

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

31.2013

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

ARTICOLI

Riccardo Di Donato, <i>Saluto a Belfagor</i>	1
Carlo Franco, <i>Il contributo di Emilio Gabba</i>	6
Enrico Medda, <i>Ricordo di Vincenzo Di Benedetto</i>	11
Nicholas Horsfall, <i>Un ricordo di Giovanni Franco</i> , con appendice di Carlo Franco	14
Claude Calame, <i>De la pratique culturelle dominante à la philologie classique: le rôle du chœur dans la tragédie attique</i>	16
Lucia Marrucci, <i>Zeus 'Nemtor' nei 'Sette contro Tebe' (Aesch. 'Sept.' 485)</i>	29
Francesco Mambrini, <i>Les Dons de Clytemnestre et la tombe d'Agamemnon. Sur Soph. 'El.' 431-63</i>	40
Enrico Medda, <i>Statue per Menelao? Un'interpretazione di Aesch. 'Ag.' 416-9</i>	60
Daria Francobandiera, « <i>Comment faut-il le nommer?</i> » <i>Note sur l'histoire des interprétations d'Aesch. 'Ch.' 997-1000</i>	76
Pietro Totaro, <i>Venticinque anni di studi greci su "Lexis". Nota a Eschilo 'Supplici' 859 s. e 894</i> .	105
Matteo Taufer, <i>Due parziali apografi eschilei nel Laur. 32.21 (Ca) per 'Sept.' 35-68 e 'PV' 789-1093</i>	113
Matteo Taufer, <i>Aesch. 'PV' 550 ἀλαδὸν 'φέρεται' γένος: una lezione inedita nel Vallicell. B 70 (Nb)</i> .	119
Reina Marisol Troca Pereira, <i>Ifigénia em Áulide – duas afirmações: blasfémia (vs. deuses) ou realismo (vs. profetas)?</i>	122
Nadia Rosso, <i>L'ekphrasis' corale del primo stasimo dell' 'Elettra' di Euripide</i>	138
Giuseppina Basta Donzelli, <i>Nota su Euripide 'Elettra' 699</i>	156
Giacomo Mancuso, <i>Congetture inedite di Peter Elmsley all' 'Andromaca' di Euripide</i>	160
Gian Franco Nieddu, <i>Note alla 'Pace' di Aristofane</i>	170
Silvia Pagni, <i>Il coro del 'Pluto' di Aristofane: giochi paratragici</i>	189
Pierluigi Perrone, <i>Intersezioni tra lessico medico e comico: il caso di βουβών e βουβωνιάω (Aristoph. 'Vesp.' 275a-7a; Men. 'Georg.' 48.50-2)</i>	201
Francesca Guadalupe Masi, <i>Indeterminismo e autodeterminazione. Aristotele ed Epicuro</i>	213
Christos Tsagalis, <i>The Rock of Ajax: Posidippus 19.9 A-B</i>	238
Nicola Piacenza, <i>Amanti o distruttori di frutti: Leonida di Taranto ('AP' 9.563) alla luce di un epigramma adespota dell' 'Anthologia Palatina' (9.373)</i>	248
Vera Grossi, <i>Tradizioni locali attiche negli scoli a Tucidide. Note su alcuni scoli all' 'Archeologia'</i>	254
Ewa Garasińska – Wiesław Suder, <i>'Tentipellium' – An Ancient Facelift without a Scalpel?</i>	272
Lucia Pasetti, <i>L'io come personaggio: permanenza di un modulo linguistico nella ricezione dell' 'Amphitruo'</i>	284
Amedeo Alessandro Raschieri, <i>Traduzione e apprendimento retorico (Cic. 'inv.' 1.51 s.)</i>	311
Francesca Romana Berno, <i>Il compromesso impossibile. Marco Celio tra vizi e virtù</i>	321
Stefano Costa, <i>Il dovere della guerra civile tra Lucano e Gellio</i>	336
Giuseppina Magnaldi, <i>La parola-segnale nel cod. Laur. plut. 76.36 (L) di Apuleio filosofo</i>	347
Francesco Citti, <i>Un figlio o un figlio solo? Nota a Paul. 'dig.' 5.1.28.5</i>	358
Alberto Canobbio, <i>Una supplica tra serio e faceto: Marziale nel carme 13 di Sidonio Apollinare</i>	366
Alessia Fassina, <i>Sulla datazione del 'De Verbi incarnatione' ('AL' 719 R²)</i>	391
Pau Gilabert Barberà, <i>'Brideshead Revisited' (1945) by Evelyn Waugh (1903-1966): The Benefit of an Arcadian Experience in Confronting the Human Tragedy</i>	398

