle abitudini. Da questi passa a prendere forza negli accordi privati, e dagli accordi nelle leggi e negli ordinamenti statali con grande impudenza, Socrate, finché da ultimo sconvolge ogni cosa nella vita privata e pubblica.”.

533 Pausania, 10,38,9: “γραφαὶ δὲ ἐπὶ τῶν τοίχων ἐξίτηλοί τε ἦσαν ὑπὸ τοῦ χρόνου”, “I dipinti sui muri erano sbiaditi per il tempo”.

534 Erodoto, 1, proemio: “Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται”, “Questa è l'esposizione che fa delle sue ricerche Erodoto di Turi, affinché gli avvenimenti umani con il tempo non si dissolvano nella

15. Il frammento 10 (497)

Per quanto riguarda la *Melanippe*, non possiamo sapere che effetti abbia sortito questa esortazione di Elleno a punire la giovane: molti sono infatti gli interrogativi aperti riguardo alla conclusione di questa tragedia; la giovane potrebbe essere stata condannata a morte, ma salvata dall'intervento *ex machina* della madre Ippo, oppure potrebbe soltanto essere stata imprigionata, e magari accecata, per essere poi liberata a distanza di anni dai propri figli, anche se questo salvataggio non poteva sicuramente essere rappresentato nella *Melanippe Sophè*.⁵³⁵

Anche sulla collocazione esatta di questo frammento rispetto agli altri a noi noti ci sono margini di incertezza; è possibile che questo passo vada collocato prima del frammento 8, del giuramento di Melanippe: la giovane avrebbe tentato di dimostrare filosoficamente che i τέρατα non esistono, poi, non riuscendo a convincere il padre ed il nonno, avrebbe rivelato che i gemelli erano suoi figli, svelando anche che padre dei neonati era Posidone. È possibile che Elleno, non credendo alla paternità divina dei due, abbia invitato il figlio a punire la ragazza e che a questo punto lei avesse ribadito la sua versione dei fatti comprovandola con un giuramento. È altrettanto possibile che prima Melanippe abbia esposto il suo racconto e giurato e che dopo Elleno abbia manifestato la sua incredulità ed abbia cercato di vincere le resistenze del figlio a punire la giovane.

Al di là di questi dubbi, è probabile che si debba ipotizzare per questo frammento una collocazione in un momento del dramma prossimo alla conclusione, dato che ormai appare imminente la decisione di Eolo di condannare o meno la propria figlia.

dimenticanza.”.

535 Per il finale della tragedia, si vedano i cap. 1 e 16.

16. Il frammento 11 (486)

<A> Δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον

 οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἑῶρος οὕτω θαυμαστός.

A: Il volto dorato della giustizia.

B: Né la stella della sera, né quella del mattino sono così meravigliose.

16.1. La tradizione del frammento

I due versi sono in metri lirici, dattilo-epitriti secondo Collard, Cropp e Lee⁵³⁶, mentre Kannicht⁵³⁷ propone per il primo la seguente analisi: sillaba breve + coriambo | giambo + baccheo, mentre lascia come incerto il metro del secondo; il primo di questi versi è stato interpretato come l'inizio di un passaggio lirico da Willamowitz.⁵³⁸

Primo testimone del verso B è per noi Aristotele che lo riporta nell'Etica Nicomachea affermando: “αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἑῶρος οὕτω θαυμαστός”.⁵³⁹ Un anonimo commento antico al passo ci informa che il verso riportato da Aristotele e qui rubricato come B è di Euripide e che proviene dalla *Melanippe Sophè*; il commentatore riporta inoltre a questo proposito il verso A come appartenente alla medesima tragedia⁵⁴⁰ e ciò

536 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 270.

537 Kannicht 2004, pg. 535.

538 Willamowitz in Kannicht 2004, pg. 535.

539 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V 1129b 27: “Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante della virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione”.

540 Anonimo, *Commento ad Aristotele*, edito da Heylbut, pg. 210, 9: “καὶ οὐθ' ἔσπερος. τοῦτο ἔξ Εὐριπίδου Σοφῆς Μελανίπης: λέγει γὰρ ἐν αὐτῇ “δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον”, “Ε né la stella della sera: questo lo dice Euripide nella *Melanippe Sophè*; dice in essa: “Il volto d'oro della giustizia”.”.

ha portato a congetturare che i due versi potessero comparire uno a seguito dell'altro nel dramma euripideo,⁵⁴¹ ipotesi certamente plausibile, anche se non si può scartare la possibilità che il verso A sia stato ricordato a proposito del B per semplice affinità tematica.⁵⁴²

Il verso B compare nuovamente in Plotino, nel passo delle *Enneadi* che costituisce il trattato *Sul bello*; dice infatti il filosofo: “Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς αἰσθήσεως καλῶν οὐκ ἦν περὶ αὐτῶν λέγειν τοῖς μήτε ἑωρακόσι μήθ' ὡς καλῶν ἀντειλημμένοις, οἷον εἴ τινες ἐξ ἀρχῆς τυφλοὶ γεγονότες, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ περὶ κάλλους ἐπιτηδευμάτων μὴ τοῖς ἀποδεξαμένοις τὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων κάλλος, οὐδὲ περὶ ἀρετῆς φέγγους τοῖς μηδὲ φαντασθεῖσιν ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἔσπερος οὔτε ἑῶς οὔτω καλά.”⁵⁴³ Non sappiamo se Plotino nel momento in cui ha inserito questa citazione dalla *Melanippe* avesse a disposizione il testo di Euripide o quello di Aristotele che riporta il verso in questione; si può comunque osservare che prima della citazione letterale dal dramma euripideo compare una frase che sembra riecheggiare il verso A, in quanto si elogia il volto della giustizia, anche se qui essa è ricordata insieme alla temperanza, un riferimento alla quale non ci è noto per la *Melanippe*; il sistema di echi e di rimandi presenti nel passo di Plotino è, comunque, piuttosto complesso: potrebbe esserci qui un affioramento di tematiche trattate nel *Fedro*,⁵⁴⁴ nel passo in cui Socrate, dopo aver parlato di giustizia e temperanza,⁵⁴⁵ illustra

541 Meineke, *Analecta critica ad Atheni Deipnosophistas*, 1986 citato in Kannicht 2004 pg. 535.

542 Kannicht 2004, pg. 535.

543 Plotino, *Enneadi* I, 6, 4: “Come non possono parlare delle bellezze sensibili coloro che non le hanno mai viste e che non le percepiscono come bellezze -ad esempio, i ciechi dalla nascita- allo stesso modo non possono parlare della bellezza delle occupazioni coloro che non colgono la bellezza delle occupazioni, delle scienze e delle altre cose di questo genere, né dello splendore della virtù coloro che non sanno immaginare come sia bello il volto della giustizia e della temperanza: né la stella della sera né quella del mattino sono così belle.”.

544 A questo proposito si veda il commento al trattato *Sul bello* di Plotino a cura di Susanetti 1995, pg. 111.

545 Platone, *Fedro*, 250 b: “δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν”, “Ora, della giustizia e della temperanza e di tutte quante le altre cose che hanno valore per le anime, nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù”.

come l'amore sia suscitato dalla bellezza, realtà che “splendeva con le realtà di lassù insieme all'essere”⁵⁴⁶ e che traspare nei volti, dove è colta dagli uomini grazie alla vista. Il filosofo continua dicendo: “ἡ φρόνησις οὐχ ὁράται—δεινούς γὰρ ἂν παρείχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργές εἶδωλον παρείχετο εἰς ὅψιν ἰόν—καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά”.⁵⁴⁷ Poco dopo, Socrate illustra l'effetto che fa sulle anime la visione di un “προσορῶν ὡς θεὸν”⁵⁴⁸, che suscita amore in chi lo vede. Anche qui, dunque, in breve successione, dopo la menzione di giustizia e temperanza insieme, si parla di “chiara immagine” e di “volto divino”.

Nel testo di Plotino manca, inoltre, rispetto al verso euripideo, il particolare riferimento cromatico, anche se si può forse osservare che, poche righe dopo la citazione, Plotino si sofferma su una caratteristica che è propria dell'anima, della temperanza, menzionata insieme alla giustizia nel passo qui in analisi, e delle altre virtù, cioè il loro essere prive di colore;⁵⁴⁹ omettere, quindi, una notazione cromatica presente nel testo poetico poteva essere funzionale all'argomentazione di Plotino.

Se, dunque, il filosofo avesse avuto a disposizione il testo della tragedia e non solo l'*Etica Nicomachea*, il contesto nel quale è inserita la citazione potrebbe portare a pensare che egli, nel momento in cui ha riportato il paragone euripideo tra la bellezza di Espero e la giustizia, avesse in mente anche un'immagine afferente al volto di essa e ciò rafforzerebbe l'ipotesi che i due versi qui in analisi comparissero vicini nel testo del tragico.

Il verso B, poi, compare nuovamente in Plotino in un passo nel quale si definisce la giustizia come un'attività dell'Intelligenza e se ne loda lo splendore intellettuale.⁵⁵⁰

546 Platone, *Fedro*, 250 d: “μετ’ ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ’ ἐλθόντες κατελήφμεν”.

547 Platone, *Fedro*, 250 d: “Ma con essa (scil. la vista) non si vede la Saggezza, perché, giungendo alla vista susciterebbe terribili amori, se offrisse una chiara immagine di sé, né si vedono tutte le altre realtà che sono degne d'amore.”

548 Platone, *Fedro*, 251 a: “Volto di forma divina”.

549 Plotino, *Enneadi*, I,6,5: “Οὐ σχῆμα, οὐ χρώμα, οὐ μέγεθος τι, ἀλλὰ περὶ ψυχὴν, ἀχρώματον μὲν αὐτήν, ἀχρώματον δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσιν καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἀρετῶν φέγγος”, “Non per una figura, un colore, una grandezza, ma per l'anima, che è di per sé priva di colore e ha in sé temperanza priva di colore e ha in sé lo splendore incolore delle altre virtù”.

550 Plotino, *Enneadi*, VI, 6, 6: “Καὶ δικαιοσύνη δὲ οὐ νόησις δικαιοσύνης, ἀλλὰ νοῦ οἶον διάθεσις, μᾶλλον δὲ ἐνέργεια τοιάδε, ἧς ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ οὔτε ἔσπερος οὔτε ἑῶς

Il verso A viene ancora citato da Ateneo il quale riporta un passo della *Vita di Archita* di Aristosseno che descrive un'ambasceria giunta a Taranto durante il regno del sovrano la cui biografia è oggetto dell'opera; in questo contesto, Poliarco, forse personaggio inventato da Aristosseno dato che non si possiedono sue notizie da altre fonti, descrivendo l'agiata vita del re dei Persiani, suggerisce che, dopo che i primi legislatori iniziarono a sforzarsi per combattere la *πλεονεξία* di pochi uomini, si iniziò a lodare pubblicamente la giustizia, che divenne oggetto di canto dei poeti e che fu addirittura ad un certo punto divinizzata; a suffragare quanto detto, egli riporta l'esempio tratto dalla *Melanippe* ed un analogo passo di Sofocle, nel quale si loda invece l'aureo occhio della giustizia, passi erroneamente attribuiti ad uno stesso autore;⁵⁵¹ a questo passo di Ateneo si richiama Eustazio nel suo *Commento all'Odissea* a proposito di termini conati a partire dalla parola *ὄπα*, riportando il verso euripideo lì citato con una variante testuale in quanto il frammento presenta il termine *μέτωπον* anziché *πρόσωπον*.⁵⁵²

Le parole di Euripide riecheggiano ancora in un passo dell'Encomio di Origene da Gregorio Taumaturgo nel quale si ricorda come egli “ἐμποιήσας ἔρωτα τῆ αὐτοῦ ἀρετῆ καὶ τοῦ κάλλους / τῆς δικαιοσύνης, ἧς τὸ χρύσεον ὄντως ἔδειξεν ἡμῖν

οὔτω καλὰ οὐδ' ὅλως τι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οἶον ἀγαλμά τι νοερόν, οἶον ἐξ αὐτοῦ ἐστηκός καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὄν ἐν αὐτῷ.”, “La giustizia non è il pensiero della giustizia, ma una certa disposizione dell'Intelligenza, o meglio una sua attività; il suo aspetto è bello, tanto che neppure “la stella del mattino e quella della sera lo sono altrettanto”, e neanche, in generale, qualcuna delle realtà sensibili. Si tratta, invero, di uno splendore intellettuale, che, per così dire, sgorga da se stesso e si manifesta in se stesso, o, per meglio dire, che esiste in sé.”.

551 Ateneo, *Deipnosophisti*, XII, 65: “πολεμούντων οὖν τῶν νομοθετῶν τῷ τῆς πλεονεξίας γένει πρῶτον μὲν ὁ περὶ τὴν δικαιοσύνην ἔπαινος ἠϋξήθη, καὶ πού τις καὶ ποιητῆς ἐφθέγγετο “δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον.” καὶ πάλιν “τὸ χρύσεον ὄμμα τὸ τῆς Δίκης.” ἀπεθεώθη δὲ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς Δίκης ὄνομα· ὥστε παρ' ἐνίοις καὶ βωμοὺς καὶ θυσίας γίνεσθαι Δίκη.”, “La prima conseguenza di questa guerra combattuta dai legislatori contro ogni genere di sperequazione economica e politica fu che prese a crescere la pubblica lode della giustizia, e ci fu un poeta che da qualche parte cantò: “Di Giustizia l'aureo volto” e anche “L'aureo occhio della giustizia”. Il nome stesso della Giustizia fu divinizzato, cosicché presso alcuni popoli furono dedicati alla giustizia templi e sacrifici.” Il verso sofocleo qui riportato costituisce una parte del fr. 12 Radt.

552 Eustazio, *Commenarii ad Homeri Odysseam*, 1, 16, 18: “καὶ δικαιοσύνας χρύσεον μέτωπον. τὰ ὑπὸ ἄλλων ῥηθέντα ὡς ὁ δειπνοσοφιστῆς ἐκτίθεται”, “...e la fronte dorata della giustizia. Cose dette da altri come il sofista a banchetto espone.”.

πρόσωπον, καὶ φρονήσεως τῆς πᾶσιν ἐφείμου”,⁵⁵³ anche se sembra improbabile che l'autore abbia attinto direttamente ai testi classici.⁵⁵⁴

Il verso compare infine ancora in un trattato bizantino del XIII secolo intitolato *Timarione*, elogio di un appartenente alla famiglia dei Paleologi figlio di Giorgio ed Anna Duca, modellato ad imitazione di Luciano; l'anonimo autore scrive: “ἀνεφάνη δούξ· καὶ οὐθ’ Ἐσπερος οὐθ’ Ἐὼς οὕτω θαυμαστός”;⁵⁵⁵ è difficile, comunque, stabilire anche in questo caso se l'autore abbia o meno una conoscenza diretta del dramma euripideo.⁵⁵⁶

16.2. Il verso A

L'espressione χρύσειον πρόσωπον ricorre ancora in un'orazione di Imerio,⁵⁵⁷ subito prima di una lacuna; non è, pertanto, possibile stabilire se si tratti qui di una precisa citazione del passo euripideo dato che espressioni simili al verso qui in analisi sono note; Massimo di Tiro, ad esempio, parla del volto dorato però di Eirene,⁵⁵⁸ mentre tornando a tempi più vicini ad Euripide, si può ricordare la locuzione di Sofocle “δεινὸν τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον”⁵⁵⁹ oppure il verso degli *Uccelli* di Aristofane che recita: “Σοφία, Πόθος, ἀμβρόσιαι Χάριτες / τό τε τῆς ἀγανόφρονος Ἑσυχίας /

553 Gregorio Taumaturgo, *In Origenem oratio panegyrica*, 12: “...avendo ingenerato (scil. Origene nei suoi allievi) amore per la sua virtù e per la bellezza della giustizia della quale ci aveva mostrato che il volto era d'oro, e della saggezza accessibile a tutti.”.

554 Così sostiene Brinkmann in RhM 56, 1901, 57 citato in Kannicht 2004 pg. 535.

555 *Timarione*, 234 -235: “...mi apparve il bel duca, e né Espero né Lucifero sono così ammirevoli.”

556 Nel trattato compaiono citazioni da drammi euripidei che hanno goduto di ampia fortuna nel corso dai secoli, come la *Baccanti*, ma anche numerosi riferimenti all'*Etica Nicomachea* che potrebbe avere funto da fonte intermedia.

557 Imerio, *Orazione* 23,5: “Ἐπειδὴ ἀνὴρ ἡμῖν ἐκ τῆς Ἰλλυρίδος σκηνοῖ, ποιητῆς ἂν εἴποι τις χρύσειον πρόσωπον ...”, “Finché l'uomo proveniente dall'Illiria dimorava tra noi, un poeta avrebbe potuto scrivere “il volto d'oro...””.

558 Massimo di Tiro, *Dialexeis*, 23, 7: “Ποῦ τις ἐλθὼν μετὰ ἀσφαλείας γεωργῆ; ποῦ δὲ εὖρη τὸ χρύσειον εἰρήνης πρόσωπον;”, “Come qualcuno giungendo potrebbe arare con sicurezza? Chi troverebbe il volto dorato della pace?”.

559 Sofocle, fr. 865 Radt: “Il volto tremendo della Persuasione”.

εὐήμερον πρόσωπον”,⁵⁶⁰ tutte frasi costruite in modo analogo a quello della *Melanippe*, ma che verosimilmente non sono volutamente ripresi da Euripide o non sono modellati sul suo esempio.

L'associazione tra il mondo divino e l'oro è piuttosto usuale nel mondo greco,⁵⁶¹ mentre appare più particolare il riferimento ad un volto dorato; nell'*Antigone* sofoclea compare un'espressione che è stata posta in raffronto con il verso A di questo frammento:⁵⁶² il poeta descrive l'occhio dorato del sole che appare dopo la battaglia che a Tebe ha portato alla reciproca uccisione di Eteocle e Polinice con queste parole: “ἀκτὶς ἀελίου, τὸ κάλλιστον ἑπταπύλω φανέν / Θήβα τῶν προτέρων φάος, / ἐφάνθησ ποτ', ὦ χρυσεάς / ἀμέρας βλέφαρον”,⁵⁶³ in questo caso, però, la particolare connotazione cromatica attribuita al sole che viene invocato ed in qualche modo personificato potrebbe forse essere spiegata con un'osservazione di tipo naturalistico, in quanto potrebbe essere dovuta alla particolare tonalità della luce solare nei primissimi momenti della giornata.⁵⁶⁴ Rimane, inoltre, il dubbio se βλέφαρον vada inteso

560 Aristofane, *Uccelli*, 1319 – 1321: “Sapienza, Desiderio, Cariti immortali e il volto sereno della dolce tranquillità”.

561 Si veda LSJ s.v. χρύσεος.

562 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 270. Vengono qui inoltre ricordati altri esempi tragici nei quali l'espressione poetica attribuisce a realtà naturali come il sole e la luna un volto o uno sguardo. Menzionano sempre riguardo al sole Sofocle, *Trachinie* 102 “ὦ κρατιστεύων κατ' ὄμμα”, “parla, tu vedi tutto”, riguardo alla luna citano Eschilo, *I sette a Tebe*, v. 390: “νυκτὸς ὀφθαλμός”, “occhio della notte”, per la notte richiamano Euripide, *Fenicie*, v. 543: “νυκτός τ' ἀφεγγές βλέφαρον”, “la palpebra scura della notte”, per l'aurora propongono Euripide, *Elettra*, v. 102: “ἔω γὰρ λευκὸν ὄμμ' ἀναίρεται”, “Già spunta bianco il volto dell'Aurora”. Questi paralleli non sembrano, però, del tutto pertinenti al caso qui in analisi.

563 Sofocle, *Antigone*, vv. 100 – 104: “Raggio di sole, luce bellissima fra quante mai apparvero a Tebe dalle sette porte, sei apparso alfine, occhio di aureo giorno...”.

564 Ipotizzando che i versi A e B qui in analisi si trovassero adiacenti nel dramma euripideo, ci si può domandare se anche qui l'immagine di un colore dorato associato alla giustizia scaturisse dall'idea di una luce dorata associata alle stelle; per questa possibilità ho trovato due paralleli molto distanti nel tempo: Bione, fr. II,1: “Ἐσπερε, τὰς ἐρατὰς χρύσειον φάος Ἐφρογενείας”, e Sinesio di Cirene, *Inno* 8 (9), vv. 41 – 44: “μείδησεν Ἐωσφόρος, / ὁ διάκτορος ἀμέρας, / καὶ χρύσειος Ἐσπερος, / Κυθερήϊος ἀστήρ.”, “Sorrìdevan Lucifero che annuncia il giorno e Espero d'oro, l'astro di Citera”. In Euripide, nel frammento 781 del *Fetonte*, compare l'espressione “ἀστερωποῖσιν δόμοισι χρυσεοῖς” in riferimento alla dimora di Afrodite, ma in questo caso è probabile che la connotazione

veramente come metonimia per volto o se sia da intendere piuttosto come sguardo.⁵⁶⁵

Come già accennato, in Ateneo il verso della *Melanippe* appare citato accanto ad uno di Sofocle che dice: “τὸ χρύσεον δὲ τᾶς Δίκας / δέδορκεν ὄμμα, τὸν δ’ ἄδικον ἀμείβεται”.⁵⁶⁶ Esso presenta alcune analogie, prima tra tutte la personificazione della Giustizia, anche se Sofocle propone la più tradizionale personificazione di Δίκη rispetto alla più inusuale di Δικαιοσύνη che Euripide mette in scena; c'è poi la stessa connotazione cromatica, il colore dorato, ma che non pare nel caso di Sofocle riferito al volto: il termine ὄμμα può indicare anche il viso per estensione dal suo primo significato di occhio, ma il verbo δέδορκεν, osservare, non sembra adeguarsi bene ad un soggetto come un volto; il termine sarebbe quindi forse da intendere in questo passo come sguardo.

Collard, Cropp e Lee⁵⁶⁷ riscontrano come un altro esempio di personificazione di Δικαιοσύνη sia riscontrabile in un contesto molto lontano da quello nel quale opera Euripide, cioè nell'*Antologia Palatina*, nella quale compare questo epigramma: “Τίς σέ, Δικαιοσύνη, βροτὸς ἤκαχεν; — Οὗτος ὁ κλέπτης / ἐνθάδε με στήσας, οὐδὲν ἔχων πρὸς ἐμέ.”⁵⁶⁸

Non sembra che nella lingua greca ci sia una netta e costante distinzione di uso tra il δίκη e δικαιοσύνη, anche se il secondo termine sembra più legato al lessico filosofico di quanto non lo sia il primo; nell'*Etica Nicomachea*, δικαιοσύνη compare molto più frequentemente di δίκη ed in particolare nel capitolo in cui è riportato il verso euripideo δίκη non compare mai. In questo passo di Aristotele, δικαιοσύνη viene definita come: “ἀφ’ ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ’ ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια”,⁵⁶⁹ definizione che porta a pensare ad una idea di giustizia molto focalizzata

cromatica sia legata al fatto che l'oro è spesso associato alle dimore divine piuttosto che ad un colore attribuito alle stelle.

565 Un parallelo in questo senso potrebbe essere costituito da Sofocle, *Trachinie*, 102 citato alla nota 22, dove appunto il coro chiede al sole che tutto vede dove sia Eracle; in questo caso, l'invocazione è evidentemente rivolta allo sguardo del sole piuttosto che al suo volto.

566 Sofocle, fr. 12 Radt: “Lo sguardo (?) dorato della giustizia osserva, e replica all'ingiusto.”.

567 Collard, Cropp e Le, 1995, pg. 270.

568 *Antologia Palatina*, IX, 164: “Chi di dolore Giustizia ti punse? -Quel ladro che pose qui proprio me, con cui non ha rapporto.”.

569 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1129 a: “La medesima disposizione, quella per cui gli uomini sono

sul punto di vista umano, meno connotato in senso divino di quanto non possa essere δίκη.

La personificazione di Δικαιοσύνη doveva probabilmente suonare strana al pubblico ateniese, quantomeno per la sua rarità, e non è escluso che l'uso del termine per indicare la giustizia che più rimanda all'ambito umano di questa virtù in un contesto che proponeva una divinizzazione di essa creasse una sorta di contrasto interno in questi versi. Una scelta lessicale del genere poteva puntare a focalizzare per un istante l'attenzione sull'idea che si poteva avere di una giustizia divina, risollevando il problema già aperto dalle affermazioni di Melanippe sull'estraneità di Zeus alla punizione di chi commette delle colpe.

Il ragionamento qui esposto presenta, comunque, ampi margini di incertezza, considerando, come già detto, la non completa specializzazione dei termini δίκη e δικαιοσύνη e la totale assenza del contesto in cui il verso qui in analisi compariva.

16.3. Il verso B

Espero e Lucifero, la stella del mattino e la stella della sera, sono state a lungo considerate come due corpi celesti differenti, finché il progredire degli studi astronomici non ha portato al riconoscimento della loro identità; la tradizione non è concorde nell'identificare l'autore di tale scoperta: da alcuni egli risulta essere Parmenide, mentre per altri sarebbe stato Pitagora;⁵⁷⁰ uno scolio ad un'orazione di Basilio indica invece Ibico come scopritore di questo fatto.⁵⁷¹

portati a compiere le azioni giuste, per cui agiscono giustamente e vogliono le cose giuste”.

570 Parmenide, fr. A1 = Diogene IX, 23: “καὶ δοκεῖ πρῶτος πεφωρακέναι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἑσπερον καὶ Φωσφόρον, ὡς φησι Φαβωρίνος ἐν πέμπτῳ Ἀπομνημονευμάτων οἱ δὲ Πυθαγόραν· Καλλίμαχος δὲ φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα.”, “Pare che per primo (scil. Parmenide) abbia scoperto che Espero e Lucifero sono la medesima cosa, come dice Favorino nel V libro delle Memorie. (Altri dicono che sia stato Pitagora, ma Callimaco afferma che il poema non è di Pitagora).

571 Ibico, fr. 50 Page: “Ο δὲ αὐτὸς ἑωσφόρος καὶ ἔσπερος.. Καίτον γε τὸ παλαιὸν ἄλλος ἐδόκει εἶναι ὁ ἑωσφόρος καὶ ὁ ἔσπερος.. Πρῶτος δὲ Ἰβίχος ὁ Ῥεγῖνος συνήγαγε τὰς προσηγορίας.”, “Il medesimo Lucifero ed Espero. Certo anticamente si credeva che Lucifero fosse diverso da Espero. Ibico per primo ne mise assieme le denominazioni.”

La bellezza di Espero, l'astro più bello nel cielo, è un motivo che ricorre già più volte in Omero; essa è ad esempio richiamata nell'*Iliade* in un due versi in cui, poco prima che Achille colpisca mortalmente Ettore, si paragona lo scintillio della punta della sua lancia al brillare di quest'astro,⁵⁷² descritto inoltre come il più fulgido tra le stelle quando viene riportato il suo sorgere al momento dell'approdo dei Feaci ad Itaca.⁵⁷³

Un'ulteriore attestazione della topica superiorità della bellezza di Espero su tutte le altre stelle ci viene da Saffo che dice, probabilmente in un epitalamio “Ἐσπερε πάντα φέρηρις ὅσα φαίνολις ἐσκέδασ' Αὔωσ, / φέρηρις οἶν, φέρεις αἶγα, φέρηρις ἄπυ μᾶτερι παῖδα. / (b) ἀστέρων πάντων ὁ κάλλιστος”⁵⁷⁴

Anche in Pindaro, nella IV *Istmica*, ritroviamo un paragone tra la stella del mattino e la gloria della famiglia che il poeta si accinge a celebrare, quella dei Cleantidi, che gioca sul maggior splendore di Lucifero su tutte le altre stelle; dicendo infatti “ἀλλ' ἀνεγειρομένα χρώτα λάμπει, / Ἄοσφόρος θαητὸς ὡς ἄστροις ἐν ἄλλοις”⁵⁷⁵ il poeta veicola, oltre che un'idea di splendore che ben si adatta al campo semantico della distinzione e degli onori,⁵⁷⁶ l'idea di una primazia della famiglia in questo campo pari a

572 Omero, *Iliade*, XXII, vv. 317 – 321: “οἶος δ' ἀστὴρ εἶσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶ / ἔσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῶ ἴσταται ἀστὴρ, / ὡς αἰχμῆς ἀπέλαμπ' εὐήκεος, ἦν ἄρ' Ἀχιλλεὺς / πάλιν δεξιτερῇ φρονέων κακὸν Ἔκτορι δίω / εἰσορόων χροῶ καλόν, ὅπῃ εἴξειε μάλιστα.”, “Come la stella della sera che sale tra le altre stelle nel cuore della notte -Espero, l'astro più bello dell'universo- così splendeva la punta acuta della lancia che Achille impugnava nella destra meditando la morte di Ettore glorioso e spiando nel suo bel corpo il punto più vulnerabile.”.

573 Omero, *Odissea*, XIII, vv. 93 - 95: “εἴτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φάντατος, ὅς τε μάλιστα / ἔρχεται ἀγγέλλων φάος Ἡοῦς ἠριγενείης, / τῆμος δὴ νήσω προσεπίλνατο ποντοπόρος νηῦς.”, “Quando si levò la stella più fulgida, che salendo annuncia la luce dell'alba, all'isola si avvicinava la nave che corre sul mare.”.

574 Saffo, fr. 104 Voigt: “ (a) Espero, tu riporti ogni cosa che aurora lucente disperse: riporti la pecora, riporti la capra, porti via la figlia alla madre, (b) tu che sei la più bella di tutte le stelle”. La connessione tra questi tre versi è solo congetturale: essi provengono da due fonti separate, ma la loro appartenenza ad uno stesso carne è supportata da un parallelo con il 62 di Catullo. Il frammento 104 b è tradito da Imerio, Orazione 46.8, il quale afferma che il verso proviene da un carne di Saffo che parla di Espero, quindi il fatto che l'espressione ἀστέρων πάντων ὁ κάλλιστος sia da riferirsi a questo astro può considerarsi comunque certo.

575 Pindaro, *Istmica* 3 / 4, vv. 41 – 42: “Ἐ svegliata (scil. la gloria della famiglia) risplende in volto come tra le altre stelle Lucifero meravigliosa.”.

576 Il verbo λάμπω significa risplendere, mandare luce ed è pertanto adeguato in riferimento ad una

quella che ha la stella del mattino tra le altre stelle.

Anche lo stesso Euripide descrive altrove lo splendore di Lucifero, in un frammento appartenente ad un dramma sconosciuto che dice: “ἔως ἡνίχ’ ἰππότης ἐξέλαμψεν ἀστήρ”.⁵⁷⁷

Da questa rapida disamina di passi si può, dunque, osservare come Lucifero ed Espero siano legati a due diverse valenze: c'è, in rapporto ad essi, un'idea di bellezza e c'è un'idea di luce, di splendore, ed entrambe queste immagini ben si adattano ad essere associate ad una virtù.

Uno stretto legame tra bellezza e virtù è istituito da Platone nel Simposio, dove Diotima, parlando del bello in sé, domanda a Socrate: “ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὄρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, ἄτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένω, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένω”.⁵⁷⁸

Per quanto riguarda, poi, lo splendore della virtù, nella sua prima Istmica, Pindaro loda le vittorie atletiche conseguite da Castore e da Iolao ed afferma: “λάμπει δὲ σαφῆς ἀρετά”.⁵⁷⁹

In un epinicio di Bacchilide compare poi la *iunctura* “ἀρετὴ φέγγος” per descrivere la gloria resa immortale data dalla fama, capace di superare i limiti della vita del singolo individuo.⁵⁸⁰ La stessa espressione, “ἀρετῆς φέγγος”, che era usata da Plotino, come già visto, proprio nel passo in cui era inserita la citazione euripidea, e dove il filosofo proponeva una argomentazione che portava ad intrecciarsi l'idea di bellezza, di splendore e di virtù.

Come emerge dai vari passi considerati, Espero e Lucifero rappresentano già un esempio di eccellenza tra le altre stelle, quindi postulare una superiorità ad essi, come fa

stella; può avere anche il significato figurato di distinguersi, così come λαμπρόνω può significare “distinguersi, mettersi in mostra” e λαμπρότης “splendore, rinomanza”.

577 Euripide, fr. 929: “Quando l'astro del mattino sul suo carro incomincia a brillare...”.

578 Platone, Simposio, 212 a: “O non credi -diceva-, che lì soltanto guardando la bellezza con ciò per cui ella è visibile, gli avverrà di partorire non immagini di virtù, chè non a un'immagine egli tocca, ma virtù vera, perché con il vero è a contatto?”.

579 Pindaro, Istmica, I, 22: “Chiaro ad essi il valore risplende”.

580 Bacchilide, Epinicio III, 90 – 91: “ Ἀρετᾶ[ς] γε μὲν οὐ μινύθει / βροτῶν ἅμα σ[ώ]ματι φέγγος”, “La luce della virtù di un mortale non si estingue con il suo corpo”.

16. Il frammento 11 (486)

Euripide in questi versi della *Melanippe*, produce un'immagine che vuole essere iperbolica, soprattutto se si spinge il raffronto in relazione alla loro lucentezza e alla loro bellezza che sono proprio le due qualità che portano quest'astro a distinguersi; la volontà di suggerire un'immagine iperbolica appare confermata dalla scelta dell'aggettivo θαυμαστός, che richiama alla stupore, alla meraviglia prodotta da qualcosa che è fuori dall'ordinario.

Per quanto riguarda la collocazione del frammento all'interno del dramma, si può innanzitutto considerare come questi versi siano in metro lirico, per cui è probabile che facciano parte di uno stasimo. Secondo Jouan e Van Looy, questi versi farebbero parte di un canto con cui il coro risponderebbe a Melanippe affermando le proprie convinzioni e credenze di tipo tradizionale e parteggiando quindi per Eolo ed Elleno;⁵⁸¹ questi studiosi ritengono probabile che il coro sia composto da uomini, pur ammettendo che i frammenti non offrono alcuna indicazione per capire da chi sia composto.⁵⁸²

Più prudentemente, Collard, Cropp e Lee, che non propongono ipotesi riguardo alla composizione del coro, così come fa Kannicht,⁵⁸³ lasciano aperte due possibilità, cioè che il coro stia cantando per richiedere che venga riconosciuta la ragione di Melanippe, fatto che comporterebbe un trionfo della giustizia, o per sottolineare come il riconoscimento della ragione di Melanippe abbia portato ad un trionfo della giustizia;⁵⁸⁴ la scelta tra queste due opzioni dipende, evidentemente, da quale sia il finale del dramma, dal fatto che ci sia o meno una punizione di Melanippe, problema che purtroppo rimane insoluto.

Nel caso in cui lo stasimo invocasse il riconoscimento della ragione di Melanippe, se ne ricaverebbe che il coro abbia un atteggiamento solidale nei confronti della protagonista, fatto che potrebbe far propendere per un coro femminile per analogia con altre tragedie euripidee, come ad esempio, *Medea*, *Ippolito*, *Elettra* o *Elena*, in cui il coro solidale con la protagonista femminile del dramma è composto da altre donne.

