

## ODISSEO NELL' ECUBA DI EURIPIDE\*

Singolare destino quello dell'*Ecuba*: mentre non sembra aver goduto particolari favori nell'età antica, questa tragedia raggiunse una straordinaria popolarità in età bizantina. Il ricco tesoro di riflessioni morali condensato nelle *gnomai* e l'alta caratura retorica ne facevano la lettura adatta ai programmi di scuola. Di fatto in età bizantina sembra aver condiviso con l'*Oreste* e le *Fenicie* prima (nella cosiddetta triade) e con il solo *Oreste* poi (nella diade) l'onore del primato nel favore dei lettori<sup>1</sup>.

La popolarità dell' *Ecuba* continuò anche in età rinascimentale e a guadagnare il favore dei lettori del XVI secolo fu anche un'altra qualità dell'*Ecuba*, il suo carattere senecano. Solo a partire dall'età di Corneille, con il progressivo mutare dei canoni estetici nella critica neoclassica e idealistica, relativamente alla nozione di tragedia, venne a determinarsi una ricezione dell'*Ecuba* progressivamente sempre meno favorevole<sup>2</sup>. E non sarebbe esagerato affermare che molte delle critiche che ancora in tempi recenti sono state mosse a questa tragedia rappresentano il lascito di quelle stagioni culturali. Questo è vero in particolare per due problemi che in estrema sintesi possono essere così definiti: 1) unità della tragedia, 2) presunta degenerazione morale del carattere di *Ecuba* nell'azione di vendetta finale<sup>3</sup>. La tendenza più recente è di interpretare i temi e i conflitti dell'azione drammatica nel contesto sociologico e antropologico dell'età in cui l'*Ecuba* è nata, gli anni '20 del V secolo a.C., con la conseguenza di rivedere molti giudizi (e pregiudizi) consolidati, alla luce di una più attenta considerazione delle consuetudini giuridiche e dei valori condivisi nella società dei primi destinatari del dramma<sup>4</sup>.

\* Ho presentato questo lavoro nel corso di seminari tenuti a Trento, a Venezia - Ca' Foscari, e ai «Seminari Romani» de «La Sapienza». Ringrazio L. Belloni, E. Cingano, V. Citti, M. Di Marco, C. O. Pavese e L. E. Rossi per l'amichevole ospitalità e per le osservazioni e i suggerimenti preziosi. Un particolare affettuoso ringraziamento a Lia de Finis, amica collega e infaticabile promotrice di incontri culturali.

<sup>1</sup> Vd. ora H.-C. Günther, *The Manuscripts and the Transmission of the Paleologan Scholia on the Euripidean Triad*, Stuttgart 1995. Che la retorica e le sue possibilità d'impiego siano il più importante Nebenthema dell'*Ecuba* è il giudizio di C. Riedweg, *Der Tragödiendichter als Rhetor? Redestrategien in Euripides' 'Hekabe' und ihr Verhältnis zur zeitgenössischen Rhetoriktheorie*, RhM 143, 2000, 1-32.

<sup>2</sup> Su tutto ciò cf. il saggio istruttivo di M. Heath, *'Jure principem locum tenet': Euripides' 'Hecuba'*, BICS 34, 1987, 40-68.

<sup>3</sup> Ibid. 62-68.

<sup>4</sup> Siano qui citati alcuni lavori che, nella recente fioritura di studi stimolanti sull'*Ecuba*, mi sono parsi particolarmente significativi nel senso sopra indicato: A. W. H. Adkins, *Basic Greek Values in Euripides' 'Hecuba' and 'Hercules Furens'*, CQ 16, 1966, 193-219; R. Meridor, *Hecuba's Revenge: Some Observations on Euripides' 'Hecuba'*, AJPh 99, 1978, 28-35; Ead., *The Function of Polymestor's Crime in the 'Hecuba' of Euripides*, Eranos 81, 1983, 13-20; H. Erbse, *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlin-New York 1984, 48-59; D. Kovacs, *The Heroic Muse, Studies in the 'Hippolytus' and 'Hecuba' of Euripides*, Baltimore 1987; J. Mossman, *Wild Justice, A Study of Euripides' 'Hecuba'*, Oxford 1995. Né va trascurato il commento di C. Collard, Warminster 1991. Sul problema della «degenerazione» morale di *Ecuba* vd. Meridor e sul

In queste pagine discuterò un momento dell'azione drammatica che mi sembra tuttora meritevole di ulteriore riflessione: l'agone di Ecuba e Odisseo sul sacrificio di Polissena richiesto dall'ombra di Achille. Si tratta dei vv. 218-331 che fanno parte del I episodio. Il ruolo che vi gioca il personaggio di Odisseo ha per lo più ricevuto un giudizio di condanna o almeno ostile da parte della critica<sup>5</sup>.

Lo si accusa di cinismo, di crudeltà e disumanità, di freddo calcolo e di spietata ambizione. Questa rappresentazione a fosche tinte di Odisseo nell'*Ecuba* troverebbe riscontro nel modo in cui questo personaggio è per lo più presentato negli altri drammi attici superstiti<sup>6</sup>: il *Filottete*, le *Troiane* e l'*Ifigenia in Aulide* (in questi due ultimi drammi Odisseo non è personaggio agente, ma di lui parlano i protagonisti)<sup>7</sup>.

Non è mio proposito fare la difesa d'ufficio di Odisseo, «la ruse faite homme», come è stato definito<sup>8</sup>. Va tuttavia notato che un tratto comune alle rappresentazioni drammaturgiche del personaggio di Odisseo è che egli difende una tesi *pro bono publico*. Questo è vero non solo dell'*Aiace*, ma anche del *Filottete* di Sofocle, dove Odisseo si proclama servitore di Zeus, il che è certamente vero (*Phil.* 989-93). Il ruolo di Odisseo è quello di assicurare la conquista di Troia con tutti i mezzi possibili. Si vedrà poi che solo l'intervento divino (*Eracle ex machina*) avrebbe potuto aver ragione dell'ostinazione e del rancore di Filottete<sup>9</sup>. Anche nelle *Troiane* la tesi che Odisseo rappresenta del doversi uccidere Astianatte è motivata dall'esigenza di non lasciar sopravvivere un potenziale valoroso nemico dei Greci (*Tr.* 723). Nell'*Ifigenia in Aulide* Odisseo è accusato di volere il sacrificio di Ifigenia per ambizione, ma anche in

significato della metamorfosi canina di Ecuba vd. ora D. Gall, *Menschen, die zu Tieren werden, Die Metamorphose in der 'Hekabe' des Euripides*, *Hermes* 125, 1997, 396-412; sul problema dell'unità vd. le considerazioni di Collard 21-23 e relativa bibliografia.