RECENSIONI

Arnaldo Momigliano, <i>Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico</i> (C. Franco)	419
Anton Bierl – Wolfgang Braungart (hrsgg.), <i>Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert</i> (A. Taddei)	423
Luigi Lehnus, <i>Incontri con la filologia del passato</i> (C. Franco)	429
Piero Treves, “ <i>Le piace Tacito?</i> ”. <i>Ritratti di storici antichi</i> , a c. di Carlo Franco (V. Citti)	432
Valentina Garulli, <i>Byblos Laine: Epigrafia, Letteratura, Epitafio</i> (C. Tsagalis)	435
Jonas Grethlein, <i>Das Geschichtsbild der ‘Ilias’. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive</i> (C. Lucci)	438
Giulio Colesanti, <i>Questioni Teognidee. La genesi simposiale di un ‘corpus’ di elegie</i> (S. Pagni)	447
Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique</i> (S. Jedrkiewicz)	450
Richard Stoneman – Tristano Gargiulo (a c. di), <i>Il Romanzo di Alessandro</i> (C. Franco)	455
James H. Richardson, <i>The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome</i> (A. Pistellato)	457
Alberto Cavarzere, <i>Gli arcani dell’oratore. Alcuni appunti sull’‘actio’ dei Romani</i> (A. Pistellato)	464
Bruna Pieri, ‘ <i>Intacti saltus</i> ’. <i>Studi sul III libro delle ‘Georgiche’</i> (M. Fucecchi)	468
Luca Canali – Francesca Romana Nocchi (a c. di), <i>Epigrammata Bobiensia</i> (S. Mattiacci)	473
Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, <i>L’arte del tradurre</i> (G. Ugolini)	477
<i>Leucothoe Iohannis Pascoli</i> , edidit Vincenzo Fera (S. Zivec)	479
Alfonso Traina, <i>Il singhiozzo della tacchina e altri saggi pascoliani</i> (V. Citti)	482
Giovanni Barberi Squarotti (a c. di), <i>Le ‘Odi’ di Quinto Orazio Flacco tradotte da Cesare Pavese</i> (C. Franco)	483

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, ENRICO MEDDA, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, CARLES MIRALLES, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu, infolexisonline@gmail.com

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@gmail.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia

Copyright by Vittorio Citti
ISSN 2210-8823
ISBN 978-90-256-1287-0

Lexis, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

Lexis figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È inoltre censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

Informazioni per i contributori: gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu**. Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Revisori anni 2011-2012:

Antonio Aloni
Guido Avezzù
Giuseppina Basta Donzelli
Luigi Battezzato
Federico Boschetti
Pierangelo Buongiorno
Claude Calame
Alberto Camerotto
Alberto Cavarzere
Walter Cavini
Ettore Cingano
Paolo Cipolla
Vittorio Citti
Donatella Coppini
Lucio Cristante
Richard Dawe
Fabiana Di Brazzà
Riccardo Di Donato
Marco Fernandelli
Alessandro Franzoi
Marco Fucecchi
Carles Garriga
Alexander Garvie
Gianfranco Gianotti
Francesca Lamberti
Diego Lanza
Walter Lapini
Liana Lomiento
Giuseppina Magnaldi

Enrico Magnelli
Stefano Maso
Paolo Mastandrea
Enrico Medda
Carles Miralles
Luca Mondin
Patrizia Mureddu
Simonetta Nannini
Renato Oniga
Piergiorgio Parroni
Maria Pia Pattoni
Bruna Pieri
Renata Raccanelli
Wolfgang Rösler
Antonio Stramaglia

***Ifigénia em Áulide* – duas afirmações: blasfémia (vs. deuses) ou realismo (vs. profetas)?**

Introdução: em torno de dois excertos de Eur. *IA* – o cenário de base.