581 Jouan e Van Looy, 2000, pg. 362.

582 Jouan e Van Looy, 2000, pg. 351.

583 Kannicht 2004, pg. 529.

584 Collard, Cropp e Lee 1995, pg. 270.

17. Il frammento 12 (489)

τὸν δ' ἀμφὶ βούς ῥιφέντα Βοιωτὸν καλεῖν

...e che invece l'altro si chiama Beoto, essendo stato lasciato tra i buoi.

Questa frase è riportata da Stefano di Bisanzio alla voce Βοιωτία, il quale riferisce che il verso è di Euripide e la riporta immediatamente a seguito della citazione dei versi di Euforione⁵⁸⁵ che sceglie la versione del mito secondo la quale la madre di Beoto sarebbe Arne, nipote di Melanippe; questa etimologia del nome del popolo beota è confermata dal commento di Eustazio alla *Descrizione della terra* di Dionigi Periegeta il quale, però, non fa risalire la notizia ad Euripide e dimostra di essere a conoscenza della versione secondo la quale la madre dell'eponimo sarebbe Arne.⁵⁸⁶ Un'identica struttura è riscontrabile nel lemma Βοιωτός dell'*Etymologicum Genuinum*, nel quale viene confermato che il nome di Beoto, figlio di Arne, deriva dalla sua esposizione vicino a dei buoi, non si fa cenno ad Euripide e vengono invece riportati gli stessi versi di Euforione che già comparivano in Stefano di Bisanzio.⁵⁸⁷

Si ritiene possibile che insieme all'etimologia del nome di Beoto comparisse anche quella del nome del gemello Eolo, per il cui nome alcune spiegazioni sono proposte

585 Euforione, fr. 96 Powell, già citato al cap. 1.3.

586 Eustazio, *Commentario a Dionigi Periegeta*, 426: “Ὅτι οἱ Βοιωτοὶ ὠνομάσθησαν ἀπὸ τινος Βοιωτοῦ καλουμένου, ὃν ἡ μήτηρ Ἄρνη λάθρα τεκοῦσα περὶ βοῶν ἔθετο κόπρους, ἐξ οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἔσχεν, ὡς ῥιφεῖς ἀμφὶ τοὺς βόας”, “E i Beoti sono chiamati così dal nome di uno chiamato Beoto, che la madre Arne, avendolo generato di nascosto, lasciò vicino allo sterco dei buoi, e da ciò prese il nome, poiché era stato lasciato vicino ai buoi.”.

587 *Etymologicum Genuinum*, AB, β 169: “Βοιωτός· καὶ ἀπ’ αὐτοῦ ἡ χώρα Βοιωτία. εἴρηται δέ, ὅτι Ἄρνη ἡ μήτηρ αὐτοῦ τεκοῦσα αὐτὸν λαθεῖν βουλομένη τὸν πατέρα ἔρριψεν εἰς βοῶνα, παρὰ τὸ οὖν μετὰ βοῶν τραφῆναι Βοιωτός καὶ Βοιωτός ἐκλήθη”, “Beoto; e da lui la regione Beozia. Si dice che Arne, sua madre, avendolo generato, volendolo nascondere dal padre, lo espose vicino a dei buoi, e dal fatto che fu allevato con dei buoi è chiamato Beoto.”. A questa spiegazione segue la citazione del frammento 96 di Euforione.

dall'*Etymologicum Magnum*, anche se nessuna di esse è attribuita ad Euripide.⁵⁸⁸

È noto il gusto di Euripide per l'etimologia e per i riferimenti eruditi all'interno dei drammi; ci sono altri esempi nei testi euripidei di spiegazione dei nomi dei protagonisti, come nell'*Antiope* dove si sceglie il nome di Zeto per ricordare che chi lo ha generato ha cercato, ζητέω, un luogo adatto per partorirlo,⁵⁸⁹ mentre per il gemello Amfione il nome deriva dal fatto di essere stato partorito presso una strada.⁵⁹⁰ Anche il nome Ione del protagonista dell'omonima tragedia sarebbe stato dato da Xuto al ragazzo perché per primo gli era venuto incontro dopo che Apollo aveva ordinato al sovrano ateniese di considerare come proprio figlio la prima persona che avrebbe incontrato.⁵⁹¹

Per quanto riguarda il frammento della *Melanippe*, rimane incerto se il frammento vada collocato nel finale della *Sophè* o nel prologo della *Desmotis*, questione che è strettamente correlata alla ricostruzione della trama di entrambe le tragedie e alla loro eventuale messa in scena l'una a seguito dell'altra nella medesima trilogia.⁵⁹²

588 *Etymologicum Magnum*, α 37: “Τὸ ταχύ, παρὰ τὴν ἄελλαν· καὶ πολύφρον, καὶ ὀξύ, καὶ ταχύ.”, “Ciò che è veloce, come la tempesta; e avveduto, acuto e veloce.”, oppure “Ἐνθεν αἶειν τὸ ὄρμᾶν καὶ αἴσσειν.”, “Da seguire l'impulso e lanciarsi”.

589 Euripide, *Antiope* fr. 2 BL = 181Kn: “ τὸν μὲν κίκλησκε Ζῆθον· ἐζήτησε γὰρ / τόκοισιν εὐμάρειαν ἢ τεκοῦσά νιν.”, “Chiamerai l'uno Zeto, poiché chi l'ha partorito aveva cercato un luogo favorevole per partorirlo.”.

590 Euripide, *Antiope*, fr. 2BL = 182Kn: “Ἐτυμολογικὸν ἢ Ἀμφίων· Ἄγει δὲ Εὐριπίδης ὁ τραγικὸς ἐτυμολογῶν τὸ Ἀμφίων, ὅτι Ἀμφίων ἐκλήθη παρὰ τὸ παρὰ τὴν ἀμφοδὸν (ἤγουν παρὰ τὴν ὁδὸν) γεννηθῆναι”, “Dice Euripide il tragico facendo l'etimologia del nome Amfione che Amfione fu chiamato così per il fatto di essere stato partorirlo a lato di un incrocio o di una strada.”.

591 Euripide, *Ione*, vv. 661 -663: “Ἴωνα δ' ὀνομάζω σε τῆι τύχηι πρέπον, / ὀθούνεκ' ἀδύτων ἐξιόντι μοι θεοῦ / ἴχνος συνῆψας πρῶτος.”, “Ione ti chiamo, da ire. S'accorda il nome a quest'evento: nell'uscire dall'adito del dio tu fosti il primo che mi venisti incontro.”.

592 Il problema è stato discusso ai cap. 1 e 3.

Parte III: uno sguardo d'insieme

18. Alcune osservazioni sullo stile

La *Melanippe* euripidea viene citata nella *Poetica* di Aristotele tra i diversi esempi dei caratteri che un tragediografo porta in scena, nella sezione in cui il filosofo enuncia i quattro obiettivi che il poeta si deve prefiggere per realizzare i suoi personaggi. Il primo di essi è la buona qualità, obiettivo che può dirsi raggiunto quando discorsi ed azioni del personaggio seguono una scelta deliberata;⁵⁹³ il secondo è questo: “τὸ ἀρμόττοντα ἔστιν γὰρ ἀνδρείαν μὲν τὸ ἦθος, ἀλλ’ οὐχ ἀρμόττον γυναικὶ οὕτως ἀνδρείαν ἢ δεινὴν εἶναι”;⁵⁹⁴ il terzo punto di cui un tragico deve preoccuparsi è “τὸ ὅμοιον. τοῦτο γὰρ ἕτερον τοῦ χρηστὸν τὸ ἦθος καὶ ἀρμόττον ποιῆσαι ὡς προεῖρηται”;⁵⁹⁵ mentre l'ultimo punto è la coerenza.⁵⁹⁶

A queste osservazioni formulate come principi generali, segue una serie di esempi di personaggi tragici, i quali non sarebbero secondo il filosofo ben riusciti in quanto non

593 Aristotele, *Poetica*, 1454 a: “Περὶ δὲ τὰ ἦθη τέτταρά ἐστιν ὧν δεῖ στοχάζεσθαι, ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅπως χρηστὰ ἦ. ἕξει δὲ ἦθος μὲν εἶναι ὡς περ ἐλέχθη ποιῆ φανερόν ὁ λόγος ἢ ἢ πρᾶξις προαίρεσίν τινα <ἢ τις ἄν> ἦ, χρηστὸν δὲ εἶναι χρηστὴν. ἔστιν δὲ ἐν ἑκάστῳ γένει· καὶ γὰρ γυνή ἐστιν χρηστὴ καὶ δούλος, καίτοι γε ἴσως τούτων τὸ μὲν χειρόν, τὸ δὲ ὅλως φαῦλόν ἐστιν.”, “Per ciò che riguarda i caratteri, quattro sono le cose a cui deve mirare: una e prima, che siano di buona qualità. E si avrà un carattere se, come si disse, il discorso o l'azione rendano manifesta una data scelta deliberata, qualunque sia, e d'altro canto, se la rendano di buona qualità, <il carattere> è di buona qualità. <Questo> è possibile in ogni genere infatti, anche una donna è di buona qualità e uno schiavo <è di buona qualità>, anche se, indubbiamente, il primo di questi <generi> è inferiore, il secondo totalmente cattivo.”

594 Aristotele, *Poetica*, 1454 a: “L' <essere i caratteri> confacenti. Infatti, è possibile che <una donna> sia coraggiosa di carattere, ma non è confacente a una donna essere coraggiosa o tremenda in questo modo.”

595 Aristotele, *Poetica*, 1454 a: “La somiglianza. Questa, infatti, è altro dal rendere il carattere di buona qualità e confacente nei termini in cui s'è detto.”

596 Aristotele, *Poetica*, 1454 a: “τέταρτον δὲ τὸ ὁμαλόν. κἂν γὰρ ἀνώμαλός τις ἦ ὁ τὴν μίμησιν παρέχων καὶ τοιοῦτον ἦθος ὑποτεθῆ, ὅμως ὁμαλῶς ἀνώμαλον δεῖ εἶναι.”, “Quarta, la coerenza. Infatti, se anche chi offre l'imitazione di un tipo incoerente e sia stato ipotizzato tale carattere, tuttavia deve essere incoerente in modo coerente.”

avrebbero soddisfatto uno di questi criteri, che è così formulato: “ἔστιν δὲ παράδειγμα πονηρίας μὲν ἤθους μὴ ἀναγκαίας οἷον ὁ Μενέλαος ὁ ἐν τῷ Ὀρέστη, τοῦ δὲ ἀπρεποῦς καὶ μὴ ἀρμόττοντος ὅ τε θρῆνος Ὀδυσσέως ἐν τῇ Σκύλλῃ καὶ ἡ τῆς Μελανίππης ῥῆσις, τοῦ δὲ ἀνωμάλου ἢ ἐν Αὐλίδι Ἴφιγένεια· οὐδὲν γὰρ ἔοικεν ἢ ἰκετεύουσα τῇ ὑστέρᾳ.”⁵⁹⁷

Come si può osservare, non è chiaro quale obiettivo abbia fallito Euripide, secondo Aristotele, nella ῥῆσις della *Melanippe Sophè*:⁵⁹⁸ il personaggio potrebbe non rispondere al secondo criterio, non essere “confacente”,⁵⁹⁹ oppure potrebbe non essere “somigliante” cioè non sufficientemente simile al personaggio noto dalla tradizione mitica.⁶⁰⁰

Alla luce dei frammenti a noi giunti, entrambe le ipotesi appaiono possibili: nella ῥῆσις da lei pronunciata, Melanippe argomenta e si esprime con il lessico e lo spessore concettuale proprio di un filosofo; molto probabilmente, una caratterizzazione in senso così fortemente intellettualistico poteva apparire più adeguata ad un personaggio maschile che non ad uno femminile; la sapienza di Melanippe, infatti, è costituita dai principi della fisiologia ionica, dalle dottrine di Anassagora, da quei concetti, insomma, che avevano costituito i cardini della cultura di alcuni dei personaggi di spicco della

597 Aristotele, *Poetica*, 1454 a: “Un modello di malvagità di carattere non necessaria è, per esempio, Menelao nell'*Oreste*, del <carattere> sconveniente e non confacente il lamento di Odisseo nella *Scilla* e la narrazione di Melanippe, di quello incoerente l'*Ifigenia in Aulide*, giacché colei che supplica non assomiglia per nulla a quella che è in seguito.”

598 A questo proposito, si veda la nota alla traduzione di *Retorica e Poetica* di Zanatta 2006 pg. 619; lo studioso legge senza dubbi nel passo aristotelico un'allusione alla ῥῆσις di Melanippe nella *Sophè*. Anche Jouan e Van Looy 2000 pg. 362 e Kannicht 2004 pg. 527 riferiscono l'allusione alla *Sophè*. Il motivo della scelta non è espresso; è probabile che essa sia dovuta alla convinzione che la maggiore fama della *Sophè* rispetto alla *Desmotis* che quindi poteva portare gli autori successivi ad omettere la specificazione quando si trattava della più celebre, idea che, a mio avviso, rimane da verificare. La ῥῆσις della *Sophè* è di grande impegno filosofico e, a giudicare dalle successive testimonianze, probabilmente piuttosto conosciuta, ma abbiamo anche diversi frammenti della *Desmotis* che fanno pensare che nel dramma Melanippe esponesse una accorata difesa del genere femminile. Ammettere che Aristotele alluda quindi alla *Sophè*, stando a queste considerazioni, appare, a mio avviso, più probabile, ma non sicuro.

599 Jouan e Van Looy 2000, pg. 362.

600 A questo proposito, si veda la nota alla traduzione di *Retorica e Poetica* di Zanatta 2006 pg. 619

metà del V secolo. Il sapere della ragazza, insomma, nulla aveva di femminile.

La scelta compiuta da Euripide di mettere in scena un personaggio così dotto aveva molto probabilmente segnato una distanza rispetto all'immagine di Melanippe appartenente al patrimonio mitico: difficile immaginare che il racconto tradizionale presentasse un personaggio in grado di discutere da pari a pari con due uomini e di sostenere i suoi argomenti con dissertazioni filosofiche ed è quindi probabile che la figura di Melanippe apparisse molto differente, forse come una giovane ragazza spaventata che poteva solo ribadire davanti al padre ed al nonno la sua innocenza dal momento che causa della gravidanza era stata la violenza operata da Posidone.

In ogni caso, provare ad interpretare Aristotele alla luce di Euripide non aggiunge nulla a quanto già sappiamo dai frammenti e l'unico dato che si può rilevare è che qualcosa nel personaggio di Melanippe appariva agli occhi del filosofo come poco riuscito a livello stilistico.

Da Plutarco, invece, veniamo a sapere che Euripide aveva composto la tragedia con uno stile molto elevato,⁶⁰¹ anche se i pochi frammenti rimasti non permettono di confermare questa affermazione.

601 Plutarco, *Sull'amore*, 756 b: “ἑθάρρει <γὰρ> ὡς ἔοικε τῷ δράματι γεγραμμένῳ πανηγυρικῶς καὶ περιττῶς”, “sulla quale evidentemente, contava molto, perché l'aveva composta con tutte le risorse dello stile elevato”

19. Euripide ed Anassagora: le fonti antiche

Il frammento 5 della *Melanippe* ci è stato trasmesso da più di una fonte e tanto la *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo quanto due trattati retorici attribuiti a Dionigi di Alicarnasso associano i versi di Euripide alla speculazione di Anassagora; il carattere delle opere in cui compare l'accostamento rende difficile credere che rientrasse negli interessi degli autori soffermarsi ad analizzare autonomamente gli echi filosofici contenuti nei versi o che essi abbiano attinto direttamente ad una fonte comune che associasse il passo della *Melanippe* al pensiero di Anassagora.

Si può osservare, a questo proposito, come spesso la critica antica abbia accostato il nome di Euripide a quello di Anassagora, ricordando come il poeta fosse allievo del filosofo, pur supponendo qualche volta tra i due la mediazione di Socrate.

In alcuni casi, la fonte a nostra disposizione riferisce semplicemente questo dato,⁶⁰² ma più spesso la notizia è arricchita da esempi che servono a comprovare quanto detto: Diogene Laerzio, ad esempio, nella sua sintetica esposizione della vita e della dottrina di Anassagora, sostiene che Euripide nel *Fetonte* abbia ripreso la dottrina del maestro secondo il quale il sole sarebbe una pietra incandescente senza, però, corredare questa affermazione di alcuna citazione.⁶⁰³

Più frequente è il caso in cui troviamo una breve frase attribuita ad Anassagora associata ad alcuni versi euripidei che ne rifletterebbero il senso ed è questo il caso già visto della *Retorica* di Dionigi di Alicarnasso, nel passo in cui l'autore associa al frammento 5 della *Melanippe* la dottrina anassagorea riassunta dalla frase “ὁμοῦ πάντα

602 Anassagora, A7 = Strabone, XIV p. 645 “Κλαζομένιος δ’ ἦν ἀνὴρ ἐπιφανὴς Ἀναξαγορα ὁ φυσικός, Ἀναξιμένους ὁμιλητῆς τοῦ Μιλησίου· διήκουσαν δὲ τούτου Ἀρχέλαος ὁ φυσικός καὶ Εὐριπίδης ὁ ποιητής.”, “Di Clazomene fu famoso il naturalista Anassagora, allievo del milesio Anassimene: furono suoi scolari il fisico Archelao ed il poeta Euripide.”

603 Anassagora, A1 40 – 43 = Diogene Laerzio, II 10: “φασὶ δ’ αὐτὸν προειπεῖν τὴν περὶ Αἰγὸς ποταμοὺς γενομένην τοῦ λίθου πτώσιν, ὃν εἶπεν ἐκ τοῦ ἡλίου πεσεῖσθαι. Ὅθεν καὶ Εὐριπίδην, μαθητὴν ὄντα αὐτοῦ, χρυσέαν βῶλον εἶπεῖν τὸν ἥλιον ἐν τῷ Φαέθοντι”, “Si dice che abbia previsto la caduta della pietra avvenuta ad Egospotami, e affermò che era caduta dal sole. Di qui anche Euripide, che fu suo allievo, disse nel Fetonte che il sole è una palla di fuoco.”

χρήματα”.⁶⁰⁴ Una struttura analoga si può osservare per il commento che diverse fonti antiche associano ad alcuni versi di Euripide, che costituiscono il frammento 964 del quale non si conosce la tragedia di appartenenza; tanto Cicerone⁶⁰⁵ quanto Galeno⁶⁰⁶ associano i versi di Euripide da loro citati al medesimo episodio biografico riguardante il filosofo: entrambi raccontano che all'annuncio della morte del figlio egli avrebbe semplicemente risposto: “Sapevo di averlo generato mortale”.

Più spesso ancora troviamo la semplice menzione di Anassagora accanto ad una

604 Anassagora A7 = Dionigi di Alicarnasso, Retorica, I 10.

605 Anassagora A7 = Cicerone, *Tuscolane* III 29: *haec igitur praemeditatio futurorum malorum lenit eorum adventum, quae venientia longe ante videris. itaque apud Euripiden a Theseo dicta laudantur; licet enim, ut saepe facimus, in Latinum illa convertere: 'Nam qui haec audita a docto meminissem viro, / Futuras me cum commentabar miserias: / Aut mortem acerbam aut exili maestam fugam / Aut semper aliquam molem meditabar mali, / Ut, si qua invecta diritas casu foret, / Ne me inparatum cura laceraret repens'. quod autem Theseus a docto se audisse dicit, id de se ipso loquitur Euripides. fuerat enim auditor Anaxagorae, quem ferunt nuntiata morte filii dixisse: 'sciebam me genuisse mortalem', “Perciò il riflettere in anticipo sui mali che verranno rende meno doloroso il loro arrivo, perché la loro venuta è stata prevista molto tempo prima. Per questo sono celebri le parole di Teseo in Euripide, e le posso citare, come faccio spesso, nella traduzione latina: “Io infatti, ricordando di avere udito ciò da un dotto, mi preparavo dentro di me alle future disgrazie: o a una morte prematura, o al doloroso vagare dell'esilio pensavo sempre, o a qualche altro grave male; perché, se qualche sciagura dal destino mi giungesse, l'improvviso affanno non mi straziasse, trovandomi impreparato.” Ciò che Teseo dice di aver udito da un dotto, è in realtà un riferimento autobiografico. Egli, infatti, è un discepolo di Anassagora, del quale si racconta che all'annuncio della morte del figlio disse: “Sapevo di averlo generato mortale.”*

606 Anassagora A 33 = Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, IV, 7: “διὸ καὶ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου παρέιληφεν ἐνταῦθα, ὡς ἄρα τινὸς ἀναγγείλαντος αὐτῷ τεθνάναι τὸν υἱὸν εὐ μάλα καθεστηκότως εἶπεν ἥιδειν θνητὸν γεννήσας” καὶ ὡς τοῦτο λαβὼν Εὐριπίδης τὸ νόημα τὸν Θεσέα πεποίηκε λέγοντα [fr. 964]: / ἐγὼ δὲ παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν / εἰς φροντίδ' ἀεὶ συμφορὰς ἐβαλλόμεν / φυγὰς τ' ἐμαυτῷ προστιθεῖς πάτρας ἐμῆς / θανάτους τ' ἄωρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδοὺς, / ἴν', εἴ τι πάσχοιμ' ὦν ἐδόξαζον φρενί, / μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι.”, “Perciò ha (*scil.* Posidonio) citato a questo punto anche il detto di Anassagora, il quale, quando gli fu annunciato che suo figlio era morto, senza affatto scomporsi, rispose: “Sapevo di averlo generato mortale”. Ed Euripide ricordando questa risposta ha rappresentato Teseo che esprime questo pensiero: “Io, ammaestrato da un saggio, sempre ho proposto alla mia mente il pensiero di sventure, immaginandomi esule dalla patria, immature

citazione di Euripide, spiegata alla luce delle sue teorie; così avviene, ad esempio, in uno scolio a Pindaro nel quale si offrono al lettore informazioni su Tantalò grazie alla citazione di due passi dell'*Oreste* euripideo che lo scoliasta propone come prove dell'adesione del poeta alla dottrina anassagorea che affermava che il sole fosse una pietra incandescente.⁶⁰⁷

Nel trattato anonimo noto con il titolo di *Theologumena arithmeticae*, sono riportati dei versi del tragico nei quali sarebbe da ravvisare l'affioramento di una dottrina anassagorea; le parole citate sono le seguenti: “Ἐστίαν δὲ σ'σοφοὶ βροτῶν νομίζουσιν”;⁶⁰⁸ l'identificazione tra ἔστια e γαῖα riporterebbe piuttosto ad un ambito pitagorico. Da Macrobio, però, sappiamo che il verso qui riportato poneva anche la sede

scomparse e altri possibili mali, perché se mi accadrà quel che ho già pensato, non mi colpisca di più giungendomi impreveduto.”

607 Anassagora, A20a = *Scolio a Pindaro, Olimpica* I, 91: “τὸν γὰρ Τάνταλον φυσιολόγον γενόμενον καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον ἐπὶ τούτῳ δίκας ὑποσχεῖν, ὥστε καὶ ἐπαιωρεῖσθαι αὐτῷ τὸν ἥλιον, ὑφ' οὗ δειματοῦσθαι καὶ καταπτῆσαι. Περὶ δὲ τοῦ ἡλίου οἱ φυσικοὶ φασιν ὡς λίθος καλεῖται ὁ ἥλιος, καὶ Ἀναξαγόρου δὲ γενόμενον τὸν Εὐριπίδην μαθητὴν πέτρον εἰρηκέναι τὸν ἥλιον διὰ τῶν προεκκειμένων· ὁ γὰρ μακάριος οὐκ ὀνειδίζω τύχας, / Διὸς πεφυκῶς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος / κορυφῆς ὑπερέλλοντα δειμαίνων πέτρον / ἄερι ποτᾶται καὶ τίνει ταύτην δίκην [Eur. Or. 4—7]. καὶ πάλιν δι' ἄλλων βῶλον λέγοντα οὕτως· ‘μόλοιμι τὰν οὐρανοῦ / μέσον χθονὸς τεταμέναν / αἰωρήμασι πέτραν / ἀλύσει χρυσέαις φερομένην δίναισι / βῶλον ἐξ Ὀλύμπου, / ἴν' ἐν θρήνοισιν ἀναβοάσω / γέροντι πατρὶ Ταντάλωι””, “Tantalò, divenuto studioso della natura e avendo dimostrato che il sole è una pietra incandescente, per questo subì una condanna ed il sole gli fu appoggiato addosso perché fosse immobilizzato dal terrore. Riguardo al sole i fisici dicono che con pietra si intende il sole e che anche Euripide, che fu allievo di Anassagora, ha chiamato pietra il sole nei versi iniziali: “Anche quel felice Tantalò -non voglio schernire la sua sorte- teme per la pietra sospesa sul suo capo, è sospeso in aria e paga questa pena.” E nuovamente in un altro punto lo definisce zolla nel modo seguente: “Potessi raggiungere la pietra sospesa nelle altezze a metà tra cielo e terra, zolla dell'Olimpo trascinata dalle dorate collane dei vortici, perché nei lamenti raggiunga gridando il vecchio progenitore Tantalò.”. Lo scolio all'*Oreste* sembra confermare la dipendenza da Anassagora del passo: Scolio all'*Oreste* di Euripide, 982: “Ἀναξαγόρου δὲ μαθητῆς γενόμενος ὁ Εὐριπίδης μύδρον λέγει τὸν ἥλιον.”, “Euripide, essendo stato discepolo di Anassagora, chiama il sole pietra infuocata.”

608 Anassagora a 20b = Giamblico, *Theologumena armeticae* 6,18 de Falco: “focolare te (*scil.* terra) gli uomini saggi ritengono”.

della terra nell'etere,⁶⁰⁹ ed è quindi possibile che un precedente dossografo, al quale l'autore del trattato si sarebbe rifatto, abbia per questo motivo avvicinato i versi alla speculazione di Anassagora.⁶¹⁰

Troviamo nuovamente accostato il nome di Anassagora a dei versi di Euripide nell'opera del dossografo Ezio: “οἱ περὶ Ἐπίκουρον... ἐκ μεταβολῆς τῆς ἀλλήλων γεννᾶσθαι τὰ ζῶια· μέρη γὰρ εἶναι τοῦ κόσμου ταῦτα, ὡς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Εὐριπίδης· ἠθήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου ἴμορφην ἑτέραν ἀπέδειξεν.”;⁶¹¹ come si può osservare, nella sintetica esposizione del dossografo, vengano riportati solo versi euripidei a dimostrare ciò che sia Anassagora che Euripide pensavano, fatto che potrebbe d'altra parte portare a pensare che Ezio non disponesse quantomeno per questo preciso aspetto della dottrina di una citazione di Anassagora che lo illustrasse in modo sintetico ed efficace, ma

609 Euripide, frammento 944 = Macrobio, *Saturnali*, I, 23, 8: “...καὶ Γαῖα μήτηρ· Ἔστῖαν δέ σ' οἱ σοφοὶ / βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.”, “...e tu, Madre Terra; ed i saggi tra i mortali ti chiamano Estia perché tu sieda nell'Etere”.

610 Lanza, 1966 pg. 33.

611 Anassagora, A112 = Aezio V 10, 23 : “οἱ περὶ Ἐπίκουρον... ἐκ μεταβολῆς τῆς ἀλλήλων γεννᾶσθαι τὰ ζῶια· μέρη γὰρ εἶναι τοῦ κόσμου ταῦτα, ὡς καὶ Ἀ. καὶ Εὐριπίδης· ἠθήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου ἴμορφην ἑτέραν ἀπέδειξεν.”, “Gli epicurei affermano che gli esseri viventi nascono da reciproche trasformazioni: essi infatti sono parti del cosmo, come anche sostengono Anassagora ed Euripide: “Indietro ritornano i nati dalla terra alla terra, ma i nati dal seme etereo alla celeste cupola tornano: nulla muore di quel che diviene, ma divisosi uno dall'altro un nuovo aspetto dimostra.” Da varie altre fonti è possibile stabilire l'appartenenza di questi versi al *Crisippo* e ricostruire una porzione più ampia di testo. Si vedano Jouan e Van Looy 2002 pg. , Kannicht 2004, Collard e Cropp 2008, pgg. 466 – 467. Euripide, fr. 839: “Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ, / ὃ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, / ἢ δ' ὕδροβόλους σταγόνας νοτία / παραδεξαμένη τίκτει θνητούς, / τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν· / ὅθεν οὐκ ἀδίκως μήτηρ πάντων νενόμισται. / χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, / τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς / εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον· / ἠθήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, / διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου / ἴμορφην ἑτέραν ἀπέδειξεν.”: “O somma terra ed etere di Zeus, lui di uomini e dei genitore, lei le umide gocce di pioggia accogliendo partorisce i mortali, produce il nutrimento per le stirpi ferine, donde non a torto madre di tutti è stata chiamata. Indietro ritornano i nati dalla terra alla terra, ma i nati dal seme etereo alla celeste cupola tornano: nulla muore di quel che diviene, ma divisosi uno dall'altro un nuovo aspetto dimostra.”.

soltanto del nome del filosofo accostato a quanto esposto nei versi di Euripide.

All'interno del dramma, i versi qui citati potrebbero costituire, insieme ad alcuni che li precedevano e che descrivono come ciò che viene dalla terra torna alla terra, ma ciò che viene dal cielo ad esso ritorni, una consolazione offerta da Pelope per la morte del figlio Crisippo.

A proposito di quest'ultima sezione, è stato osservato come questi riflettano genericamente il pensiero del V secolo, da Empedocle ad Anassagora, per l'importanza attribuita all'elemento dell'aria;⁶¹² non sembra, però, questo il motivo che ha condotto Ezio a citare i versi di Euripide, dal momento che quando cita i versi di Euripide il dossografo si sta occupando piuttosto della nascita degli esseri viventi che, secondo gli epicurei, nascerebbero da reciproche trasformazioni. Anche i versi di Euripide parlano di trasformazioni che riguardano il destino dopo la morte: le cose che sono non cessano di essere, ma dopo essersi divise si riaggregano in una nuova unità che mostra una nuova forma. Compare nei versi il verbo διακρίνω, verbo ricorrente nel poco che possiamo vedere dell'opera di Anassagora e che porta a pensare all'azione cosmogonica del νοῦς che separa i diversi elementi del μύγμα iniziale per formare nuove aggregazioni di questo miscuglio, anche se il momento a cui fanno riferimento i versi di Euripide non è sicuramente quello cosmogonico. Ci si può domandare in che modo sia definito il mutare della materia dopo la fase cosmogonica, che conseguenze abbia il principio del “tutto in tutto” a livello di riproduzione, di nascita e di morte degli individui; ci si può chiedere se sia possibile immaginare che nel pensiero di Anassagora la morte degli esseri viventi fosse effettivamente immaginata come un separarsi della materia che li compone: in questo caso, in assenza di vuoto, il separarsi di un corpo comporterebbe necessariamente che quello che si è separato si riaggreghi in modo nuovo all'interno di questo continuo fluire del miscuglio originario poi suddivisosi che muta continuamente. Non ci sono giunti, però, frammenti o testimonianze che illustrino come Anassagora abbia sviluppato il suo pensiero riguardo al riaggregarsi o

612 Collard e Cropp, pg. 467; gli autori rinviano a Gagné 2007, pgg. 12 – 13: lo studioso, cercando di datare un poema orfico concernente la fisica, osserva come *Aer* occupasse un ruolo centrale in diversi poemi cosmogonici come la teogonia di Epimenide e l'opera di Empedocle, e che il medesimo *Aer*, dopo Anassagora, fosse diventato un elemento centrale nelle dottrine cosmologiche di Anassagora e Diogene di Apollonia.

disgregarsi della materia in relazione ai singoli corpi, soltanto questa testimonianza di Ezio porterebbe a vedere riflessi di una speculazione in questo senso ed essa è, inoltre, viziata dall'essere un confronto con la successiva dottrina epicurea.

L'opera di Anassagora viene poi più volte citata nell'antichità classica per quanto riguarda la spiegazione proposta per le piene del Nilo e anche qui molti ricordano Euripide, menzionandolo insieme ad Eschilo e Sofocle come fa Seneca,⁶¹³ o riportando diversi passi come fanno Diodoro, come vedremo meglio in seguito, e l'anonimo autore di un trattato sul Nilo conservato a Firenze, il quale si sofferma anche ad analizzare cosa il poeta racconti in più rispetto ad Anassagora sull'argomento.⁶¹⁴

613 Anassagora, A 91 = Seneca, *Naturales quaestiones* IV a 2 17: *Anaxagoras ait ex Aethiopiae iugis solutas nives ad Nilum usque decurrere. In eadem opinionem omnis vetustas fuit. Hoc Aeschylus* [Supplici 559 e fr. 300], *Sophocles* [fr. 797], *Euripides* [Elena 3, fr. 228] *tradunt.*”, “Anassagora afferma che le nevi scioltesi sui monti dell'Etiopia scendono fino al Nilo. Tutta l'antichità fu dello stesso parere, e ciò è riferito da Eschilo, Sofocle ed Euripide”.

614 Questo testo è riportato da Lanza nella sua edizione dei frammenti di Anassagora accanto al frammento A 9. Anonymi Historici, *De Nilo*, FgrH 3c.647F: “Ἀναξαγόρας δὲ ὁ φυσικός φησι τῆς χιόνος τηκομένης τὴν ἀναπλήρωσιν τοῦ Νείλου γίνεσθαι· ὡσαύτως δὲ καὶ Εὐριπίδης καὶ ἕτεροί τινες τραγωιδῶν ποιηταί. ἀλλ’ Ἀναξαγόρας μὲν αὐτὴν τὴν γένεσιν ποίησιν λέγει τῆς ἀναπληρώσεως, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, Εὐριπίδης δὲ καὶ τὸν τόπον ἀφορίζει, λέγων οὕτως ἐν δράματι Ἀρχελάω (Fr. 228) «Δαναὸς ὁ πεντήκοντα θυγατέρων πατήρ / Νείλου λιπὼν κάλλιστον ἐκ γαίας ὕδωρ, / ὃς ἐκ μελαμβρότοιο πληροῦται ῥοὰς / Αἰθιοπίδος γῆς, ἥνικ’ ἂν τακῆι χιῶν / τεθριππεύοντος Ἥλιου κατ’ αἰθέρα»· καὶ ἐν Ἑλένη (vv. 1 - 3) «Νείλου μὲν αἶδε καλλιπάρθενοι ῥοαί, / ὃς ἀντὶ δίας ψεκάδος Αἰγύπτου πέδον / λευκῆς τακείσης χιόνος ὑγραίνει γύας». Καὶ Αἰσχύλος (Fr. 300) «γένος (?) μὲν αἰνεῖν ἐκμαθῶν ἐπίσταμαι / Αἰθιοπίδος γῆς, ἔνθα Νεῖλος ἐπτάρους / γαῖαν κυλίνδων πνευμάτων ἐπομβρία, / ἐν ἧι πυρωτὸν ἱμνὸς ἐκλάμψαν φλόγα / τῆκει πετραίην χιόνα· πᾶσα δ’ εὐθαλῆς / Αἴγυπτος, ἄγνωῦ νάματος πληρουμένη, / φερέσβιον Δῆμητρος ἀντέλλει στάχυν». Καλλισθένης δ’ ὁ ἱστοριογράφος πρὸς τὰ μικρῶι πρότερον εἰρημένα ὑπ’ Ἀναξαγόρου τε καὶ Εὐριπίδου ἀντεῖπεν.”, “Il fisico Anassagora dice che le piene del Nilo sono dovute allo scioglimento delle nevi, così dicono Euripide e alcuni altri poeti tragici, ma Anassagora adduce la genesi in sé come causa produttrice della piena stando a quanto egli personalmente ha detto; Euripide, invece, parla anche del luogo, dicendo nell'Archelao: “Danao...etere”; e nell'Elena: “Ecco le correnti del Nilo dalle belle ninfe che, quando la bianca neve si scioglie e inonda feconda i campi d'Egitto”, e così anche Eschilo. Ma lo storico Callistene porta argomenti contrari a quelli poco sopra riferiti di Anassagora e di Euripide.”.