<sup>5</sup> Cf. per es., per citare alcuni lavori tra i più recenti, E. L. Abrahamson, *Euripides' Tragedy of 'Hecuba'*, *TAPhA* 83, 1952, 120-29; J. C. Hogan, *Thucydides 3. 52-68 and Euripides' 'Hecuba'*, *Phoenix* 26, 1972, 241-57; K. C. King, *The Politics of Imitation: Euripides' 'Hekabe' and the Homeric Achilles*, *Arethusa* 18, 1985, 47-66; A. N. Michelini, *Euripides and the Tragic Tradition*, Univ. Wisconsin 1987, 146-48; J. Gregory, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Univ. Michigan 1991, 91 ss.; W. G. Thalmann, *Euripides und Aeschylus the Case of the 'Hekabe'*, *CIAnt* 12, 1993, 126-59; K. Synodinou, *Manipulation of Patriotic Conventions by Odysseus in the 'Hecuba'*, *Metis* 9-10, 1994-1995, 189-96. Diversamente L. E. Matthaei, *Studies in Greek Tragedy*, Cambridge 1918, 128-40; Adkins; Kovacs 84-95.

<sup>6</sup> Su questo cf. W. B. Stanford, *The Ulysses Theme, A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1962<sup>2</sup>, cap. VIII; R. Aélion, *Euripide héritier d'Eschyle*, II, Paris 1983, 329-35.

<sup>7</sup> Nell'*Aiace* di Sofocle, com'è noto, Odisseo fa miglior figura; il *Telefo*, il *Filottete* e il *Palamede* di Euripide e di Eschilo ci pervengono solo per frammenti, come anche il *Palamede* e il *Telefo* (su cui tutto è incerto) di Sofocle. Quanto al giudizio espresso da Agamennone su Odisseo in Eschilo *Ag.* 841-44 controversa è l'interpretazione che se ne dà, cf. Stanford 103, 261 n.1; Aélion II, 333 n. 22 con bibliografia.

<sup>8</sup> M. Detienne- J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence, La mêtis des Grecs*, Paris 1974, 30.

<sup>9</sup> Osserva giustamente A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972<sup>3</sup>, 246 che sbagliano gli interpreti che fanno di Odisseo «einen halben Mephisto», perché egli è «der treue Diener der Heeresversammlung».

esecuzione del mandato dell'esercito (JA 527 e 1363-364)<sup>10</sup>. Bisognerebbe dunque distinguere tra l' "odiosità" (almeno ai nostri occhi) delle tesi di cui Odisseo è fatto portavoce e la loro utilità per la causa dei Greci.

D'altra parte, non è da trascurare quello che si potrebbe definire il condizionamento della tradizione, letteraria e figurativa. Il sacrificio di Polissena sulla tomba di Achille era un dato noto a partire dalla *Iliou Persis*<sup>11</sup>. Che fosse sacrificata da Neottolemo era noto a Ibico (fr. 307 PMG = sch. *Hec.* 41); Simonide conosceva la versione secondo cui Achille appariva sulla sua tomba ai Greci (fr. 557 PMG = *De Sublimit.* 15. 7). Anche la documentazione iconografica consente di datare al VI sec. una circolazione figurativa del sacrificio di Polissena<sup>12</sup>.

Si aggiunga infine che il pubblico ateniese doveva conoscere una versione che associava al sacrificio di Polissena anche due personaggi della storia mitica ateniese come i Teseidi.

I figli di Teseo, Demofonte e Acamante, non sono menzionati nell'*Iliade*, dove come capo della flotta ateniese è citato Menesteo (B 552). Essi appaiono invece nella *Ilias Parva*<sup>13</sup> e nella *Iliou Persis*<sup>14</sup>, in relazione alla liberazione della loro nonna Etra. Non manca inoltre una interessante testimonianza figurativa: la coppa della *Iliou Persis* del pittore di Brygos, conservata al Louvre<sup>15</sup>, datata agli inizi del V secolo. Vi è rappresentata Polissena condotta via, verso sinistra, da Acamante. La fanciulla volge il capo verso una cruenta scena centrale, in cui Neottolemo uccide Priamo e Astianatte. I nomi di Acamante, Polissena, Priamo e Neottolemo sono scritti accanto alle figure. Questo farebbe credere che i due Teseidi fossero coinvolti nel sacrificio di Polissena già nella tradizione epica<sup>16</sup>. Che i due figli di Teseo fossero coinvolti negli eventi del più grande e famoso fatto della storia della Grecità è verosimile che sia un'invenzione attica che, come la *Teseide*, sembra doversi datare al VI sec. a.C.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Dei drammi perduti di Euripide anche il *Telefo* (438) e il *Filottete* (431) presenterebbero un Odisseo che agisce nell'interesse dei Greci; cf. Aéliou I, 39 ss. e 68 ss. Solo nel *Palamede* (415) il personaggio sembrerebbe agire per interesse personale, ma non è escluso che anche qui Odisseo agisse nell'interesse comune dei Greci; cf. su ciò F. Jouan, *Euripide et les légendes des chants cypriens*, Paris 1966, 358 s.

<sup>11</sup> Cf. Procli *Iliupersidos Enarratio* 62, 35-36 Davies: ἐπειτα ἐμπρήσαντες τὴν πόλιν Πολυξένην σφαγιάζουσιν ἐπὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως τάφον. Secondo un'altra versione che sembrerebbe risalire ai *Cypria* e che è riportata dallo scolio a *Hec.* 41, Polissena sarebbe stata uccisa, dopo la conquista di Troia, da Odisseo e Diomede e seppellita da Neottolemo, ma questa versione non sembra aver goduto fortuna come l'altra secondo cui la fanciulla sarebbe stata sacrificata sulla tomba di Achille; cf. Jouan 368-71, Aéliou II, 114 s.; Mossman 31-34.

<sup>12</sup> Sulla tradizione iconografica del sacrificio di Polissena cf. Mossman 256-63.

<sup>13</sup> F 23 Davies.

<sup>14</sup> Cf. Procli *Iliupersidos Enarratio*, 62, 33-34 Davies e F 4 Davies.

<sup>15</sup> G 152, su cui cf. Uta Kron in *LIMC* I 1, 438 g. 11.

<sup>16</sup> Cf. Mossman 259.

<sup>17</sup> Questa innovazione doveva entrare in conflitto con la tradizione iliadica relativa a Menesteo, che più tardi sarà caratterizzato come un concorrente di Teseo, un usurpatore e sobillatore del popolo; cf. *Plut. Thes.* 32-35; *Paus.* I. 17. 6.