Um considerável rol de questões coloca-se com alguma frequência em contextos distintos e detendo finalidades diversas. Embora sem obliterar, com as devidas reservas e respeitando as (re)criações de cada autor compondo personagens respondendo pelo mesmo nome, mas com particularidades diferenciadas ou mais ou menos realçadas dependendo da obra, do período e dos objectivos pretendidos, este breve apontamento centra-se em dois excertos particulares da tragédia euripídiana *Ifigénia em Áulide*¹ – a referência de Clitemnestra em *IA* 1034 s. e a afirmação de Aquiles em *IA* 956 s. Em discussão encontra-se a sua conotação enquanto afirmações na sua essência blasfemas ou quiçá tão só naturais, enquadradas num certo cepticismo reconhecido ao autor, típicas do realce de uma feição mais humana

¹ Ressalvem-se algumas intervenções alheias exercidas sobre obras de Eurípides, divulgadas *post mortem*, particularmente em *IA*, quiçá terminada pelo seu filho, Eurípides *Minor* (Aristoph. *Ran.* 66 s.), antes de chegar a cena, ca. 406 a.C. (vd. Zirndorfer 1838). A tragédia *Ifigénia em Áulide* apresenta, na actualidade, algumas questões filológicas de relevo, devendo ser acauteladas as lacunas, alterações, corrupções adulterações, interpolações efectuadas por *retractores*, desde a versão original do último drama conhecido do tragediógrafo, de 407 a.C., a julgar pela tabela cronológica de Macurdy 1905, in part. 5. Todavia, importa, de igual modo, atender, ainda que de forma breve, à autoria atribuída por Erasmo de Roterdão, tradutor da obra para latim (1507), a Sófocles, conforme denota Gurd 2005, in part. 62 s.; ou porventura a reescrita integral, uma vez perdido o texto matriz, elaborada por parte de Queremon (séc. IV a.C.), numa eventualidade exposta por este último comentador, in part. pp. 129 s., entre tantas outras hipóteses aventadas. Hodiernamente imputada a Eurípides, *IA* recebe os seus apontamentos críticos, tendo por base diversas edições e partindo de papiros fragmentários além de deveras mutilados (*P. Leiden inv. 510* – século III a.C., *P. Köln II 69* – século II a.C., *P. Oxy. 3719* – século III) manuscritos como *L – Laurentianus pl. 32.2*, o apógrafo *P – Palatinus Vaticanus graecus 287*, ambos do século XIV, ainda que a *editio princeps*, de Marcus Musurus, editada por Aldus Manutius (Veneza, 1503), tivesse por base uma cópia de *L: Parisinus graecus 2817*. A respeito da estrutura, a edição crítica de Diggle 1994, 357-425, reparte um total de 1624 versos por quatro grupos, quanto à autoridade/autenticidade que lhes reconhece, a saber: *fortasse Euripidei* (164-230, 302-65, 376-403, 442-64, 471-507, 511-9, 522-35, 631 s., 638-51, 653-64, 666-73, 675-80, 695-719, 727-38, 819-98, 900-8, 917 s., 1036-79, 1120-3, 1127-9, 1134-69, 1173-84, 1186-240, 1253-69, 1271-5, 1338-403, 1421-3, 1426-9, 1433 s., 1440-7, 1450-7, 1462-74); *fortasse non Euripidei* (440 s., 465-70, 536-42, 543-89, 674 s., 681-93, 720-2, 739, 899, 909-14, 1080-97, 1124-6, 1130-3, 1170-2, 1185, 1241-52, 1270, 1283-337, 1404-6, 1410-20, 1424, 1435-49, 1448 s., 1458-61, 1475-509); *uix Euripidei* (1-48, 49-114, 115-63, 231-302, 366-75, 404-12, 508-10, 520 s., 590-7, 607-30, 633 s., 694, 723-6, 740-50, 751-800, 801-18, 915-6, 919-1035, 1098-119, 1276-82, 1425, 1430-2, 1510-31, 1532-77) e *non Euripidei* (413-39, 598-606, 635-7, 652, 665, 1407-9, 1578-1629.). Os excertos ora em apreço, em conformidade com Diggle, dificilmente serão autênticos. Ainda assim, em virtude da disparidade das considerações dos vários críticos e por figurarem nas edições vulgarmente comercializadas, entende-se por bem, resguardadas as devidas reservas, seguir, para este apontamento, a edição com introdução, comentário e aparato crítico, de Murray 1902. Vd. Norwood 1920, in part. 84-326; Kovacs 2002, in part. 157; Willink 1971, 343-64; Ribeiro Jr. 2010, 57-91; Wunsch 1896, 138-52; Tuilier 1968; Kovacs, 2003, 77-103; Mendelsohn, 2002, in part. 65; Luschnig 1988, in part. 66; Musgrave 1762; Page 1934; Dindorf 1839.