Tra le fonti più antiche a nostra disposizione che associano il nome di Euripide a quello di Anassagora, c'è *La vita dei tragici* scritta da Satiro di Callati, della quale un papiro molto lacunoso ritrovato agli inizi del Novecento ci ha restituito qualche frammento; tra le poche parole leggibili compaiono comunque delle esplicite allusioni ad Anassagora, come nel frammento 37 I,⁶¹⁵ nel quale si fa menzione della straordinaria ammirazione del poeta per il filosofo e ancora nel frammento 37 III nel quale leggiamo la conclusione di una rassegna di passi tratti dai drammi del poeta che avrebbero riassunto con precisione la dottrina anassagorea del cosmo,⁶¹⁶ mentre subito dopo l'attenzione del biografo si sposta su passi in cui il poeta avrebbe dubitato su quale fosse “il principio che domina i cieli”, dubbio dimostrato da un verso della già citata preghiera di Ecuba nelle *Troiane*;⁶¹⁷ non sappiamo che conclusioni Satiro traesse dall'analisi di questo passo, in quanto alla citazione segue purtroppo una lacuna, ma

615 Satiro di Callati, *Vita di Euripide*, 37 I: “[οὐκ ἐπὶ] τοῖς [ἰ]δίους ἀγαθοῖς / [ὁ] ψηλὸς ὤν / [ο]ὐκ ἐπὶ τοῖς / [ἀ]λλοτρίοις / [ψό]γοις ταπει- / [νοῦ]μενος· ἔ- / [πειτ]α δὲ τὸν / [Ἀνα]ξαγόραν [δα]ιμονίως [? ? ? ?] ? [?] φυσι[ο-] / [λογ...?]μα / [φ]αι / [ς]”, “...senza essere orgoglioso delle sue capacità, senza lasciarsi abbattere dalla rampogne altrui. Perciò (ammirò) straordinariamente Anassagora...”

616 Satiro di Callati, *Vita di Euripide*, 37 III: “α[? ? ?]ιοφ[? ? ? ?] / κ[? ? ?]οισ[? ? ? ?] λ[...? ?]υμε [...? ?] / σο[ι τ]ῶνι π[άν-] / των μεδ[έον-] / τι χλόην π[ε-] / λανόν τε φε/ρ[ω] / Ζεὺς εἶ[θ'] Ἄδης / ὀνομα[ζή]· ἄ- / κριβῶς ὄλως / περιεἰληφε[ν] / τὸν Ἀναξ[α-] / γόρειον [διά-] / κοσμον [ἔ]πεισι / τρισὶν περι[ιόν·], “...a te, signore di tutte le cose, offerte in erbe e libagioni porto, Zeus o che il tuo nome sia Ade; e con cura condensò tutta la dottrina anassagorea del cosmo, comprendendola in tre brani poetici.” Il frammento euripideo qui riportato è il 912 Kn, da dramma sconosciuto, ma per il quale è stata proposta, ad esempio da Jouan e Van Looy, l'attribuzione ai *Cretesi*. Il precedente frammento del papiro, il 37 II, contiene alcuni versi di Crizia, che costituiscono il frammento B19 DK, che probabilmente l'autore attribuiva erroneamente ad Euripide, contenenti probabilmente un'invocazione ad una divinità che ha creato il mondo in un turbine originario. Anche qui, dunque, si possono scorgere tracce di una dottrina assimilabile a quella di Anassagora, fatto che spiega la collocazione in questa sede del frammento, ammessa l'errata attribuzione. A questo proposito, si veda il cap. 23.

617 Satiro di Callati, *Vita di Euripide*, 37 III: “καὶ ἄλληι γ[έ] / πηι διαπορ[εῖ] / τί πότ' ἐστὶ / Τὸ προεστη- / κὸς τῶν οὐρα- / νίων· Ζεὺς' [εἶ]τ' ἀνάγκ[η] / [φύσεω]ς εἶτ[ε] / [νοῦς βροτῶν], “E altrove appunto appare in certo qual modo dubbioso su quale sia il principio che domina i cieli: “Zeus, che tu sia legge della necessità naturale o intelletto degli uomini”. Il verso qui citato è l'886 delle *Troiane*.

l'inserimento del brano nella sezione della vita del poeta nella quale sono evidenziati i suoi debiti verso il fisiologo fa pensare ad un raffronto tra il verso e la dottrina di Anassagora, tracce del cui pensiero sono ben visibili nel passo considerato dell'invocazione a Zeus fatta dalla regina di Troia.

Questi versi euripidei sono citati ancora a proposito di una testimonianza di Aezio che afferma: “Ἀναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν”,⁶¹⁸ a motivo della somiglianza del loro contenuto con il passo di Ezio, ma sono anche riportati nei Diels – Kranz nella sezione deputata a raccogliere i testi considerati come imitazioni del pensiero di Diogene di Apollonia.⁶¹⁹

Per quanto riguarda altre attestazioni dell'associazione di nomi di Anassagora ed Euripide nella tradizione successiva, si può considerare il caso di Diodoro Siculo; nella sua *Biblioteca Storica*, essi compaiono insieme, oltre che nel già citato passo della *Melanippe*, a proposito delle piene del Nilo, nel passo in cui lo storico ricorda che “Ἀναξαγόρας δ' ὁ φυσικὸς ἀπεφήνατο τῆς ἀναβάσεως αἰτίαν εἶναι τὴν τηκομένην χιόνα κατὰ τὴν Αἰθιοπίαν, ᾧ καὶ ὁ ποιητὴς Εὐριπίδης μαθητὴς ὦν ἠκολούθηκε· λέγει γοῦν· Νείλου λιπῶν κάλλιστον ἐκ γαίας ὕδωρ, / ὅς ἐκ μελαμβρότοιο πληροῦται ῥοᾶς / Αἰθιοπίδος γῆς, ἥνικ' ἂν τακῆ χιῶν.”⁶²⁰ Anassagora viene menzionato da solo, senza la menzione del drammaturgo, soltanto una volta nella *Biblioteca storica*, per ricordare che era stato maestro anche di Pericle.⁶²¹

618 Anassagora A 48 = Ezio I, 7, 5: “Anassagora dice essere il dio un intelletto creatore”, già citato a proposito del frammento 4.

619 Diogene di Apollonia, C 2.

620 Diodoro Siculo, I 38 4: “Il fisico Anassagora dimostrò che la causa dello straripamento è lo scioglimento della neve in Etiopia; questa teoria è seguita anche dal poeta Euripide che era suo allievo; dice egli infatti: “Lasciata la bella acqua del Nilo, i cui flutti traggono alimento dalla terra etiopide popolata di negri, quando si scioglie la neve.”. Il frammento qui riportato è il 228 Kn, lo stesso citato dall'anonimo autore del trattato sul Nilo. I nomi del fisico e del poeta compaiono di nuovo in Diodoro I, 39, 1 perché l'autore cita, sempre a proposito delle piene del Nilo, la teoria di Democrito e la contrappone a quella anassagorea ed euripidea già citata.

621 Anassagora A17 = Diodoro Siculo, XII 39: “πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστὴν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἄσεβοντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν”, “Oltre a costoro fu denunciato come empio anche Anassagora, che era pure maestro di Pericle”. Questa precisazione segue il racconto del processo intentato contro Fidia che riprenderebbe la narrazione di Eforo. (FGrH, Eforo XII 41, 1).

Euripide, invece, compare non insieme ad Anassagora sei volte ed in quattro di esse alla menzione del poeta fa seguito una citazione. Delle due menzioni senza versi, la prima non ha molto a che vedere con il poeta: Euripide viene citato a proposito di un sogno di Trasibulo, il quale avrebbe sognato sei strateghi che recitavano le *Supplici* in gara contro altri sei che recitavano le *Fenicie*, sogno interpretato da un indovino come presagio di morte di sette degli strateghi che sarebbero scesi in battaglia.⁶²² La seconda è anch'essa nel XIII libro e qui viene menzionata la morte di Euripide tra gli ultimi eventi salienti da ricordare per l'anno 405 stando alla cronologia di Apollodoro, anche se lo storico precisa come questa datazione proposta venga confutata da altre fonti delle quali sarebbe in possesso, ma che non cita; afferma, però, che queste fonti riportano il noto aneddoto secondo il quale il poeta sarebbe morto sbranato da alcuni cani alla corte del re macedone Archelao,⁶²³ dato che fa pensare che Diodoro stesso o una delle sue fonti abbia utilizzato una testimonianza biografica relativa al poeta.

La prima citazione di versi euripidei ricorre nel libro IX, al capitolo 10, dove viene ricordata la visita a Delfi di Chilone, uno dei Sette Sapianti, al quale sono attribuite tre

622 Diodoro Siculo, XIII, 97, 6 – 7: “τῶν δ’ Ἀθηναίων ὁ στρατηγὸς Θρασύβουλος, ὃς ἦν ἐπὶ τῆς ἡγεμονίας ἐκείνην τὴν ἡμέραν, εἶδε κατὰ τὴν νύκτα τοιαύτην ὄψιν· ἔδοξεν Ἀθήνησι τοῦ θεάτρου πλήθοντος αὐτὸς τε καὶ τῶν ἄλλων στρατηγῶν ἕξ ὑποκρίνεσθαι τραγωδῖαν Εὐριπίδου Φοινίσσας· τῶν δ’ ἀντιπάλων ὑποκρινομένων τὰς Ἰκέτιδας δόξαι τὴν Καδμείαν νίκην αὐτοῖς περιγενέσθαι, καὶ πάντας ἀποθανεῖν μιμουμένους τὰ πράγματα τῶν ἐπὶ τὰς Θήβας στρατευσάντων. ἀκούσας δ’ ὁ μάντις ταῦτα διεσάφει τοὺς ἐπὶ τὰ τῶν στρατηγῶν ἀναιρεθῆσθαι.”, “Lo stratego ateniese Trasibulo, cui quel giorno era affidato il comando supremo, ebbe nella notte la seguente visione: sognò che in Atene nel teatro colmo di spettatori egli insieme ad altri sei colleghi recitava le Fenicie, una delle tragedie di Euripide, mentre gli avversari rappresentavano le Supplici; la gara si risolse per loro in una vittoria cadmea, poiché tutti morivano subendo la stessa sorte di coloro che mossero guerra contro Tebe. L'indovino, udendo tale racconto, chiarì il significato del sogno, predicendo che sette degli strateghi sarebbero stati uccisi.”

623 Diodoro Siculo, XIII, 103, 5: “καθ’ ὃν δὴ χρόνον ἐν τῇ Μιλήτῳ τινὲς ὀλιγαρχίας ὀρεγόμενοι κατέλυσαν τὸν δῆμον, συμπραξάντων αὐτοῖς Λακεδαιμονίων. Καὶ τὸ μὲν πρῶτον Διονυσίων ὄντων ἐν ταῖς οἰκίαις τοὺς μάλιστα ἀντιπράττοντας συνήρπασαν καὶ περὶ τεσσαράκοντα ὄντας ἀπέσφαξαν, μετὰ δέ, τῆς ἀγορᾶς πληθούσης, τριακοσίους ἐπιλέξαντες τοὺς εὐπορωτάτους ἀνείλον.”, “Apollodoro, che compose la Cronologia, afferma che nello stesso anno morì anche Euripide; alcuni però affermano che il poeta, mentre era alla corte di Archelao re dei Macedoni, uscì una volta in campagna e morì sbranato da alcuni cani in cui si era imbattuto, il che avvenne un po' prima rispetto al periodo che stiamo esaminando”.

massime che egli li avrebbe fatto incidere su una colonna, cioè “Γνωθὶ σεαυτόν”, “Μηδὲν ἄγαν” e “Ἐγγύα, πάρα δ’ ἄτα”; all'elenco di questi detti segue la spiegazione e nel dibattito riguardo all'interpretazione da dare al terzo proverbio viene ricordato questo frammento di Euripide da un dramma sconosciuto: “οὐκ ἔγγυῶμαι ζημία φιλέγγυον / σκοπεῖν τὰ Πυθοῖ δ’ οὐκ ἔα με γράμματα.”⁶²⁴ Per quanto riguarda poi i versi di Euripide presentati nel libro X, si può osservare come essi ci riportino ad un contesto filosofico, in quanto vengono richiamati a proposito della dottrina di Pitagora: lo storico passa in rassegna diversi precetti rispettati dai Pitagorici e tra essi ricorda l'obbligo di pregare gli dei solo per ottenere ciò che è bene senza chiedere nello specifico potere, forza, ricchezza, bellezza o beni simili, e ricorda a questo proposito l'osservazione generale che, spesso, chi ha chiesto ed ottenuto questi beni è stato da essi rovinato, come si può vedere anche nelle *Fenicie* di Euripide, nella supplica che Polinice rivolge agli dei. A proposito di questi versi egli dice che “ἡ ἀρχὴ βλέψας ἐς Ἄργος”, ἕως “εἰς στέρν’ ἀδελφοῦ τῆσδ’ ἀπ’ ὠλένης βαλεῖν.” οὔτοι γὰρ δοκοῦντες ἑαυτοῖς εὐχεσθαι τὰ κάλλιστα ταῖς ἀληθείαις καταρῶνται.”⁶²⁵ Al di là del contesto pitagorico nel quale si trovano collocate, comunque, le parole di Euripide e la loro spiegazione sembrano avere un valore genericamente gnomico, più che mostrare un rapporto preciso con una qualche dottrina filosofica. Le ultime due citazioni compaiono nel XX libro e sono entrambe di carattere erudito: nella prima si propone una spiegazione possibile per una scena dell'*Ifigenia in Tauride* che sarebbe stata, secondo lo storico o la sua fonte, ispirata da una statua di Crono esistente presso i

624 Diodoro Siculo, IX, 10, 4 = Euripide, 923: “Non do nessun pegno, osservando il danno di coloro che volentieri prestano garanzie: ciò che è scritto a Pito non me lo consente.”.

625 Diodoro Siculo, X, 9, 8: “Essi iniziano con le parole: “Volgendo lo sguardo verso Argo...” e finiscono con l'invocazione: “...che io possa colpire con la mia destra il petto del fratello.” Costoro, infatti, immaginavano con le loro preghiere di ottenere per sé la vittoria, ma in realtà si attirarono maledizioni sul loro capo.” La citazione ha una struttura particolare: vengono ricordati il primo verso e l'ultimo della sezione, come se si volessero segnalare gli estremi necessari a ritrovare il passo su un testo completo del dramma. Ai fini dell'argomentazione dello storico, comunque, appare sufficiente la citazione dell'ultimo verso.

Cartaginesi,⁶²⁶ mentre la seconda è addotta come prova della nascita in Libia di Lamia.⁶²⁷

Dal rapido esame proposto delle testimonianze nelle quali il filosofo ed il drammaturgo compaiono esplicitamente affiancati, è possibile osservare come in molti casi si possa affermare che le dottrine del filosofo siano state menzionate a commento di versi del poeta; sembra, insomma, che buona parte di queste citazioni risultino tratte da una fonte che confronta passi di Euripide con Anassagora piuttosto che il contrario, cioè che si focalizzi sull'opera del filosofo inserendo eventualmente citazioni poetiche per mostrarne la ricezione da parte di allievi.⁶²⁸ Il maggiore o minore rilievo dato ad Anassagora, però, può dipendere anche dalle scelte fatte da chi cita piuttosto che dalla fonte.

L'identificazione di Anassagora come maestro di Euripide è molto antica: la prima attestazione che ne abbiamo risale ad Alessandro Etolo, autore di IV – III secolo, che, stando a Gellio, compose i seguenti versi a proposito di Euripide: “Ο δ’ Ἀναξαγόρου τρόφιμος χαοῦ στρυφνὸς μὲν ἔμοιγε προσειπεῖν, / καὶ μισογέλως, καὶ τωθάξειν οὐδὲ παρ’ οἴνω μεμαθηκῶς, / ἀλλ’ ὅ,τι γράψαι τοῦτ’ ἂν μέλιτος καὶ Σειρήνων

626 Diodoro Siculo, XX 14, 6: “ἦν δὲ παρ’ αὐτοῖς ἀνδριάς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακῶς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένης ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἰς τι χάσμα πλήρες πυρός. εἰκὸς δὲ καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐντεῦθεν εἰληφέναι τὰ μυθολογούμενα παρ’ αὐτῷ περὶ τὴν ἐν Ταύροις θυσίαν, ἐν οἷς εἰσάγει τὴν Ἰφιγένειαν ὑπὸ Ὀρέστου διερωτωμένην «τάφος δὲ ποῖος δέξεταιί μ’, ὅταν θάνω; / πῦρ ἱερὸν ἔνδον χάσμα τ’ εὐρωπὸν χθονός.»”, “C’era presso di loro una statua bronzea di Crono che protendeva le mani aperte fino a terra, in modo tale che il fanciullo che vi veniva posto rotolava giù e cadeva in una voragine di fuoco. È probabile che anche Euripide abbia attinto da lì quella scena della sua tragedia *Ifigenia in Tauride*, nella quale presenta Ifigenia che, interrogata da Oreste: “Quale tomba mi accoglierà, quando sarò morto?” risponde: “C’è un’ampia voragine sotterranea nella quale arde un fuoco sacro.”.

627 Diodoro Siculo, XX 41 5: “ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη καὶ τὸν Εὐριπίδην δεῖξαι τις ἂν μαρτυροῦντα· λέγει γὰρ «τίς τοῦνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς / οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;»”, “La prova che sia nata in Libia può essere confermata anche dalle parole di Euripide, che dice: “Chi non conosce il nome di Lamia, di razza libica, nome vergognoso per i mortali?”.

628 Non è necessario, in questa sede, soffermarsi sull’attendibilità storica della notizia; per considerare la questione in questo senso è sufficiente che le fonti siano pressoché unanimi su questo punto, anche se alcune affermano la mediazione di Socrate tra i due.

ἔτετεύχει.⁶²⁹

La seconda fonte più antica che associ i due della quale abbiamo notizia è la *Vita di Euripide* di Satiro, ma siamo a conoscenza di diversi autori antichi che riportano passi di Euripide che dimostrano il suo interesse per la filosofia e le citazioni dimostrano una tradizione in parte coincidente con Satiro, ma certamente da lui indipendente, fatto che porta inevitabilmente a pensare ad una comune fonte più antica. Si può, dunque, pensare che già non molto tempo dopo la morte del grande tragico fossero incominciate delle ricerche interessate a rilevare nelle sue opere i diversi apporti filosofici.⁶³⁰

Una considerazione di questo tipo può essere sufficiente ad immaginare come il nome di Anassagora e quello di Euripide si siano trovati associati a proposito di una medesima citazione, il frammento 5 della *Melanippe*, in due autori che verosimilmente non attingevano direttamente ad una medesima fonte, come sembra ragionevole supporre per Diodoro e per l'autore del *Περὶ ἐσχηματισμένων* attribuito a Dionigi: si può ipotizzare che alla base delle diverse fonti consultate ci sia un'opera dello stesso genere che raccoglie brani euripidei nei quali sia visibile l'influenza del filosofo di Clazomene.

Riflettendo sulle possibili modalità di composizione dell'opera storica alla quale Diodoro si è rifatto per il capitolo 7 del primo libro, dove è citato il frammento 5 della *Melanippe Sophè*, si può immaginare che una collazione di passi scelti potesse costituire un supporto agevole per impreziosire la narrazione con delle citazioni, facili da reperire in quanto già rubricate per argomento; l'autore che si fosse trovato a narrare delle origini del cosmo avrebbe potuto cercare in questi repertori un passo che ben si adattasse al nuovo contesto e dei versi dal marcato impegno filosofico come quelli della *Melanippe* potevano ben inserirsi anche in un'opera di alto livello concettuale.

Come già detto, l'operazione di ricerca degli influssi filosofici nell'opera di Euripide sembra essere stata incominciata prima di Satiro, dal momento che già sono note in ambito peripatetico opere come quelle di Cameleonte che prevedevano un ampio impiego di fonti letterarie ed opere di grammatici attivi nel raccogliere argomenti per

629 Anassagora A21 = Aulo Gellio XV 20 = Alessandro Etolo fr. 7: "L'allievo del grande Anassagora, austero nel parlare, aveva in odio la celia e non era capace di scherzare neppure di fronte al vino, ma tutto ciò che ha scritto è intessuto di miele e Sirene."

630 Arrighetti 1964, pg. 107.

gruppi omogenei,⁶³¹ e si può dunque tranquillamente ipotizzare che questi repertori fossero già disponibili per la fonte di Diodoro, per quanto antica essa sia.

Alcune delle citazioni poetiche di Diodoro ed il breve accenno alla morte di Euripide, però, non possono essere ricondotte all'ambito filosofico; la questione non solleva problemi particolari: in primo luogo, non sappiamo se esse provengano dalla medesima fonte intermedia delle due citazioni a proposito delle quali si faceva riferimento ad Anassagora; in secondo luogo, la necessità di cercare una fonte che non fosse il semplice testo tragico sorgeva dal trovare in due luoghi diversi la stessa citazione abbinata al nome del filosofo, ma nei casi in cui compaiano semplicemente i versi si può pensare anche che il redattore della fonte poi sfruttata da Diodoro abbia acceduto direttamente al testo del dramma. Non si può, comunque, escludere che l'autore del testo poi usato da Diodoro, o gli autori o solo alcuni di essi nel caso in cui le citazioni non provengano tutte da una medesima fonte, abbia potuto usufruire di un'opera biografica sulla vita di Euripide, fatto che spiegherebbe la presenza dell'aneddoto sulla morte del poeta, e che, se organizzata a grandi linee per argomenti come appare essere strutturata la *Vita* di Satiro, poteva essere agevolmente usata per reperire versi da inserire al momento opportuno.

631 Arrighetti, 1964, pg. 26.

20. *Nous* e giustizia

Come già visto a proposito dell'analisi dei singoli frammenti, il pensiero di Anassagora, esplicitamente richiamato dalla critica antica a proposito della cosmogonia presentata nei versi che costituiscono il frammento 5, sembra apparire come una sorta di presupposto a diverse delle questioni affrontate nel corso del dramma, come la questione dell'osservazione astronomica alla quale potrebbe alludere il frammento 4 o la dimostrazione della non esistenza dei τέρατα su cui si basa l'argomentazione della ragazza in difesa dei neonati, ed anche il termine νοῦς che compare nel frammento 3, per quanto in questo contesto voglia significare probabilmente soltanto le facoltà intellettive che permettono a Melanippe di imparare nozioni filosofiche e scientifiche e di discutere alla pari con Eolo ed Elleno, rimanda alla speculazione del filosofo di Clazomene, che, stando alla testimonianza di Diogene Laerzio, sarebbe stato proprio soprannominato Νοῦς per la centralità che questo elemento aveva nel suo pensiero.⁶³²

Il νοῦς, come già visto, è in Anassagora principio cosmogonico, unica sostanza purissima a sottrarsi alla legge del tutto in tutto e che, a quanto emerge dai frammenti, non sembra agire in vista di un fine;⁶³³ il νοῦς, appena messe in moto le sostanze che compongono il μίγμα, se ne separa e “questa separazione, posteriore all'inizio del moto, proiettata al di là di esso, diventa immobilità. Con che, se è contingente l'atto, questa contingenza non fa che affermare la trascendenza assoluta del principio.”⁶³⁴

Il principio cosmogonico è, dunque, trascendente e diventa, nel pensiero di Anassagora, un dio; il divino nell'universo anassagoreo si tradurrebbe quindi nel νοῦς e, stando a quanto sostiene Diano,⁶³⁵ “il νοῦς non arrivando alla sapienza e all'arte se non nell'uomo, dio veniva ad essere l'uomo” e sarebbe proprio portando alle estreme

632 Anassagora A 1 = Diogene Laerzio, II, 6: “πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν”. παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη”, “Tutte le cose erano insieme, poi l'intelligenza intervenne e le ordinò. Perciò ebbe il soprannome di Intelligenza.”.

633 Diano 2007, pg. 78.

634 Diano 2007, pg. 82.

635 Diano 2007, pg. 83.

conseguenze questo ragionamento che Euripide avrebbe scritto in un suo dramma: “ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός”.⁶³⁶ Bisogna, comunque, tenere conto di come il verso citato da Diano abbia innanzitutto una tradizione estremamente complessa:⁶³⁷ esso è attribuito ad Euripide,⁶³⁸ a Menandro⁶³⁹ oppure ad entrambi i poeti⁶⁴⁰ e addirittura Giamblico nel *Protrettico* suggerisce che possa essere una affermazione dello stesso Anassagora;⁶⁴¹ un'espressione molto simile è, inoltre, riportata in uno scolio ai versi delle *Troiane* che contengono la già citata preghiera di Ecuba e la frase è riportata senza una precisa attribuzione.⁶⁴²

Oltre all'interpretazione suggerita da Diano, è possibile, però, che l'espressione vada intesa in un senso diverso, cioè, come suggerisce Cicerone, è possibile che con l'espressione si intenda che l'intelligenza è un qualcosa di divino che è presente in ogni uomo.⁶⁴³

Stando a quanto afferma Platone nel *Cratilo*, in un passo del dialogo in cui Socrate professa ad Ermogene la sue perplessità sull'etimologia del termine giustizia date le tante che ha sentito affermare e smentire, il νοῦς, che Anassagora reputa il principio cosmogonico ed il principio del movimento presente negli esseri che hanno vita,⁶⁴⁴ altro non sarebbe che τὸ δίκαιον.⁶⁴⁵

636 Euripide, 1018: “La nostra intelligenza è in ognuno dio.”.

637 Per ulteriori dettagli riguardo alla tradizione del frammento si rinvia a Jouan e Van Looy 2003, pg. 81.

638 Scolio a Pindaro, Nemea VI, 4a e Aelius Theon, *Progymnasmata*, 103,5 (Spengel)

639 Il verso compare nei *Monostichi*, 588; Tzetzes, Commento all'Iliade, 53,6, Plutarco, Questioni platoniche, I, 1, 199 E.

640 Nemesio, *De natura hominis*, p. 170 Matthaei

641 Giamblico, *Protrettico*, 8, p. 138.

642 Scolio alle *Troiane*, 884: “ἔνιοι φασιν: ὁ νοῦς ἡμῶν [ὁ] θεός”, “Alcuni dicono: l'intelligenza è dio in noi.”

643 Cicerone, *Tuscolane*, I, 65: *Ergo animus, ut dico, diuinus est, ut Euripides audet dicere, deus est*, “Dunque anche l'anima, io dico, è divina, o, come osa dire Euripide, è un dio.”

644 Anassagora, B 12: “καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ”, “E quante cose hanno vita, le maggiori e le minori, tutte domina l'intelligenza”.

645 Anassagora, A 55 = Platone, *Cratilo*, 413c: “εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἄ. νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐθενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.”, “Ed il giusto, ciò che Anassagora dice essere l'intelligenza, che

Riflettendo su un'equivalenza possibile tra il νοῦς e ciò che è giusto, si può ricordare come nel 412 Euripide abbia creato per la sua *Elena* un personaggio singolare, Teonoe, figura che già reca nel nome traccia di questo νοῦς e che “professa una sapienza ispirata, ma al contempo puramente umana. Incarna la potenza superiore della ragione e della riflessione. Disponendo magnificamente di questa facoltà e grazie ad un'elevatezza che la mette in comunicazione con il mondo delle realtà essenziali, le giovane dimostra la natura divina dell'intelligenza, del νοῦς che i mortali possiedono.”⁶⁴⁶

Lo svolgimento della tragedia prova che Teonoe è effettivamente in grado di entrare in contatto con il mondo degli dei, come si può capire dal passo in cui afferma che il concilio degli dei non ha deciso riguardo alla sorte di Elena e Menelao e che, pertanto, è tutto nelle sue mani⁶⁴⁷. Tramite il suo pensiero, quindi, la sorella di Teoclimeno arriva a conoscere il divino e da questa considerazione si può osservare come non ci sarebbe dunque, nella logica mostrata in questo personaggio, alcuna sostanziale differenza tra l'intelletto umano e quello che caratterizza il divino.⁶⁴⁸

Della giovane si dice che sia a conoscenza delle “realtà divine, di ciò che è e di ciò che sarà”,⁶⁴⁹ e per indicare questa conoscenza il poeta usa il verbo ἐπίσταμαι, il verbo proprio delle scienze; nel momento in cui Teonoe deve decidere come agire, però, dimostra di non conoscere un futuro già predeterminato, ma si trova a dover scegliere

egli infatti afferma essere supremo arbitro, non mescolato a nulla, e che penetrando attraverso tutto ordina le cose”.

646 Assael 2001, pg. 64.

647 Euripide, *Elena*, vv. 878-887: “ἔρις γὰρ ἐν θεοῖς σύλλογός τε σοῦ περί ἔσται πάρεδρος Ζηνὶ τῶιδ' ἐν ἡματι. Ἦρα μὲν, ἣ σοι δυσμενῆς πάροιθεν ἦν, νῦν ἐστὶν εὖνους κὰς πάτραν σώσαι θέλει ξὺν τῆιδ', ἴν' Ἑλλάς τοὺς Ἀλεξάνδρου γάμους δώρημα Κύπριδος ψευδονύμφευτον μάθῃ· Κύπρις δὲ νόστον σὸν διαφθεῖραι θέλει, ὡς μὴ ἔξελεγχθῆι μηδὲ πριαμένη φανῆι τὸ κάλλος Ἑλένης οὐνεκ' ἀνονήτοις γάμοις. τέλος δ' ἐφ' ἡμῖν”, “Ci saranno litigi e conciliaboli tra i numi attorno a Zeus, riguardo a te quest'oggi. Chè la dea che ti era ostile, Eri. Ti favorisce, adesso e vuole che tu torni in patria con costei, perché la Grecia sappia che le nozze d'Alessandro, il gran dono di Ciprigna, furono nozze false. Ed è Ciprigna che cerca d'impedire il tuo ritorno, per evitare d'essere scoperta e perché non si veda che comprò la palma di beltà pagando un prezzo con le nozze di Elena. Dipende tutto da me.”.

648 Assael, 2001, 65.

649 Euripide, *Elena*, v. 14-15: “τὰ θεῖα γὰρ τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ' ἠπίστατο”.

come comportarsi in base a ciò che la sua ragione le suggerisce ed allora giustifica la scelta morale che va a fare in base a ragioni di pietà religiosa, all'εὐσεβεῖν ed al rispetto della giustizia, di δίκη.⁶⁵⁰ Nel momento in cui da parte degli dei non giunge alcuna indicazione, Teonoe delibera senza ispirazione divina, seguendo soltanto la logica del proprio ragionamento: la ragazza descrive se stessa come un tempio di δίκη,⁶⁵¹ ma questo fatto sembra essere legato alla sua φύσις, alla sua natura, non ad una qualche ispirazione sovranaturale; in questo modo, il poeta sembra proporre per il suo personaggio un'interiorizzazione del concetto di giustizia.

Teonoe non sembra l'unico personaggio euripideo ad avere la caratteristica di aver trasportato su un piano intimo e sentito questo concetto: un'esigenza di un più profondo e personale sentimento di giustizia traspare, è visibile anche nelle scelte di diversi eroi ed eroine portate sulla scena dal poeta, i quali, attraverso un percorso personale di riflessione, scelgono autonomamente di sacrificare la propria vita, come Macaria negli *Eraclidi*, *Meneceo* nelle Fenicie o la protagonista dell'*Ifigenia in Aulide*. Anche Melanippe potrebbe rientrare tra questi personaggi, se veramente nel frammento 6 è corretto leggere un invito a compiere una scelta giusta determinata non in base alle punizioni che gli dei lanciano su chi commette delle colpe, ma a partire da un ragionamento che ne dimostri la validità e che porti ad una decisione condivisa, resa forse possibile anche dalla presenza in ogni uomo di una scintilla di un sentimento di giustizia come quello che Zeus avrebbe distribuito a ciascuno nel *Prometeo* di Platone.

Si può osservare come già a partire dal VI e poi per tutto il V secolo il tema della giustizia sia stato al centro del dibattito culturale nel mondo greco, a partire dagli apporti offerti da viaggiatori e storici che avevano portato alla conoscenza di diversi costumi, dato che aveva inevitabilmente innescato la riflessione riguardo all'arbitrarietà delle leggi e delle norme morali, punto di partenza che porterà nel corso del secolo alla ricerca da nuovi criteri sulla base dei quali l'uomo dovesse modellare i propri

650 Euripide, *Elena*, vv. 998-1003: “ἐγὼ πέφυκά τ' εὐσεβεῖν καὶ βούλομαι φιλῶ τ' ἑμαυτήν, καὶ κλέος τοῦμοῦ πατρὸς οὐκ ἂν μίαναιμ', οὐδὲ συγγόνωι χάριν δοίην ἂν ἐξ ἧς δυσκλεῆς φανήσομαι”, “Pia per natura e tale voglio essere. A me ci tengo, di mio padre non macchierò la fama, e a mio fratello non renderò un favore che ricopra d'infamia.”.

651 Euripide, *Elena*, vv. 1004-1005: “ἔνεστι δ' ἱερὸν τῆς δίκης ἐμοὶ μέγα ἐν τῇ φύσει”, “C'è nella natura mia come un gran santuario di giustizia.”.

comportamenti e legiferare nel miglior modo possibile.