Nel teatro euripideo i due Teseidi sono i sovrani di Atene protettori degli Eraclidi nell'omonimo dramma di alcuni anni anteriore all'*Ecuba*, gli *Eraclidi* appunto<sup>18</sup>. Si tratta di una tragedia politica in cui si sviluppa il tema della benefica protezione accordata da Atene ai supplici e ai deboli. In questo tema si è riconosciuto uno schema propagandistico a sostegno della politica ateniese dell'epoca di Pericle, ma esso ebbe lunga e duratura vita, come è testimoniato dal fatto che non solo fu sviluppato nelle tragedie 'politiche' del teatro euripideo (oltre che negli *Eraclidi*, esso fu trattato anche nelle *Supplici*, tragedia euripidea di qualche anno posteriore all'*Ecuba*, di cui protagonista è Teseo, protettore dei diritti delle madri dei guerrieri caduti a Tebe), ma divenne un vero e proprio *topos* letterario, essendo utilizzato anche dagli storici<sup>19</sup> e poi dagli oratori del IV secolo negli *Epitafi* in onore dei caduti per la patria<sup>20</sup>. I due Teseidi erano dunque eroi cari per più d'un motivo al pubblico dell'*Ecuba*, come onorevoli rappresentanti di Atene negli eventi più gloriosi della storia antica della Grecia<sup>21</sup>. Già questa considerazione dovrebbe indurre a una qualche cautela nel giudizio da assegnare alla causa che nell'*Ecuba* essi difendono e cioè la necessità di anteporre la lancia di Achille al letto di Cassandra (vv. 122-29)<sup>22</sup>. La loro tesi in difesa di Achille sarà anche quella di Odisseo. Quando dunque nel sec. V gli spettatori dell'*Ecuba*, ma anche della *Polissena* di Sofocle, assistevano al sacrificio di Polissena, essi lo conoscevano come un dato di antica e consolidata tradizione<sup>23</sup>. Era questa una tradizione da rifiutare o contestare? Più precisamente: dall' 'odiosa' presentazione del personaggio di Odisseo nell'*Ecuba* siamo autorizzati a concludere che il sacrificio di Polissena venisse giudicato come un'azione ingiustificabile? E prima ancora: è la tesi sostenuta da Odisseo da ritenere inaccettabile per un pubblico di cittadini di Atene che allora, alla metà degli anni '20, combatteva una terribile guerra *per la patria*?

Ma partiamo dalle ragioni di Ecuba (vv. 238-95).

<sup>18</sup> I Teseidi sono citati da Euripide anche in *Tr.* 31; cf. inoltre *Soph. Phil.* 562.

<sup>19</sup> Cf. *Hdt.* 9. 27. 2; sul tema del beneficio arrecato agli altri cf. anche *Th.* 1. 73 ss.

<sup>20</sup> [Lys.] *Epitaph.* 11-16, *Isocr. Paneg.* 56, *Plat. Menex.* 239B, [Dem.] *Epitaph.* 10, *Hyper. Epitaph.* 5. Sulla retorica e sul carattere topico degli schemi delle orazioni funebri si veda l'ironia del Socrate del *Menesseno* 234C ss.

<sup>21</sup> Non condivido l'opinione di King 64, n. 15 che con la scelta dei due eroi figli di Teseo Euripide coinvolgerebbe deliberatamente Atene nella barbarie del sacrificio da essi difeso. Quanto alle ragioni addotte dalla parte opposta, in difesa di Polissena, esse erano sostenute «per interesse privato» da Agamennone, come si evince dalle argomentazioni dei Teseidi (vv. 122-29). La reazione che più tardi Agamennone opporrà alla richiesta di aiuto di Ecuba, in grazia di Cassandra (vv. 850-63), presuppone la sconfitta del re nell'affare di Polissena.

<sup>22</sup> Nelle parole dei Teseidi (v. 126) non sembrerebbe doversi ravvisare particolare crudeltà, trattandosi di espressioni, per così dire, topiche; cf. Collard *ad v.* L'opposizione tra 'lancia' e 'letto' (bene pubblico e bene privato) anticipa il tema sviluppato poi da Odisseo su *charis* pubblica e privata.

<sup>23</sup> Persino se il dato della richiesta da parte di Achille non fosse tradizionalmente legato al sacrificio di Polissena (cf. King 48 ss.) e se ne dovesse ritenere Euripide l'inventore (o Sofocle, dato che nella sua *Polissena* i due dati sembrano sicuramente intrecciati), l'utilizzazione di tale richiesta renderebbe politicamente più giustificabile il sacrificio della fanciulla, non certamente il contrario.

Uno dei principali punti di forza dell'argomentazione di Ecuba consiste nel principio di reciprocità: chi ha ricevuto una χάρις, un beneficio, deve ricambiarlo. Ecuba ha salvato la vita di Odisseo ed ora si attende che Odisseo salvi la vita di Polissena (vv. 239 ss.)<sup>24</sup>. Segue una serie di considerazioni da parte della vecchia regina sui motivi che possono avere indotto i Greci a compiere un sacrificio umano dove sarebbe conveniente piuttosto un sacrificio animale. Era forse - si chiede Ecuba - τὸ χροῖ che li ha indotti a questo? (v. 260). Se per la forma sostantivata deve valere la nozione di una necessità in «accordance with the divine order», che Barrett<sup>25</sup> ha rilevato per la forma verbale χροῖ<sup>26</sup>, allora Ecuba sembrerebbe denunciare che l'uccisione di Polissena non può avvenire se non al di fuori del consenso divino: non c'è necessità divinamente legittimata che imponga quel sacrificio<sup>27</sup>. La motivazione cui invece Ecuba sembra credere è che Achille voglia vendicarsi su Polissena di coloro che lo hanno ucciso<sup>28</sup>. E allora non Polissena, ma Elena è colpevole<sup>29</sup>. La strategia argomentativa di Ecuba tende a privare di ogni sacralità l'uccisione di Polissena e a metterla a nudo la vera natura: un atto di empietà perpetrato su donne strappate agli altari in cui si erano rifugiate, e come tale esposto allo φθόρος divino (vv. 288-90). Ma oltre che dallo sguardo degli dei la schiava Polissena dovrebbe essere protetta dal νόμος umano della civiltà giuridica di Atene, che in casi del genere garantiva uguaglianza di trattamento agli schiavi allo stesso modo che agli uomini liberi (vv. 291-

<sup>24</sup> Che Ecuba abbia salvato la vita di Odisseo è ritenuta un'invenzione di Euripide, modellata sul celebre episodio omerico che ha Elena per protagonista, cf. Hom. δ 240 ss. Già gli scolasti giudicavano ἀπίθανον questa invenzione, che Ecuba non avrebbe taciuto se avesse riconosciuto il nemico che spiava la situazione dei Troiani. L'invenzione euripidea che i più giudicano mirata a rendere più odiosa la posizione di Odisseo, sottolineandone l'ingratitude, potrebbe però essere stata escogitata dal drammaturgo per introdurre il tema della *charis* che sarà poi sviluppato da Odisseo nei due livelli, il pubblico e il privato.

<sup>25</sup> Euripides, *Hippolytos*, Oxford 1964, ad voc. 41.

<sup>26</sup> Per la forma sostantivata cf. anche HF 828.