dos comportamentos encontrada não apenas, mas com especial destaque na cena trágica.

Por um lado, na tragédia em causa, seguia-se a linha tradicional que reporta a demanda do sacrifício de Ifigénia à deusa Ártemis². O evento justifica enganos, dissídios fraternos, mas essencialmente uma dúvida/conflito interno (ἀγών interior) que assola Agamémnon. A indecisão do comandante-supremo era certa, porém não necessariamente pelos motivos mais evidentes. De um lado, a *philia* para com uma descendente – o plano pessoal, na figura de pai e esposo que desorganizava o seu foro privado. De outro, a faceta de ποιμὴν λαῶν, qual metáfora ‘quase-bucólica’ aplicada em terreno militar, responsável por aconselhar, guiar e zelar pelo sustento dos seus ‘rebanhos’ de tropas aqueias. Neste âmbito de um nacionalismo helenista que congregava diversas *poleis*, assaltam Agamémnon, no retrato esquiliano, valores militares tradicionais, que o impelem para a contenda e o impedem de recuos e recusas, que certamente haveriam de suscitar críticas desprestigiadas e inglorias, por trair, desapontar e desertar, abandonando o seu dever (vd. Ag. 212: λιπόνους)³ para com as tropas/aliados (vd. Ag. 213: ξυμμαχίας ἀμαρτών). Dizia-se o Atrida esquiliano, autojustificando uma desmedida ambição própria, que ia ao encontro do desejo do exército, limitando-se a exercer um acto de submissão a um suposto jugo determinista de um destino superior (Ag. 188). Eurípides, porém, reduz o caso, essencialmente e de forma mais evidenciada, a uma questão humana. Face a um Agamémnon frágil⁴, derrotista (IA 472: δίδωμι: σὸν γὰρ τὸ κράτος, ἄθλιος δ’ ἐγώ,

² Importa notar a simbologia de uma cadeia de comportamentos insolentes cometidos para com a deusa Ártemis, na família dos Atridas (Vd. Atreu, Apollod. *Epit.* 2.10: ὁ δὲ Ἄτρεὺς εὐξάμενός ποτε τῶν αὐτοῦ ποιμνίων, ὅπερ ἂν κάλλιστον γένηται, τοῦτο θῦσαι Ἀρτέμιδι, λέγουσιν ἀρνὸς φανείσης χρυσοῦς ὅτι κατημέλησε τῆς εὐχῆς. ‘De facto, Atreu outrora prometera sacrificar a Ártemis o melhor dos seus cordeiros, mas quando um carneiro de ouro apareceu, dizem que negligenciou cumprir este voto’), para conferir o aproveitamento da figura nos cenários dos diversos tragediógrafos. Também em termos épicos (*Cypria* (fr. 1 Goold. Vd. *Procl. Chr.* 1), denota-se um comportamento impiedoso e hubristico, aquando de uma segunda permanência em Áulide (καὶ τὸ δεῦτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι). Com efeito, ‘matou um cervo na caçada’ (θήρας βαλὼν ἔλαφον), no bosque sagrado de Ártemis, e ‘gabou-se de ultrapassar até Ártemis’ (ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἀρτεμιν). À luz de uma justiça retributiva, a μήνις divina implicou uma reparação, através do sacrifício de Ifigénia, conforme Calcas esclareceria. Embora não exista nenhuma referência directa ao facto, Agamémnon surge, neste passo, enquanto líder das tropas gregas. A sua decisão afecta, por tal, todos os seus subordinados, já que a deusa impedia a existência de condições para que se consumasse a viagem para Tróia: μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπεσχεν αὐτοῦς τοῦ πλοῦ χεμῶνας ἐπιπέμπουσα, ‘a deusa ficou de tal forma irada, que enviou ventos que os impediam de navegar’.