È stato osservato⁶⁵² come in diversi autori sia riscontrabile una riflessione che pone in rapporto le leggi che regolano l'universo con l'idea di giustizia, in concomitanza con l'epoca in cui i primi fisiologi iniziarono ad osservare il cielo e a scoprire la regolarità dei moti dei corpi celesti e quando, in conseguenza, la parola κόσμος dal suo originario significato di ordine veniva ad acquisire anche quello di universo;⁶⁵³ ragionando anche a partire da questo dato, Gernet, conducendo una disamina degli elementi caratteristici della religione greca afferma, più a livello di intuizione che di analisi puntuale che: “Il mondo è ordinato: l'idea di quest'ordine, di questo kosmos, avrà uno sviluppo particolare in certa speculazione, ma si esprime spontaneamente nella poesia, cioè in una specie di filosofia popolare nella quale i concetti di “legge” e “giustizia” trovano un'applicazione, in effetti, più o meno cosmica. E proprio grazie alla percezione di quest'ordine il pensiero umano istituisce un rapporto con il mondo degli dei. Quasi sempre si tratta di un ordine impersonale: “Zeus” ne è, infatti, sostanzialmente il simbolo e , quando i Greci vogliono parlare di causalità divina, preferiscono usare un'espressione collettiva o neutra: la divinità, gli dei.”⁶⁵⁴

Tra i testi che dimostrano questa corrispondenza tra leggi che regolano il cosmo e giustizia, si può citare un frammento di Eraclito che dice: “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν”;⁶⁵⁵ il filosofo descrive quindi la legge fisica che vincola il sole alla sua orbita nei termini di una legge morale simile a quella che, secondo una prospettiva religiosa tradizionale, vincolerebbe gli uomini, prospettando addirittura il castigo da parte delle Erinni nel caso di una trasgressione ad essa.

Una simile idea di legge legata all'ordine cosmico è stata riscontrata anche nel passo dell'*Aiace* sofocleo in cui l'eroe afferma che potrà imparare a prendere spunto dai

652 De Romilly 2005, pgg. 142 – 143.

653 Non sappiamo chi per primo attribuì al termine κόσμος tale significato, le fonti antiche oscillano tra Pitagora e Parmenide. Diogene Laerzio, 8.48: “Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· ὥς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην.”, “Fu anche il primo a chiamare il cielo universo e la terra sferica; secondo Teofrasto, fu Parmenide”.

654 Gernet 1983, pg.6.

655 Eraclito, frammento B 94: “Il sole non oltrepasserà i suoi limiti, oppure le Erinni, che sono le aiutanti della giustizia, lo scopriranno.”.

cicli naturali per essere saggio,⁶⁵⁶ e ancora nel discorso che Giocasta nelle *Fenicie* rivolge ai figli; la donna, cercando di convincere Eteocle ad alternarsi al trono con Polinice come pattuito, dice: “καὶ γὰρ μέτρ’ ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν ἰσότης ἔταξε κάριθμὸν διώρισεν, νυκτὸς τ’ ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίου τε φῶς ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον, κούδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον. εἴθ’ ἡλῖος μὲν νύξ τε δουλεύει μέτροις, σὺ δ’ οὐκ ἀνέξει δωμάτων ἔχων ἴσον; καὶ τῶιδ’ ἀπονέμειν; κἄιτα ποῦ ἴστιν ἡ δίκη;”.⁶⁵⁷

Sembrerebbe muovere da considerazioni del genere anche un frammento di Euripide che dice: “ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν, /μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην /μήτ’ εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν, /ἀλλ’ ἀθανάτου καθορῶν φύσεως /κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη /καὶ ὄπη καὶ ὄπως. /τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ’ αἰσchrῶν ἔργων μελέδημα προσίξει”;⁶⁵⁸ anche qui, dunque, cosmo e giustizia vanno

656 Sofocle, *Aiace*, vv. 669 – 677: “καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα τιμαῖς ὑπέικει· τοῦτο μὲν νιφροσπιβεῖς χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει· ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανῆς κύκλος τῆ λευκοπώλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν· δεινῶν δ’ ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε στένοντα πόντον· ἐν δ’ ὁ παγκρατῆς Ὑπνος λύει πεδῆσας, οὐδ’ αἰ λαβῶν ἔχει· ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;”, “Anche le cose più terribili e potenti cedono a poteri superiori; gli inverni nevosi lasciano il passo alla fertile estate, si ritira l’eterno ciclo della notte perché risplenda il giorno dai bianchi cavalli, il soffio dei venti impetuosi si placa sul mare ululante; e il sonno che vince tutti gli esseri, li incatena e li scioglie, né sempre li tiene prigionieri. Perché non dovremmo noi imparare la moderazione?”. Così è interpretato il passo in De Romilly 2005, pg. 143. A mio avviso, però, nel passo analizzato non è così evidente l’aspetto della norma intesa come giustizia, anche perché il prosieguo della tragedia dimostrerà come Aiace non ritenesse effettivamente giusto cedere agli Atridi come le sue parole in questo passo sembrano suggerire. Le parole dell’eroe mi fanno pensare, piuttosto, ad una constatazione, topica nel pensiero greco, riguardo alla ciclicità della vita, all’alternarsi di momenti positivi e negativi; la mia sensazione è che Aiace stia lamentando una situazione che subisce piuttosto che riconoscere una forma di giustizia sottesa a questa ciclicità.

657 Euripide, *Fenicie*, 541 – 548: “L’Eguaglianza stabilì per l’uomo le misure, i pesi, il numero; e la palpebra scura della notte, con passo eguale alla luce del sole, percorre il cielo dell’anno, né l’una invidia l’altra quando deve cedere. Sole e notte obbediscono alle norme, e tu, godendo del retaggio in pari misura, non vuoi farne parte a lui? E dov’è la giustizia?”.

658 Euripide, frammento 910: “Felice chi ha conosciuto la ricerca, non spinto a recare danno ai concittadini né ad azioni inique, ma osservando il sempre giovane ordine della natura immortale, quando esso si compone e dove e come. A uomini siffatti non si presenta mai il disegno di turpi azioni”. Jouan e Van Looy 1998, pg. 27, propongono di attribuire il frammento all’*Antiope*, tragedia

di pari passo, l'osservazione della regolarità che guida l'universo dovrebbe bastare a tenere l'uomo lontano dal compiere azioni turpi. La forte analogia con il passo dell'*Etica Eudemia*, già citato a proposito del frammento 4, dal qual risulta evidente il legame suggerito da Anassagora tra la contemplazione del cosmo ed il vivere secondo giustizia,⁶⁵⁹ ha portato gli editori dei frammenti dei Presocratici ad accostare questi versi di Euripide al passo dello Stagirita contenente la testimonianza su Anassagora.⁶⁶⁰

Il frammento 4 della *Melanippe*, dunque, presenta probabilmente un'allusione all'attività dello studio dei corpi celesti, che ha rivestito un ruolo fondamentale nell'opera di Anassagora, e che nella riflessione del filosofo di Clazomene, come nel pensiero di altri a lui contemporanei o di poco anteriori, era strettamente correlato all'idea di giustizia, tema affrontato nel frammento 6.

Non è impossibile, quindi, che il ricordare la capacità di capire realtà di natura in qualche modo divina a partire dal moto dei corpi celesti insegnata da Ippo fosse in qualche modo funzionale ad introdurre un discorso relativo alla determinazione di una giustizia, anche se la scarsità dei versi noti della tragedia rende piuttosto azzardata qualunque ipotesi.

che in effetti dava largo spazio ad un dibattito che opponeva l'ideale della vita attiva a quello della vita contemplativa.

659 Aristotele, *Etica eudemia*, 1215 b.

660 Anassagora, A20.

21. Il progresso

Stando a quando afferma Dionigi di Alicarnasso, Melanippe avrebbe pronunciato il suo discorso di fronte al padre per dimostrare che i τέρατα non esistono, incominciando il suo ragionamento con una descrizione cosmogonica per poi arrivare a discutere il caso dei due gemelli che aveva di fronte a sé; ai fini della sua argomentazione, dunque, era sufficiente proporre all'interlocutore una storia della natura dalle origini alla contemporaneità, raccontando come le specie create al momento della separazione di cielo e terra si fossero propagate secondo leggi costanti che prevedessero la nascita di figli uguali ai genitori.

Alcuni elementi contenuti nei frammenti a noi giunti, però, sono avvicinati ad argomenti che ritroviamo nei tanti testi del V secolo che affrontano, con diverse finalità, una descrizione del progresso compiuto dalla specie umana dai suoi primi momenti fino all'attualità, percorso segnato da una più o meno graduale acquisizione di competenze tecniche; si può, dunque, cercare di capire se Melanippe, nella sua ῥήσις, accanto alla descrizione di come dall'origine del cosmo si fossero riprodotte le specie animali, affrontasse anche il tema del miglioramento delle condizioni di vita del genere umano o se questo tema giocasse, comunque, un qualche ruolo nel dramma.

Già il primo frammento ci mostra Ippo intenta a svelare ai mortali ἄκη πόνων καὶ λυτέρια; l'espressione, anche se nel passo specifico sembrerebbe alludere soprattutto a dei consigli di tipo medico elargiti da Ippo, può suggerire un'immagine dell'umanità segnata dalla fatica, dal dolore, dalla sofferenza. Il πόνος è, stando ad Esiodo, ciò che caratterizzava gli uomini dopo che Pandora aveva dischiuso l'orcio nel quale erano contenuti tutti i mali;⁶⁶¹ l'idea che per l'essere umano la vita presenti più situazioni

661 Esiodo, *Erga*, vv. 90 - 95: “Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων / νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνου / νόσου τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν. / [αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.] / ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελούσα / ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.”, “Prima infatti sopra la terra la stirpe degli uomini viveva lontano e al riparo dal male e al riparo dall'aspra fatica, da malattie penose che agli uomini portan la morte: veloci infatti invecchiano i mortali nel male. Ma la donna,

dolorose che piacevoli, tanto da dubitare della preferibilità dell'essere nati rispetto al non esserlo, percorre un po' tutta la storia del pensiero greco.

L'immagine presentata nel prologo potrebbe, quindi, suggerire uno scenario analogo a quello del *Prometeo* eschileo, nel quale il titano ricorda orgogliosamente i suoi meriti nei confronti di una stirpe umana debole ed indifesa; in questi versi,⁶⁶² in parte già ricordati a proposito del frammento 1, il titano apre il racconto di quanto ha svelato agli uomini con un preambolo che descrive le misere condizioni di vita dei mortali⁶⁶³ ai quali egli, mosso da benevolenza, ha insegnato come rendere migliore la propria esistenza grazie alle tecniche da lui svelate.

Un'osservazione di questo tipo apre, però, un problema: Prometeo, il titano, nasce nei primissimi momenti delle vicende divine, come vengono narrate, ad esempio, da Esiodo, e conseguentemente risulta piuttosto ovvio immaginarlo presente ai primordi della vita degli esseri umani sulla terra, a tal punto che Protagora, nell'omonimo dialogo platonico, può raccontare come il titano avrebbe ricevuto dagli dei il compito di distribuire alle diverse specie animali e agli esseri umani le prerogative che avrebbero avuto quando sarebbero venuti alla luce; ben diverso appare il caso di Ippo che, per quanto abbia antenati divini, non sembra partecipare della condizione divina e sposa Eolo, anch'egli già discendente di esseri umani.

Difficile capire, dunque, se sia possibile immaginare che Ippo sia stata una figura portatrice di progresso per una umanità ai suoi primordi. Si può osservare, però, come l'idea di un progresso del genere umano da una fase iniziale di disordine appaia un

levando con la sua mano dall'orcio il grande coperchio, li disperse; e agli uomini procurò i mali che causano pianto.”.

662 Eschilo, *Prometeo*, 435 – 506.

663 Eschilo, *Prometeo*, 441 – 450: “τὰν βροτοῖς δὲ πῆματα / ἀκούσαθ', ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν / ἔννουσ ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. / λέξω δὲ μέψιν οὔτιν' ἀνθρώποις ἔχων, / ἀλλ' ὦν δέδωκ' εὐνοίαν ἐξηγούμενος· / οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, / κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων / ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον / ἔφυρον εἰκῆι πάντα” , “Sentite invece che dolori in mezzo ai viventi, creature puerili a quel tempo. Io li formai: riflessivi, sovrani del loro intelletto. Narrerò, non a umiliare gli esseri umani, ma a svelare fino in fondo l'affetto che mi dettava quel dono. Anche prima di me guardavano, ed era cieco il guardare; udivano suoni, e non era il sentire; li vedevi, erano forma di sogni, la vita un esistere lento, un impasto opaco senza disegno.”.

21. Il progresso

portato della riflessione filosofica e storica piuttosto che qualcosa di connaturato al mito: come ricordato sopra, Esiodo, ad esempio, propone l'immagine contraria di una umanità prima beata e poi decaduta. Una simile prospettiva, dunque, che pare avere caratterizzato il materiale mitico al quale la tragedia ateniese attinge, appare difficilmente integrabile del tutto con la prospettiva filosofica e storica, e questo fatto può far scaturire dei problemi nel momento in cui si voglia eventualmente collocare una figura del mito come Ippo, ancorata dalla sua genealogia alla realtà degli uomini che deve, quindi, per forza essere considerata come già esistente, in una prospettiva come quella del progresso che non sembra appartenere al mito.

In ogni caso, la fragilità delle condizioni dei mortali risulta una topica costante nella letteratura greca e non certo soltanto riferita ai primi momenti della vita del genere umano; una figura, dunque, che come Ippo dispensa la sua sapienza per alleviare le sofferenze degli uomini ed incrementare il loro sapere può probabilmente essere pensata anche in un momento che non è necessariamente primordiale per l'umanità.

Come già ricordato, il primo beneficio elargito da Ippo sarebbe stato quello di svelare ἄκη καὶ λυτέρια ai mortali, espressione che potrebbe alludere tanto ad un generico sollievo dai mali e dalle fatiche, quanto, più specificamente, a delle cure per alcune malattie;⁶⁶⁴ in entrambi i casi, queste rivelazioni di rimedi, gelosamente custoditi dagli dei a tal punto che Zeus è intervenuto per tacitare la donna, devono sicuramente aver segnato un miglioramento nelle condizioni di vita dei mortali; questa osservazione, però, può ovviamente solo rafforzare la caratterizzazione di Ippo come figura portatrice di progresso e non stabilire se effettivamente Melanippe abbia descritto questo progresso nella sua ῥῆσις dal momento che l'espressione è contenuta nel prologo.

Nel frammento 4, Melanippe ricorda come la madre abbia svelato ai mortali τὰ θεῖα mediante il movimento degli astri con oracoli sicuri e questo è uno dei meriti ai quali si è accennato sopra, la cui menzione potrebbe rendere l'interlocutore più ben disposto nei confronti di chi parla.

In questo frangente, la ragazza sottolinea come la madre sia stata la prima a fare questo per i mortali e l'idea di un primo porta naturalmente con sé l'idea di una qualche forma di progresso: si viene a distinguere un tempo precedente nel quale nessuno era in grado di trarre informazioni dal moto degli astri rispetto ad un dopo nel quale questa

664 Si veda a questo proposito il cap. 6.

capacità sembra essersi diffusa. Melanippe non ha presentato la madre come l'unica che abbia mai tratto rivelazioni dal moto dei corpi celesti, il che porta a pensare che questa competenza si sia successivamente diffusa. La spiegazione più ovvia sembra essere che Ippo abbia trasmesso questo sapere, proprio come ha insegnato le sue conoscenze in campo cosmogonico e forse medico, se questo è il senso da attribuire all'espressione contenuta nel frammento 1; come Prometeo ha mostrato agli uomini⁶⁶⁵ ogni tecnica per sfruttare al meglio tutto quello che li circondava,⁶⁶⁶ così anche Ippo sembra, in qualche modo, connotata da un intento didattico che la spinge a trasmettere agli altri questa sua sapienza straordinaria.

Come Ippo appare caratterizzata come un *πρῶτος εὐρετής*, anche Prometeo, nell'omonima tragedia, ribadisce insistentemente il suo primato nell'aver mostrato agli uomini, ed in alcuni casi anche scoperto, tutte le tecniche; inizia, ad esempio raccontando la misera condizione umana che è rimasta tale fino al momento in cui ha insegnato ai mortali a distinguere le stagioni,⁶⁶⁷ poi afferma di essere lui l'inventore di numeri e lettere⁶⁶⁸ ed ancora sottolinea come sia stato il primo ad aggiogare i cavalli.⁶⁶⁹ Di nuovo, raccontando l'invenzione della nave, ribadisce come non sia stato nessun altro che lui ad inventare questo mezzo.⁶⁷⁰ Il suo ruolo di *εὐρετής* è ribadito ancora al termine di questa prima parte del suo racconto, quando Prometeo osserva dolorosamente come

665 Più volte Prometeo ricorda di aver mostrato diverse cose ai mortali usando il verbo *δείκνυμι*, ad es. ai v. 458 e 482; questo mostrare sembra avere proprio la valenza di un insegnamento tecnico, più ancora che di una rivelazione o di una dimostrazione, in quanto, a partire dalla rivelazione fatta dal titano, gli esseri umani avrebbero imparato a servirsi delle tecniche a loro mostrate.

666 Eschilo, *Prometeo*, v. 506: “*πᾶσαι τέχνηαι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*”, “Fonte di tutte le scienze ai viventi e Prometeo”.

667 Eschilo, *Prometeo*, v. 457: in forte rilievo grazie alla sua collocazione ad inizio verso la congiunzione *ἔστε*.

668 Eschilo, *Prometeo*, 459–460: “*καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, / ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμῶν τε συνθέσεις*”, “Fu mia -e a loro bene- l'idea di calcolo, primizia d'ingegno, e fu mio il sistema di segni tracciati”.

669 Eschilo, *Prometeo*, vv. 462 – 463: “*κᾶζευξα πρῶτος ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα / ζεύγλαισι δουλεύοντα*”, “Io, inventai l'attacco di bestie selvatiche al giogo, io le domavo sotto le cinghie.”.

670 Eschilo, *Prometeo*, 466 – 467: “*θαλασσόπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ' λινόπτερ' ἦρε ναυτίλων ὀχήματα*”, “Fu mia, solo mia, la scoperta di un mezzo marino -vele come ali- per la gente che corre le onde”.

21. Il progresso

sia impossibile per lui, che pure ha ideato tante cose per i mortali, trovare uno stratagemma atto a liberarlo dalle sue catene.⁶⁷¹

Analogamente, quando il titano riprende a parlare dopo la breve interruzione delle Oceanine, ricorda come gli uomini fossero indifesi nei confronti delle malattie prima del suo intervento,⁶⁷² evidenzia di essere stato il primo ad istituire l'arte mantica⁶⁷³ e sottolinea come non si possa affermare che nessuno di diverso da lui abbia insegnato agli uomini a servirsi dei metalli.⁶⁷⁴

Si può notare, dunque, come la figura più tradizionalmente associabile alla scoperta delle tecniche, cioè Prometeo, sia caratterizzato, nella *ῥῆσις* del dramma che da lui prende il nome e che si sviluppa come un racconto che include tutte le tappe fondamentali del progresso compiuto dall'origine della stirpe umana fino all'età contemporanea all'autore del dramma, dall'essere il primo ad aver scoperto o mostrato queste tecniche; analogamente, anche Ippo è caratterizzata come la prima nello svelare ai mortali realtà celesti, fatto che la avvicina alla figura del titano e che porta quindi a ritenere plausibile la sua collocazione in un racconto che la vede protagonista della scoperta e diffusione di alcuni saperi, anche se verosimilmente non si può pensare ad un suo ruolo preponderante nell'invenzione di tutte le tecniche paragonabile a quello di

671 Eschilo, *Prometeo*, 469 – 471: “τοιαῦτα μηχανήματ' ἐξευρών τάλας / βροτοῖσιν αὐτὸς οὐκ ἔχω σόφισμ' ὅτωι / τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.”, “Io che ho ideato tanti congegni per l'uomo non trovo per me uno scaltro pensiero, sollievo al tormento che ora m'assale. È la mia sofferenza!”.

672 Eschilo, *Prometeo*, 478 – 483: “εἴ τις ἐς νόσον πέσοι, / οὐκ ἦν ἀλέξιμ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον / οὐ χριστόν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων / χρεῖαι κατεσκέλλοντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν / ἔδειξα κράσεις ἡπίων ἀκεσμάτων / αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους”, “Se l'uomo piombava infermo, nulla gli faceva da scudo, né alimento, né pozione né balsamo. Sempre più secco, scavato: disperato bisogno di cure. Finché venni io a indicare gli amalgami, i composti che alleviano, fanno da barriera a qualunque malanno.”.

673 Eschilo, *Prometeo*, 485 – 486: “κᾶκρινα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἄ χρῆ / ὕπαρ γενέσθαι”, “Io per primo scelsi tra i sogni quelli destinati a farsi mondo reale”.

674 Eschilo, *Prometeo*, 500 – 504: “ἔνερθε δὲ χθονὸς / κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα, / χαλκὸν σίδηρον ἄργυρον χρυσόν τε, τίς / φήσειεν ἂν πάροιθεν ἐξευρεῖν ἐμοῦ; / οὐδεῖς, σάφ' οἶδα, μὴ μάτην φλῦσαι θέλων.”, “Poi i beni che l'uomo si gode, sepolti da sempre nel fondo, sotterra: bronzo e ferro, oro e argento. Avanti, chi può dire di averli scovati prima di me? Nessuno, son certo. Altrimenti è parlare borioso, da folle.”.

Prometeo.

Sempre a proposito del frammento si può notare come anche il fatto di svelare τὰ θεῖα con oracoli sicuri ottenuti osservando il movimento dei corpi celesti può essere in qualche modo messo in relazione con la ῥῆσις di Prometeo: come già detto, non è chiaro il significato che vada attribuito a questa espressione; la lettera del testo, comunque, grazie all'uso del verbo προμαντεύω, porta a pensare all'arte mantica, almeno come primo possibile livello di lettura del testo ed Ippo figurerebbe quindi in qualche modo come un doppio di Prometeo, il quale rivendica per sé l'invenzione di tutta la tecnica oracolare; nella dettagliata descrizione che il titano offre delle varie branche di questa disciplina da lui rivelata si sofferma sull'oniromantica, sulla cleidomanzia, sull'ornitomanzia, sul trarre auspici dalle viscere degli animali e dalle fiamme dei sacrifici,⁶⁷⁵ ma non sul vaticinare grazie all'osservazione del moto degli astri. Come già detto, la pratica dei trarre auspici dal moto dei pianeti non risulta praticata nella Grecia del V secolo e questo sarebbe sufficiente a spiegare la sua assenza dal catalogo proposto da Prometeo che probabilmente poteva risultare come esaustivo di tutte le tecniche di mantica non ispirata; possibile, dunque, che non ci fosse la volontà di collocare Ippo in una sorta di spazio lasciato per così dire vuoto da Prometeo, ma semplicemente di attribuire un ruolo a questa figura sapiente nel campo

675 Eschilo, *Prometeo*, 485 -499: “τρόπους τε πολλοὺς μαντικῆς ἐστοίχισα, / κάκρινα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἃ χρῆ / ὕπαρ γενέσθαι, κληδόνας τε δυσκρίτους / ἐγνώρισ’ αὐτοῖς ἐνοδίους τε συμβόλους, / γαμφωνύχων τε πτῆσιν ἰωνῶν σκεθρῶς / διώρισ’, οἴτινές τε δεξιῶν φύσιν / εὐωνύμους τε, καὶ δίαιταν ἦντινα / ἔχουσ’ ἕκαστοι καὶ πρὸς ἀλλήλους τίνες / ἔχθρα τε καὶ στέργηθρα καὶ συνεδρία· / σπλάγχνων τε λειότητα, καὶ χροῖαν τίνα / ἔχουσ’ ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονὴν / χολή, λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν· / κνίσῃ τε κῶλα συγκαλυπτὰ καὶ μακρὰν / ὀσφῦν πυρώσας δυστέκμαρτον εἰς τέχνην / ὤδωσα θνητούς, καὶ φλογωπὰ σήματα / ἐξωμμάτωσα πρόσθεν ὄντ’ ἐπάργεμα.”, “Non basta: io regolai le linee infinite dell'arte profetica. Io per primo scelsi tra i sogni quelli destinati a farsi mondo reale, io interpretai gli ambigui rumori e i segni, in cui ti imbatti per strada. Fui io a definire con termini netti i voli degli uccelli dall'artiglio falcato -quelli da destra che hanno in sé forza propizia, e gli altri...che hanno il bene nel nome- e l'indole, le schermaglie di guerra e d'amore, l'affollarsi di ogni razza d'alati; poi il nitore delle viscere, l'aspetto della bile a suscitare la grazia dei numi, la diversa armonia benigna del fegato. Io misi al fuoco quarti fasciati di grasso e -intero- il filo del dorso: così feci strada ai viventi, verso la chiusa scienza dei segni, e diedi sguardo eloquente ai messaggi del fuoco, vitrei, un tempo, appannati.”.

dell'interpretazione dei messaggi divini.

Nel caso in cui l'espressione ἄκη καὶ λυτέρια alludesse all'ambito medico, quella della mantica potrebbe essere considerato un secondo punto di tangenza tra le competenze di Ippo e le τέχναι svelate da Prometeo il quale, come già ricordato, si vantava di aver insegnato ai mortali i segreti della medicina, anche se, in effetti, il lessico che caratterizza Ippo sembra descriverla come una sorta di iatromantis, ambito che la collocherebbe per così dire a metà strada tra il campo medico e quello della divinazione; bisogna, inoltre, ricordare come nulla nel testo faccia apparire Ippo come la prima ad aver praticato questa disciplina, a differenza di Prometeo che rivendica la sua priorità in campo medico.

Il frammento 4 potrebbe, però, contenere un'allusione più che ad una attività mantica come la scelta del verbo porterebbe a pensare, alla speculazione filosofica e scientifica inerente allo studio dei corpi celesti. Come già osservato, sembra che nella speculazione anassagorea grande spazio fosse riservato all'osservazione dei fenomeni celesti e sembra che esso rivestisse anche un'importanza preponderante, se è vero che Anassagora era giunto ad affermare che la contemplazione del cielo rendeva preferibile l'essere nato rispetto al non esserlo.⁶⁷⁶ Si può forse immaginare, quindi, che si sia dato spazio all'allusione al sapere dell'astronomia per investire Ippo di una conoscenza della disciplina ritenuta più importante.

Per quanto riguarda l'inserimento della menzione di tale disciplina in un discorso che potrebbe strutturarsi come un racconto del progresso, potrebbe essere utile un raffronto con l'*Epinomide*, dialogo pseudoplatonico, che nelle prime battute affronta il problema di quali siano le scienze da coltivare per ottenere la sapienza; Clinia e l'ospite ateniese, per raggiungere lo scopo che si sono prefissati, passano in rassegna le diverse scienze coltivate dall'uomo, osservandole, però, in prospettiva storica, partendo cioè dalle prime alle quali l'uomo abbia rivolto la sua attenzione per arrivare a quelle studiate ai giorni loro.⁶⁷⁷ I due incominciano la loro disamina fin dalle più remote e caotiche fasi della vita dell'uomo, ricordando in primo luogo chi ha posto le norme che vietassero la pratica del cannibalismo; poi menzionano la produzione della farina, l'agricoltura, la costruzione delle case e di tutti gli oggetti, la caccia ed infine la divinazione. L'ospite

676 Faccio riferimento al fr. A30, già citato nel cap. 9.

677 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 975a – 977b.

ateniese che sta conducendo questa rassegna osserva come mediante queste tecniche l'uomo abbia ottenuto tutto ciò che gli era necessario, ma non la sapienza. Passa poi ad una rapida elencazione di tutte le arti cosiddette imitative, cioè tutto ciò che riguarda la parola, la Musa e la pittura. Clinia prosegue citando altri esempi di lodevoli capacità con utili ricadute pratiche, ma nega alle discipline che menziona lo status di scienze che portino alla sapienza in quanto esse, secondo lui, procedono senza metodo; tra queste classifica la strategia militare, la medicina, la capacità di pilotare una nave, le competenze degli avvocati ed infine ricorda l'abilità di chi è in grado di mandare a memoria molte nozioni per poi ripeterle ed utilizzarle al momento opportuno.

A questo punto, l'Ateniense enuncia la disciplina che secondo lui merita veramente di essere considerata sapienza e sostiene la sua posizione affermando che, senza di essa, l'uomo sarebbe il più insensato degli animali. Questa scienza sarebbe la contemplazione del cielo, ed il Cielo stesso avrebbe donato agli uomini il numero, strumento efficace per comprendere l'intero universo.⁶⁷⁸

Stando alla lettura proposta da Edelstein,⁶⁷⁹ questa scelta compiuta dall'autore del dialogo mostrerebbe un rovesciamento di valori che avrebbe portato alla progressiva

678 Pseudo-Platone, *Epinomide*, 977a – 977b: “σχεδὸν Οὐρανόν, ὃν καὶ δικαιοτάτον, ὡς σύμπαντες ἄλλοι δαίμονες ἅμα καὶ θεοί, τιμᾶν τε καὶ εὐχεσθαι διαφερόντως αὐτῷ. Τὸ δὲ καὶ τῶν ἄλλων αἴτιον ἀγαθῶν πάντων ἡμῖν αὐτὸν γεγονέναι πάντες ἂν ὁμολογοῖμεν· δοῦναι δὲ ἅμα καὶ ἀριθμὸν ἡμεῖς γε ὄντως αὐτὸν φαμεν, ἔτι δὲ καὶ δώσειν, ἕάν τις θέλη συνακολουθεῖν. ἕάν γὰρ ἴη τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, λεγέτω μὲν, ἀκολουθείτω δὲ ὅπη ποικίλλων αὐτὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ στρέφων ἄστρα πάσας διεξόδους ὥρας τε καὶ τροφὴν πᾶσιν παρέχεται. Καὶ τὴν ἄλλην δὲ οὖν φρόνησιν, ὡς φαίμεν ἄν, σὺν ἀριθμῷ παντί, καὶ τὰλλ' ἀγαθὰ· τοῦτο δὲ μέγιστον, ἕάν τις τὴν ἀριθμῶν αὐτοῦ δόσιν δεξάμενος ἐπεξέλθῃ πᾶσαν τὴν περίοδον.”,
“Senza dubbio il Cielo, al quale è giustissimo come fanno tutti, e demoni e dei, rendere onori e particolari preghiere. Ch'egli sia stato a noi causa di tutti gli altri beni, è cosa su cui tutti siamo d'accordo: ma noi sosteniamo che è stato proprio lui a farci dono anche del numero, e che ancora lo concederà a chiunque lo voglia seguire. Se qualcuno, infatti, si accinga a contemplarlo rettamente, lo chiami, a suo piacere, Cosmo, Olimpo, Cielo, osservi comunque com'esso presentandosi sotto i più svariati ricami ed imprimendo agli astri che sono in lui ogni tipo di rivoluzione, procuri a tutti gli esseri stagioni e nutrimento; e, dunque, anche il resto della saggezza, diciamo, con tutti i numeri e gli altri beni; ma, fra questi, il bene più grande è che, una volta accettato da lui il dono dei numeri, ci si metta sulla via di comprendere il totale periodo dell'universo.”.

679 Edelstein 1987, pg. 145.

21. Il progresso

svalutazione delle discipline prima molto considerate in quanto utili alla sopravvivenza dell'uomo ed al contempo ad una migliore valutazione delle scienze astratte e della speculazione teoretica; il dialogo ci mostrerebbe quindi come si sia andata via via affermando l'importanza di discipline come l'astronomia; ciò che veniva alle origini valutato di più avrebbe perso importanza rispetto a quanto venne scoperto in seguito.

Prima di proporre qualunque osservazione, bisogna, ovviamente, ricordare che tra la *Melanippe* euripidea e la redazione dell'*Epinomide* è intercorso un notevole lasso di tempo ed inoltre, il dialogo risente di tutta la speculazione di Platone il quale, in alcuni dei suoi dialoghi, ha offerto valutazioni non sempre uniformi sul valore e sull'utilità delle diverse discipline, spesso non congruenti rispetto a quanto si afferma nell'*Epinomide*. Come già osservato a proposito del frammento 4, però, è forse possibile vedere nell'*Epinomide* il risultato di alcune linee di pensiero che già potevano forse iniziare ad affiorare in Anassagora anche se bisogna sottolineare come la scarsità dei dati in nostro possesso riguardo al filosofo di Clazomene e agli sviluppi del pensiero intercorsi tra questi e Platone e i suoi discepoli ed insieme la non univocità di questi dati rendano, ovviamente, molto incerta qualunque ipotesi formulata in questo senso; si può forse supporre, però, che Anassagora ponesse come culmine della speculazione scientifica e filosofica gli sviluppi ai quali egli stesso l'aveva portata e che, in questo modo, ponesse come apice dello sviluppo del pensiero proprio lo studio della cosmogonia nell'ottica in cui l'aveva proposto e quello dei corpi celesti ed è possibile che l'*Epinomide* riflettesse una simile valutazione della storia del pensiero.

Anche dal frammento 5 è poi possibile ricavare un elemento che può in qualche modo portare ad intravedere nel discorso di Melanippe una $\rho\eta\sigma\zeta$ che racconta un progresso del genere umano: la trasmissione del discorso di generazione in generazione; è forse possibile vedere un richiamo ad una simile concezione di trasmissione del sapere proprio nell'incipit di questo frammento, nel quale la ragazza ricorda come le sue conoscenze riguardo all'origine del mondo le siano state trasmesse dalla madre.

È naturalmente possibile anche che un simile riferimento alla sapienza di Ippo sia da intendersi semplicemente come un richiamo alla fonte autorevole delle nozioni che la giovane andrà ad esporre per ottenere maggior credito e non alluda necessariamente al modo in cui si può accrescere il sapere del genere umano; anche il frammento 4, però, sembrava suggerire per Ippo una connotazione didattica, fatto che porta a non escludere

anche qui che la donna si adoperasse per divulgare il suo sapere.

Tra i frammenti di Anassagora, uno a noi giunto che fa pensare al fatto che il filosofo abbia sviluppato una dottrina del progresso, afferma a proposito degli uomini: “ἀλλ’ ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη κατ’ Ἀναξαγόραν σφῶν τ’ αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες”.⁶⁸⁰ Un'affermazione di questo tipo fa pensare non soltanto alla dimensione individuale del singolo che fa tesoro della propria esperienza personale, ma anche ad un'idea di trasmissione di saperi tra individui, tanto tra coetanei che di generazione in generazione. Una concezione del genere trova possibile applicazione in un universo ordinato, come quello pensato da Anassagora, perché paragonare il passato al presente è possibile solo nel caso in cui la realtà sia normata da leggi che governino gli eventi secondo una certa regolarità.⁶⁸¹

Come Edelstein ha rilevato,⁶⁸² possiamo trovare in Aristotele esplicitata l'idea che la trasmissione del sapere dal primo che ha posto mano ad una determinata disciplina ai suoi successori sia una condizione fondamentale per l'avanzamento della disciplina stessa, in un contesto che pone in grande rilievo il merito di colui che per primo ha affrontato un certo argomento. Il filosofo, infatti, nella conclusione delle sue *Confutazioni sofistiche* sottolinea come per lui sia un merito essere stato il primo ad occuparsi di studiare l'ingannevole arte dei sofisti nel confutare all'apparenza gli altrui argomenti in quanto “μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντός, ὥσπερ λέγεται. Διὸ καὶ χαλεπώτατον”.⁶⁸³ Nel condurre l'argomentazione al chiedere licenza di eventuali errori od omissioni nella sua trattazione dovute appunto al suo ruolo di pioniere nel campo, Aristotele presenta un esempio di materia che si è ampliato e perfezionato grazie ad apporti successivi, la retorica, e ricorda come “οἱ δὲ νῦν εὐδοκιμοῦντες, παραλαβόντες παρὰ πολλῶν οἶον ἐκ διαδοχῆς κατὰ μέρος προαγαγόντων, οὕτως ἠϋξήκασιν, Τεισίας μὲν μετὰ τοὺς πρώτους, Θρασύμαχος δὲ μετὰ

680 Plutarco, *Sulla fortuna*, 98f = Anassagora B21b: “Ma in tutte queste cose siamo inferiori agli animali, sappiamo però usare, secondo Anassagora, “esperienza, memoria, sapere e arte” e li mungiamo, ne raccogliamo il miele, li portiamo e li conduciamo avendoli riuniti”.