<sup>27</sup> Non è il sacrificio di Polissena, πρὸς τύμβον, giustificabile come altri sacrifici richiesti dalla divinità, quali quelli di 'Macaria', la Eretteide, Meneceo, Ifigenia ecc., su cui cf. E. A. M. E. O'Connor-Visser, *Aspects of Humane Sacrifice in the Tragedies of Euripides*, Amsterdam 1987, 199 ss. D'altra parte è da ritenere una forzatura l'attribuire ad Achille poteri divini come trattenerne i venti (di «physical intervention» parla Gregory 114, n. 5 che avanza dubbi sulle argomentazioni di Kovacs 145, n.58) e nulla si dice esplicitamente su questo punto nella tragedia. Ma se Achille avesse reso impossibile il ritorno in patria dei Greci (in qualche modo come la dea Artemide aveva reso impossibile la partenza da Aulide), non si spiegherebbe il dibattito (e la possibilità di scelta) nell'assemblea dei Greci (vv. 116 ss.): coloro che sostenevano la causa di Polissena avrebbero forse proposto di restare nel Chersoneso? Ma i rischi di un rifiuto alla richiesta di Achille erano di altro ordine, come è spiegato da Odisseo, e comunque poteva essere pericoloso negligenza le richieste di un morto, come dimostra l'Elpenore omerico, che non era certamente un eroe del rango di Achille (Α 73 μή τοι τι θεῶν μήνυμα γένομαι). La sconvolgente visione dell'ombra di Achille ferma gli uomini che stanno per salpare, non i venti.

<sup>28</sup> Anche l'Achille della tradizione omerica afferma che ucciderà sulla pira di Patroclo i dodici giovani Troiani per ira, Σ 337.

<sup>29</sup> Nei vv. 265-70 Ecuba allude alla colpa di Elena come causa della spedizione greca a Troia e in ultima analisi della morte di Achille. Da notare che Ecuba non ha nulla da eccepire nel caso che Achille dovesse richiedere Elena come τῶφρο προσφύματα (v. 265).

92). Se Odisseo aveva convinto l'esercito argivo a non disprezzare il più valoroso di tutti i Greci per evitare di sacrificare una schiava (vv. 133-35), Ecuba ammonisce a non commettere empietà, assassinando una schiava strappata agli altari.

Né Ecuba né Odisseo sospettano che esista un'altra via, quella scelta da Polissena, di *desiderare* di morire per mantenersi libera e sfuggire a una vita odiosa e oltraggiosa (vv. 346 ss. e 547 ss.)<sup>30</sup>. L'alternativa offerta da Polissena a Neottolemo di colpirla alla gola (come solitamente avveniva alle vittime sacrificali) o al petto sembrerebbe dimostrare, a mio avviso, che essa non accetta passivamente il ruolo di vittima sacrificale: in verità ha scelto di morire per sue proprie motivazioni (vv. 342-78)<sup>31</sup>. E a Polissena uccisa da Neottolemo come vittima sacrificale l'esercito greco tributerà poi gli onori della *φύλλοβολία* che si tributavano ai vincitori delle gare (Pind. *Pyth.* 9. 123-24) e agli eroi coraggiosi (Pind. *Pyth.* 4. 239-41). Giustamente, ché anche questa fanciulla per difendere la propria libertà aveva rifiutato di mostrarsi *φιλόψυχος* (v. 348), come Odisseo richiedeva ai soldati che combattono per la patria (v. 315).

Odisseo risponde ad Ecuba riprendendo la nozione di *χάρις*. Egli mentre si dice pronto a ricambiare il beneficio di Ecuba, salvando la vita di Ecuba (ma naturalmente la vita di Ecuba non è in gioco), si dichiara invece irremovibile sul doversi donare Polissena ad Achille *che la reclama*. E questo è giustificato come una *χάρις* dovuta dall'esercito al combattente più valoroso morto per il bene comune. La *χάρις* privata che lega Odisseo a Ecuba è confrontata e sconfitta dalla *χάρις* pubblica che lega la collettività a chi è morto per essa.

Come è noto, la *χάρις*, la gratitudine e remunerazione che si deve a chi si è reso benemerito nei confronti del proprio gruppo sociale, è un valore fondamentale nella società greca di età arcaica e classica. Si potrebbe cominciare citando lo sfogo di Achille in I 315-22, che in preda all'ira violenta nei confronti di Agamennone denuncia agli ambasciatori Fenice, Aiace e Odisseo il fatto che nessuna *χάρις* sia stata tributata a chi come lui si era comportato da valoroso in battaglia. Privato del *γέρας* (I 344), il dono onorifico visibile riconoscimento dei suoi altissimi meriti e del suo rango, Achille non ha più motivo per continuare a rischiare in battaglia la vita, un bene di cui non c'è l'uguale (I 401)<sup>32</sup>. Ma un'ira ancor più ardente, per la morte di Patroclo, lo indurrà a

<sup>30</sup> Da notare che Polissena si rappresenta la prospettiva 'anacronistica' di una futura partnership sessuale con altro schiavo, secondo le consuetudini vigenti non nel mondo eroico, ma nell'Atene del V sec. Su ciò R. Scodel, *The Captive's Dilemma: Sexual Acquiescence in Euripides' 'Hecuba' and 'Troades'*, HSPH 98, 1998, 137-54, 144 s.

<sup>31</sup> Non credo alla lettura 'erotica' del comportamento di Polissena (tra l'altro *narrato* e non scenicamente rappresentato); sull'argomento condivido il giudizio e le considerazioni di Mossman 157ss. Ma soprattutto la lettura 'erotica' non spiega la rilevanza drammatica del gesto della fanciulla. Insistere sul sensazionalismo euripideo e sul *sexual appeal* della scena (così per es. Michelini 160 ss.) lascia il gesto di Polissena sostanzialmente inspiegato (non sembra persuasivo il suggerimento della studiosa a p. 163 «Polyxene uses nudity [...] to win honor and respect from her captors; and there is an evident contradiction between her refusal to be touched and her provocative preparations for the sacrifice»).

<sup>32</sup> Si afferma spesso che Achille farebbe una scelta per la vita breve e gloriosa piuttosto che lunga e ingloriosa. Ma è da ritenere che interpreti più adeguatamente i fatti chi parla in proposito di un

ritornare in battaglia (Σ 78-126). Nel discorso di Odisseo ad Ecuba la χάρις si colloca però in una prospettiva diversa: essa è naturalmente il dovuto riconoscimento all'eroe che ha ben meritato, ma ora il γέρας è il dono onorifico dovuto non già all'eroe vivo, bensì all'eroe morto che lo reclama. Non è il privilegio concesso in anticipo a chi è disposto a morire per il gruppo<sup>33</sup>, ma è il dovuto compenso<sup>34</sup> a chi è morto per l'Ellade. Disattendere questa richiesta finisce per coincidere con una negazione della τιμή di cui è degno chi ha combattuto valorosamente ed è caduto per l'Ellade (*Hec.* 309-12; cf. 134-40).

