

LE BACCANTI E L'ESEMPIO DI ELENA

Congedandosi dal Coro alla fine del secondo episodio delle *Baccanti*, lo Straniero preannuncia la punizione che attende Penteo, convinto a recarsi sul monte a spiare i riti delle donne iniziate. Al reiterato avviso, "l'uomo sta gettandosi nella rete", "morendo sconterà la pena", "puniamolo" (vv. 847 ss.), segue la descrizione del modo in cui sarà punito il nemico del dio.

Nel terzo stasimo le seguaci di Dioniso esaltano, con uno slancio entusiasta di gioia, il trionfo del dio: descrivendo gli sfrenati passi di danza cui si abbandonano, si paragonano ad una cerva, che sfugge alle reti dei cacciatori, e va cercando, lontano dagli uomini, la solitudine e l'ombra folta delle foreste (vv. 862-76).

Il ritornello (vv. 877-81) rappresenta un primo momento di riflessione, rivolta ai motivi del σοφόν e del καλόν: ora che la grazia degli dèi le ha liberate dalle persecuzioni di Penteo, esse riconoscono il καλόν appunto nel trionfo sui propri nemici, e riaffermano la propria scelta per questa forma di vita:

τί τὸ σοφὸν ἢ τί τὸ κάλλιον
παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς
ἢ χειρ' ὑπὲρ κορυφᾶς
τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;
Ὅ τι καλὸν φίλον αἰεί.

(vv. 877 ss.)

La Roux intende τὸ σοφόν in relazione al sapere umano, "qu'est-ce que l'humaine science?" e, quindi τί τὸ κάλλιον κτλ. come una interrogazione retorica riferita a Penteo: "quel est le don des dieux le meilleur ici-bas? Est-ce d'appesantir sa main dominatrice sur la tête des ennemis?", giacché, così è chiarito nel commento, la gioia del trionfo sui propri nemici non può essere attribuita alle Baccanti che nell'epodo esaltano invece l'ideale dell'ἡσυχία, dell'abbandono fiducioso, giorno per giorno, alla volontà del dio¹. Ma in questo

¹) Euripide, *Les Bacchantes*, par J. Roux, Paris I, 1970, 174, II, 1972, 517 s. Anche V. Leinieks, JHS 104, 1984, 178 s., intende τὸ σοφόν in relazione alla pretesa umana di sapere. Ma la sua analisi non dà conto del senso generale di questa strofe, che aspira ad attingere il vero assoluto in comunicazione col divino, piuttosto che commiserare l'inadeguatezza del sapere umano; l'analisi semantica che egli propone non è conclusiva, perchè anche se τὸ σοφόν al v. 395 ha una conno-

modo le Baccanti rappresenterebbero se stesse come gli ἐχθροί sui quali il re pretenderebbe di trionfare: questo non è vero. Fino a questo momento Penteo è indubbiamente stato il nemico delle Baccanti come del loro dio, e si è manifestato per tale perseguitando le une e l'altro, ma le Baccanti hanno solo subito le persecuzioni senza reagire con alcun atto ostile, tale che esse possano rappresentarsi come le nemiche su cui Penteo possa desiderare di trionfare. Anche l'immagine delle cerbiatte esclude quella interpretazione: si tratta di animali miti, che possono avere dei nemici, ma non sono rappresentati come nemici di altri. La contraddizione apparente dovrà invece essere spiegata come già voleva Dodds, per il quale essa è radicata nella duplice natura di Dioniso, distruttore e liberatore, signore del fulmine e spirito di pace². In realtà dal punto di vista delle Baccanti non ci può essere alcun distacco tra l'abbandono assoluto al dio, che esse esaltano nell'epodo come proprio ideale di vita, e la celebrazione entusiasta del trionfo che il dio consegue sopra i loro nemici, un trionfo cui peraltro esse partecipano solo come seguaci.

Nell'antistrofe (vv. 882-96), il Coro dichiara la propria fiducia incondizionata nella giustizia divina, tarda a venire, come sa chi ha subito la persecuzione di Penteo, ma immancabile³: il topos ha ovviamente una precisa corrispondenza nella situazione tragica. Il re ha preteso di essere al di sopra del νόμος nella conoscenza e nelle azioni, e il Coro ricorda come un simile comportamento sia colpevole: οὐ γὰρ κρείσσόν τι τῶν νόμων γινώσκεν χρῆ καὶ μελετᾶν (vv. 890 ss.). Quale che sia la natura della divinità⁴, spiegano le Baccanti,