681 L'argomento sarà sviluppato al cap. 22.

682 Edelstein, 1987, 149.

683 Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 183b 22 – 23: “Il principio è, senza dubbio, la cosa più importante, come si dice. E perciò anche la più difficile.”.

21. Il progresso

Τεισίαν, Θεόδωρος δὲ μετὰ τοῦτον, καὶ πολλοὶ πολλὰ συνενηνόχασι μέρη· δίοπερ οὐδὲν θαυμαστὸν ἔχειν τι πλῆθος τὴν τέχνην”.⁶⁸⁴

Possiamo quindi osservare in questo passo un esempio di come si possa rappresentare l'accrescimento del sapere a disposizione del genere umano, per quanto ovviamente nel passo in questione l'osservazione sia limitata ad un settore specifico, secondo una modalità che non appare difforme da quanto intuibile dal frammento di Anassagora sopra citato, del quale è possibile intravedere forse dei riflessi nell'idea di Ippo come iniziatrice della disciplina dell'osservazione dei moti dei corpi celesti e di insegnante di nozioni cosmogoniche per la figlia.

Come già osservato, la *Melanippe* appare come un dramma che riflette molti degli aspetti dibattuti dai filosofi e dai pensatori dell'epoca, dato che rende credibile l'inserimento in esso di un *excursus* sul progresso: Edelstein osserva come, stando a quanto sembra emergere dai lacunosi dati in nostro possesso, l'interesse per la preistoria del genere umano abbia caratterizzato la riflessione di diversi intellettuali nel corso del V secolo e afferma che fare conferenze su questo tema era probabilmente una specie di “attività di moda”.⁶⁸⁵ Nel *Gorgia*, ad esempio, una battuta di Polo sembra condensare in poche parole l'idea di un processo di evoluzione tecnica dato dall'accumulo di esperienza; il sofista dice infatti: “ ὦ Χαίρεφῶν, πολλὰ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ἡύρημένοι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην.”⁶⁸⁶ Anche Prodicò si era interessato ai primordi dell'umanità, per formulare la sua dottrina secondo la quale i primi uomini considerarono dei tutte le cose che fossero a loro utili⁶⁸⁷ e pure il sofista

684 Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 183b 29 – 34: “Invece coloro che attualmente godono di gran fama, avendo ereditato da molti che hanno fatto fare parziali progressi come in successione, hanno così recato ampliamenti: Tisia dopo gli iniziatori, Trasimaco dopo Tisia, Teodoro dopo costui, e molti altri hanno apportato molti contributi parziali. Perciò non è affatto sorprendente che l'arte possieda una certa estensione”.

685 Edelstein, 1987, pg. 77.

686 Platone, *Gorgia*, 488c: “Cherofonte, molte arti ci sono tra gli uomini, empiricamente ritrovate attraverso l'esperienza. L'esperienza fa sì che la nostra vita proceda secondo una certa regola, la mancanza di esperienza ci fa, invece, procedere a caso.”.

687 Prodicò, B5: “δὲ ὁ Κεῖος ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελούντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν

Crizia aveva dato spazio a questo tema nel suo perduto *Sisifo* dove aveva brevemente descritto l'umanità delle origini per introdurre l'idea che proprio i primi esseri umani abbiano inventato gli dei per porre freno alle violenze reciproche.⁶⁸⁸

Per cercare di capire se la ῥήσις di Melanippe contenesse una descrizione del progresso, è forse opportuno a questo punto introdurre alcune considerazioni sulla struttura dei capitoli iniziali dell'opera di Diodoro all'interno dei quali è inserita la citazione euripidea.

A conclusione del paragrafo 6, lo storico si propone di indagare l'origine prima dell'uomo ed espone le due principali dottrine circolanti sull'argomento, ovvero quella che ipotizzava che il genere umano fosse esistito da sempre e quella che ne postulava una creazione.⁶⁸⁹ Il paragrafo successivo, poi, in cui si colloca la dottrina cosmologica

ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον”, “Prodicò di Ceo, poi, afferma: “Il sole, la luna, i fiumi, le sorgenti, e, in genere, tutte le cose utili alla nostra vita, gli antichi le considerarono dei per il vantaggio che se ne trae, come fecero gli Egizi con il Nilo””.

688 Crizia, 25b: “ἦν χρόνος, ὅτ’ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηριώδης ἰσχύος θ’ ὑπηρέτης, / ὅτ’ οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν / οὔτ’ αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. / Κᾶπειτά μοι δοκοῦσιν ἀνθρώποι νόμους / θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦ / <ὁμῶς ἀπάντων> τὴν θ’ ὕβριν δούλην ἔχη / ἐζημιούτο δ’ εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. / Ἐπειτ’ ἐπειδὴ τὰμφανῆ μὲν οἱ νόμοι / ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι, / λάθραι δ’ ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ <πρώτων> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ [γνῶναι] / <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι / πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί”, “Ci fu un tempo in cui la vita degli uomini era caotica e ferina, e asservita alla forza, quando non esisteva né premio alcuno per i buoni, né punizione per i malvagi. Dopo credo che gli uomini abbiano emanato leggi di punizione, perché giustizia fosse tiranna di tutti parimenti, e avesse violenza al suo servizio, e, se alcuno peccava, si punisse. Poiché dopo le leggi non impedivano loro di sopraffare gli altri apertamente, ma di nascosto ancora lo facevano, allora credo che un uomo assennato e sapiente per primo inventò per i mortali il timore degli dei, perché i malvagi avessero timore, pur agendo o pensando di nascosto.”. Il passo sarà commentato al cap. 23.

689 Diodoro Siculo, I, 6, 3: “περὶ τῆς πρώτης τοῖσιν γενέσεως τῶν ἀνθρώπων διτταὶ γεγόνασιν ἀποφάσεις παρὰ τοῖς νομιωτάτοις τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγέννητον καὶ ἄφθρτον ὑποστήσαμενοι τὸν κόσμον, ἀπεφήναντο καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν, μηδέποτε τῆς αὐτῶν τεκνώσεως ἀρχὴν ἐσχηκίας· οἱ δὲ γεννητὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι νομίσαντες ἔφησαν ὁμοίως ἐκείνῳ τοὺς ἀνθρώπους τυχεῖν τῆς πρώτης γενέσεως ὠρισμένοις χρόνοις.”, “Dunque, per quanto riguarda l'origine prima dell'uomo, due spiegazioni si sono affermate tra gli studiosi della natura e gli storici più autorevoli. Infatti, quanti di loro presuppongono che il cosmo non sia opera di creazione, né destinato alla

alla quale avrebbe aderito Euripide come confermerebbero i versi della *Melanippe*, sviluppa soltanto la posizione del secondo dei due gruppi enunciati da Diodoro,⁶⁹⁰ mentre il primo non verrà più menzionato; l'incipit del capitolo 8 sembra segnare uno stacco deciso rispetto al capitolo precedente, in quanto lo storico tira le fila dell'argomento sopra concluso dicendo “Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν”, ma continua dicendo “τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξίέναι, καὶ προσφέρεσθαι τῆς τε βοτάνης τὴν προσηνεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρπούς.”⁶⁹¹ Il verbo φασιν che regge il periodo successivo e che richiede come soggetto, per quanto esso non sia richiamato in alcun modo, i filosofi che ritenevano che il genere umano avesse avuto un inizio, quindi gli stessi che avevano elaborato la dottrina cosmogonica appena esposta, costituisce un forte elemento di continuità.

Diodoro non nomina i filosofi ai quali si rifà, lui direttamente o la sua fonte: l'unico nome a comparire nel passo è quello di Anassagora, citato a proposito dell'opera del suo allievo. Il racconto cosmogonico è perfettamente compatibile con la dottrina del filosofo ed anche la descrizione dei primi momenti di vita del genere umano sembra compatibile con i pochissimi dati che abbiamo riguardo al pensiero del filosofo: Diodoro racconta infatti che gli uomini “ἐκ δὲ τοῦ κατ' ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους εἰς τε τὰ σπήλαια καταφεύγειν ἐν τῷ χειμῶνι καὶ τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι. γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν

distruzione, hanno dichiarato che anche il genere umano esiste dall'eternità, dal momento che la sua procreazione non ha avuto inizio; quanti, invece, pensano che esso sia stato creato e sia destinato alla distruzione hanno affermato che, proprio per come quello, anche gli uomini hanno avuto la loro origine in un determinato periodo.”.

690 Diodoro Siculo, I 7: “Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως”, “Infatti -dicono questi ultimi- all'epoca della formaione originaria dell'universo, cielo e terra avevano un unico aspetto esteriore, perché i loro elementi costitutivi erano mescolati.” Il nesso tra i due capitoli, cioè l'inciso “dicono questi ultimi” sembra aggiunto in traduzione.

691 Diodoro, I, 8: “E questo è quanto abbiamo appreso a proposito dell'origine prima dell'universo. I primi uomini comparsi sulla terra -così affermano-, conducevano una vita disordinata, bestiale: se ne uscivano in ordine sparso per cercare dove trovare nutrimento e prendevano da mangiare l'erba più dolce e i frutti che crescevano spontaneamente sugli alberi.”.

χρησίων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὐρεθῆναι καὶ τᾶλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι”⁶⁹² mettendo insieme, dunque, in poche righe ἐμπειρία e τέχνη, due elementi che, insieme a μνήμη e σοφία, permetterebbero all'uomo, secondo Anassagora, di servirsi degli animali ai quali, senza queste doti, sarebbe inferiore.⁶⁹³ Il racconto della storia primitiva del genere umano si chiude con la massima generale che “καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑψηλομένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζώῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν”⁶⁹⁴ ed in questo passo compare la menzione delle mani come strumento fondamentale per il progresso, mani che sono anche ricordate nel seguente frammento di Anassagora: “Ἄναξαγορας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἀνθρώπων.”⁶⁹⁵

I paragrafi 7 ed 8 sono, però, raccolti nei Diels – Kranz come frammento di Democrito:⁶⁹⁶ questa attribuzione è dovuta a Reinhardt che in un suo articolo⁶⁹⁷ avrebbe dimostrato l'influenza del pensiero dell'atomista in questi paragrafi; l'attribuzione è stata in seguito ribadita da Vlastos⁶⁹⁸ che avrebbe rilevato un possibile spunto polemico nei confronti di Anassagora, in quanto in questo passo la fonte di Diodoro presenta ciò che Anassagora vedeva come gli strumenti del progresso dell'uomo, cioè mani, parola e prontezza di spirito, come semplici συνέργοι della necessità; considerando, dunque, l'insistenza del passo sul ruolo della necessità, Vlastos propone che come fonte di questo passo sia da considerare Democrito, così come suggeriva anche Reinhardt che

692 Diodoro Siculo, I, 8, 7 – 8: “Un po' alla volta, però, essi resi edotti dall'esperienza in inverno si rifugiavano nelle grotte e mettevano da parte quei frutti che potevano essere conservati. Una volta conosciuti il fuoco e le altre cose utili, progressivamente inventarono anche le arti e le altre attività che possono arrecare vantaggi alla società”.

693 Anassagora, B21b.

694 Diodoro Siculo, Biblioteca Storica, I, 8, 9: “In generale, infatti, il bisogno stesso è maestro in tutti i campi per gli uomini, indicando in modo appropriato la via all'apprendimento di ogni cosa ad ogni essere vivente di ingegno e dotato di quell'aiuto che sono mani, parola e prontezza di spirito”.

695 Anassagora, A102: “Anassagora dunque afferma che l'uomo è il più ragionevole degli animali per le mani che ha”.

696 Democrito B 5.

697 L'articolo è ricordato nell'edizione dei Presocratici curata da Reale, pg. 1331.

698 Vlastos 1946, pg 58 ss

ipotizzava che questa cosmologia fosse giunta a Diodoro tramite la mediazione di Ecateo di Abdera.

Le fonti antiche confermano in effetti l'esistenza di una polemica riguardo alla cosmologia tra Anassagora e Democrito in quanto il primo avrebbe rifiutato il secondo come discepolo;⁶⁹⁹ nonostante questo, l'idea che la fonte di Diodoro abbia proposto una cosmogonia riconducibile ad Anassagora, riportando anche dei versi euripidei che rispecchiavano la concezione cosmogonica del filosofo del quale era stato allievo, per poi continuare con una antropogonia in aperta polemica con lo stesso appare decisamente macchinosa, anche se è sempre possibile che il brusco passaggio dall'uno all'altro pensiero sia dovuto alla sintesi estremamente stringata di Diodoro, mirante ad ottenere un quadro d'insieme piuttosto che a seguire le sottili dispute filosofiche.⁷⁰⁰

Diversi dubbi sono, infatti, stati sollevati riguardo a tale attribuzione: Havelock, ad esempio, rileva nel passo genericamente la concezione presocratica di un'antropologia secondo la quale l'uomo avrebbe iniziato le sue vicende come una razza alla pari degli altri animali⁷⁰¹ ed analogamente Spoerri⁷⁰² propone di leggere nel passo di Diodoro delle generiche idee presocratiche, ipotizzando che l'autore volesse produrre una sorta di rendiconto generale della cultura del tempo.

Un'ipotesi di questo tipo appare senz'altro plausibile e sembra la più prudente da

699 Democrito, B 5: “διασύρειν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ, ἐχθρῶς ἔχοντα πρὸς αὐτόν, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν.”, “Dileggiava anche le concezioni anassagoree relative alla cosmologia ed all'intelligenza, essendogli avverso, in quanto non lo aveva accolto come discepolo.”.

700 Diodoro, a proposito delle piene del Nilo, riporta, come detto sopra, dei versi di Euripide a dimostrazione dell'adesione del poeta alla dottrina del maestro (I, 38, 4); poco dopo, riferisce anche l'opposta posizione di Democrito. È possibile, dunque, che almeno una delle fonti di Diodoro operasse un confronto tra le posizioni di Anassagora e quelle di Democrito, ma l'opposizione tra i due è qui ben marcata, dato che prima si sottolinea il dissenso di Democrito verso Anassagora per poi passare ad esporre la dottrina dell'atomista, mentre nel passo qui in analisi il nome di Democrito non compare mai. Diodoro, I, 39, 1: “Δημόκριτος δ' ὁ Ἀβδηρίτης φησὶν οὐ τὸν περὶ τὴν μεσημβρίαν τόπον χιονίζεσθαι, καθάπερ εἶρηκεν Εὐριπίδης καὶ Ἀναξαγόρας”, “Democrito d'Abdera dice che non vi è neve nelle regioni del mezzogiorno, come invece hanno detto Euripide ed Anassagora.”.

701 Havelock 1957 pg. 75

702 Faccio riferimento alla presentazione dell'opera di Spoerri fornita da Nock, 1962, pgg. 50 -51.

seguire: i pochi frammenti giunti dei filosofi presocratici non permettono di avere un'idea precisa e dettagliata in merito alle teorie di molti di essi; restando al passo di Diodoro, ad esempio, non è possibile stabilire a partire dai testi a noi finora noti se Anassagora si sia mai occupato della nascita del linguaggio e, viceversa, non possiamo essere certi che fosse l'unico ad aver attribuito alle mani dell'uomo un ruolo fondamentale nell'avanzamento delle condizioni di vita; rimane, a mio avviso, un elemento da non trascurare il fatto che il nome di Anassagora sia l'unico a comparire nel passo, ma questo, unito agli elementi di consonanza con il sistema di questo filosofo che affiorano dal testo dello storico, permette unicamente di affermare che nella cosmogonia esposta da Diodoro si è tenuto conto anche del pensiero di Anassagora,⁷⁰³ ma non si può per questo sostenere che vi sia l'impronta solo di questo filosofo, come anche Diodoro stesso sembra suggerire attribuendo ad una generica pluralità di voci la paternità delle affermazioni da lui riportate.

Diventa, a questo punto, suggestiva l'idea che la collocazione in questo capitolo della storia di Diodoro dei versi euripidei sia stata facilitata dalla presenza nello sviluppo della ῥήσις della ragazza di un excursus sul progresso dell'umanità e che la fonte di Diodoro abbia modellato una storia del progresso in chiave anassagorea anche sulla scia della ῥήσις tragica dalla quale aveva tratto i versi per impreziosire il racconto cosmogonico; rimarrebbe forse a questo punto l'imbarazzo di dove collocare la dimostrazione della non esistenza dei τέρατα che Dionigi afferma essere, come ragionevole, la finalità del discorso di Melanippe, anche se la difficoltà non appare insuperabile, immaginando come una storia del progresso potesse essere un buono spunto per ricordare agli ascoltatori i meriti di Ippo ed acquistare quindi il loro favore e anche per inserire, magari, un riferimento alla sapienza progressivamente acquisita riguardo all'osservazione della natura.

Gli indizi che permetterebbero di ipotizzare la presenza di un excursus sul progresso del genere umano sono, comunque, estremamente deboli: innanzitutto, nei trattati retorici attribuiti a Dionigi di Alicarnasso viene rilevato nei versi citati della *Melanippe* un riferimento alla dottrina cosmogonica di Anassagora e non altro, ed è

703 Andolfo 1999, pg. 504 riporta nella sua nota al frammento 5 di Diodoro come echi della speculazione anassagorea siano stati rilevati nel passo da Capriglione in *La caverna, l'uomo, la città*, pgg. 150 – 152 in AA.VV., in *Democrito, dall'atomo alla città*.

21. *Il progresso*

proprio in un contesto di racconto cosmogonico che ritroviamo il passo in Diodoro; niente, quindi, obbliga a pensare che ci fosse qualcosa di più di una storia della natura a partire dalle origini del cosmo.

Inoltre, la scelta di questi versi da parte dell'autore dell'opera che diventerà la fonte di Diodoro potrebbe essere stata dettata da molteplici motivi, a partire da semplici ragioni di gusto personale; il frammento, poi, è scritto in una forma che ne rende agevole l'inserimento in un contesto non teatrale: non vengono menzionate divinità, non vengono usate personificazioni degli elementi ed inoltre l'espressione è estremamente sintetica, tanto che nell'arco di pochi versi è sviluppato l'intero racconto cosmogonico; tutto questo poteva renderlo preferibile rispetto ad altri versi sullo stesso tema senza che si debbano ipotizzare ragioni che esulino da quanto già appare nei versi traditi.

Rimane, comunque, evidente come diversi elementi riscontrati nei frammenti portino all'immagine di un'umanità che ha visto un graduale miglioramento delle proprie condizioni grazie ad un susseguirsi di innovazioni e scoperte: l'idea, dunque, di un progresso del genere umano sembra essere quantomeno un presupposto alla logica secondo la quale il dramma è sviluppato, se non un argomento che veniva in esso effettivamente dibattuto.

22. Gemelli e *terata*: una polemica con Empedocle?

Il parto gemellare è un evento straordinario riguardo alle cui cause e al cui significato si è molto dibattuto sia nel mondo greco che in quello romano; due sono le spiegazioni che vediamo ricorrere più frequentemente nel mondo classico per tale fenomeno, che oscillano tra una, interamente positiva, che attribuiva la causa del duplice parto alla straordinaria fecondità dei genitori ed una ambivalente, che attribuiva la nascita dei due figli ad un secondo concepimento derivante da una unione con la donna che già era incinta; la casistica del mondo antico non sembra contemplare la possibilità che questo secondo concepimento possa avvenire ad opera del padre del primo figlio, perciò il parto gemellare poteva portare allo smascheramento di un'unione adulterina, tranne nei più fortunati casi in cui il secondo genitore fosse un dio.⁷⁰⁴

La inusuale fecondità è in molti casi legata nel mito ad un genitore divino: oltre ai qui considerati Eolo e Beoto, si possono ricordare Oto ed Efiante, Neleo e Pelia, Ida e Linceo, tutti figli di Poseidone;⁷⁰⁵ per quanto riguarda il mondo romano è sufficiente ricordare il celeberrimo esempio di Romolo e Remo.

Molto frequente nel mito è anche il secondo caso, quello in cui il parto gemellare è dovuto ad una seconda unione con un dio: sono, ad esempio, “falsi gemelli”, uno figlio di un padre divino ed uno di un padre umano, Castore e Polluce, Amfione e Zeto ed Eracle ed Ificle.

Nel patrimonio mitologico è inoltre frequente l'associazione tra la gemellarità ed il mondo animale anche da un altro punto di vista: si suggerisce, cioè, una sorta di assimilazione tra il parto multiplo e la generazione degli ovipari;⁷⁰⁶ Ibico, ad esempio, racconta la vicenda degli Attorionidi Molionidi, gemelli siamesi nati da un uovo

704 Faccio riferimento ai risultati dell'analisi sulla gemellarità nel mondo classico in Mencacci 1996.

705 Gli esempi qui citati sono tratti da Mencacci 1996, pgg. 38 – 39. Per Oto ed Efiante si rinvia a *Scholia ad Apollonium Rhodium* 482a e Apollodoro, *Biblioteca*, I, 7, 4. Per Ida e Linceo si rinvia ad Omero, *Iliade* XI 751, anche se Apollodoro (III, 10, 3) afferma che non tutte le fonti attestano la paternità divina e comunque la riferiscono al solo Ida.

706 Mencacci 1996, pg. 43.

argentato, o Castore e Polluce che sarebbero nati dall'uovo depresso da Leda, anche se in questo caso l'uovo rimanda anche al loro straordinario concepimento.

La vicenda della ninfa Polifonte,⁷⁰⁷ poi, unisce ancora un esempio di parto gemellare con il mondo animale, secondo una logica, però, completamente diversa rispetto a quelle precedentemente viste: costei si sarebbe innamorata di un orso per volontà di Afrodite, adirata perché la ninfa preferiva la caccia all'amore, e dall'unione con l'animale sarebbero nati Agrios ed Oreios, di sembianze umane, ma dal carattere feroce e selvaggio, rivelatore della natura del loro padre.⁷⁰⁸

Come ultima curiosità a proposito di questo alone di mistero che circonda la nascita dei gemelli e della collocazione a volte liminare rispetto al mondo animale che il pensiero antico attribuiva loro, si può ricordare un passo del *Libro dei sogni* nel quale Artemidoro di Dali associa il fatto di sognare un Ippocentauro alla successiva nascita di due gemelli “δύο γὰρ σώματα τοῦ Ἴπποκενταύρου”, per quanto non destinati a sopravvivere così come non esiste nella realtà la creatura apparsa nel sogno.⁷⁰⁹

Il parto multiplo per l'essere umano ha interessato anche la speculazione in ambito medico e biologico; Aristotele, ad esempio, nel *De generatione animalium*, osserva come il parto gemellare per l'essere umano rappresenti qualcosa di τερατώδη, di

707 Antonino Liberale, *Metamorfosi*, XXI.

708 Mencacci 1996, pg. 44.

709 Artemidoro di Dali, *Il libro dei sogni*, IV, 47: “Ὅσα τεράστια ἐστὶ καὶ οὐδαμῶς ἐνδεχόμενα γενέσθαι, ὡς Ἴπποκένταυρος καὶ Σκύλλα, ψευδεῖς τὰς προσδοκίας ἔσσεσθαι σημαίνει, ὡς ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ προείρηκα. ἐνίοτε μέντοι τὰς μὲν ἐλπίδας οὐ τελειοῖ, τὰς δὲ ὑποθέσεις τῶν πραγμάτων ταῖς περιοχαῖς ὁμοίας ποιεῖ. ἔδοξέ τις ἀνὴρ ἐπιθυμῶν παῖδας αὐτῷ γενέσθαι καὶ τὴν γυναῖκα κυοῦσαν ἔχων, Ἴπποκένταυρον αὐτῷ γεγενῆσθαι. δίδυμα αὐτῷ ἐγεννήθη βρέφη· δύο γὰρ σώματα τοῦ Ἴπποκενταύρου. ἀλλ' οὐδέτερον τῶν παιδίων ἐτράφη· οὐδαμῶς γὰρ ἐνδέχεται Ἴπποκένταυρον γενέσθαι· εἰ δὲ καὶ γένοιτο, ἀδύνατον τὸ τραφῆναι.”, “Le cose mostruose e che non possono assolutamente esistere, come un Ippocentauro o Scilla, indicano che le aspettative saranno false, come ho detto nel secondo libro. Tuttavia talvolta questi sogni, pur non portando a compimento le speranze, rendono la sostanza della realtà simile al loro contenuto. Ad esempio, un uomo che desiderava avere figli sognò che gli era nato un Ippocentauro: gli nacquero due gemelli, poiché l'Ippocentauro ha due corpi; però nessuno dei due sopravvisse, in quanto non è assolutamente possibile che esista un Ippocentauro e, se anche esistesse, la sua sopravvivenza sarebbe impossibile.”.

straordinario, in opposizione rispetto a quanto avviene per lo più⁷¹⁰ e questa irregolarità sarebbe dovuta nell'uomo al suo partecipare tanto della natura di uniparo, quanto di quella di multiparo, fatto che si riverbera anche nella variabilità della durata della gestazione.⁷¹¹ Lo stagirita riporta poi a questa medesima causa il verificarsi di “parti in eccesso contro natura”⁷¹² e “parto gemellare”:⁷¹³ entrambi questi fenomeni sarebbero dovuti ad una concentrazione eccessiva di materia al momento del concepimento;⁷¹⁴ accomunati da questa matrice comune troviamo dunque, nell'esposizione del filosofo, i gemelli insieme agli ermafroditi, nei quali a causa della materia in eccesso si formano gli organi genitali tanto maschili quanto femminili, benché o gli uni o gli altri rimangano impotenti e costituiscano come una sorta di appendice non adatta ad assolvere ad alcuna funzione,⁷¹⁵ ed i τέρατα nei quali invece la materia in eccesso si

710 Aristotele, *De generatione animalium*, 772a “διὸ καὶ δοκεῖ τερατώδη τὰ τοιαῦτ' εἶναι μᾶλλον, ὅτι γίγνεται παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ εἰωθός.”, “Ecco perché casi siffatti sembrano anomali: perché si trovano in opposizione con quanto avviene per lo più ed è abituale.”

711 Aristotele, *De generatione animalium*, 772 b: “Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει πᾶσι τοῖς γένεσιν· καὶ γὰρ μονοτοκεῖ καὶ ὀλιγοτοκεῖ καὶ πολυτοκεῖ ποτε, μάλιστα δὲ μονοτόκον τὴν φύσιν ἐστὶ—διὰ μὲν τὴν ὑγρότητα τοῦ σώματος καὶ θερμότητα πολυτόκον· τοῦ γὰρ σπέρματος ἢ φύσις ὑγρὰ καὶ θερμῆ, διὰ δὲ τὸ μέγεθος ὀλιγοτόκον καὶ μονοτόκον. διὰ δὲ τοῦτο καὶ τοὺς τῆς κήσεως χρόνους μόνω τῶν ζώων ἀνωμάλους εἶναι συμβέβηκεν. τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις εἰς ἐστὶν ὁ χρόνος, τοῖς δ' ἀνθρώποις πλείους· καὶ γὰρ ἐπτάμηνα καὶ δεκάμηνα γεννῶνται καὶ κατὰ τοὺς μεταξὺ χρόνους”, “L'uomo partecipa di tutti i generi: è sia uniparo, sia di scarsa prole, sia, qualche volta, multiparo, ma per sua natura è soprattutto uniparo. È multiparo a motivo dell'umidità e del calore del corpo (la natura del seme è infatti umida e calda), a motivo invece della grandezza è di scarsa prole e uniparo. Per questo motivo è l'unico animale cui accade di avere irregolari i tempi di gestazione Tutti gli altri animali hanno in effetti un unico tempo, mentre gli uomini ne hanno di più. Nascono infatti sia di sette, sia di dieci mesi, sia secondo i tempi intermedi.”

712 Aristotele, *De generatione animalium*, 772b: “Τῶν δὲ πλεοναζόντων μορίων παρὰ φύσιν”

713 Aristotele, *De generatione animalium*, 772b: “τὸ αὐτὸ αἴτιον καὶ τῆς διδυμοτοκίας.”

714 Aristotele, *De generatione animalium*, 772b: “ἤδη γὰρ ἐν τοῖς κήμασι συμβαίνει τὸ αἴτιον ἐὰν πλείων ὕλη συστῆ ἢ κατὰ τὴν τοῦ μορίου φύσιν”, “La causa è già presente nei prodotti del concepimento qualora si concentri più materia di quella che è conforme alla natura della parte”.

715 Aristotele, *De generatione animalium*, 772b: “Ὅσα δὲ συμβαίνει τοιαῦτα ὥστε δύο ἔχειν αἰδοῖα, τὸ μὲν ἄρρενος τὸ δὲ θήλεος, αἰὲ μὲν τῶν πλεοναζόντων γίγνεται τὸ μὲν κύριον τὸ δ' ἄκυρον τῶ κατὰ τὴν τροφήν αἰὲ ἀμαυροῦσθαι ἅτε παρὰ φύσιν ὄν, προσπέφυκε δ' ὥσπερ τὰ φύματα· καὶ γὰρ ταῦτα λαμβάνει τροφήν καίπερ ὄντα ὑστερογενῆ καὶ παρὰ φύσιν.”, “In

salda aggiungendo al corpo parti eccedenti, come una seconda milza o reni in soprannumero.⁷¹⁶

La logica secondo la quale Eolo considera i due neonati come τέρατα appare lontana ovviamente dalla prospettiva scientifica di Aristotele, e sembra attingere al medesimo sostrato mitologico che raccontava il τέρας della nascita prodigiosa di Elena dall'uovo partorito da Leda,⁷¹⁷ traccia del fatto che al momento della loro unione Zeus era trasformato in cigno, o che narra di come dall'unione tra Crono trasformato in cavallo e Filira fosse nato Chirone e da quella tra Pasifae ed il toro fosse nato il Minotauro; l'ὑπόθειςς e Dionigi di Alicarnasso, per spiegare il motivo dello stupore suscitato dai neonati, parlano della meraviglia che provocano due bambini dall'aspetto umano nati da una mucca, ma è forse possibile che Eolo ed i pastori pensassero che questi bambini fossero ibridi nati da un essere umano e dalla giumenta, in modo non

tutti gli animali, cui accade di avere due organi genitali, quello maschile e quello femminile, sempre l'uno diventa capace e l'altro impotente perché, essendo contro natura, viene sempre trascurato nella nutrizione, ma costituisce un'appendice come un'escrescenza; infatti anche queste parti ricevono alimento nonostante siano di formazione successiva e contro natura.”.

716 Aristotele, *De generatione animalium*, 773 a: “Διαφέρουσι δ' αἱ μὲν παραφύσεις τῆς πολυτοκίας τὸν εἰρημένον τρόπον, τὰ δὲ τέρατα τούτων τῶ τὰ πολλὰ αὐτῶν εἶναι σύμφυτον. ἔνια δὲ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον, εἴτε ἐπὶ μειζόνων γένωνται καὶ κυριωτέρων μορίων, οἷον ἔνια ἔχει δύο σπλήνας καὶ πλείους νεφρούς. ἔτι δὲ μεταστάσεις τῶν μορίων παρατρεπομένων τῶν κινήσεων εἰσι καὶ τῆς ὕλης μεθισταμένης. ἔν δ' εἶναι τὸ ζῶον τὸ τερατώδες ἢ πλείω συμπεφυκότα δεῖ νομίζειν κατὰ τὴν ἀρχήν, οἷον εἰ τοιοῦτόν ἐστιν ἢ καρδία μόριον, τὸ μὲν μίαν ἔχον καρδίαν ἐν ζῶον, τὰ δὲ πλεονάζοντα μόρια παραφύσεις, τὰ δὲ πλείω ἔχοντα δύο μὲν εἶναι, συμπεφυκέναι δὲ διὰ τὴν τῶν κυμάτων σύναψιν.”, “Le formazioni in eccedenza differiscono dalla prole numerosa nel modo che sopra è detto, i prodigi invece differiscono da queste perché la maggior parte di essi consiste in un processo di saldatura. Alcuni poi si trovano anche in questa condizione, qualora si formino su parti maggiori e più importanti, come per esempio alcuni animali hanno due milze e più reni. Inoltre quando avviene un rivolgimento degli impulsi e uno spostamento della materia si hanno trasferimenti delle parti. Se l'animale mostruoso è uno o sono più saldati insieme, lo si deve giudicare in conformità al principio, se cioè è il cuore la parte siffatta, quello che possiede un solo cuore costituisce un unico animale, e le parti in più costituiscono formazioni in eccedenza, quelli che ne hanno più sono due animali e sono saldati insieme per la congiunzione degli embrioni.”.

717 Euripide, *Elena*, v. 256: “ἄρ' ἢ τεκοῦσά μ' ἔτεκεν ἀνθρώποις τέρας;”, “Forse un miracolo credi in me mia madre?”.

dissimile dall'esempio prima ricordato della ninfa Polifonte che, unitasi ad un orso, avrebbe partorito due neonati in tutto e per tutto umani, a parte la crudeltà del loro carattere.

Il pubblico ateniese, a conoscenza di diverse storie riguardanti τέρατα che attraversavano tutto il patrimonio mitologico, era probabilmente pronto ad accettare l'oggetto della polemica di Melanippe come un dato acquisito, senza la necessità di interrogarsi riguardo al complesso intrecciarsi dei piani cronologici del tempo del mito che avrebbe implicato che alcuni degli esempi più noti non fossero ancora avvenuti nel momento in cui si sarebbe svolta la vicenda di Melanippe.

Sulla scena, dunque, molto probabilmente, il bersaglio polemico dell'argomentazione della ragazza era la superstizione del padre, probabilmente specchio di credenze diffuse dato che anche i pastori che avevano trovato i neonati avrebbero, stando all'ὑπόθεσις, pensato ad un prodigio.

Si può immaginare che il drammaturgo avesse il medesimo obiettivo polemico ed intendesse sollevare una discussione solo riguardo ad alcuni elementi caratterizzanti il patrimonio mitico, come appunto queste nascite mostruose.

È possibile, però, che anche l'esistenza o meno dei τέρατα intesi come nascite straordinarie ed ibridi mostruosi fosse oggetto di dibattito tra diversi filosofi, come del resto lo sono altre questioni sollevate durante questa ῥήσις; si può quindi immaginare che il discorso della giovane, comprensibile comunque a tutto il pubblico in quanto il suo bersaglio più immediato era rappresentato da fatti che facevano parte del patrimonio mitico più largamente condiviso, mirasse a portare sulla scena alcuni aspetti più dotti, dei problemi che erano oggetto del contemporaneo dibattito filosofico.