Questo, oltre ad essere un comportamento oltraggioso nei confronti dell'eroe benefattore, comporterebbe un danno gravissimo per la comunità. Infatti negare gli onori dovuti a chi muore per la patria toglierebbe ai cittadini in armi il desiderio di combattere e li spingerebbe a restare attaccati alla propria vita<sup>35</sup>. Emerge nel discorso di Odisseo un'argomentazione di utilità politica la cui forza non dovrebbe essere sottovalutata: la preoccupazione per il destino delle poleis (*Hec.* 306 ss.). Questo è il

processo di compensazione (V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1998<sup>2</sup>, 298-311): la brevità della vita è per Achille (ma anche per altri eroi, come Ettore) un dato del suo destino, non una libera scelta; è la divinità che ripaga l'eroe *ōkumoros* concedendogli la gloria. Di una scelta tra due destini (vita breve e gloriosa / vita lunga e ingloriosa) si parla solo in I 410-16. Ma è l'unico passo nel poema. La spiegazione meno costosa è forse che Achille ne parla ai tre ambasciatori per 'punire' anche più duramente Agamennone e gli Achei con la minaccia di un suo definitivo ritorno in patria; cf. anche E. D. Floyd, *Kleos apthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry*, Glotta 58, 1980, 133-57, spec. 148-51. Ma nel definire la vita un bene di cui non c'è l'uguale (I 398-401), l'eroe esprime una nozione importante dell'ideologia eroica: l'alta valutazione della vita dà un senso all'accettazione coraggiosa ma dolente della morte precoce che lo priverà tra l'altro degli affetti più cari (vd. per es. Σ 330-32; T 420-22). Il poeta dell'*Odissea* sembra aver colto questo tratto del personaggio iliadico, allorché lo rappresenta nell'Ade in preda ad un amaro rimpianto per la vita perduta (λ 488 ss.).

<sup>33</sup> Cf. il discorso di Sarpedone in M 310-28.

<sup>34</sup> Al poeta dell'*Iliade* è noto che il γέρας dei morti è la tomba e la stele (Π 457 e 675, in relazione a Sarpedone), cui è legata la possibilità del ricordo presso i posteri, una delle due condizioni per conseguire il κλέος ἄφθιτον: l'altra è la celebrazione della poesia; cf. J.-P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, in *La mort, les morts, dans les sociétés anciennes*, a c. di G. Gnoli-J.-P. Vernant, Cambridge 1982, 45-76, 64. E che la tomba del nemico ucciso possa assicurare la gloria perenne anche dell'uccisore è ciò che si aspetta Ettore (H 87-91). Ma c'è il caso anomalo del funerale di Patroclo con l'uccisione di buoi, pecore, cavalli, cani e di dodici giovani Troiani (Ψ 166-76). È nota la tesi di E. Rohde in *Psyche* (tr. it. Roma-Bari 1989<sup>2</sup> [1890-1894]) che ravvisa in questo funerale il ricordo di un antico culto dei morti. Ma è stato osservato che esso partecipa dei caratteri del funerale e del sacrificio e sarebbe un segno della *hybris* che connota il personaggio di Achille, specie nell'ultima fase del poema: i funerali di Patroclo son quelli che Achille celebra per se stesso; cf. A. Schnapp-Gourbeillon, *Les funérailles de Patrocle*, in *La mort*, 77-88. Ad ogni modo, quale che sia la spiegazione di questo sorprendente rituale, l'epica ciclica, con il sacrificio di Polissena, sembra aver modellato il γέρας del morto Achille su quello che a Patroclo Achille stesso aveva offerto. La Polissena euripidea è per Achille un γέρας che ha però lo statuto di una vittima sacrificale (*Hec.* 41; per il valore di πρόσφαγμα cf. Denniston-Page *ad Ag.* 1278) e che, a differenza dei dodici giovani Troiani (Ψ 241-42), avrà l'onore di una sua propria pira e sepoltura (*Hec.* 508, 574-75, 726).

<sup>35</sup> *Hec.* 315-16: πότερα μαχοῦμεθ ἢ φιλοψυχήσομεν, / τὸν κατθανόνθ' ὄραντες οὐ τιμῶμενον; Cf. Tyrp. 7. 18: μηδὲ φιλοψυχεῖτ' ἀνδράσι μαρνάμενοι. [Lys.] *Epitaph.* 25: Ἄνδρες δ' ἀγαθοὶ γενόμενοι ... οὐ φιλοψυχήσαντες κτλ.

τὸ χρῆν dell'uomo politico<sup>36</sup>. L'implicazione è che, per il cittadino che combatte, il sapere che dopo la morte riceverà i dovuti onori rappresenta adeguata ricompensa al dono della vita per la patria. E, come afferma Odisseo, non è una vita ricca che conta, ma una tomba onorata, perché l'onore reso alla tomba è ricompensa duratura<sup>37</sup>.

A tal proposito i commentatori solitamente ricordano Tucidide 2. 43: particolarmente i §§ 2-3. Qui la nozione-chiave è δόξα αἰείμνηστος, μνήμη: l'incancellabile memoria, l'imperitura gloria assicurata a chi dona la propria vita *pro bono publico*. Il discorso epitafio di cui il Pericle tucidideo fornisce un insigne esempio è un momento tra i più alti del rituale celebrato dalla polis in onore dei suoi morti. In esso si esaltano coloro che han fatto dono della vita ὑπὲρ τῆς πατρίδος. Nessuno di costoro si comportò da vile preferendo godere delle sue ricchezze<sup>38</sup>.

Dall'ideologia dell'eroe che non conosce altro bene che il proprio κλέος personale, all'ideologia del cittadino che non conosce altro κλέος che quello che proviene dal morire per la polis<sup>39</sup>. Ed è all'ideologia della polis che appare improntato il discorso di Odisseo, nel quale è da credere che il cittadino ateniese di quegli anni '20 avrebbe potuto riconoscersi. E comunque non siamo autorizzati a ritenere che questo discorso fosse concepito per essere rifiutato o ritenuto privo di valore dal cittadino<sup>40</sup>. Non può tuttavia sfuggire che Achille sia stato 'usato' anacronisticamente dall'Odisseo euripideo come *exemplum* per i cittadini caduti valorosamente per la patria, anzi per l'Ellade (*Hec.* 309-10):

<sup>36</sup> Ma analoghe ragioni, il bene della polis o del gruppo di appartenenza, stanno alla base degli altri sacrifici umani, divinamente legittimati: 'Macaria', la Eretteide, Meneceo, persino Ifigenia (*IA* 1368-401). Solo che nell'*Ecuba* le ragioni della vittima sacrificale, la prigioniera di guerra Polissena, non coincidono con quelle dei Greci. È da sottolineare che la decisione sulla sorte di Polissena è presa da tutto l'esercito, secondo una procedura democratica che trova espressione nel linguaggio formulare riecheggiante quello in uso nelle assemblee politiche ateniesi (vv. 108 e 220).

<sup>37</sup> *Hec.* 317-20: καὶ μὴν ἔμοιγε ζῶντι μὲν καθ' ἡμέραν / κεί σμίκρ' ἔχοιμι πάντ' ἂν ἀρκούντως ἔχοι τύμβον / δὲ βουλοίμην ἂν ἀξιούμενον / τὸν ἐμὸν ὄρασθαι· διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις.

<sup>38</sup> *Th.* 2. 42. 4; questo comportamento è in sintonia con i sentimenti espressi da Odisseo in *Hec.* 317-20.

<sup>39</sup> Per un confronto tra l'ideologia funeraria del mondo di Achille e quella del cittadino ateniese e sulla funzione dell'epitafio nella città democratica cf. N. Loraux, *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la Cité*, in *La mort* (n. 34), 27-43; Ead., *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris-La Haye-New York 1981.