³ A propósito do *hapax legomenon* λιπόνους, vd. Griffith 1991, 173-7; Edwards 1977, 17-38; North 1977, 33-45; Winnington-Ingram 1983, in part. 83, 97.

⁴ Eurípides encena a fragilidade do Atrida, ao colocar em diálogo os pólos extremos da hierarquia social, mas inverte o processo (IA 446-50), tornando o escravo dos momentos iniciais do drama portador de um discurso aristocrático e censório (IA 28-32), quando o normal seria que Agamémnon não afirmasse preferir a obscuridade dos mais simples e se orgulhasse da sua linhagem, capaz de trazer-lhe glória. A posição *contra naturam* do Atrida condiciona a sua procura de fuga, tanto dos direitos, mas sobretudo dos deveres que o seu destino heróico lhe reservava – era esse, afinal, o ‘preço do κλέος’ (IA 85 s.: τὰξίωμα δὲ / ἄλλος τις ὄφελ’ ἀντ’ ἐμοῦ λαβεῖν τόδε, ‘oxalá outro tivesse ganhado essa distinção, em vez de mim’). A orção dramática de Eurípides traduz assim uma mudança dos paradigmas tradicionais de nobreza. Ao

‘entrego-me: tua é a vitória, minha a angústia’), mostra-se outrossim fraco gestor para encontrar um ponto de equilíbrio – não contradizer a vontade do exército (IA 1372: μή διαβληθῆ στρατῶ)⁵ e evitar demonstrar demasiado temor, conforme manifesta Menelau (IA 517: οὔτοι χρὴ λίαν ταρβεῖν ὄχλον, ‘é necessário não temer a turba em demasia’. Vd. Clitemnestra, IA 1012: κακός τίς ἐστι καὶ λίαν ταρβεῖ στρατόν, ‘[Agamémnon] é um indivíduo mau e teme demasiado o exército’). Em suma, apresenta-se incapaz de impor a sua pretensa vontade, tomando por base uma hierarquia militar superior, perante as tropas reunidas (IA 514: ἅπας Ἀχαιῶν σύλλογος στρατεύματος, ‘todo o exército reunido de aqueus’), espelhando dessa forma os reais perigos de uma oclocracia⁶. Teria de enfrentar o conjunto desorganizado de militares, que, em autogestão transformar-se-iam num perigo (vd. IA 1267 s.: οἱ τὰς ἐν Ἄργει παρθένους κτενοῦσί μου / ὑμᾶς τε κάμῃ, ‘eles não matar a minha filha em Argos, a ti [Clitemnestra] e a mim’). Certamente haveriam de responder a informações de Calcas e a incitamentos de Ulisses (IA 528-42), instrumentalizando as palavras do profeta em conformidade com os seus anseios, que faziam temer, mesmo considerando um hábil recuo retórico, qual psicologia invertida (IA 473-503), de um Menelau conhecedor do seu irmão⁷. Tornava-se, por conseguinte, imperioso para Agamémnon realizar a imolação de Ifigénia (IA 51 s. εἰς ἀναγκαίας τύχας, / θυγατρὸς αἵματηρὸν ἐκπροᾶξει φόνον), não por qualquer decreto oracular, mas, desde logo, para agraciamento da maioria, num sentido de autopreservação. É ainda assim evidente uma certa ironia neste tratamento da personagem. Na realidade, a sua situação penosa, assim como a dor e os lamentos profusos recolheriam mais simpatia se não ficasse igualmente evidente um desejo íntimo de Agamémnon análogo à cupidez que caracterizava as tropas⁸, de cujo apoio

dotar um escravo com uma mentalidade nobre, afirmava, em consequência, que a nobreza não se restringia a uma classe social única, enquanto herança genética. Além do mais, reflectiam-se na obra os perigos decorrentes do poder, ligando-se, no caso particular de Agamémnon, à questão da culpa hereditária, conforme parecem sugerir as irónicas palavras do Velho (IA 29 s.): οὐκ ἐπὶ πασίῃ σ’ ἐφύτευσ’ ἀγαθοῖς, / Ἀγάμεμνον, Ἄτρεῦς, ‘Atreu não te criou para gozares apenas de bens, Agamémnon’. Vd. Silva 2007, 11-26; Ferguson 1968, 157-63.