Sappiamo, ad esempio, da Plutarco che lo stesso Anassagora intervenne per correggere l'opinione di un indovino riguardo ad una nascita mostruosa: Plutarco ci racconta che a Pericle fu portato un ariete nato con un solo corno e che l'indovino Lampone lo interpretò come un segno della prossima supremazia del partito di Pericle tra le due fazioni che si opponevano in quel momento ad Atene; lo storico narra di come a quel punto sia intervenuto il filosofo che, dissezionando il cranio dell'animale, aveva prodotto una dimostrazione nello spirito del pensiero scientifico del tempo di come l'unicità del corno dell'animale avesse una spiegazione razionale.⁷¹⁸

718 Plutarco, *Vita di Pericle*, 6, 2. Il passo è rubricato come testimonianza riguardo ad Anassagora, A 16

È naturalmente difficile poter trarre dei dati certi sul pensiero di un filosofo partendo da un singolo episodio biografico raccolto da una fonte di molto posteriore; l'atteggiamento di Anassagora nell'episodio sopra descritto potrebbe semplicemente far trasparire lo scetticismo del filosofo nei confronti della mantica. Considerando, però, l'ordinato sistema di rapporti causa-effetto che sembra regolare l'universo nella concezione che ne ha il fisiologo, la sua reazione nei confronti del presunto τέρας potrebbe suggerire una scarsa propensione a credere all'esistenza di fenomeni che eccedano la norma; anche per ciò che appare insolito, Anassagora propone una spiegazione basata sulle leggi naturali.

Se questa lettura fosse corretta, permetterebbe di integrare ancora meglio il discorso cosmogonico di Melanippe, nel quale la critica antica ha sentito echi del pensiero di Anassagora, con il prosieguo dell'argomentazione della ragazza.

Forse è possibile capire meglio il senso dell'approccio di Anassagora al prodigio ponendolo in relazione con un episodio, tramandatoci da Plutarco nel *Convito dei Sette Sapienti*, che ci presenta un altro filosofo, Talete, alle prese con la spiegazione di un τέρας: tra i convitati si fa avanti un servitore che invita Talete e Diocle ad esaminare il portento riportando le parole del padrone di casa: “κελεύει σε Περίανδρος [...] καὶ Θαλῆν παραλαβόντα τοῦτον ἐπισκέψασθαι τὸ κεκομισμένον ἀρτίως αὐτῶ πρότερον ἄλλως γέγονεν ἢ τι σημείον ἐστὶ καὶ τέρας· αὐτὸς μὲν γὰρ ἔοικε τεταράχθαι σφόδρα, μίασμα καὶ κηλὶδα τῆς θυσίας ἡγούμενος.”⁷¹⁹. Come si può

DK: “λέγεται δέ ποτε κριοῦ μονόκερω κεφαλὴν ἐξ ἀγροῦ τῶι Περικλεῖ κομισθῆναι καὶ Λάμπωνα μὲν τὸν μάντιν, ὡς εἶδε τὸ κέρασ ἰσχυρὸν καὶ στερεὸν ἐκ μέσου τοῦ μετώπου πεφυκός, εἰπεῖν ὅτι δυεῖν οὐσῶν ἐν τῇ πόλει δυναστειῶν τῆς Θουκυδίδου καὶ Περικλέους εἰς ἓνα περιστήσεται τὸ κράτος παρ’ ᾧ γένοιτο τὸ σημείον· τὸν δ’ Ἀναξαγόραν τοῦ κρανίου διακοπέντος ἐπιδείξει τὸν ἐγκέφαλον οὐ πεπληρωκότα τὴν βᾶσιν, ἀλλ’ ὄξυν ὥσπερ ὠϊὸν ἐκ τοῦ παντὸς ἀγγείου συνωλισθηκότα κατὰ τὸν τόπον ἐκεῖνον, ὅθεν ἡ ρίζα τοῦ κέρατος εἶχε τὴν ἀρχήν.”, “Si racconta che una volta fu portata a Pericle dalla campagna la testa di un capro con un solo corno e che l'indovino Lampon, non appena ebbe visto il corno forte e saldo cresciuto in mezzo alla fronte, disse che la forza dei due poteri allora dominanti sulla città, quello di Tucidide e quello di Pericle, sarebbe passata a quell'unico al quale era apparso il segno. Anassagora invece, spezzato in due il cranio, mostrò che l'encefalo non aveva occupato tutta la propria basa, ma, allungato come un uovo, si era versato da tutta la sua membrana avvolgente in quella parte dove incominciava la radice del corno.”.

719 Plutarco, *Convito dei Sette Sapienti*, 149 C: “Periandro ti invita a prendere con te anche il qui

notare, appare subito in evidenza la necessità dell'interpretazione del segno, ma comunque ciò che esula dalla normalità è subito messo in relazione con il timore che esso rappresenti o venga a creare un'impurità, un μιάσμα, tale da contaminare l'ambito sacro rappresentato dal sacrificio.

Il prodigio in questione, mostrato da un giovane pastore di bell'aspetto, è un neonato appena dato alla luce da una cavalla dal mostruoso aspetto a metà tra l'umano e l'equino.⁷²⁰ All'opposto di uno dei presenti che invoca subito la protezione degli dei,⁷²¹ Talete appare ironico e distaccato e ironizza sulle preoccupazioni di Diocle dicendo: “ἦ που τὸν καθαρμόν, ὦ Διόκλεις,” ἔφη, “κινεῖν διανοῆ καὶ παρέχειν πράγματα τοῖς ἀποτροπαίοις, ὡς τινος δεινοῦ καὶ μεγάλου συμβάντος;”⁷²², introducendo l'idea della purificazione, del κάθαρμος, che ciò che l'interlocutore considera un μιάσμα dovrebbe richiedere. Diocle rimarca la sua convinzione che il prodigio rappresenti un σημεῖον funesto, tale da indicare addirittura sciagura sui discendenti,⁷²³

presente Talete e ad esaminare quel che gli hanno portato or ora, per vedere se è un segno, un prodigio: pare che egli ne sia rimasto molto turbato, perché lo ritiene una contaminazione ed una macchia per il sacrificio.”.

720 Plutarco, *Convito dei Sette Sapianti*, 149 D: “ἐνταῦθα νεανίσκος ὡς ἐφαίνετο νομευτικός, οὐπω γενειῶν ἄλλως τε τὸ εἶδος οὐκ ἀγεννῆς, ἀναπτύξας τινὰ διφθέραν ἔδειξεν ἡμῖν βρέφος ὡς ἔφη γεγόνος ἐξ ἵππου, τὰ μὲν ἄνω μέχρι τοῦ τραχήλου καὶ τῶν χειρῶν ἀνθρωπόμορφον, τὰ λοιπὰ δ' ἔχον ἵππου, τῇ δὲ φωνῇ καθάπερ τὰ νεογνὰ παιδάρια κλαυθμυριζόμενον.”, “Frattanto ci conduceva in uno degli edifici che sorgono accanto al giardino. Lì un giovinetto, all'apparenza un pastore, ancora imberbe e per di più non di sgradevole aspetto, aprì uno zaino di pelle e ci mostrò un neonato dato alla luce, a quel che diceva, da una cavalla: era di aspetto umano nella parte superiore fino al collo e alle braccia, le membra erano equine e, quanto alla voce, vagiva come un bambino appena nato.”.

721 Plutarco, *Convito dei Sette Sapianti*, 149 D: “Ὁ μὲν οὖν Νειλόξενος, “Ἀλεξίκακε” εἰπὼν”, Allora Nilosseno distolse lo sguardo esclamando: “Dio ci scampi!”

722 Plutarco, *Convito dei Sette Sapianti*, 149 D: “Forse tu pensi, o Diocle, di rimuovere la contaminazione e di dar da fare alle divinità tutelari come se fosse capitato un fatto di terribile gravità?”.

723 Plutarco, *Convito dei Sette Sapianti*, 149 D: “Τί δ’,” εἶπον, “οὐ μέλλω; στάσεως γάρ, ὦ Θαλῆ, καὶ διαφορᾶς τὸ σημεῖόν ἐστι, καὶ δέδια μὴ μέχρι γάμου καὶ γενεᾶς ἐξίκηται, πρὶν ἢ τὸ πρῶτον ἐξιλάσασθαι μήνιμα, τῆς θεοῦ δεῦτερον ὡς ὀρᾶς προφαινούσης.”, “E come non dovrei? - risposi – Questo, o Talete, è un presagio di discordie e contese, e temo che si estenda fino al matrimonio e alla discendenza prima che si plachi lo sdegno precedente, dal momento che, come

ma Talete propone invece una spiegazione formulata in modo tale da voler probabilmente apparire come razionale rispetto all'irrazionale fede nell'esistenza dei segni funesti, suggerendo come possibile causa dell'ibrido un'unione tra uno dei mandriani e la cavalla.⁷²⁴

In questo aneddoto si possono anche riscontrare alcune analogie con la Melanippe euripidea: qui c'è effettivamente un τέρας a metà strada tra l'essere umano e l'animale, come apparivano i gemelli agli occhi di Eolo e anche nell'aneddoto riportato da Plutarco si insiste esplicitamente sulla dimensione della purificazione, con termini come μύσμη e κάθαρμος; anche qui, poi, come nel caso di Anassagora, il filosofo assume un atteggiamento distaccato rispetto alla credenza nei prodigi e propone per il prodigio una spiegazione formulata in modo tale da voler apparire come razionale rispetto all'irrazionale fede nell'esistenza dei segni funesti.

Anche qui l'aneddoto, per certi versi simile a quello riportato riguardo ad Anassagora, è raccolto da una fonte tarda; al di là dell'attendibilità biografica del dato, forse si può notare, nei due analoghi episodi, la volontà di mostrare il filosofo studioso di realtà naturali posto a confronto con il prodigio, con quanto stupiva i contemporanei. È forse ipotizzabile, dunque, che a partire da Talete il problema dell'esistenza di creature che vadano al di là delle consuete leggi di natura e, conseguentemente, della possibilità di dedurre dalla loro esistenza dei messaggi di origine divina, fosse oggetto di interesse da parte dei fisiologi. In entrambi i casi, la risposta del filosofo di fronte al prodigio è la negazione dello stesso.

Sembra che la credenza che potessero effettivamente esistere unioni feconde tra uomo e animale si sia protratta ben oltre l'età di Euripide se anche Aristotele in un passo del *De generatione animalium* affronta l'argomento, pur esprimendo il suo scetticismo; il filosofo afferma di essere a conoscenza di racconti che descrivono la nascita di

puoi vedere, la dea torna a manifestarlo”

724 Plutarco, *Convito dei Sette Sapienti*, 149 E: “ Καὶ τοῦ Περιάνδρου πρὸς τὰς θύρας ἀπαντήσαντος ἡμῖν καὶ διαπυθομένου περὶ ὧν εἶδομεν, ἀφείς ὁ Θαλῆς με καὶ λαβόμενος τῆς ἐκείνου χειρὸς ἔφη, “ἄ μὲν Διοκλῆς κελεύει δράσεις καθ’ ἡσυχίαν· ἐγὼ δέ σοι παραίνω νέοις οὕτω μὴ χρῆσθαι νομεῦσιν ἵππων, ἢ διδόναι γυναῖκας αὐτοῖς.”, “E quando Periandro ci venne incontro sulla porta, chiedendoci cosa ci sembrava di quanto avevamo visto, Talete lasciò me, prese la mano a lui e disse: “Le prescrizioni di Diocle le potrai seguire con calma: per parte mia ti consiglio di non servirti per le cavalle di mandriani così giovani o di dar loro moglie.”

bambini nati con la testa di caprone o di bue, ma spiega che questi fenomeni sono in realtà errate interpretazioni nate da semplici somiglianze tra un corpo umano affetto da qualche menomazione e l'animale ed aggiunge che la formazione di un ibrido sarebbe impossibile dato il diverso tempo di gestazione necessario all'uomo e all'animale;⁷²⁵ questo passo, comunque, testimonia la sopravvivenza fino in IV secolo di tali credenze e la serietà ed il rigore della risposta di Aristotele alla questione fa pensare che la maggioranza del suo pubblico non fosse disposto a liquidare tali discorsi sugli ibridi mostruosi come semplici superstizioni.

Melanippe, dunque, stando a quanto dice Dionigi di Alicarnasso, parrebbe portavoce di un pensiero che si oppone alla credenza nei τέρατα, dei quali la mitologia offre esempi la cui esistenza era riconosciuta nelle nascite eccezionali o mostruose e che venivano spiegate come segni da parte degli dei; tale opposizione, come abbiamo visto, appare caratterizzare diverse figure di spicco della filosofia di VI e V secolo. La scarsità dei frammenti a noi giunti tanto del dramma quanto dell'opera dei pensatori precedenti a Socrate non permette di valutare se dalle parole della ragazza emergesse l'adesione ad un preciso pensiero filosofico; quanto ci è rimasto permette soltanto di osservare che il ragionamento non appare incompatibile con le posizioni di Anassagora, che la critica

725 Aristotele, *De generatione animalium*, 769b: “τὸ δὲ γινόμενον κριοῦ κεφαλὴν φασιν ἢ βοῶς ἔχειν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁμοίως ἑτέρου ζώου, μόσχον παιδὸς κεφαλὴν ἢ πρόβατον βοῶς. ταῦτα δὲ πάντα συμβαίνει μὲν διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας, ἔστι δ' οὐθὲν ὧν λέγουσιν ἀλλ' εἰκότα μόνον—ὅπερ γίγνεται καὶ μὴ πεπηρωμένων. διὸ πολλάκις οἱ σκώπτοντες εἰκάζουσι τῶν μὴ καλῶν ἐνίους τοὺς μὲν αἰγὶ φυσῶντι πῦρ τοὺς δ' οἷι κυρίττοντι. φυσιογνώμων δὲ τις ἀνήγε πάσας εἰς δύο ζώων ἢ τριῶν ὄψεις, καὶ συνέπειθε πολλάκις λέγων. ὅτι δ' ἐστὶν ἀδύνατον γίνεσθαι τέρας τοιοῦτον, ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ζῶον, δηλοῦσιν οἱ χρόνοι τῆς κήσεως πολὺ διαφέροντες ἀνθρώπου καὶ προβάτου καὶ κυνὸς καὶ βοῶς· ἀδύνατον δ' ἕκαστον γενέσθαι μὴ κατὰ τοὺς οἰκείους χρόνους.”, “Si racconta di nati con la testa di caprone o di bue, e similmente tra gli altri animali, vitelli con la testa di bambino o pecore con la testa di bue. Tutti questi fatti avvengono per le cause dette, tuttavia nulla di quello che si racconta c'è veramente, ma si tratta soltanto di somiglianza, e ciò accade anche in animali non menomati. Perciò spesso i parodisti rassomigliano alcuni degli uomini non belli che ad una capra spirante fuoco, chi ad un montone che sta dando cornate. E vi era un fisiognomo che riconduceva tutte le espressioni a quelle di due o tre animali, e spesso parlando riusciva a persuadere. Ma che è impossibile che si produca una simile anomalia, che un animale si formi in un altro, lo mostrano i tempi della gestazione che sono molto diversi per l'uomo, la pecora, il cane, il bue.”.

antica proponeva come ispiratore della ῥῆσις qui in questione, almeno per quanto riguarda l'aspetto della descrizione cosmologica.

Come già osservato, il termine βουγενής, che compare nell'ὑπόθεσις per indicare ciò che i pastori credono che i gemelli siano, potrebbe riportare il pensiero ad Empedocle, e quindi ad un ambito filosofico molto distante dalla speculazione dei fisiologi della Ionia.

Purtroppo conosciamo molto poco dell'opera del pensatore di Agrigento e la ricostruzione del suo pensiero è molto controversa; dai frammenti del suo Poema fisico, sembra possibile ricostruire una cosmogonia strutturata in quattro tappe sotto l'influenza di due principi fondamentali, Amore ed Odio, responsabili della costruzione e della distruzione dell'unità che prende il nome di Sfero. Le quattro tappe, il cui ordine è oggetto di dibattito tra gli studiosi, sono: l'esistenza dello Sfero, formato dall'Amore e caratterizzato da una condizione di quiete, la distruzione dello Sfero della quale è responsabile l'Odio, il raggruppamento degli elementi, le quattro radici, in grandi masse omogenee e l'apparizione delle varie forme di vita. Non si è finora riusciti a determinare se queste fasi fossero nel pensiero del filosofo nella successione qui proposta e se esse si susseguissero ciclicamente, portando ad una periodica distruzione e ricostruzione dello Sfero.

Anche la zoogonia, come la cosmogonia, sarebbe articolata in quattro fasi: la nascita di membra disgiunte, l'unione casuale di esse, la genesi dalla terra di esseri in qualche modo embrionali ed infine la propagazione sessuata delle specie. Il già citato frammento 61 di Empedocle descriverebbe la seconda fase delle zoogonia; esso dice: “πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι, / βουγενῆ ἀνδρόπρωιρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν / ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν / τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις.”⁷²⁶ La casualità degli accostamenti delle membra erranti finisce dunque con il produrre un gran numero di creature mostruose, sulla cui descrizione il filosofo indulge utilizzando vari aggettivi composti di notevole effetto. È stato osservato⁷²⁷ come già la poesia omerica sia ricca di presenze

726 Empedocle, B61: “Nascere molti esseri con due volti, e due petti, stirpi bovine con volto umano, e viceversa sorgere stirpi d'uomo con cervici bovine, miste di natura maschile e femminile, di ombrosi organi provviste.”

727 Traglia 1952, pg. 105 – 116.

mostruose, anche se il poeta non si sofferma mai sull'aspetto dei mostri che nomina; la descrizione di queste creature inquietanti prende importanza con Esiodo e l'interesse per questi *mirabilia* cresce parallelamente al lavoro dei logografi che descrivono figure incredibili che vivrebbero agli estremi confini della Terra. In V secolo, dunque, vediamo già canonizzate varie possibili modalità di descrizione delle creature mostruose: grazie al mettere in evidenza le loro notevoli dimensioni, il numero abnorme delle loro membra, la commistione di elementi eterogenei, la creazione di un'immagine grottesca.

L'immagine evocata da Empedocle di una creatura mostruosa, metà umana e metà bovina è presente in diverse tipologie iconografiche nel cosiddetto “tipo di Acheloo”, corpo bovino e testa umana, di provenienza orientale e particolarmente diffuso nel Sud Italia; Acheloo compare rappresentato nell'ambito della saga di Eracle già dal VII – VI secolo in Calabria e Sicilia, e proprio dalle coste orientali di quest'isola proviene un'anfora a figure nere, databile tra il 570 ed il 560 circa, che mostra lo scontro tra l'eroe ed il dio fluviale, rappresentato appunto con busto di toro e testa umana.⁷²⁸ Il “tipo di Acheloo”, non raffigurato nel contesto delle vicende di Eracle, compare su un'*oinochoe* protocorinzia, databile tra il 675 ed il 650, rinvenuta a Siracusa e su un rilievo di Locri databile al 500 circa.⁷²⁹ La composizione di corpo bovino e testa umana compare per la prima volta in ambito numismatico su una tetradracma di Gela, del 490 – 475; questa iconografia è riscontrabile anche su un'anfora a figure rosse proveniente da Agrigento contemporanea all'attività del filosofo, essendo databile al 460 – 450.⁷³⁰ Sempre ad Agrigento e negli stessi anni è stato prodotto da un artista locale un vaso raffigurante il dio con il corpo umano e la testa taurina.⁷³¹

La figura di Acheloo affiora anche nella produzione letteraria, nella descrizione che ne fa Deianira nel prologo delle *Trachinie*,⁷³² il tipo dell'ibrido umano-bovino è portato

728 LIMC, s. v. fig. 214.

729 LIMC s.v. fig. 224.

730 LIMC, s.v. fig. 218.

731 LIMC s.v. fig. 76.

732 Sofocle, *Trachinie*, 9 – 14: “μνηστήρ γὰρ ἦν μοι ποταμός, Ἀχελῶν λέγω, / ὅς μ' ἐν τρισὶν μορφάσιν ἐξήτει πατρός, / φοιτῶν ἐναργῆς ταῦρος, ἄλλοτ' αἰόλος / δράκων ἐλικτός, ἄλλοτ' ἀνδρείω κύτει / βούπρωρος· ἐκ δὲ δασκίου γενειάδος / κρουνοὶ διερραίνοντο κρηναίου ποτοῦ.”, “A mio padre mi chiese in moglie un fiume che continuava a cambiare forma: prima assunse l'aspetto di un toro, poi di drago, viscido ed iridescente; e infine di un uomo, ma nel

sulla scena da Io, rappresentata tanto nel *Prometeo*⁷³³ quanto nelle *Supplici* eschilee⁷³⁴ come giovane dalla testa di giovenca.

Il passo empedocleo qui considerato è reso più efficace dall'impiego di vari aggettivi e sostantivi composti, alcuni dei quali appaiono essere nuovi conio del filosofo. Il primo di essi è ἀμφιπρόσωπος: non esistono nella tradizione anteriore composti in -πρόσωπος ed in lirica il sostantivo si trova composto solo con *epitheta ornantia*. Sembra che la formazione del composto abbia un suo precedente in un verso dell'Iliade che dice: “σπόγγω δ' ἀμφὶ πρόσωπα καὶ ἄμφω χεῖρ' ἀπομόργυ” nel quale, il sintagma ἀμφὶ πρόσωπα si trova nella stessa sede metrica del nuovo conio di Empedocle; è tipico nella fase di ricezione della trasmissione orale che un'unità metrica sia percepita come unità semantica, anche se essa non costituiva un'unità sintattica. Il successivo ἀμφίστερνος sarebbe nato per analogia con ἀμφιπροσώπος.

Il termine ἀνδρόπρωρος del verso 2 è un *hapax*, scaturito da un'equivalenza metaforica tra la prua della nave ed il volto di una persona, già suggerita in un passo delle *Supplici* eschilee⁷³⁵ e confrontabile con l'iconografia delle navi propria del periodo geometrico che propone una rappresentazione delle navi con la prua che ritrae il muso di un animale con l'occhio ben in evidenza.⁷³⁶

I versi 3 e 4 attestano due composti in -φυής, cioè ἀνδροφυής ed il suo antonimo γυναικοφυής, forse riassunti sinteticamente nel termine οὐλοφυής attestato nel

corpo soltanto, perché la testa era di un bue; dal mento, tra il groviglio del pelo, scorrevano rivoli d'acqua.”

733 Eschilo, *Prometeo*, vv. 588: “κλύεις φθέγμα τᾶς βούκερω παρθένου;”, “Mi senti? Sono io giovinetta che ti grido, io, mascherata di corna, giovenca!”

734 Eschilo, *Supplici*, 565 – 570: “βροτοὶ δ' οἱ γὰς τότ' ἦσαν ἔννομοι / χλωρῶι δείματι θυμὸν / πάλλοντ' ὄψιν ἀήθη, / βοτὸν ἔσορῶντες δυσχερὲς μειξόμβροτον, / τὰν μὲν βοός, / τὰν δ' αἰ γυναικός, τέρας δ' ἐθάμβουν.”, “Chi popolava quei luoghi senti dentro il martello del grigio orrore: negli occhi il prodigio ribrezzo di carne bovina impasto vivo di bestia e di donna. Li gelava la fantastica forma.”

735 Eschilo, *Supplici*, vv. 714 – 718: “οὐ με λανθάνει / στολμός τε λαίφους καὶ παραρρύσεις νεῶς / καὶ πρῶιρα πρόσθεν ὄμμασιν βλέπουσ' ὀδόν, / οἶακος εὐθυντήρος ὑστάτου νεῶς / ἄγαν καλῶς κλύουσα τοῖσιν οὐ φίλη”, “Non sbaglio: ecco le sartie, il velame, la coperta, la prora pupille sbarrate che fruga la strada, mansueta -oh, fin troppo per noi, cui punta nemica.”

736 Traglia 1952 pg. 113, rimanda a Aeschylus, *The suppliants*, a cura di H. F. Johansen e E.W. Whittle, 1980, p. 77 e Darenberg-Saglio, s.v. Navis. Per le navi a muso di animale rimanda ad Erodoto, 3.59.

frammento 62; questo tipo di composti è frequente in epica, anche se in quel contesto il secondo termine ha caratterizzazione verbale,⁷³⁷ mentre in Empedocle esso sembra avere un valore nominale, legato al termine φύη, cioè figura, forma, corpo. Non abbiamo attestazioni prima di Empedocle di un simile uso di -φυής in composizione, ma già dal VI secolo ed ancora nel V e nel IV compaiono diverse attestazioni di διφυής riferito ad esseri mostruosi dal corpo composito, come Chirone,⁷³⁸ Cteato ed Eurito⁷³⁹ in Ferecide, una creatura a metà tra una donna ed un serpente in Erodoto⁷⁴⁰, i Centauri in

737 Ad esempio εὐφυής, ben fatto o ben cresciuto, in Iliade 4.147, 21.243, προσφυής, che cresce presso in Odissea 19.58 oppure αὐτόφυής in Esiodo, Teogonia 813.

738 Ferecide, fr. 2 Muller: “Schol. Apollon. II, 1235: “Φερεκύδης φησὶν, ὅτι Κρόνος ἀπεικασθεὶς ἵππῳ ἐμίγη Φιλύρα τῇ Ὠκεανοῦ, καὶ διὰ τοῦτο διφυῆς ὁ Χείρων”, “Ferecide dice che Crono trasformato in un cavallo si unì a Filira e per questo Chirone ha una doppia natura.”

739 Ferecide, fr. 36a Muller = Schol. Homer. II. Λ, 709: Κτέατος καὶ Εὐρυτος παῖδες μὲν ἦσαν Ποσειδῶνος καὶ Μολιόνης τοῦ τῆς Μόλου, ἐπὶ κλησὶν δὲ Ἄκτορος. Οὗτοι παρηλλαγμένη φύσιν τῶν λοιπῶν ἔσχον ἀνθρώπων. Διφυεῖς γὰρ ἦσαν, ἔχοντες ἑκάτερος δύο κεφαλὰς, τέσσαρας δὲ χεῖρας, πόδας τοὺς ἴσους, ἓν δὲ σῶμα. Διὰ τοῦτο τοὺς πολεμικοὺς καὶ γυμνικοὺς ἐνίκων ἀγῶνας.”, “Cteato ed Eurito erano figli di Posidone e Molione, figlia di Molo, ma erano detti figli di Attore. Costoro avevano una natura differente dagli altri uomini. Infatti erano di duplice natura, avendo ciascuno due teste, quattro mani, e uguale numero di piedi, ma un solo corpo. Per questo sconfiggevano i nemici e vincevano gli agoni ginnici.”

740 Erodoto, 4.9: Ὡς δ' ἐγερθῆναι τὸν Ἡρακλέα, δίξησθαι, πάντα δὲ τῆς χώρης ἐπεξελθόντα τέλος ἀπικέσθαι ἐς τὴν Ὑλαίην καλεομένην γῆν· ἐνθαῦτα δὲ αὐτὸν εὐρεῖν ἐν ἄντρῳ μιξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιος. Ἰδόντα δὲ καὶ θωμάσαντα ἐπειρέσθαι μιν εἴ κου εἶδεν ἵππους πλανωμένους.”, “Appena svegliatosi, Eracle si diede a cercarle percorrendo tutto il Paese, finché arrivò alla terra detta Ilea e quivi, in un antro, trovò, dicono, una donna-serpente, che partecipava delle due nature, poiché le parti superiori del suo corpo, a cominciare dal bacino, erano di donna; le parti inferiori erano di serpente. Egli la guardò pieno di stupore e le chiese se mai avesse visto vagare in qualche luogo intorno le sue cavalle.”

Sofocle⁷⁴¹ e Pan nel *Cratilo* di Platone.⁷⁴²

Il fatto che il secondo componente di ἀνδροφυής abbia valore nominale, suggerisce di interpretare in questo modo anche il simmetrico βουγενής, che andrebbe dunque letto come “di stirpe bovina”, così come fanno Gallavotti⁷⁴³ e Bollack,⁷⁴⁴ diversamente da quanto suggerisce l'English-Greek Lexicon, che attribuisce al secondo termine valore verbale con il senso di “generare” e propone come traduzione “born from an ox”.⁷⁴⁵

Oltre al parallelo con il simmetrico ἀνδροφυής, anche ciò che possiamo intuire del sistema cosmogonico di Empedocle porta ad escludere un senso inerente alla generazione: gli ibridi mostruosi evocati dal filosofo non nascerebbero da unioni tra genitori appartenenti a specie differenti, ma da una riunione accidentale delle membra sparse che avrebbero rappresentato la prima fase della zoogonia secondo il filosofo agrigentino.

Molti sono, comunque, i punti che ancora sfuggono alla nostra comprensione del pensiero di Empedocle; per quanto riguarda il problema qui in esame, ad esempio, non è chiaro se egli ipotizzi una duplice zoogonia legata alle diverse fasi dell'alternanza tra Amore ed Odio, tra uno e molteplice, oppure se proponga quattro fasi senza soluzione di continuità da collocarsi all'interno di un periodo che vede l'Amore prevalere via via

741 Sofocle, *Trachinie*, 1089 – 1097: “ὦ χέρες χέρες, / ὦ νῶτα καὶ στέρν', ὦ φίλοι βραχίονες, / ὑμεῖς ἐκεῖνοι δὴ καθέσταθ', οἱ ποτε / Νεμέας ἔνοικον, βουκόλων ἀλάστορα, / λέοντ', ἄπλατον θρέμμα κἀπροσήγορον, / βίᾳ κατειργάσασθε, Λερναίαν θ' ὕδραν, / διφυᾶ τ' ἄμεικτον ἵπποβάμονα στρατὸν / θηρῶν, ὑβριστήν, ἄνομον, ὑπέροχον βίαν”, “Mani, braccia, petto, a che mi servite? Eppure siete voi che avete domato il leone di Nemea, che era il terrore dei pastori e che nessuno osava affrontare; voi li avete domati l'Idra di Lerna ed i Centauri, quella schiera di mostri senza freno né legge, cavalli e uomini a un tempo.”

742 Platone, *Cratilo*, 408 b8: “Καὶ τό γε τὸν Πάνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι ὕον διφυῆ ἔχει τὸ εἶκος, ὦ ἐταῖρε.”, “E che Pan sia il figliolo a doppia natura di Hermes, questo è verosimile, o amico.” e 408 d1: “Πᾶν αἰπόλος” εἶη, διφυῆς Ἑρμοῦ ὕος, τὰ μὲν ἄνωθεν λείος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής.”, “Sarà Pan capraio, figlio a doppia natura di Hermes, nella parte alta liscio, nella parte bassa rozzo e capriforme.”

743 Gallavotti 1975, pg. 24: “bovine razze di torsi umani”.

744 Bollack 1969, pg. 183: “Races de boeuf a proure d'homme”.

745 Si veda LSJ s.v. βουγενής.

sull'odio. Tra i sostenitori della prima ipotesi esegetica si colloca Martin⁷⁴⁶, che propone un'organizzazione delle quattro fasi della zoogonia in due coppie, la prima delle quali vedrebbe la nascita delle membra erranti che poi si riunirebbero in assemblaggi dovuti al semplice caso. Tra questo momento e la fase successiva che vede la nascita degli esseri sessualmente indistinti dalla terra, lo studioso segnala una forte cesura ed una specie di regressione che porterebbe da delle membra perfette, ma mal organizzate tra loro, a delle forme indistinte; la terza tappa segnerebbe dunque un secondo inizio che vedrebbe il suo proseguimento naturale nella quarta fase che vede la differenziazione dei generi e l'inizio della riproduzione sessuata. Queste due coppie di fasi sarebbero collocate in uno schema ciclico del tempo che partendo da un vortice indistinto dominato dall'Odio, porterebbe via via alla creazione dello Sfero grazie al potere crescente dell'Amore; tra la condizione del Δίνοσ e quella dello Σφαῖρος avrebbe visto la luce la prima zoogonia formata dalle due fasi delle membra erranti e della loro riunione. Dallo Sfero, poi, si tornerebbe al Vortice a causa del progressivo riprendere forza dell'Odio, chiudendo il ciclo con un percorso che vede la seconda coppia di fasi, cioè le creature nate dalla terra ed il momento della riproduzione sessuata.

L'altra lettura, invece, vede nell'opera del filosofo la descrizione di quattro fasi che si susseguono senza soluzione di continuità grazie all'affermarsi sempre più netto dell'Amore sull'Odio;⁷⁴⁷ essa poggia soprattutto sull'interpretazione del frammento 62 che descrive la terza fase zoogonica caratterizzata dalla nascita di creature in qualche modo embrionali dalla terra; il filosofo dice: “νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν / ἐννυχίους ὄρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ, / τῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων. / οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, / ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες· / τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι, / οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας / οὔτ' ἐνοπήν οἶόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.”⁷⁴⁸ Secondo

746 Martin 1999, pgg. 53 – 97.

747 Bollack 1969, 193 – 207.

748 Empedocle, fr. 62: “Animo, ora ascolta come il Fuoco separandosi levò in alto germogli notturni di maschi e di femmine dalle molte lacrime; non è discorso vano, né privo di sapienza. Dapprima sorsero dalla terra modelli integri, che avevano la giusta parte di acqua e di calore; e li spingeva in alto il Fuoco, volendo raggiungere il simile, e non esibivano ancora l'aspetto amabile delle membra né la voce né il sesso consueto dei maschi.”

l'interprete, nulla fa pensare in questo frammento che questi abbozzi di creature siano qualcosa di meno perfetto rispetto alle membra erranti; essi sono delle specie di embrioni di grandi dimensioni, sorti dalla terra che, come nelle due fasi precedenti, continua a generare dato che ciò che ha finora prodotto era destinato a scomparire senza potersi riprodurre. Come le membra sparse avevano iniziato a radunarsi grazie al crescente potere dell'Amore, così sempre per la sua maggior potenza nella terza fase le membra si uniscono tra loro prima di venire alla luce, più armoniosamente combinate grazie, appunto, all'Amore. A queste creature manca solo ciò che sarà raggiunto nella fase successiva, cioè il fascino che provoca il desiderio; la Φλότης ha portato all'assemblaggio ordinato delle membra, ma manca ancora il sommo grado, cioè l'unione data da due unità nell'amore e questo sommo grado possibile solo in condizione di dualità sarà raggiunto, secondo l'interprete, nel momento in cui l'uomo e la donna si separeranno, cosa che avverrà nel momento in cui si separeranno notte e giorno.⁷⁴⁹

Qualunque sia l'interpretazione corretta, si possono comunque trarre alcune conclusioni per quanto riguarda il termine βουγενής: come già accennato, esso è collocato nell'opera di Empedocle in una fase in cui non esisteva riproduzione tra creature, quindi non può contenere l'idea di generazione che il secondo componente del termine sembra suggerire, ma piuttosto allude, probabilmente, all'idea della stirpe, della razza, veicolando quindi l'immagine delle caratteristiche morfologiche che rendono riconoscibile l'animale accomunando tutti gli appartenenti ad una stessa specie e quindi il suo aspetto esteriore. È forse anche possibile immaginare che questo termine composto sia nato dalla parola βοῦς unita alla parola γένος, come una sorta di sintesi di espressioni perifrastiche come “ἡμίθεων γένος βροτῶν”⁷⁵⁰ o “γένος βοῶν εὐρυμετώπων”⁷⁵¹ che indicano semplicemente “i semidei” o “i buoi dalla vasta fronte”.