<sup>40</sup> Non condivido il giudizio di Mossman 28 (cf. inoltre p. 72), che giudica il sacrificio di Polissena «a great wrong done because a personal debt (*scil.* quello di Odisseo verso Ecuba) is subordinated to a dubious public interest». Né sono persuasa dal giudizio di G. R. Stanton, *Aristocratic Obligation in Euripides' 'Hekabe'*, *Mnemosyne* 48, 1995, 11-33, in partic. p. 33, secondo cui Odisseo «chooses to put his own popularity before the *philia* relationship with Hekabe». Riterrei piuttosto che il crudele sacrificio tramandato dalla tradizione, a cui erano, a quanto risulta dall'evidenza iconografica, già da tempo associati personaggi onorevoli della storia patria come i figli di Teseo, non avrebbe potuto essere più persuasivamente giustificato, nell'ottica della polis, che con le parole di Odisseo.



ἡμῖν δ' Ἀχιλλεύς ἄξιός τιμης, γύνοι,  
θανῶν ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος κάλλιστ' ἀνὴρ.

Ed è stato obiettato: «Would Homer have thought that Achilles died on behalf of Hellas?»<sup>41</sup>.

La risposta a questa domanda retorica è ovvia: l'Achille iliadico non sembra destinato a morire ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος. Tra l'Achille omerico, che ritorna nel campo di battaglia per vendicare la morte dell'amico e sostanzialmente per ottenere un risarcimento personale, e il cittadino che dà la vita per la patria c'è un'enorme distanza, quanta ne corre tra l'epos eroico e l'universo tragico che nasce nella polis e per la polis. È dunque una visione anacronistica quella di Odisseo che ravvisa in Achille un valoroso morto per l'Ellade. Ma è da revocare in dubbio che ci sia qualcosa di astratto e di remoto nella riflessione di Odisseo sul danno procurato alle città in armi dal non rendere i dovuti onori ai valorosi morti in guerra.

Resta tuttavia da chiedersi come l'Achille omerico sia potuto anacronisticamente diventare il prototipo del cittadino che muore *per l'Ellade*. L'anacronismo nel teatro tragico è un fatto ben noto e studiato<sup>42</sup> e non dovrebbe destare qui particolare sorpresa. In questo caso tuttavia possiamo forse cogliere il momento in cui Achille diventò il modello del cittadino che muore *per l'Ellade*.

Per mettere a fuoco le reazioni che la figura di Achille poteva suscitare nei cittadini Ateniesi che per la prima volta assistettero alla produzione dell'*Ecuba*, non dovremmo forse trascurare una testimonianza di cui disponiamo da qualche anno. Si tratta dell'elegia composta da Simonide per la battaglia di Platea. Se ne aveva notizia da Plutarco<sup>43</sup> ed ora frammenti ce ne sono stati restituiti dai papiri<sup>44</sup>. Di questi il più esteso e significativo è il fr. 11 West<sup>2</sup>. In esso il racconto riguardante la battaglia di Platea è preceduto da una rievocazione del destino glorioso di Achille, conclusa da una formula di congedo e di transizione che ricorda quelle usate negli *Inni Omerici*<sup>45</sup> (ed

<sup>41</sup> Hogan 246. Lo studioso continua più oltre: «Odysseus virtually ignores his personal debt to speculate on the fate of cities and expeditions if the *δραθός* is not honoured. Consequently there is something abstract, remote, about his reply...» (Hogan sta polemizzando con Adkins). Cf. analogamente Thalmann, 133 n. 17.

<sup>42</sup> Cf. P. E. Easterling, *Anachronism in Greek Tragedy*, JHS 105, 1985, 1-10.

<sup>43</sup> *De Herod. malign.* 42. 872 d-e.

<sup>44</sup> I frammenti in *Iambi et Elegi Graeci*, ed. M. L. West, Oxford 1992<sup>2</sup>, fr. 10-17; alla loro ricostruzione concorrono essenzialmente il *P.Oxy.* 3965 (pubblicato da P. J. Parsons, *The Oxyrhynchus Papyri* 59, 1992, 4-50) e il *P.Oxy.* 2327 (pubblicato da E. Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri* 22, 1954, 67-76).

<sup>45</sup> Vv. 19-20: ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν χαίρει, θεᾶς ἐρικυδέος υἱὲ / κούρης εἰνκαίου Νηρέος· αὐτὰρ ἐγὼ

Sul testo del fr. 11 West<sup>2</sup> cf. M. L. West, *Simonides Redivivus*, ZPE 98, 1993, 1-13. W. Luppe, *Zum neuesten Simonides*, ZPE 99, 1993, 1-9; H. Lloyd-Jones, *Notes on the New Simonides*, ZPE 101, 1994, 1-3; C. O. Pavese, *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*, ZPE 107, 1995, 1-26; Id., *Addenda et corrigenda a Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea* (ZPE 107, 1995, 1-26) ZPE 112, 1996, 56-58; G. Burzacchini, *Note al nuovo Simonide*, Eikasmos 6, 1995, 21-38.

inno è stata definita l'elegia da alcuni studiosi): rispetto al racconto relativo a Platea l'encomio di Achille funzionerebbe come una sorta di προοίμιον, del tipo di quelli con cui i rapsodi omerici solevano rivolgersi a un dio e celebrarne le imprese, prima di recitare la rapsodia epica avente per oggetto le imprese eroiche. Analogamente, dopo aver celebrato le gesta gloriose di Achille, Simonide passava al tema epico vero e proprio, cioè a glorificare le imprese eroiche dei combattenti a Platea. Ad Achille sembrerebbero dunque riservati in questo componimento gli onori solitamente tributati alla divinità. Solo che Achille non era un dio<sup>46</sup>.

Sul destino di questo eroe nell'al di là si formò una duplice tradizione: da una parte egli è rappresentato nei lugubri luoghi dell'Ade, morto tra altri morti (λ 465-540; ω 15-97); in un'altra parte della tradizione gli è invece assegnato un destino di immortalità. È questa la tradizione che fa capo all'*Aethiopsis*, come si può dedurre dal sommario di Proclo<sup>47</sup>: in questo poema si narrava infatti tra l'altro che Teti avrebbe strappato (ἀναρπάσσασα) il figlio alla pira e lo avrebbe trasportato alla Λευκῆ νῆσος, una terra lontana che è stata ritenuta equivalente all'Elisio o alle Isole dei Beati, dove l'eroe avrebbe potuto godere dell'immortalità al pari di altri eroi come per es. Menelao nell'Elisio o gli esiodi privilegiati delle Isole dei Beati<sup>48</sup>.