⁵ Vd., diferentemente, a capacidade de gestão e liderança de Péricles in *Th.* 2.65.8: μὲν δυνατὸς ὢν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατεῖχε τὸ πλῆθος ἔλευθέρως, καὶ οὐκ ἦγετο μᾶλλον ὑπ’ αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε, ‘Ora [Péricles], pela sua força, habilidade e conhecida integridade, controlava a multidão livremente, isto é, comandava-os, em vez de ser comandado por eles’.

⁶ O interesse pela discussão dos diversos regimes políticos e pela autoridade que os comanda – de um só, de vários ou de muitos – tornou-se motivo de ampla controvérsia na literatura do séc. V a.C. A democracia não mostrava, na prática, ser um regime perfeito, já que previa a substituição de uma tirania monocelular por uma dependência de uma tirania de massas (oclocracia), cujo apoio era conseguido a qualquer preço, mesmo que, posteriormente, os actos dos líderes não reproduzissem as promessas de campanha. Vd. Zuntz 1955; Lafont 1987; Davies 1983; Havelock 1957; Connor 1971; Redondo Moyano 2008, 341-68; Levystone 2005, 3-48.

⁷ Pelos laços de fraternidade que partilhava com Agamémnon, Menelau representava o oponente ideal, quer pelo apelo ao sentimentalismo, quer pelo conhecimento que tinha das fragilidades congénitas do irmão. Vd. Perdicoyani 1996, 5-26; McDonald 1990, 69-84.

⁸ O cariz ambicioso que marca os Atridas encontra eco no contingente militar, conforme denota Clitemnestra relativamente à ganância que havia gerido os comportamentos das tropas, em Tróia (Aesch. Ag. 343: κέρδεσιν νικωμένους). Vd. Silva 2005; Ribeiro Jr. 2006; Almeida 1998; Jouan 1983; Brandão 1980; Lannes 1993.

dependia a sua eleição (vd. Menelau em relação a Agamémnon, *IA* 338: τῷ δοκεῖν μὲν οὐχὶ χροῖζων, τῷ δὲ βούλεσθαι θέλων, ‘simulando a pretensão de declinar, ainda que desejoso pelo cargo, no teu coração’). No conjunto, acaba por tornar-se vítima de si mesmo, pelas suas opções e atitudes, assim como pela própria índole e carácter. No fundo, Agamémnon tantálida, pelópida, plistéida, atrida, acaba por resumir-se a uma figura desprezível e frágil, ostentando um padrão comportamental herdado, com uma soberba assente sobre o poder/hierarquia que lhe assistia, mascarado de uma auréola de fortaleza que nunca lhe permitia olhar em redor e muito menos estender os pontos que marcavam a sua humanidade além do seu próprio umbigo. Para tanto, serviu-se de dolo; insolência; omissões e até de pretensas ‘obrigações’ divinas de um destino incontornável que o oprimia. Na verdade, o Atrida *Maior*, em qualquer das construções efectuadas sobre a sua imagem e também no percurso desenvolvido em *IA*, a pouco mais se resume do que a uma máquina impelida por uma ambição desmesurada, inconsciente dos limites da condição humana, cuja aprendizagem advém do sofrimento (vd. coro, Aesch. *Ag.* 177: πάθει μάθος), ao ponto de vir a tornar-se uma vítima, que tem a lamentar uma morte inglória e traiçoeira.

Em torno de dois excertos de Eur. *IA* : passo 1.

Importa, por conseguinte, atender um pouco mais ao episódio de Áulide, basicamente ao despoletar de mais um ciclo de comportamentos faltosos. O panorama, no seu todo absorto, de (ἀ)φιλία parental, a rogos e súplicas, conduz à apreciação das palavras emitidas *in extremis*, por Clitemnestra, clamando pelo auxílio de Aquiles, não estritamente blasfemas, mas antes naturais (Eur. *IA* 1034 s.)⁹:

εἰ δ' εἰσὶ θεοί, δίκαιος ὢν ἀνήρ <θεῶν>
ἔσθλων κυρήσεις: εἰ δὲ μή, τί δεῖ πονεῖν;

‘se existem deuses, que te favoreçam; se não, para quê o trabalho?’