L'uso che del termine fa il redattore dell'ὑπόθεσις della Melanippe euripidea, e forse il poeta stesso, dunque, sarebbe più vicino al senso che a βουγενής è attribuito da chi descrive con questo termine la nascita delle api dalle carcasse dei buoi piuttosto che a quello che ne fa Empedocle.

È, comunque, possibile che la ripresa di una parola appartenente ad un passo

749 Bollack 1969, pg. 206.

750 Omero, *Iliade*, XII, .23: “La stirpe dei semidei”

751 Omero, *Odissea*, XX, 212: “La stirpe dei buoi dall'ampia fronte.”

probabilmente facile da ricordare per la sua notevole forza icastica potesse funzionare anche se la parola stessa era utilizzata in un senso etimologicamente corretto per quanto non conforme al senso che ad essa il contesto originario attribuiva; se, dunque, veramente il termine βουγενής compariva nei versi euripidei poteva forse essere efficace per alludere all'opera del filosofo, nonostante il senso ad essa attribuito dal poeta non fosse identico a quello a lei dato dal filosofo.

Da quello che possiamo ricostruire del dramma euripideo, sembra che il contesto permettesse una polemica nei confronti di Empedocle: il suo sistema si poneva su di un piano lontanissimo rispetto alla speculazione dei fisiologi ionici a cui si rifà il discorso cosmogonico di Melanippe, a partire in primo luogo dalla lingua: poesia ricca di neologismi e termini altisonanti per il primo contro la prosa tecnica che i secondi hanno plasmato per le loro esigenze espositive; il frammento 5 nonostante il fatto di essere ovviamente scritto in metro si avvicina sicuramente di più al secondo modello, grazie alla sua concisione, alla sua essenzialità. Empedocle, inoltre, nel suo sistema, sembra attribuire larga parte della zoogonia al caso, fatto che Aristotele non manca di rimproverargli, e descrive un lungo periodo di tempo in cui la terra sarebbe stata popolata da creature mostruose, τέρατα secondo lo Stagirita,⁷⁵² mentre il racconto di Melanippe, come la speculazione di Anassagora, ci presenta, immediatamente dopo la divisione di cielo e terra, un mondo popolato nel modo in cui lo conosciamo, con alberi, uccelli, tutti gli animali e gli uomini, già ordinatamente rappresentati come γένος, stirpe riconoscibile che si propaga per generazione.

Stando a quanto afferma Dionigi di Alicarnasso, il discorso di Melanippe mirava a dimostrare la non esistenza dei τέρατα ed i versi che ci sono giunti escludono anche una loro possibile apparizione collocata nel remoto momento della nascita delle creature viventi; Empedocle, invece, descriveva, come abbiamo visto, un'intera fase della sua zoogonia come costituita da mostri. Ci sarebbe, se il bersaglio polemico di Euripide fosse veramente Empedocle, una forzatura evidente: secondo il filosofo, la formazione di questi mostri sarebbe avvenuta in un momento nettamente separato rispetto a quello in cui gli esseri umani avrebbero abitato la terra, quindi l'apparizione di uno di questi τέρας tra gli uomini non rientrerebbe nelle possibilità contemplate dall'agrigentino.

752 Aristotele, *Fisica*, B4.

Si può però osservare come in questo secondo momento zoogonico caratterizzato dal riunirsi accidentale di membra sparse possano casualmente prodursi, stando alla testimonianza di Simplicio, degli esseri in qualche modo completi, in grado di sopravvivere grazie all'accordo armonioso delle parti che li compongono; commentando il passo della fisica aristotelica nel quale vengono menzionati i “buoi dalla faccia d'uomo”, Simplicio precisa: “καὶ ὅσα μὲν οὕτω συνέστη ἀλλήλοις ὥστε δύνασθαι τυχεῖν σωτηρίας, ἐγένετο ζῶα καὶ ἔμεινεν διὰ τὸ ἀλλήλοις ἐκπληροῦν τὴν χρεῖαν, τοὺς μὲν ὀδόντας τέμνοντάς τε καὶ λεαίνοντας τὴν τροφήν, τὴν δὲ γαστέρα πέπτουσας, τὸ δὲ ἦπαρ ἐξαιματοῦν. καὶ ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου κεφαλὴ τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι συνελθοῦσα σώζεσθαι ποιεῖ τὸ ὅλον, τῷ δὲ τοῦ βοῦς οὐ συναρμόζει καὶ διόλλυται· ὅσα γὰρ μὴ κατὰ τὸν οἰκεῖον συνῆλθε λόγον, ἐφθάρη.”⁷⁵³

Sembra, dunque, stando a quanto afferma Simplicio, che la complessa zoogonia di Empedocle ammettesse la possibilità che si producessero casualmente delle creature di aspetto umano, vitali e, per quanto la scarsità delle testimonianze in nostro possesso non ci permetta di capire se essi erano esseri umani a tutti gli effetti, completi in ogni parte del loro corpo, la precisazione che il loro organismo era in grado di sopravvivere porta a pensare a delle creature indistinguibili all'aspetto da quelli che sono gli esseri umani del quarto momento zoogonico. Analogamente, i figli di Melanippe sarebbero, secondo Elleno ed Eolo, delle creature mostruose originatesi in modo misterioso nonostante il loro aspetto dovesse essere in tutto e per tutto quello di due neonati. L'accostamento con i figli di Melanippe nel dramma rimane forzato in quanto, come già ripetuto, il momento in cui, secondo Empedocle, la terra produceva membra erranti che si riunivano a caso è nettamente distinto dalla fase in cui essa è popolata da esseri umani ed animali come noi li conosciamo, quindi la fase del disordinato aggregarsi che produceva creature mostruose non sarebbe sovrapponibile al momento in cui le specie già si propagavano mediante la riproduzione sessuata.

753 Simplicio, *Fisica*, pg. 372, 2 - 7: “E tutto ciò che si assembla in modo da poter accedere alla sopravvivenza diviene un essere vivente e dura, poiché le membra si rendono reciprocamente i servizi dei quali hanno bisogno, dal momento che i denti tagliano e tritano il nutrimento, lo stomaco digerisce ed il fegato fornisce il sangue. La testa d'uomo, se incontra un corpo umano, permette all'insieme di sopravvivere, ma se c'è un corpo bovino, essa non si adatta e muore. Tutti gli insiemi, insomma, nei quali la proporzione non è appropriata scompaiono.”

Rimane, comunque, il fatto che il pensiero di Empedocle sembrava ammettere la possibilità che cause diverse portassero ad un medesimo risultato, che processi di formazione differenti, cioè, portassero alla nascita di creature all'apparenza indistinguibili; un'ipotesi del genere risulta in netto contrasto con tutto il pensiero di Anassagora, a tal punto da contraddirne un presupposto fondamentale, che ciò che è visibile sia immagine di ciò che è invisibile. Venendo meno questo principio, si incrina tutta la legittimità del procedimento che, a partire dall'osservazione dei fenomeni naturali, ne ricerca le cause: se i medesimi effetti visibili possono dipendere da motivi diversi, lo studio dell'osservabile perde il suo significato; inoltre, postulare che identici effetti siano dovuti ad identiche cause è indispensabile per poter dare credito ad un metodo induttivo che permetta di dedurre a partire da τεκμήρια e σημεῖα quanto sta per accadere, deducendolo per analogia con quanto si è già verificato in passato.

Si può, dunque, forse ipotizzare che la Melanippe euripidea porti sulla scena delle teorie cosmologiche che riprendono il pensiero di Anassagora e che questo offra lo spunto per una polemica nei confronti del pensiero di Empedocle, incompatibile con le riflessioni del filosofo di Clazomene; se veramente questa polemica c'è stata, essa sembra essere stata giocata, dal poco che ci è possibile sapere, su un piano di allusioni e discussione dei presupposti generali piuttosto che su una puntuale critica a precise questioni poste dalla teoria cosmogonica.

Mettere in scena un personaggio come Melanippe che nega l'esistenza dei τέρατα porta con sé in qualche modo una perplessità: come la giovane stessa ricorda nel prologo, lei è nipote di Chirone, il centauro, la creatura dal duplice aspetto metà umano e metà equino; altrettanto strano è considerare come chi la accusa e non appare pronto a credere alla sua unione con Posidone sia Elleno che, come è ribadito nel prologo, è stato "secondo verità" generato da Zeus. Tanto la parentela di Melanippe con Chirone, quanto la discendenza di Elleno da Zeus sono, comunque, elementi che non risultano aver giocato un ruolo all'interno del dramma, ed è quindi possibile che l'argomentazione dei personaggi che discutono sul destino di Eolo e Beoto si sviluppi senza mai andare a toccare questi punti; la genealogia di Melanippe ed Elleno che, una volta citata, avrebbe potuto costituire di fatto una smentita a quanto ciascuno dei personaggi voleva dimostrare, poteva quindi rimanere distante anche dall'attenzione di chi seguiva il dibattito sulla scena, in modo tale che l'incongruenza poteva non essere percepita.

La sapiente Melanippe

Sullo sfondo dell'agone tragico che oppone Eolo, portavoce di alcune credenze più tradizionali, ma che non può per lo sviluppo della vicenda credere alla paternità divina dei gemelli, a Melanippe che si fa invece portavoce di un pensiero più razionale, si aprono alcune incongruenze: in primo luogo, Eolo, così come le sorelle di Semele e Penteo nelle *Baccanti*, nel momento in cui ripropone sulla scena la propria storia, mostrando così passo passo le reazioni ai fatti che avvengono nello sviluppo della trama e l'evoluzione di ogni sua decisione, rivela tutta la difficoltà ad accettare la veridicità del racconto di una donna che narra di essersi unita ad un dio; in secondo luogo, appare la distanza tra lo sfondo mitologico che costituisce, almeno per Euripide, il materiale imprescindibile dal quale attingere per la tragedia ed il discorso filosofico che non sembra adattarsi perfettamente al contesto del palcoscenico.

23. Euripide e Crizia: un verso per due tragedie

Come già detto a proposito della datazione, il verso del prologo della *Melanippe Sophè* che dice: “Ζεύς, ὡς λελέκται τῆς ἀληθείας ὕπο” compare identico nel *Piritoo*, come testimoniano Giovanni Logoteta e Gregorio di Corinto i quali, però, affermano che entrambi i drammi siano opera di Euripide.

I due commentatori di Ermogene citano poi più estesamente il passo del *Piritoo* nel quale compare il verso e ci restituiscono questa porzione di testo: “εἰσάγεται γοῦν ἐν τούτῳ τῷ δράματι Αἰακὸς πρὸς Ἡρακλέα λέγων· “ἔα, τί χρῆμα; δέρκομαι σπουδῆι τινα / δεῦρ’ ἐγκονοῦντα καὶ μάλ’ εὐτόλμῳ φρενί. / εἰπεῖν δίκαιον, ὦ ξένε, ὅστις ὦν τόπους / εἰς τούσδε χρίμπτη καὶ καθ’ ἦντιν’ αἰτίαν.” εἶτα Ἡρακλῆς πρὸς αὐτόν· “οὐδεὶς ὄκνος πάντ’ ἐκκαλύψασθαι λόγον· / ἐμοὶ πατρὶς μὲν Ἄργος, ὄνομα δ’ Ἡρακλῆς, / θεῶν δὲ πάντων πατρὸς ἐξέφυγ Διὸς· / ἐμῆ γὰρ ἦλθε μητρὶ κεδνὸν εἰς λέχος / Ζεὺς, ὡς λελέκται τῆς ἀληθείας ὕπο. / ἦκω δὲ δεῦρο πρὸς βίαν, Εὐρυσθέως / ἀρχαῖς ὑπέικων, ὅς μ’ ἔπεμψε Ἄιδου κύνα / ἄγειν κελεύων ζῶντα πρὸς Μυκηνίδας / πύλας, ἰδεῖν μὲν οὐ θέλων, ἄθλον δέ μοι / ἀνήνυτον τόνδ’ ὧιετ’ ἐξηρηκέναι. / τοιόνδ’ ἰχνεύων πρᾶγος Εὐρώπης κύκλῳ / Ἀσίας τε πάσης ἐς μυχοὺς ἐλήλυθα.”⁷⁵⁴

L'oscillazione o il dubbio tra l'attribuzione a Crizia o ad Euripide di diversi frammenti tragici è frequente tra gli antichi: Ateneo, ad esempio, cita alcuni versi del

754 Crizia, fr. B 16 = Giovanni Logoteta, *Commentarium in Hermogenis librum perì μεθόδου δεινότητος*, 144 = Gregorio di Corinto, *Commentarium in Hermogenis librum perì μεθόδου δεινότητος*, 1313: “In quest'opera viene dunque introdotto Eaco, che dice, rivolgendosi ad Eracle: “Ehi, che c'è mai? Scorgo un tale affrettarsi qui con premura e con cuore molto ardito. È giusto dire, forestiero, chi sia tu, che a questi luoghi ti avvicini, e per quale motivo mai.” Quindi Eracle, rivolto a lui dice: “Nessun timore a svelarti ogni ragione: mia patria è Argo, Eracle è il mio nome; nacqui da Zeus, padre di tutti gli dei: venne infatti a mia madre, per insigni nozze, Zeus, come si è narrato con verità. Giungo qui a forza, obbedendo ai comandi di Euristeo, che mi inviò con l'ordine di trarre dall'Ade il cane, vivo, fino alle porte di Micene, non per volerlo vedere, ma perché convinto di aver trovato un'impresa per me impossibile. Inseguendo tale meta sono giunto, dopo aver girato nei recessi dell'Europa e dell'Asia intera.”.

Piritoo dichiarando di non sapere se essi siano stati scritti da Crizia o da Euripide,⁷⁵⁵ e Sesto Empirico afferma che Crizia rientrava nel novero degli atei e riportava a sostegno di questa affermazione alcuni versi del suo *Sisifo*,⁷⁵⁶ ma alcuni di essi sono citati da Aezio come appartenenti ad un dramma di Euripide nel quale compariva il personaggio di Sisifo.⁷⁵⁷ Nella *Vita di Euripide*, inoltre, Satiro di Callati riporta diversi passi di tragedia che dimostrano come l'autore abbia dato spazio nelle sue opere alle dottrine apprese dal suo maestro Anassagora, ma tra questi compaiono dei versi che Clemente Alessandrino attribuisce al *Piritoo*.⁷⁵⁸

L'attribuzione del *Piritoo* a Crizia è stata suggerita da Willamowitz.⁷⁵⁹ Lo studioso ha osservato come esista questa confusione nell'attribuzione dei frammenti e come una *Vita di Euripide* avverta che i drammi intitolati *Tennes*, *Radamanto*, e *Piritoo*, traditi come euripidei, fossero invece da considerarsi spurii; partendo da questi dati e dalla notizia riferita da Sesto Empirico che è esistita un'opera teatrale scritta da Crizia ed intitolata *Sisifo*, lo studioso ipotizza che l'oligarca abbia scritto una tetralogia composta da *Tennes*, *Radamanto*, e *Piritoo* più un dramma satiresco intitolato *Sisifo*, e che l'incertezza nell'attribuire queste opere al loro vero autore o ad Euripide sia dovuta al

755 Ateneo, XI, 93: “μνημονεύει αὐτῶν καὶ ὁ τὸν Πειρίθου γραψας, εἴτε Κριτίας ἐστὶν ὁ τύραννος ἢ Εὐριπίδης λέγων οὕτως· “ἵνα πλημοχόας τάσδ' εἰς χθόνιον / χάσμ' εὐφύμως προχέωμεν.”, “Ne fa menzione anche l'autore del *Piritoo*, sia esso il tiranno Crizia o Euripide, dicendo così: “per versare il liquido di queste *plemochoe* nella voragine della terra, eleviamo parole di augurio.”

756 Sesto Empirico, IX, 54: “καὶ Κριτίας δὲ εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν”, “Sembra che anche Crizia, uno di quelli che furono tiranni in Atene, sia da annoverare nel gruppo degli atei”. Poi è riportato il frammento B 25.

757 Aezio, 17, 2: “καὶ Εὐριπίδης δὲ ὁ τραγωιδιοποιὸς ἀποκαλύψασθαι μὲν οὐκ ἠθέλησε δεδοικώς τὸν Ἄρειον πάγον, ἐνέφηνε δὲ τοῦτον τὸν τρόπον· τὸν γὰρ Σίσυφον εἰσήγαγε προστάτην ταύτης τῆς δόξης καὶ συνηγόρησεν αὐτοῦ ταύτηι τῇ γνώμῃ”, “E il tragediografo Euripide non volle rivelarsi apertamente, temendo l'Aeropago, ma fece emergere il suo pensiero come segue: introdusse in scena Sisifo come sostenitore di questa opinione e gli fece formulare il seguente giudizio”. Segue la citazione di alcuni dei versi che costituiscono il frammento B 25.

758 Si tratta del frammento B 19 di Crizia, rubricato nei Diels - Kranz anche tra le testimonianze di Anassagora, A 20 c, e che sarà analizzato in seguito.

759 U. von Willamowitz – Moellendorf, *Analecta Euripidea*, Berlino, 1895, pg. 166 citato in Centanni 1997, pg. 140.

fatto che anche il più celebre drammaturgo era autore di un dramma satiresco intitolato Sisifo e portato in scena nel 415, insieme alle tragedie *Alessandro*, *Palamede*, *Troiane*. L'attribuzione ad Euripide dei drammi criziani sarebbe, poi, stata facilitata dalla *damnatio memoriae* subita dalla figura di Crizia, diventato pertanto in breve tempo un personaggio poco noto.

Per quanto riguarda la datazione di questa tetralogia, però, non disponiamo di alcun elemento certo, a parte il fatto che essa è verosimilmente stata messa in scena prima dell'esilio dell'oligarca, prima quindi del 407, dato che Crizia sarebbe tornato in patria solo nel 404 per morire poi combattendo nello scontro che oppose i fautori del regime dei Trenta Tiranni ai democratici guidati da Trasibulo al termine dello stesso anno o all'inizio dell'anno successivo.⁷⁶⁰

Non essendo possibile datare la pièce di Crizia, ed essendo comunque molto incerta anche la collocazione cronologica della *Melanippe Sophè*, risulta impossibile stabilire quale dei due autori abbia ripreso un verso composto dall'altro; dai pochi frammenti a noi giunti del *Piritoo*, però, si possono osservare alcune coincidenze tematiche tra questo e la *Melanippe Sophè* che possono far pensare che la ripresa del singolo verso si collocasse all'interno di un sistema di allusioni più complesso, nel quale il secondo autore che ha proposto al pubblico ateniese la sua opera poneva in atto una ripresa polemica di alcuni dei temi trattati dal suo predecessore.

In primo luogo si può osservare che Clemente Alessandrino presenta il *Piritoo* come una tragedia che contiene spunti di indagine naturalistica, una τραγωδία φυσιολογουσα, come è riscontrabile dai due passi che poi l'autore cita; il primo di questi dice: “ἀκάμας τε χρόνος περί τ' ἀενάωι / ῥεύματι πλήρης φοιτᾶι τίκτων / αὐτὸς ἑαυτὸν, δίδυμοί τ' ἄρκτοι / ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς / τὸν Ἄτλάντειον τηροῦσι πόλον.”⁷⁶¹ ed il secondo recita: “σὲ / τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίωι / ῥύμβωι πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ', / ὄν πέρι μὲν φῶς, πέρι δ' ὀρφναία / νύξ αἰολόχρως ἄκριτός τ' ἄστρον / ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.”⁷⁶²

760 Raoss 1951, pg. 256.

761 Crizia, frammento B 18 = Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 35: “L'infaticabile Tempo, pieno di un perpetuo flusso procede, generando esso stesso se medesimo, e le Orse gemelle con i colpi rapidi delle ali volando custodiscono il polo di Atlante.”

762 Crizia, frammento B 19 = Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 115: “Te da te stesso nato, che

Come già ricordato, il secondo di questi due testi è riportato anche nella *Vita di Euripide* di Satiro di Callati come passo euripideo nel quale si possono riconoscere echi delle dottrine di Anassagora ed in effetti sono riscontrabili alcuni elementi in questi frammenti che portano a pensare ad alcuni aspetti del pensiero del filosofo. Nel secondo compare, ad esempio, il termine $\rhoύμβος$ ⁷⁶³ che rimanda ad un'immagine non lontana da quella del $δίνοϛ$, il vortice, termine che è più volte attestato nei frammenti a noi noti di Anassagora per descrivere il movimento impresso dal $νοῦϛ$ al $μύγμα$ all'origine dell'universo.⁷⁶⁴

Clemente Alessandrino, poi, spiegando il passo tragico che ha riportato, afferma che l' $ἀὐτοφυή$ del primo verso del secondo frammento dal lui riportato è il $δημιουργόν$ $νοῦν$, scegliendo dunque un termine che può rimandare alla speculazione di Anassagora. Prima di trarre qualche conclusione da questa coincidenza bisogna, comunque, tenere presente in primo luogo che il termine $νοῦν$ non è citato all'interno dei versi e che, pertanto, non si può avere la certezza che esso comparisse effettivamente nel testo di Crizia ed inoltre il $νοῦϛ$ non appare come un elemento esclusivo della riflessione anassagorea;⁷⁶⁵ questo elemento $ἀὐτοφυή$ che sarebbe forse il tempo, se è corretto considerare in immediata successione i due frammenti riportati da Clemente Alessandrino, e che, stando a quanto l'autore cristiano ci dice, sarebbe da identificare

nell'etereo turbine intrecci la natura di tutte le realtà, attorno a te la luce e la tetra notte costellata e delle stelle la confusa folla, danzano senza posa.”

763 Sia Untersteiner e Battezzare, che Trabattoni e Bonazzi, che Migliori, Ramelli e Reale traducono turbine; il termine può indicare, infatti, un movimento rotatorio.

764 Come è riportato in Turato 1972, pg. 65, nota 108, il termine $δίνοϛ$ compare in Anassagora nel frammento A 57, $δίνησιϛ$ e $δίνη$ compaiono nel frammento A 88, mentre $περιδίνεσιϛ$ è attestato nei frammenti A 1 e A 71.

765 Cataudella 1932, pg. 267: l'espressione $δημιουργός$ $νοῦϛ$ compare all'interno di un frammento considerato testimonianza delle dottrine orfiche, il frammento 315 Kern. Altri elementi del frammento di Crizia fanno pensare ad una dottrina di tipo orfico, come l'immagine del dio cosmico collocato nel cielo e circondato da una miriade di stelle. Per l'analisi delle possibili diverse influenze filosofiche presenti nel frammento, si veda inoltre Battezzare e Untersteiner. 1972, pgg. 293 – 298. Raoss 1951, pg. 254 osserva come il frammento 19 sembri proporre un possibile ritorno ad una concezione ciclica del tempo, fatto che darebbe al testo di Crizia un patina “orfico – anassagorea”.

con il δημιουργόν νοῦν, è πάντων φύσιν ἐμπλήξαντα ed è stato osservato⁷⁶⁶ come questa sua unione con il tutto lo renderebbe diverso dal νοῦς di Anassagora, l'unica parte del cosmo a sfuggire alla legge del “tutto in tutto” ed a trovarsi pertanto non commisto ad altro; si può obiettare⁷⁶⁷ a questo proposito che il νοῦς è comunque secondo Anassagora presente in tutto, quindi può essere descritto come intrecciato ad ogni elemento della natura.

I frammenti 18 e 19 del *Piritoo* di Crizia, dunque, presentano una cosmogonia che raccoglie elementi che appaiono compatibili con una dottrina di matrice anassagorea ed è quindi possibile che questo dramma e la *Melanippe Sophè* portassero sulla scena, forse per opporle polemicamente, due cosmogonie differenti, ma che potevano essere due sviluppi di una medesima teoria

L'influenza del pensiero di Anassagora su Crizia è stata rilevata anche in altri ambiti, soprattutto per quello che riguarda l'etica e la riflessione sul divino, come riscontrabile dall'analisi di una celebre ῥήσις contenuta nel *Sisifo*, dramma che, se è esatta l'intuizione di Willamowitz, farebbe parte della medesima tetralogia del *Piritoo*. Nel *Sisifo* viene narrato il progresso del genere umano e tra le diverse invenzioni figura quella delle leggi, che vengono quindi private di ogni giustificazione trascendente, che però sarebbero risultate inefficaci per quanto riguarda le azioni malvagie che gli uomini riuscivano a compiere di nascosto, certi di non incorrere in alcuna punizione; qualcuno avrebbe allora inventato gli dei, in modo che l'uomo, convinto di essere costantemente sotto il loro sguardo, non avrebbe più commesso alcun atto che potesse farlo incorrere nel castigo comminato da questi esseri superiori. Il frammento di testo a noi giunto dice:

“ἦν χρόνος, ὅτ’ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηριώδης ἰσχύος θ’ ὑπηρέτης,
/ ὅτ’ οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν / οὔτ’ αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
/ κἄπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους / θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος
ἦ / <ὁμῶς ἀπάντων> τήν θ’ ὕβριν δούλην ἔχη / ἐζημιούτο δ’ εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
/ ἔπειτ’ ἐπειδὴ τὰμφανῆ μὲν οἱ νόμοι / ἀπείργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι /
λάθραι δ’ ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ / <πρῶτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς
γνώμην ἀνὴρ [γυνῶναι] / <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δεῖμα
τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι / πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονώσιν <τι>. / ἐντεῦθεν οἶν

766 Cataudella 1932, pg. 267.

767 Raoss 1951, pg. 253.

τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, / ὥς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ, / νόῳ τ' ἀκούων
καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν / προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν, / ὅς
πάν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, / <τὸ> δρώμενον δὲ πάν ἰδεῖν δυνήσεται. /
ἔαν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆις κακόν, / τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεούς· τὸ γὰρ
φρονοῦν / <ἄγαν> ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων / διδαγμάτων ἡδιστον
εἰσηγήσατο / ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ. / ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεούς
ἐνταῦθ', ἵνα / μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων, / ὅθεν περ ἔγνω τοὺς
φόβους ὄντας βροτοῖς / καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ, / ἐκ τῆς ὑπερθε
περιφορᾶς, ἵν' ἀστραπᾶς / κατείδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα / βροντῆς, τό τ'
ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, / Χρόνου καλὸν ποίκιλμα τέκτονος σοφοῦ, / ὅθεν τε
λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος / ὃ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται. /
τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις φόβους, / δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ
κατώικισεν / τὸν δαίμονά οὔ<τος> κὰν πρέποντι χωρίῳ, / τὴν ἀνομίαν τε τοῖς
νόμοις κατέσβεσεν.”⁷⁶⁸

È stato osservato⁷⁶⁹ come una visione di questo genere possa essere considerata una

768 Crizia, *Sisifo*, fr. 25: “Ci fu un tempo in cui la vita degli uomini era caotica e ferina, e asservita alla forza, quando non esisteva né premio alcuno per i buoni, né punizione per i malvagi. Dopo, credo che gli uomini abbiano emanato leggi di punizione, perché giustizia fosse tiranna di tutti i patimenti, e avesse violenza al suo servizio, e, se qualcuno peccava, si punisse. Poiché dopo le leggi impedivano loro di sopraffare gli altri apertamente, ma di nascosto ancora lo facevano, allora credo che un uomo assennato e sapiente per primo inventò per i mortali il timore degli dei, perché i malvagi avessero timore, pur agendo o parlando o pensando di nascosto. Allora fu la divinità introdotta, come demone, fiorente di vita incorrotta, che ode e vede con la mente, che pensa e provvede a tutto, e reca divina natura; questi udrà ogni cosa detta tra gli uomini, e potrà vedere ogni cosa fatta. Se in silenzio tu trami qualche malvagità, ciò agli dei non resterà ignoto: in essi, infatti, c'è molta perspicacia. Facendo queste affermazioni, svolgeva il più dolce degli insegnamenti, coprendo la verità con un finto racconto. Asseriva che gli dei abitano là dove, dicendo, più avrebbe spaventato gli uomini, poiché da là -sapeva- provengono paure ai mortali, e vantaggi per la loro misera vita, dall'alta sfera, dove vedeva lampi formarsi e tremendi fragori di tuono, e il corpo stellato del cielo, opera bella e variegata del Tempo, sapiente costruttore, da dove procede la massa ardente, lucente, dell'astro, e la pioggia precipita giù, umida, sulla terra. Tali paure egli presentò agli uomini, per mezzo loro costruì bene con la parola il divino e lo pose in luogo acconcio, e con le leggi spense la illegalità.”

769 Diano 2007, pgg. 83 - 86.

sorta di estrema deriva del pensiero di Anassagora: essa richiede come premessa l'idea di un tempo in continuo sviluppo rettilineo, elemento cardine del pensiero di Anassagora divenuto di comune dominio nel corso del V secolo,⁷⁷⁰ idea che risulta essere consequenziale alla costruzione di una cosmogonia che non lascia spazio alla trascendenza; “ma il risultato fu che, tutto quel che di “divino” vi era nel suo universo riducendosi al Nous, e il nous non arrivando alla sapienza e all'arte se non nell'uomo, dio veniva ad essere l'uomo.”⁷⁷¹ Come lo stesso Diano precisa, però, Anassagora fa intendere una tale conclusione, ma non pare l'abbia mai esplicitata:⁷⁷² sarà poi Protagora a trasporre questa assimilazione del divino all'umano dal piano della fisica a quello della morale postulando quindi che l'uomo stesso è dio, come sembra riscontrabile anche nel pensiero dello stesso Euripide,⁷⁷³ credendo, però, alla presenza in ogni essere di αἰδῶς e δίκη, elementi in grado di permettere comunque lo sviluppo di un'etica condivisa da tutti e di evitare la completa amoralità; la deriva verso la negazione della possibilità di individuare un concetto di giustizia si avrà soltanto con alcuni esponenti della sofistica come Antifonte e, appunto, Crizia.

In particolare, nel frammento del Sisifo, può essere colto come elemento spiccatamente anassagoreo il legame postulato tra l'osservazione dei μετέωρα e le conseguenti paure che portano l'uomo a credere negli dei; secondo Turato, che prende le mosse dal ragionamento di Diano, questo discorso mira a sradicare le basi stesse della πόλις e a negare ogni valore alle sue istituzioni e alle sue tradizioni.

Per capire la teoria espressa da Crizia in questo passo bisogna comunque ragionare, oltre che in termini filosofici, anche in termini politici:⁷⁷⁴ nel corso del V secolo ad Atene si sono susseguiti molti processi e molte accuse per empietà miranti ad attaccare personaggi politicamente importanti, come ad esempio tutti quelli contro membri della cerchia di Pericle che hanno portato alla condanna di Anassagora. La democrazia, dunque, sembra essersi impadronita della dimensione del sacro che viene

770 Si veda a questo proposito il cap. 21.

771 Diano 2007, pg. 83.

772 Diano 2007, pgg. 92 - 94.

773 Euripide, fr. 1018: “ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός”, “La nostra intelligenza è in ognuno di noi dio.” Sul problema del significato da attribuire al frammento si veda il cap. 20..

774 Bultrighini 1999, pg. 231

strumentalizzato per il gioco politico e Crizia, antidemocratico, cerca una via per neutralizzare questo strumento e parrebbe mirare a questo obiettivo quando nega valore alla tradizionale religione poliade.

Anche nella *Melanippe Sophè* sembra comparire una allusione ad una dimensione filosofica che si oppone alla religione della città e si avvicina invece all'insegnamento anassagoreo, quando Melanippe ricorda la madre dicendo: “ή πρώτα μὲν τὰ θεία προυμαντεύσατο / χρησιμοῖσι σαφέσιν ἀστέρων ἐπ' ἀντολάς.”⁷⁷⁵

Nel *Sisifo* di Crizia, invece, non compare una figura che per prima svela le realtà divine, ma c'è un uomo che per primo inventa il divino;⁷⁷⁶ in Euripide, poi, è ben in evidenza la dimensione della affidabilità, della verità di quanto Ippo ha svelato ai mortali con χρησιμοῖσι σαφέσιν, mentre l'inventore del divino in Crizia si preoccupa di celare la verità con un discorso falso.⁷⁷⁷

È azzardato, partendo da questi elementi, proporre una lettura del diverso atteggiamento nei confronti del divino che i personaggi messi in scena dai due tragici mostrano, anche perché, se è vero che il frammento della *Melanippe Sophè* è costruito in modo tale da celare sotto un'apparente adesione alla religiosità tradizionale delle convinzioni filosofiche in urto con essa, gli elementi lessicali che sono stati confrontati con il testo di Crizia perdono parte del loro valore, dal momento che la formulazione euripidea sarebbe volutamente ambigua.

Rimane, comunque, osservabile come in Euripide sembri in qualche misura non essere completamente negato un elemento divino, anche se questo va quasi sicuramente inteso in modo totalmente difforme dalla dimensione della religione poliade, e si può vedere che questo divino appare legato ai sempre costanti movimenti degli astri, dato che può mostrare una consonanza del pensiero lì esposto con quello di diversi filosofi che prendevano spunto dai moti dei corpi celesti per rilevare la costanza e l'immutabilità

775 Euripide, *Melanippe Sophè*, fr. 4 (482): “Lei per prima ha vaticinato le opere degli dei con oracoli <sicuri> tramite il sorgere degli astri.”

776 Crizia, *Sisifo*, fr. 25: vv. 13 – 14: “<πρώτων> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ [γνώνα] / <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν”, “Allora credo che un uomo assennato e sapiente per primo inventò per i mortali il timore degli dei.”

777 Crizia, *Sisifo*, fr. 25 vv. 24 – 26: “οὐσδε τοὺς λόγους λέγων / διδαγμάτων ἤδιστον εἰσηγήσατο / ψευδεὶ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.”, “Facendo queste affermazioni, svolgeva il più dolce degli insegnamenti, coprendo la verità con un finto racconto.”

della legge; in Crizia, invece, tutto ciò che trascende la misura umana è chiaramente catalogato come invenzione. Ippo, poi, appare impegnata a svelare agli uomini delle verità che gli stessi dei volevano tenere nascoste, mentre l'inventore del divino in Crizia si preoccupa sì di far conoscere a tutti i mortali i suoi εὐρήματα, ma questi sono solo delle menzogne; non sappiamo se il personaggio del *Sisifo* ricevesse poi in scena una punizione per quanto andava affermando, ma in ogni caso il giudizio su di lui espresso non appare negativo: nei versi che ci sono giunti, di lui si dice che offrisse “διδαγμάτων ἠδιστον”⁷⁷⁸ e si rileva come “τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν”.⁷⁷⁹ Nella *Melanippe*, dunque, la dimensione del divino, probabilmente del nuovo divino inteso alla luce di un pensiero ispirato alla riflessione di Anassagora, è rivelata al maggior numero di persone possibili, mentre nel *Sisifo* la verità sul divino, che nella fattispecie è la sua non esistenza, deve invece restare un patrimonio di pochi per permettere, però, ai tanti che sono stati ingannati di godere dei vantaggi derivati dalla sua invenzione; dati gli scarsi frammenti a noi giunti, non è possibile intuire il ruolo giocato da questa rivelazione all'interno del dramma ed è possibile che lo sviluppo di esso dipenda anche dal periodo in cui la pièce è andata in scena, dal momento che, essendo la seconda metà del V secolo costellata di processi per empietà, non è escluso che la maggiore o minore libertà che l'autore abbia potuto prendersi nei confronti della religione tradizionale sia dipesa anche dal prestigio politico suo e degli esponenti della sua fazione che condividevano le sue posizioni.