tazione negativa, non altrettanto si può dire per le numerose ricorrenze che Leinieks stesso ricorda: proprio lui osserva che σοφός, in bocca a Dioniso ed al Coro, significa "saggio"; cf. anche le osservazioni in merito di M. Cropp, BICS 28, 1981, 39-42, e i precisi rilievi di S. Jäkel, in *Studia in honorem Jivo Kajanto*, Arctos Suppl. 2, Helsinki 1985, 69-77, anche in risposta ai problemi sollevati da H. Oranje, *Euripides' Bacchae, The Play and its Audience*, Leiden 1984, 159-66. Resta sempre valida la lettura che di questo testo ha dato V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, 273-75; per una esegesi dettagliata del passo, anche in funzione dell'uso dell'articolo davanti al comparativo, cf. ora I. Giudice Rizzo, *Euripides. «Bacchae» 877-81 = 897-901*, SCO 37, 1987, 155-64.

²) *Euripides Bacchae* by E.R. Dodds, Oxford 1960², 183.

³) Cf. Dodds 188 s.; più recentemente H. Foley, *The Masque of Dionysos*, TAPhA 110, 1980, 107-33.

⁴) Formula rituale, adattata qui, come altrove, alla situazione tragica: cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 144 ss., *Aeschylus, Agamemnon*, by E. Fraen-

questo principio è facile a intendersi, giacché esso, nella lunga durata del tempo, si è rivelato νόμιμον e nello stesso tempo φύσει πεφυκός: giustamente Dodds rileva ancora che qui Euripide indica nel dionisismo la coincidenza di νόμος e φύσις, contro le distinzioni dei sofisti: ancora una ragione per condannare il "sofista" Penteo⁵.

Risuona quindi ancora il ritornello (vv. 897-901), rinnovando l'esaltazione della potenza divina che si rivela (appunto ἐν χρόνῳ μακρῶ, dopo che il devoto ha dovuto sostenere la prova⁶), e trionfa sui suoi nemici⁷.

kel, Oxford 1978⁴ (1950), II 99 ss. (a proposito di Aesch. Ag. 160 ss.), V. Citti, *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, Bologna 1962, 60 ss., 169 ss.. Euripide potrebbe aver qui inteso recuperare l'intenzione di omaggio reverente alla divinità che la formula aveva in origine: si rilevi comunque che qui, come in Eschilo, la questione non verte solo sul nome, ma sull'essenza stessa della divinità: cf., dopo Fraenkel, A. Lebeck, *The Oresteia, A Study in Language and Structure*, Washington 1971, 23.

⁵) Per la caratterizzazione di Penteo come sofista, cf. l'introd. della Roux, I 44, e la relativa discussione di G. D'Ippolito, *Le «Baccanti» di Euripide o sulla necessità di una rivoluzione culturale, A proposito della edizione di Jeanne Roux*, Dioniso 49, 1978, 247 ss. Sul problema dei rapporti tra Euripide e la sofistica cf. Di Benedetto, 83 ss..

⁶) In questo contesto, anche il motivo proverbiale della tarda nemesis della divinità potrebbe assumere il sapore di un rovesciamento di posizioni innovatrici di pensiero. Una delle caratteristiche costanti della teoria greca del progresso, nata dalla speculazione ionica e penetrata in Attica con l'insegnamento di Anassagora, è che esso si compie nel tempo: cf. Xenophan. DK 21 B 18.2 (I 133.13 s.), su cui L. Edelstein, *L'idea del progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987 (= *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967) 55 ss.; Aesch. PV 981 ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος, su cui cf. tra l'altro C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, Dioniso 15, 1952, 56-89 (= *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, 119-68), Id., *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, 189 ss., Id., *La data della pubblicazione della Syngraphè di Anassagora*, in *ANTHEMON, Studi in onore di Carlo Anti*, Firenze 1955, 234 ss., Id., *Anassagora padre dell'umanesimo e la melete thanatou*, GCrFillt 52, 1973, 162-77; O. Longo, *Il significato politico del Prometeo di Eschilo*, AIV 120, 1961/62, 243-73; Hippocr. VM 2 (la τέχνη si sviluppa ἐν πολλῶ χρόνῳ sollecitata da ἀνάγκη: cf. A. Kleingünther, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, Philologus Suppl. B. 26, 1933, 121, e R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, 637).

⁷) In questa seconda ricorrenza dell'efimnio avrebbe ancor meno senso la contestazione dell'arroganza di Penteo, che avrebbe preteso di trionfare di suoi nemici, come intende la Roux, cf. *supra*.