Interessante è però che Simonide, che appunto allude altrove al destino di immortalità di Achille<sup>49</sup>, in questa elegia sembrerebbe seguire la tradizione che fa capo all'*Odissea* e precisamente al libro ω 15-97, là dove l'ombra di Agamennone riferisce al morto Achille tutto ciò che era seguito alla morte di quest'eroe. Apprendiamo così che il cadavere di Achille era stato cremato e le ossa erano state raccolte in un'anfora d'oro insieme con quelle di Patroclo (vv. 71-79). In questa versione il ruolo di Teti era stato quello di piangere il figlio e di recare in dono l'anfora d'oro che ne avrebbe protetto le ossa. Nell'elegia per Platea, in realtà, proprio nella parte dedicata alla morte

<sup>46</sup> West 1993, 5 ricorda che Achille in alcuni luoghi era persino venerato come un dio. Su ciò cf. H. Hommel, *Der Gott Achilleus*, Sitzungsber. Heidelberg, Philol.- hist. Kl., 1980, 1 Abh.: la tesi di fondo di questo lavoro è che Achille fosse originariamente onorato con culto divino, come dio dei morti insediati nei campi dei beati nelle regioni del Ponto. Per contro J. T. Hooker, *The Cults of Achilles*, RhM 131, 1988, 1-7 ribadisce il rango eroico, non divino di Achille. Cf. anche le puntualizzazioni di A. Capra-M. Curti, *Semidei Simonidei*, ZPE 107, 1995, 27-32; Pavese 1995, 14 ad vv. 19 s.

<sup>47</sup> Su ciò cf. A. T. Edwards, *Achilles in the Underworld: 'Iliad', 'Odyssey', and 'Aethiopsis'*, GRBS 26, 1985, 215-27. A proposito dell'*Aethiopsis* e dei suoi rapporti con i poemi omerici lo studioso distingue giustamente tra testo scritto e tradizione orale.

<sup>48</sup> Di fatto nella tradizione successiva all'*Aethiopsis* Achille è collocato nell'Elisio per es. da Ibcio e da Simonide (fir. 291 e 558 PMG = Schol. Ap. Rh. 4. 814-15) e secondo Pindaro *Ol.* 2. 68-83 l'eroe è trasportato alle isole dei Beati dalla madre. Sembra dunque che entrambi questi luoghi edenici (sull' Ἠλύσιον πεδῖον cf. δ 563 ss., sulle μακάρων νῆσοι Hes. *Op.* 167 ss.) valessero nella tradizione relativa ad Achille come equivalenti alla Λευκῆ νῆσος dell'*Aethiopsis*, della quale più tardi si dette una collocazione geografica nel Mar Nero presso la foce del Danubio.

<sup>49</sup> Cf. la nota precedente.

di Achille il testo pervenutoci è disperatamente lacunoso<sup>50</sup>. E tuttavia sarebbe davvero singolare se sul destino di Achille Simonide non seguisse la tradizione omerica<sup>51</sup>, proprio nell'elegia in cui si esalta (vv. 15-17) Omero come veridico dispensatore di gloria agli eroi caduti a Troia,

ὄς παρ' ἰοπλοκάμων δέξατο Πιερίδων  
πᾶσαν ἀληθείην

D'altra parte, la versione che rappresenta il destino mortale di Achille appare in qualche modo necessaria nel quadro ideologico che fa di Achille il modello nobile dei caduti a Platea: la sola immortalità che compete all'uno e agli altri è quella della gloria<sup>52</sup> che ad Achille e agli altri eroi greci caduti a Troia dispensa Omero, ai caduti a Platea Simonide. È questa la sola immortalità concessa alla «stirpe di breve vita dei semidei» (v. 18).

Naturalmente si è posto il problema dell'occasione in cui questa elegia dovette essere eseguita, problema che dipende in larga misura dalla identificazione del *laudandus* su cui è focalizzato l'intero componimento: Achille e gli eroi greci caduti a Troia o i caduti a Platea e i loro valorosi condottieri? Chi propende per la prima ipotesi colloca la prima *performance* in un festival in onore di Achille<sup>53</sup>, chi invece crede nella seconda ipotesi ravvisa in una solenne celebrazione in onore dei caduti a Platea l'occasione per la prima esecuzione del componimento elegiaco e si è pensato alle celebrazioni che a Platea furono fatte subito dopo la battaglia e nel corso delle quali i vincitori dedicarono un altare a Zeus Eleutherios, istituirono feste quadriennali, gli Eleutheria, e affidarono ai Plateesi l'incarico di celebrare ogni anno riti funebri per i caduti sepolti a Platea<sup>54</sup>. Nell'elegia, come è concordemente riconosciuto, particolare

<sup>50</sup> Al v. 6 sembra si facesse menzione di Patroclo e West propone *ex. gr.*: καὶ μετὰ Πατριόκλου σ' ἄγγεϊ κρύψαν ἐνί.

<sup>51</sup> La versione registrata in ω 71-77 sembra riprendere e 'realizzare' la preghiera di Patroclo in Ψ 82-92. Se la menzione di Patroclo al v. 6 dovesse alludere alla deposizione delle ossa di Achille e di Patroclo in un'unica anfora, secondo la congettura di West, questo escluderebbe verosimilmente la prospettiva di immortalità che sembrerebbe presupporre almeno la sussistenza di un cadavere da trasportare nei luoghi dell'immortalità.

<sup>52</sup> Fr. 11, 15 West<sup>2</sup> οἷσιν ἐπ' ἀθάνατον κέχυται κλέος (τοῖσιν δ' ἀθάνατον Luppe); cf. anche v. 28.

<sup>53</sup> West 1993, 5, ma osserva Lloyd-Jones che il poeta si rivolge ad Achille perché mira a fare per Pausania e per gli altri eroi della battaglia di Platea ciò che Omero aveva fatto per Achille e per gli altri eroi della guerra troiana.

<sup>54</sup> Plut. *Arist.* 20-21. Nella costruzione delle tombe per commemorare i caduti e nella consacrazione dell'altare a Zeus Eleutherios indica l'occasione della *performance* A. Aloni. *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W<sup>2</sup>) e l'occasione della sua performance*, ZPE 102, 1994, 9-22; Id., *The Proem of the Simonides Elegy on the Battle of Plataea (Sim. Frs. 10-18 W<sup>2</sup>) and the Circumstances of Its Performance*, in AA.VV., *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, a c. di L. Edmunds e R. W. Wallace, Baltimore-London 1997, 8-28: cf. inoltre Pavese 1995, 24, che pensa anche a Sparta e alle Termopili: lo studioso ritiene che l'elegia vertesse sulla vittoria di Platea come vendetta della sconfitta delle Termopili e suggerisce Leonida come il vero *laudandus*. Alle grandi celebrazioni funebri in onore dei caduti pensa invece D.

enfasi è conferita agli Spartani<sup>55</sup> e a Pausania, anche se non mancano accenni a Corinzi, Megaresi e probabilmente agli Ateniesi<sup>56</sup>. Questo fissa al 477 (data in cui Pausania cadde in disgrazia) il *terminus ante quem* dell'elegia<sup>57</sup>. Aloni suggerisce inoltre gli Spartani come committenti dell'opera.

Non riterrei tuttavia di poter condividere il giudizio dello studioso sulle conseguenze che da questo fatto si dovrebbero dedurre, cioè che la disgrazia in cui cadde Pausania potrebbe aver influito negativamente sia sulle ulteriori vicende della vita di Simonide (che lasciò Atene, per recarsi in Sicilia, nel 476), sia sulla fortuna del componimento che avrebbe subito un 'oscuramento' non essendoci di esso né memoria né traccia in Erodoto, la nostra principale fonte su quegli eventi<sup>58</sup>.