778 Crizia, *Sisifo*, fr. 25, v. 25

779 Crizia, *Sisifo*, fr. 25, v. 40: “E con le leggi spense l'illegalità”

Appendici

ὅσα καθέστηκ', ἐν γυναιξὶ δ' αὖξεται
ἅπαντα. Ταύτη τὰν θεοῖς ἔχει δίκη
θήλεια. Πῶς οὖν χρὴ γυναικείον γένος
κακῶς ἀκούειν; οὐχὶ παύσεται ψογός
μάταιος ἀνδρῶν † οἳ τ' ἄγαν ἠγούμενοι †
ψέγειν γυναῖκας, ἦν μί' εὐρέθη κακή,
πάσας ὁμοίως; διοριῶ [δὲ] τῶ λόγῳ.
τῆς μὲν κακῆς κάκ[ιο]ν γί<γ>νεται
γυναικός, ἐσθλῆς δ' οὐδὲν εἰς ὑπερβολὴν
π[έ]φυκ' ἄμεινον. διαφέρουσι δ' αἱ φύσεις.

Inutilmente il biasimo da parte degli uomini scaglia il suo vuoto dardo contro le donne e dice male.

Esse sono migliori degli uomini. E lo dimostrerò: [...] contratti senza testimoni [...] e non (li?) rinnegano [...] le une le altre fatiche [...] porta vergogna [...] una donna porta.

Amministrano la casa e custodiscono dentro casa le merci importate e, in assenza di una donna, una casa non è né splendida, né ricca. E per quanto riguarda le cose sacre (io infatti le reputo le più importanti) abbiamo la parte più grande: infatti, nella dimora di Febo, delle donne riferiscono i pensieri del Lossia ed attorno ai sacri seggi presso la sacra quercia, la stirpe femminile traghetta, a chi della Grecia, lo voglia la volontà di Zeus.

E questa porta a termine i riti sacri per le Moire e per le dee senza nome/ innominabili; queste cose in mano agli uomini non sono pie, in mano alle donne tutto si accresce.

È così che si fonda il diritto delle donne per quel che concerne gli dei.

E come dunque bisogna che la stirpe delle donne senta malvagità?

Non cesserà il vuoto biasimo degli uomini † che sono troppo orgogliosi † di biasimare le donne, qualora se ne trovi una cattiva, tutte allo stesso modo?

Porrò un discrimine grazie al mio discorso: non c'è nulla di peggiore di una donna cattiva, ma non c'è niente di meglio di una nobile in sommo grado: le loro nature sono differenti.

Fr. 15 (498)

πλὴν τῆς τεκούσης θῆλυ πᾶν μισῶ γένος.

Tranne quella che mi ha generato, odio tutto il genere femminile.

Fr. 16 (493)

ἄλγιστόν ἐστι θῆλυ μισηθὲν γένος·
αἱ γὰρ σφαλεῖσαι ταῖσιν οὐκ ἐσφαλμέναις
αἴσχος γυναιξὶ καὶ κεκοίνωνται ψόγον
ταῖς οὐ κακαῖσιν αἱ κακαί· τὰ δ' εἰς γάμους
οὐδὲν δοκοῦσιν ὑγιᾶς ἀνδράσιν φρονεῖν.

L'odiata stirpe delle donne è molto sofferente.

Infatti, le donne che hanno sbagliato rendono partecipi della vergogna quelle che non hanno sbagliato, e le malvagie rendono partecipi del biasimo la non malvagie.

Per quanto riguarda il matrimonio, invece, agli uomini sembra che esse non pensino nulla di sano.

Fr. 17 (501)

γάμους δ' ὅσοι σπεύδουσι μὴ πεπρωμένους,
μάτην πονοῦσιν· ἢ δὲ τῶ χρεῶν πόσει
μένουσα κάσπούδατος ἦλθεν εἰς δόμους.

Quanti si impegnano per matrimoni non voluti dal destino, si affaticano per niente; infatti la donna che spetta al marito che le è destinato giunge nelle case anche non essendo stata affatto corteggiata.

Fr. 18 (502)

ὅσοι γαμοῦσι δ' ἢ γένει κρείσσους γάμους
ἢ πολλὰ χρήματ', οὐκ ἐπίστανται γαμῆν·
τὰ τῆς γυναικὸς γὰρ κρατοῦντ' ἐν δώμασιν
δουλοῖ τὸν ἄνδρα, κούκέτ' ἔστ' ἐλεύθερος.
πλοῦτος δ' ἐπακτὸς ἐκ γυναικείων γάμων

άνόνητος· αἱ γὰρ διαλύσεις <οὐ> ῥάδιαι.

Quanti sposano una donna superiore per ceto o grosse ricchezze, non sanno cosa significhi sposarsi.

I beni della donna comandano in casa e tengono in schiavitù l'uomo, e questo non è libero.

Le ricchezze acquisite da nozze con una donna sono inutili; infatti le separazioni non sono facili.

Fr. 19 (503)

μετρίων λέκτρων, μετρίων δὲ γάμων
μετὰ σωφροσύνης
κῦρσαι θνητοῖσιν ἄριστον.

(Il coro, forse nel finale)

... di unioni misurate, di nozze misurate con saggezza (permettono?) di ottenere il meglio per i mortali.

Fr. 20 (495)

<ΑΓΓΕΛΟΣ.> — — — —
τίς ἦν ὁ <τυφλὰ τάδε βέλεμν'> ἐφεῖς ἐμοί;
ὥς δ' οὐκ ἐφαινόμεσθα, σίγα δ' εἴχομεν,
πρόσω πρὸς αὐτὸν πάλιν ὑποστρέψας πόδα
χωρεῖ δρομαίαν, θῆρ' ἐλεῖν πρόθυμος ὦν,
βοᾷ δέ· κὰν τῷδ' ἐξεφαινόμεσθα δὴ
ὀρθοσταδὸν λόγχαις ἐπείγοντες φόν<ον.
τῷ δ' εἰσιδόντε δίπτυχον θεῖοιν κάρ<α
ἤσθησαν, εἰπόν θ'· εἶα συλλάβεσθ' ἄγρα<ς,
καιρὸν γὰρ ἤκετ'· οὐδ' ὑπώπτευον <δόλον,
φίλων προσώπων εἰσορῶντες ὄ<μματα.
οἱ δ' εἰς τὸν αὐτὸν πίτυλον ἤπειγον <ον <δορός,
πέτροι τ' ἐχώρουν χερμάδες θ' ἤ<μῶν πάρα,

ἐκεῖθεν, οἱ δ' ἐκεῖθεν· ὡς δ' ἦε<ι μάχη
σιγή τ' ἀφ' ἡμῶν, γνωρίσαντ<ε δὴ τὸ πᾶν
λέγουσι· μητρὸς ᾧ κασίγνητ<οι φίλης,
τί δρᾶτ'; ἀποκτείνοντες ο<ὕς ἦκιστα χρῆν
φωρᾶσθε· πρὸς θεῶν δρᾶτ<ε μηδαμῶς τάδε.
σὼ δ' αὐταδέλφω χερμ<άδ' αἴρουσιν χεροῖν,
λέγουσί θ' ὡς ἔφυσαν<ν ἐκ δούλης ποθέν,
κού δεῖ τύρανν<α σκῆπτρα καὶ θρόνους λαβεῖν
πρεσβεῖ' ἔχοντ<ας δυσγενεῖς τῶν εὐγενῶν.
κάπεὶ τάδ' εἰσ<ήκουσαν

desunt versus nonnulli

ἔσφηλέ τ' εἰς γῆν, <τὸν βίον τ' ἀ>φ<εῖ>λετο·
ἡμῶν δ' ἐχώρει κωφὰ πρὸς γαῖαν βέλη.
δ>υοῖν δ' ἀδελφοῖν σοῖν τὸν αἰ νεώτερον
λό>γχη πλατεῖα συοφόνω δι' ἦπατος
παῖσ>ας ἔδωκε νερτέροις καλὸν νεκρὸν
Βοιω>τός, ὅσπερ τὸν πρὶν ἔκτεινεν βαλῶν.
κάντευ>θεν ἡμεῖς οἱ λειμιμένοι φίλων
κουφον> πόδ' ἄλλος ἄλλοσ' εἴχομεν φυγῆ·
εἶδον δὲ τ>ὸν μὲν ὄρεος ὑλίμω φόβη
κρυφθέν>τα, τὸν δὲ πευκίνων ὄζων ἔπι·
οἱ δ' εἰς φάρ>αγγ' ἔδυνον, οἱ δ' ὑπ' εὐσκίους
θάμνους κα>θίζον· τῶ δ' ὀρώντ' οὐκ ἠξίου
δούλους φονε>ύειν φασγάνοις ἐλευθέροις.
τύχην τοιαύτην σ>ῶν κασιγνήτων κλύεις.
ἐγὼ μὲν <οῦν> οὐκ οἶδ' ὅτῳ σκοπεῖν χρεῶν
τὴν εὐγένειαν· τοὺς γὰρ ἀνδρείους φύσιν
καὶ τοὺς δικαίους τῶν κενῶν δοξασμάτων,
κᾶν ᾧσι δούλων, εὐγενεστέρους λέγω.
ΧΟΡΟΣ. αἰαί, κέκρανται δεινὰ πρὸς> κακοῖς κακά,
οὐδ' ἠδόμεσθ' ἀγῶνι δυστυ>χεῖ δόμοις
δισσῶν ἀδελφῶν μόρον ἀκούον>τες σέθεν
ΘΕΑΝΩ. οἴμοι τὸ πᾶν δῆτ' ἐσφάλημ>εν ἐλπίδων

— — — — — ται μέγα

Chi era che aveva lanciato <una freccia> contro di noi?” Ma poiché non si mostravano e restavano in silenzio, volto di nuovi i passi indietro verso di lui (il cinghiale) avanza di corsa, desideroso di prendere la bestia, e grida.

E a quel punto noi ci mostriamo in piedi dandoci da fare per l’omicidio con le lance. Ma quelli, vedendo i due zii si rallegrarono e dissero: “Su, unitevi alla battuta di caccia, arrivate al momento giusto.” E non sospettavano l’inganno osservando gli occhi di volti amici.

Ma quelli la lancia ad un medesimo assalto, e pietre e sassi partivano dalle nostre mani da lì e loro scagliavano dalla loro parte. Così procedeva la battaglia, ma avendoli riconosciuti <...> dicono: “Oh fratelli di nostra madre, cosa fate? Siete scoperti ad uccidere quelli che meno dovrete. In nome degli dei, non fate queste cose!”. I tuoi fratelli <prendono tra le mani> sassi e dicono che, poiché essi sono nati da una schiava <...> non bisogna che <abbiano > il regno né <lo scettro>, avendo un rango < indegno per nascita rispetto ai nobili>.

Dopo che ebbero udito queste cose...

<...mancano alcuni versi...>

...cadde a terra, <morì> ed i nostri dardi inutili vanno a finire sul terreno.

Tuo figlio Beoto dà agli inferi, bel morto, il più giovane dei tuoi fratelli colpendolo attraverso il fegato grazie alla lancia che uccide i cinghiali, tuo figlio che lo uccide colpendolo per primo.

E allora noi sopravvissuti tra gli amici ci diamo alla fuga con rapidi passi, uno qui e uno là, e vidi uno nascondersi nella boscaglia frondosa del monte, un altro sui rami di un pino; altri si calavano in dei dirupi, altri si acquattavano in dei fitti cespugli. Quelli, però, pur vedendoli, non si degnavano di uccidere degli schiavi con delle spade di uomini liberi.

Ascolti [queste parole] mentre i tuoi fratelli sono già morti.

Io non so come si debba considerare [la nobiltà]: infatti considero più nobili quelli che sono coraggiosi [e giusti] per natura rispetto alle vuote opinioni, anche qualora siano schiavi.

Fr. 21 (491)

ἴστω δ' ἄφρων ὦν ὅστις ἄτεκνος ὦν τὸ πρὶν
παίδας θυραίους εἰς δόμους ἐκτήσατο,
τὴν μοῖραν εἰς τὸ μὴ χρεῶν παραστρέφων·
ὧ γὰρ θεοὶ διδῶσι μὴ φῦναι τέκνα,
οὐ χρὴ μάχεσθαι πρὸς τὸ θεῖον, ἀλλ' ἔαν.

Sappi bene che è insensato chi, essendo prima senza figli, acquista per le sue case figli estranei, volgendo il destino a ciò che non bisogna. Infatti, colui al quale gli dei non hanno concesso di generare figli, non dovrebbe combattere contro il divino, ma lasciare perdere.

Fr. 22 (490)

σύν τοι θεῷ χρὴ τοὺς σοφοὺς ἀναστρέφειν
βουλεύματ' ἀεὶ πρὸς τὸ χρησιμώτερον.

Bisogna che i saggi, in accordo con il dio, volgano le loro decisioni ogni volta verso ciò che è più utile.

Fr. 23 (511)

δοῦλον γὰρ ἐσθλὸν τοῦνομ' οὐ διαφθερεῖ,
πολλοὶ δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν ἐλευθέρων.

Il nome di schiavo non ne distrugge uno valente, molti infatti sono migliori dei liberi.

Fr. 24 (492)

ἀνδρῶν δὲ πολλοὶ τοῦ γέλωτος εἶνεκα
ἀσκοῦσι χάριτας κερτόμους· ἐγὼ δέ πως

La sapiente Melanippe

μισῶ γελοίους, οἵτινες τήτει σοφῶν
ἀχάλιν' ἔχουσι στόματα, κείς ἀνδρῶν μὲν οὐ
τελοῦσιν ἀριθμόν, ἐν γέλωτι δ' εὐπρεπεῖς
[οἰκοῦσιν οἴκους καὶ τὰ ναυστολούμενα
ἔσω δόμων σῶζουσι]

Molti tra gli uomini per il riso coltivano piaceri ingiuriosi; io odio le persone ridicole che, in mancanza di cose sagge, hanno la lingua senza freno, e non sono annoverati nel numero degli uomini, ma sono adeguati solo per ridere.

b. I frammenti di incerta attribuzione

Fr. 25 (496)

ὠνομάσθη δ' ἡ Σίρις, ὡς μὲν Τιμαῖός φησιν καὶ Εὐριπίδης ἐν Δεσμώτιδι
Μελανίππῃ, ἀπὸ γυναικὸς τινος Σίριδος, ὡς δ' Ἀρχίλοχος, ἀπὸ ποταμοῦ.

La città è stata chiamata Siri, come dicono Timeo ed Euripide nella *Melanippe Desmotis*, da una donna di nome Siri. Come invece dice Archiloco, da un fiume.

Fr. 26 (500)

ὅστις δ' ἄμεικτον πατέρ' ἔχει νεανίας
στρυγνόν τ' ἐν οἴκοις, μεγάλα κέκτηται κακά.

Il giovane che ha un padre inospitale ha qualcosa di detestabile nelle case e si acquista grandi mali.

Fr. 27 (504)

ὦ τέκνον, ἀνθρώποισιν ἔστιν οἷς βίος
ὁ μικρὸς εὐκρας ἐγένεθ', οἷς δ' ὄγκος κακόν.

O figlio, ci sono degli uomini per i quali una vita modesta è un bene ben temperato, per altri il fasto è un male.

Fr. 28 (505)

τὰ προσπεσόντα δ' ὅστις εὖ φέρει βροτῶν,
ἄριστος εἶναι σωφρονεῖν τ' ἐμοὶ δοκεῖ.

Colui che tra i mortali ben sopporta le cose che gli capitano, mi sembra essere un uomo eccellente ed essere saggio.

Fr. 29 (508)

παλαιὸς αἶνος· ἔργα μὲν νεωτέρων,
βουλαὶ δ' ἔχουσι τῶν γεραιτέρων κράτος.

C'è un vecchio detto: le azioni sono dei giovani, ma le decisioni dei vecchi hanno più forza.

Fr. 30 (509)

τί δ' ἄλλο; φωνὴ καὶ σκιὰ γέρων ἀνὴρ.

Che altro? Un uomo vecchio è voce ed ombra.

Fr. 31 (512)

ἀργὸς πολίτης κείνος, ὡς κακὸς γ' ἀνὴρ.

Quello è un cittadino inutile poiché è un uomo dappoco.

Fr. 32 (513)

ἴσως ἀλάστορ' οὐκ ἐτόλμησεν κτανεῖν.

...non ha osato uccidere il demone vendicatore.

Bibliografia

Edizioni traduzioni e commenti delle opere antiche citate

Anassagora - *Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, La nuova Italia, Firenze, 1966.

Antologia Palatina - *Antologia Palatina*, a cura di F. M. Pontani, Einaudi, Torino, 1978

Argonautiche orfiche - *Argonautiche orfiche*, a cura di L. Migotto, Studio Tesi, Pordenone, 1994.

Aristofane - *Le commedie*, a cura di B. Marzullo, Newton, Roma, 2003.

- *Lisistrata*, a cura di G. Paduano, BUR, Milano, 1981.

- *Tesmofoziazouse*, a cura di G. Paduano, BUR, Milano, 1983.

Aristotele - *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano, 1995.

- *La metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2004.

- *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Roma, 1999.

- *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

- *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino, 1971.

- *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006.

Artemidoro di Dali - *Il libro dei sogni*, a cura di A. Giardino, BUR, Milano, 2006.

Ateneo - *I deipnosofisti*, a cura di L. Canfora et. al., Salerno Editrice, Roma, 2001.

Atomisti - *Testimonianze e frammenti: atomisti antichi*, a cura di M. Andolfo, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1999.

Callimaco - *Inni, Epigrammi, Ecalle*, a cura di G. B. D'Alessio, Rizzoli, Milano, 1997

La sapiente Melanippe

- Cicerone - *Tuscolane*, a cura di L. Zuccoli Clerici, BUR, Milano, 1996.
- Clemente Alessandrino - *Stromati: note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano, 1985.
- Diodoro Siculo - *Biblioteca Storica*, a cura di T. Alfieri Tonini, Rusconi, Milano, 1985.
- Dionigi di Alicarnasso - *Τέχνες ῥητορικέες*, a cura di H. Usener e L. Rademacher, Teubner, Lipsia, 1904.
- Empedocle - *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione L. Valla, Roma-Milano, 1975
- Eschilo - *Le tragedie*, a cura di Monica Centanni, Mondadori, Milano, 2003.
- *Orestea*, a cura di V. Di Benedetto, BUR, Milano, 1995.
- *Supplici*, a cura di E. Savino, Garzanti, Milano, 1988.
- *Fragments*, a cura di A. H. Sommerstein, Harvard university press, Cambridge, 2008.
- Esiodo - *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Mondadori, Milano, 2007.
- *Theogony*, a cura di L. M. West, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- Eupoli - *Demi*, a cura di M. Telò, Le Monnier, Milano, 2007.
- Euripide - *Tragedie*, voll. 1-4, a cura di O. Musso, UTET, Torino, 1980-2009.
- *Le tragedie*, voll. 1-3, a cura di A. Beltrametti, Mondadori, Milano, 2007.
- *Baccanti*, a cura di D. Susanetti, Carocci, Roma, 2010.
- *Ippolito*, a cura di D. Susanetti, La Feltrinelli, Milano, 2005.
- *Troiane*, a cura di D. Susanetti, La Feltrinelli, Milano, 2008.
- *Fragments*, a cura di F. Jouan ed H. Van Looy, Les Belles Lettres, Parigi, 1998-2003.
- *Fragments*, voll. 1-2, a cura di C. Collard e M. J. Cropp, Harvard University Press, Cambridge-London, 2008
- *Selected fragmentary plays*, a cura di C. Collard e M. J. Cropp, Aris and Phillips, Warminster, 1995.

Bibliografia

- *Tragicorum Graecorum fragmenta*, a cura di R. Kannicht, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2004.
- Igino - *Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano 2000.
- *Mitologia astrale*, G. Chiarini, G. Guidorizzi, Adelphi, Milano, 2009.
- Ippocrate - *Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino, 1965.
- Licofrone - *Alessandra*, a cura di V. Gigante Lanzare, Milano, Rizzoli 2000.
- Luciano di Samosata - *Dialoghi*, voll. 1-3, a cura di V. Longo. Torino, UTET, 1976-1993.
- Menandro - *Memandro e la commedia nuova*, a cura di F. Ferrari, Mondadori, Milano, 2007.
- Omero - *Iliade*, a cura di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia, 2007.
- *Odissea*, a cura di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia, 2001.
- Pindaro - *Le Istmiche*, a cura di G. A. Privitera, Fondazione L. Valla, Roma-Milano 1992.
- *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, Fondazione L. Valla, Roma-Milano, 1995.
- Platone - *Opere Complete*, a cura di AA.VV., Laterza, Roma, 1971.
- *Apologia*, a cura di E. Avezzi, Marsilio, Venezia, 1993.
- *Fedro*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- *Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano, 1990.
- Plotino - *Enneadi*, a cura di R. Radice e G. Reale, Mondadori, Milano, 2002.
- *Sul Bello*, a cura di D. Susanetti, Imprimatur, Padova, 1995.
- Plutarco - *Il convito dei sette sapienti*, a cura di F. Lo Cascio, D'Auria, Napoli, 1997.
- *Sull'amore*, a cura di D. del Corno, Adelphi, Milano, 1986.
- *Vita di Nicia*, a cura di D. Marinetti, Rizzoli, Milano, 1999.
- Porfirio - *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano, 2006.

La sapiente Melanippe

Presocratici - *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2006.

Pseudo-Luciano - *Timarione*, a cura di R. Romano, Università, Cattedra di Filologia Bizantina, Napoli, 1974.

Saffo - *Poesie*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano, 2003¹⁰.

Seneca - *Lettere a Lucilio*, voll. 1-2, a cura di G. Monti, BUR, Milano, 2001.

Senofonte - *Memorabili*, a cura di A. Labriola, BUR, Milano, 1989.

Sofisti - *I Sofisti*, voll. I e II, a cura di M. Untersteiner, La nuova Italia, Firenze, 1949.

- *I Sofisti*, a cura di A. M. Battezzatore e M. Untersteiner, La nuova Italia, Firenze, 1972.

- *I Sofisti*, a cura di F. Trabattoni, M. Bonazzi, BUR, Milano, 2007.

Sofocle - *Le tragedie*, a cura di U. Albini, R. Cantarella, D. Del Corno, V. Faggi, Mondadori, Milano, 2007.

Strabone - *Geografia, l'Italia*, a cura di A.M. Biraschi, BUR, 1988.

Tucidide - *La guerra del Peloponneso*, a cura di G. Daverio Rocchi, Milano, Rizzoli, 1985.

Studi e saggi di carattere generale consultati

Adorno, Chiodi e Pettinato 2001 F. Adorno, S. M. Chiodi e G. Pettinato, *Lo studio del cielo tra scienza e religione ovvero la trasmissione delle credenze mesopotamiche nel mondo greco*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella, *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Consiglio nazionale delle ricerche, Roma, 2001, pgg. 67-85.

Albini 1999 U. Albini, *Nel nome di Dioniso*, Garzanti, Milano, 1999.

Bibliografia

- Assael 2001 J. Assael, *Euripide, philosophe et poète tragique*, Peeters/Société des études classiques, Louvain, 2001.
- Bérard 1963 J. Bérard, *La Magna Grecia*, Einaudi, Torino, 1963.
- Bloch 1963 R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Presses universitaires de France, Parigi, 1963.
- Bollack 1969 J. Bollack, *Les origines: édition et traduction des fragments d'Empedocle et des témoignages*, voll. 1-4, Les éditions de Minuit, Parigi, 1969,
- Bouché-Leclercq 1979 A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie greque*, Scientia Verlag, Aalen, 1979
- Braccesi e Raviola 2008 L. Braccesi, F. Raviola, *La Magna Grecia*, Il Mulino, Bologna, 2008
- Bultrighini 1999 "U. Bultrighini, Maledetta democrazia. Studi su Crizia", Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1999.
- Burelli 1979 L. Burelli, *Euripide e l'occidente*, in *I tragici Greci e l'occidente*, a cura di L. Braccesi, Patron, Bologna, 1979, pgg. 129-167.
- Cataudella 1932 Q. Cataudella, *Sulla teogonia di antifane e sui frammenti del Piritoo di Euripide (Crizia)*, in *Athenaeum*, 10, 1932, pgg. 259-268.
- Cataudella 1964-1965 Q. Cataudella, *Tragedie di Eschilo nella Siracusa di Gerone*, in *Kokalos*, X-XI, 1964-1965, pgg. 371-398.
- Centanni 1997 M. Centanni, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Esedra, Padova 1997.
- Curd 2008 P. Curd, *Anaxagoras and the theory of everything*, in P. Curd, D. W. Graham, *The Oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pgg. 230-249.

La sapiente Melanippe

De Romilly 2005 J. De Romilly, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano, 2005.

Delbrueck e Volgraff 1934 R. Delbrueck, W. Vollgraff, *An orphic bowl*, in *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 54 (2), 1934, pgg. 129-139.

Diano 1952 C. Diano, *Edipo figlio della Tuche*, in *Dioniso*, XV, 1952, pgg. 56-89.

Diano 1969 C. Diano, *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, in *Dioniso*, XLIII, 1969, pgg. 119-137.

Diano 2007 C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Dicks 1970 D. R. Dicks, *Early Greek astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Londra, 1970.

Dover 1976 K. J. Dover, *The freedom of the intellectual in Greek society*, in *Talanta VII*, 1976, pgg. 24 – 54.

Edelstein 1987 L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Il Mulino, Bologna, 1987.

Femia 2005 A. Femia, *I misteri della filosofia: l'iniziazione di Strepziade nelle "Nuvole" aristofanee*, in *Lexis*, 23, 2005, pgg. 157-188.

Flacelière 1961 R. Flacelière, *Devines et oracles grecs*, Presses universitaires de France, Parigi, 1961.

Gagné 2007 R. Gagné, *Winds and ancestors: the "Physika" of Orpheus*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007, pgg. 1-23.

Garabo 1986 M. L. Garabo, *Eschilo, fr. 281A, 5-13 Radt*, in *Giornale filologico ferrarese*, 9, 1986, pgg. 51 – 57.

Bibliografia

- Gernet 1983 L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983.
- Giacometti 1990-1991 D. Giacometti, *Melanippe e i Neleidi a Metaponto: la versione ateniese di Euripide e quella italiota di Erodoto*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia*, 28 (1), 1990-1991, pgg. 277-296.
- Giannelli 1963 G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia: contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*, Sansoni, Firenze, 1963.
- Havelock 1957 E. A. Havelock, *The liberal temper in Greek politics*, Yale University Press, New Haven, 1957.
- Huges 1999 D. H. Huges, *I sacrifici umani nell'antica Grecia*, Salerno editrice, Roma, 1999.
- Iannucci 2002 A. Iannucci, *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia*, Nautilus, Bologna, 2002.
- Kerferd 1988 G. B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Lanza 1963 D. Lanza, *Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea*, in *La parola del passato*, XVIII, 1963, pp. 256-293.
- Lepore 1974 E. Lepore, *Problemi di storia metapontina*, in *Atti del convegno di Taranto*, XIII del 1973, Arte Tipografica Napoli, Napoli, 1974, pgg. 307-326.
- LIMC AA.VV., *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zurigo – Monaco, 1994.
- LJS H. G. Liddell, R. Scott e H. S. Jones, *A Greek – English Lexicon with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996⁹.

La sapiente Melanippe

- Lloyd-Jones 1956 H. Lloyd-Jones, *Zeus in Aeschylus*, in *The Journal of Hellenic Studies*, 76, 1956, pgg. 55 – 67.
- Lombardi 1987 T. Lombardi, *Influenze e defluenze dell'Atene periclea. Anassagora ed Euripide*, in *Forme del sapere nei Presocratici*, a cura di A. Capizzi e G. Casertano, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, pgg. 223-248.
- Martin 1999 A. Martin, *L'Empédocle de Strasbourg*, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Strasbourg, 1999.
- Mencacci 1996 F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Marsilio, Venezia, 1996.
- Musti 1988 D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia*, Editoriale Programma, Padova, 1988
- Nafissi 1997 Nafissi M., *Atene e Metaponto: ancora sulla Melanippe Desmotis e i Neleidi*, in *Ostraka*, 6 (2), 1997, pgg. 337-357.
- Nafissi 2007 Nafissi M., *Sibariti, Ateniesi e Peloponnesiaci. Problemi storici e storiografici nel racconto di Diodoro sulla fondazione di Thurii*, in *Atene e l'Occidente: i grandi temi: le premesse, i protagonisti, le forme della comunicazione e dell'interazione, i modi dell'intervento ateniese in Occidente. Atti del convegno internazionale di Atene, 25-26 maggio 2006*, a cura di E. Greco e M. Lombardo, scuola archeologica italiana di Atene, Atene 2007, pgg. 385-420.
- Nock 1962 D. A. Nock, *The sources of Diodorus*, in *The Classical Review*, 12, I, 1962, pgg. 50 – 51.
- Paoli 1974 U. E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Cisalpino – Goliardica, Milano, 1974.
- Parke 1967 H. W. Parke, *The oracles of Zeus: Dodona, Olimpia, Ammon*, Blackwell, Oxford, 1967.

Bibliografia

- Parker 1983 R. Parker, *Miasma: pollution and purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- Patrino 2001 P. Patrino, *Sul frammento di Dike*, in Quaderni del dipartimento di filologia A. Rostagni, 2001, 77 – 95.
- Pickard-Cambridge 1953 A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1953.
- Pugliese Carratelli 1974 G. Pugliese Carratelli, *Problemi di storia della Metaponto arcaica*, in Atti del convegno di Taranto, XIII del 1973, Arte Tipografica Napoli, Napoli, 1974.
- Raoss 1951 M. Raoss, *Anassagora e Crizia*, in Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, 1951, pgg. 252-259.
- Raviola 2008 F. Raviola, *Temistocle, la Siritide e l'Italia*, in *Atene e la Magna Grecia dall'età arcaica all'ellenismo: atti del 47 convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 27 – 30 settembre 2007*, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto 2008, pgg. 165 – 180.
- Sassi 1988 M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.
- Sassi 2009 M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- Serra 1994 G. Serra, *Edipo e la peste*, Marsilio, Venezia, 1994.
- Solmsen 1944 F. Solmsen, *The tablets of Zeus*, in *The classical quarterly*, 38, 1944, 27 – 30.
- Stella 1994 L. A. Stella, *Eschilo e la cultura del suo tempo*, Edizioni dell'orso, Alessandria, 1994.
- Susanetti 2007 D. Susanetti, *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*, Carocci, Roma 2007.

La sapiente Melanippe

- Telò 2006 M. Telò, *Milziade, Aristide e il sicofante: personaggi tragici nei Demi di Eupoli*, in *Komoidotragodia. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a. C.*, a cura di E. Medda, M. S. Mirto, M. P. Pattoni, Edizioni della Normale, Pisa, 2006, pgg. 263 – 306 .
- Traglia 1952 A. Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Adriatica stampa, Bari, 1952.
- Turato 1972 F. Turato, *Il problema storico delle “Nuvole” di Aristofane*, Editrice Antenore, Padova, 1972.
- Untersteiner 1949 M. Untersteiner, *I Sofisti*, Einaudi, Torino, 1949.
- Vlastos 1946 G. Vlastos, *On the Pre-History in Diodorus*, in *The american journal of philology*, 67, 1946, 51 – 59.
- Webster 1967 T. B. L. Webster, *The tragedies of Euripides*, Methuen & co., Londra, 1967.

Ringraziamenti

Desidero innanzitutto ringraziare il professor Davide Susanetti, guida per questi miei cinque anni di Greco, sempre molto attento e disponibile soprattutto nel corso della bellissima esperienza che per me è stata questo anno di tesi; gli sono soprattutto grata per la pazienza dimostrata di fronte ai miei tanti tentennamenti che hanno portato, purtroppo, a diverse successive stesure di questo elaborato, le quali hanno richiesto altrettante successive correzioni, oltre ad interminabili colloqui.

Voglio ringraziare anche il professor Flavio Raviola per il prezioso aiuto che mi ha offerto per affrontare alcune parti di questo lavoro e per soddisfare tante mie curiosità.

Un sentito ringraziamento va anche a tutti gli insegnanti con i quali ho avuto il piacere di lavorare in questi anni.

Non può, naturalmente, mancare un ringraziamento di cuore al personale della Biblioteca Interdipartimentale Tito Livio, per l'aiuto datomi per sfruttare al meglio le enormi risorse della biblioteca e per il prezioso supporto morale.

Ringrazio anche la mia famiglia, Silviamaia per aver gentilmente messo a mia disposizione tanto del suo tempo e della sua innata pignoleria da Prof, papà e Maria Grazia per la perseveranza e la creatività con cui sono riusciti ad inserire le parole “frammento”, “lacerto” o “pezzetto” in più o meno ogni frase che mi hanno rivolto negli ultimi tredici mesi, ma anche per i rapidi consulti telefonici e per l'aiuto nel reperimento di vari libri, mamma per le consulenze di Tedesco e per l'insospettata agilità con cui si è mossa tra le pile di libri ammonticchiate in giro per casa; ed Eos, per non essersi mai fatta le unghie su questi libri spesso abbandonati alla sua mercé...

Un grazie di cuore anche a Giulio, capace di sdrammatizzare in due messaggi qualunque situazione, a Francesco, anche per essere riuscito nella sorprendente impresa di farmi prendere l'abitudine di leggere le mail, ad Annachiara, per la sua grande disponibilità e le interminabili conversazioni notturne, a Francesca, per le lunghe chiacchierate davanti ad un cappuccino.

Ringrazio anche tutti i miei compagni di corso, in particolare Annalisa, Cinzia,

Eleonora, Elisa, Emanuela, Francesca, Giada, Luisa, Marco, Marco, Manuel, Matteo, Ottavia, che hanno reso così belli questi cinque anni di Università.

Merita un ringraziamento particolare Sergio, sempre molto presente, il quale, già gratificato dalle tante gioie di allenare una squadra femminile, si è ritrovato anche ad essere vittima innocente di sproloqui a tema classico innescati da inconsapevoli osservazioni su quanto sia bello un cielo stellato o da ingenua domande su come sia andato un convegno sul dramma antico. Un grazie anche a tutta la mia squadra, con la quale ho condiviso tanti momenti di quest'anno fino alla sofferta promozione in serie B.

Per ringraziare Paolo come meriterebbe non ci sono parole.