Lo stasimo si conclude con l'epodo (vv. 902-11), dove, attraverso la struttura arcaica della *Priamel*⁸, sono enumerate diverse forme di εὐδαιμονία: quella del naufrago che è sfuggito alla tempesta, quella di colui che raggiunge lo scopo dei suoi sforzi. Varie sono le forme di felicità, l'una superiore all'altra per benessere e potenza. Infinite speranze ci sono sempre per infiniti mortali: di esse talune riescono felicemente, altre falliscono. Rispetto a queste possibilità di scelta, il Coro proclama beato colui che vive felice la vita giorno per giorno. Formulato in questa prospettiva, questo è il senso dell'abbandono alla trionfatrice volontà di Dio.

I commentatori sanno che ὁ τι καλὸν φίλον è un antico proverbio, ricordato da Platone nel *Liside* 216 c, e cantato dalle Muse in occasione delle nozze di Cadmo, ὅτι καλόν, φίλον ἐστὶ τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστίν (Theogn. 17)⁹. Non mi pare tuttavia che questo topos sia stato confrontato con l'altro, ad esso simmetrico, che ricerca la definizione del κάλλιστον, un motivo altrettanto proverbiale, e che ha una delle sue esemplificazioni esemplari, tramite la *Priamel* delle scelte di vita, nel fr. 16 V. di Saffo: in esso la poetessa, al di sopra delle altre possibilità, esalta la scelta dell'eros da parte di Elena, che si è abbandonata alla volontà della dea¹⁰.

È pur vero che il frammento di Saffo, anche come esempio di *Priamel* delle scelte di vita, ha per noi una esemplarità che poteva non essere tale per Euripide e per il suo pubblico, ma gli elementi di corrispondenza, non sono insignificanti, e possono far pensare ad un rapporto intenzionale tra i due testi. Essi sono tre: la ricerca del καλόν, la sua esemplificazione al culmine di una *Priamel* e la conclusione con una scelta di abbandono alla volontà divina che trionfa. Rispetto ad altre riprese di Saffo in Euripide si può cogliere una opposizione, in quanto qui si celebra il trionfo sui propri nemici, mentre in Saffo la proiezione militare è rifiutata: l'esercito di fanti schierati e la flotta di navi sono qualcosa di meno pregevole rispetto a ὄρω τις ἔραται. Tuttavia in questo stasimo il καλόν, che è φίλον, consi-

⁸) Dodds 190, che rinvia a comunicazione privata di Fraenkel.

⁹) Dodds 187.

¹⁰) B. Gentili, *La veneranda Saffo*, QUCC 2, 1966, 37 ss., in part. 60 ss. (parzialmente ristampato in *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1984, 285 ss.), G.A. Privitera, *Su una nuova interpretazione del fr. 16 L. - P. di Saffo*, QUCC 4, 1967, 182-87 (= *La rete di Afrodite*, Palermo 1974, 131-36); G. Burzacchini, in E. Degani - G.B., *Lirici greci*, Firenze 1977, 132-38.

ste nell'abbandonarsi alla volontà del dio, appunto come Saffo suggerisce, anche se ciò avviene qui con una proiezione che va ben oltre la religiosità arcaica¹¹: invece in altri casi, come in *Medea* o nelle *Troiane*¹², l'esperienza di Saffo appare messa da parte e la sua prospettiva è rifiutata. Sarà forse ancora questo un elemento di differenziazione tra l'Euripide dei primi tempi della guerra del Peloponneso, e ancora degli anni della spedizione siciliana, rispetto all'ultimo.

Parma

Claudia Casali

- ¹¹) Cf. l'art. cit. di Jäkel, pp. 74 ss., che quindi mette efficacemente in rapporto questa trasformazione del pensiero religioso di Euripide con la situazione politica vissuta dalla Grecia nell'ultimo periodo della guerra del Peloponneso.
- ¹²) E. Cavallini, *Donne e amore da Saffo ai tragici*, Venezia 1982, 17-31 (in part. p. 26 per le *Troiane*, dove «l'intera *rhexis* di Ecuba, vv. 969-1032, in netto contrasto con la posizione di Saffo, mira ad escludere la responsabilità di Afrodite, e quindi a bollare il gesto di Elena in quanto dettato non da ispirazione divina, bensì da lussuria e desiderio di ricchezza»), Ead., *Presenza di Saffo e Alceo nella poesia greca fino ad Aristofane*, Ferrara 1986; C. Casali, *Alcune osservazioni sulla "Medea" di Euripide*, A&R 30, 1985, 26-32.