Che il trasferimento di Simonide in Sicilia possa essere stato determinato da una diminuita simpatia degli Ateniesi nei suoi confronti, non sembrerebbe confermato dal fatto, ricordato anche da Aloni, che in Atene ancora nelle festività Dionisiache del 476 il poeta riportò la vittoria negli agoni ditirambici<sup>59</sup>. Quanto al fatto che di questa elegia non vi sia traccia in Erodoto, va ricordato che Simonide fu il cantore di tutti i fatti d'arme dello scontro tra Greci e Persiani dall'Artemision a Salamina alle Termopili a Platea<sup>60</sup>, ma in Erodoto il nome del poeta di Ceo è citato solo a proposito dell'epigramma per l'indovino Megistia<sup>61</sup>. A ciò si aggiunga che non sembrerebbero mancare indizi linguistici che inviterebbero a concludere che l'elegia si diffuse successivamente in ambiente attico durante il sec. V nel corso della trasmissione orale e scritta<sup>62</sup>.

D'altra parte, la memoria di questa elegia poteva essere rinnovata dal regolare ripetersi delle celebrazioni in onore di Platea: Plutarco ricorda che ancora ai suoi tempi si riuniva a Platea τὸ Ἑλληνικὸν συνέδριον, i Plateesi sacrificavano a Zeus Eleutherios in ricordo di quella vittoria e si compivano riti funebri in onore dei caduti per la libertà dei Greci<sup>63</sup>.

Ed infine non va trascurato che l'elegia ebbe lunga e feconda vita nell'universo letterario, come sembra dimostrato dalla fortuna che godette sia in età ellenistica, per

Boedeker, *Simonides on Plataea: Narrative Elegy, Mythotic History*, ZPE 107, 1995, 217-29. Sulla questione vd. da ultimo A. Schachter, *Simonides' Elegy on Plataea: the Occasion of its Performance*, ZPE 123, 1998, 25-30.

<sup>55</sup> Sull'eccezionale valore degli Spartani a Platea cf. anche Aesch. *Pers.* 816-17 e Hdt. 9. 71. 1.

<sup>56</sup> Boedeker 1995, 219.

<sup>57</sup> Che in essa si alludesse alla istituzione della Lega Delia, come supposto da West 1993, 8-9, è stato contestato da Aloni 1994, 21 n. 38; 1997, n. 63; cf. anche Pavese 1995, 24.

<sup>58</sup> Aloni 1994, 21; 1997, 26 s.

<sup>59</sup> La notizia è legata ad un epigramma, riportato da Siriano di Alessandria, che è da ritenere di età postsimonidea, ma che documenta una tradizione nota anche a Plutarco e a Valerio Massimo; cf. D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981, 241-43.

<sup>60</sup> Elenco in West 1993, 2; Pavese 1995, 23-24.

<sup>61</sup> Cf. Hdt. 7. 228; l'altra citazione in 5. 102. 3 è irrilevante per il nostro discorso.

<sup>62</sup> Cf. Pavese 1995, 12 e 25.

<sup>63</sup> *Arist.* 19. 8; 21. 6.

es. presso Teocrito che se ne ricordò negli *Idilli* 16<sup>64</sup> e 17<sup>65</sup>, sia in età augustea nell'Orazio del IV libro delle *Odi*<sup>66</sup>.

Ciò che conta nell'elegia è che in essa si rappresenta da una parte l'equazione Omero = Simonide<sup>67</sup> e Achille = caduti per Platea, dall'altra, e ben prima di Erodoto, l'ideologica contrapposizione tra Ilio e Persia da una parte e Achille e soldati di Platea dall'altra<sup>68</sup>: Grecia contro Persia, uomini che combattono per una giusta causa contro barbari aggressori. Comincia quel processo che fa dei Troiani 'i barbari' (cf. *Hec.* 328-31)<sup>69</sup> e che si svilupperà nel corso del sec. V a.C.<sup>70</sup>

La *hybris* di Alessandro punita da Dike (vv. 11-12) è il precedente mitico della *hybris* di Mardonio punita a Platea<sup>71</sup>. Mito e storia si annodano nella rievocazione di Simonide. Achille non è solo un eroe lontano e irraggiungibile ma anzi è il primo dei caduti Greci per l'Ellade e chi come lui è caduto combattendo per la patria può aspirare al pantheon eroico.

Catania

Giuseppina Basta Donzelli

<sup>64</sup> Cf. Parsons 31.

<sup>65</sup> Cf. M. Fantuzzi, *Il proemio di Theocr. 17 e Simon. IEG<sup>2</sup> fr. 11 W.*, Prometheus 24, 1998, 97-110.

<sup>66</sup> Cf. A. Barchiesi, *Simonide e Orazio sulla morte di Achille*, ZPE 107, 1995, 33-38; Id., *Simonides and Horace on the Death of Achilles*, Arethusa 29, 1996, 247-53. Che l'elegia sia sopravvissuta alla prima performance è la conclusione anche di Boedeker 1995, 225.

<sup>67</sup> Ma su questo vd. le puntualizzazioni di E. Stehle, *Help Me to Sing, Muse, of Plataea*, Arethusa 29, 1996, 205-22.

<sup>68</sup> Sulla guerra troiana come paradigma della guerra persiana indicazioni in D. Boedeker, *Heroic Historiography: Simonides and Herodotus on Plataea*, Arethusa 29, 1996, 223-42, in partic. p. 232.

<sup>69</sup> Per spiegare queste parole di Odisseo solitamente si citano esempi della infedeltà dei barbari, incluso naturalmente quello di Polimestore; cf. Collard *ad vv.* 328-29. Ma non è forse da escludere che qui il personaggio Odisseo stia muovendo un rimprovero al personaggio Ecuba, quale è stato concepito da Euripide. La regina che pur avendo riconosciuto il nemico Odisseo lo ha trattato come un amico, salvandogli la vita, non ha però trattato i suoi φίλοι come φίλοι. Sarà pur vero che, come annota lo scoliasta, il fatto è incredibile e se la regina avesse riconosciuto il nemico venuto a spiare non avrebbe taciuto, ma è proprio questo che è avvenuto nella sola realtà che conta, quella costruita da Euripide nel suo teatro.

<sup>70</sup> Cf. Collard *ad vv.* 1199-201 e relativa bibliografia. Tucidide I. 3. 1 e 4 considererà l'impresa di Troia la prima spedizione panellenica.

<sup>71</sup> Se, come sembrerebbe (cf. West 1993, 7), il μόντις menzionato nel v. 42 era il Teisamenos figlio di Antioco che faceva i sacrifici per conto dei Greci, se ne dovrebbe dedurre che vi si alludeva a ciò che racconta Erodoto 9. 36, che cioè alla vigilia della battaglia i sacrifici davano per i Greci infausti presagi, nel caso che essi avessero attaccato per primi, e la stessa indicazione davano i sacrifici a Mardonio, che però non seppe astenersi dal commettere *hybris* e attaccò per primo; cf. Hdt. 9. 41 ss.