De facto, trata-se, no momento, de uma mãe, embora sem saber, de certa forma duplamente enganada. Havia recebido um chamariz doloso¹⁰ da parte do seu esposo, confiante nas palavras de Calcas, reclamando o sacrifício da sua filha. Preparava-se, com efeito, um casamento, com um noivo de valor, todavia com identidade e consequências distintas (Eur. *IA* 461 Ἄιδης νυμφεύσει, 463, 1278: φεύγει σε πατήρ Ἄιδη παραδούς, *IT* 369: Ἄιδης Ἀχιλλεὺς ἦν ἄρ', οὐχ ὁ Πηλέως, ‘pois Aquiles era, afinal, Hades, não o Pelida’. Vd. *Tr.* 445). Por outro lado, depositava no seu parceiro do logro matrimonial, Aquiles, confiança, quiçá em demasia, pois a ira do herói prendia-se no uso inapropriado de um nome que pretendia immortalizar através de façanhas bélicas, o que aproximava os seus desejos pessoais (vd. Simon. *AP* 253: τὸ καλῶς θυήσκειω ἀρετης μέρος ἐστὶ μέγιστον, ‘uma morte esplêndida é a maior marca de coragem’)¹¹, ainda que de uma outra forma, aos que motivavam as tropas

⁹ Vd. Foss 1891.

¹⁰ Vd. Foley 1982, 159-80; Howard 1918, in part. 118-57; Burgess 2004, 37-55.

¹¹ Vd. Buzby 2011, 1-12.

plenas de ambição materialista. Certamente não hesitariam em lapidá-lo caso tentasse – o que seria, na realidade, pouco provável –, evitar o sacrifício. Por conseguinte, em termos humanos, uma mãe desesperada e defraudada poria em causa pelo menos a existência de deuses que impusessem tal sacrifício anunciado por um profeta e, caso fosse verdade, não adiantava então invocar a sua misericórdia ou auxílio.

O cenário estava delineado. Mas seriam os deuses entidades cujo culto passava pelo sacrifício de vítimas, sem apelo nem agravo? Seguindo um raciocínio hipotético-dedutivo, há que ponderar até que ponto os deuses pretendiam oblações de vidas humanas; acerca de como e de que forma se efectuam esses pretensos ditames, cujo desrespeito constituiria, desde logo, um acto impiedoso. Por um lado, os requisitos de Ártemis, dando continuidade ao reconto dos *Cypria* (fr. 1 Goold. Vd. Procl. *Chr.* 1), à luz de uma justiça retributiva, retaliava um comportamento faltoso de Agamémnon. Ainda assim, considerando um cenário esquiliano, não se configurava uma luta entre Zeus desconsiderado por Páris, donde os *omina* das águias¹², e a exigência de Ártemis, nem tampouco uma reclamação incontornável do sacrifício. Todavia, a questão deturpa-se e inverte-se em Áulide, no sentido de prover a ganância humana. A bem ver, a alegada demanda de Ártemis, porque tão cruenta e difícil, poderá, de certo modo, entender-se, designadamente na dramaturgia trágica, de Ésquilo a Eurípides, como uma forma divina de protecção, ao colocar limites suficientemente gravosos a tamanha avidez, criando um campo para a ponderação, dúvida, hesitação e reflexão. Esse é, aliás, o parecer da figura de Ifigénia na qualidade de profetisa entre os táurios (*IT* 385-91). No seu entender – e note-se a importância do seu juízo de valor, porquanto vítima –, a essência dos deuses não era maléfica, contrariamente à dos homens, que encaram determinados sinais divinos como pretexto para levarem a cabo as suas vontades (vd., ainda na épica, Zeus, *Od.* 1.32: ὃ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται, ‘olhe-se quão prontos estão os mortais em culparem os deuses’). Daí se deduz que quando efectuadas certas demandas pretendia fazer-se uma chamada de atenção. Provocava-se uma dúvida no derrame sanguíneo imediato e irreflectido de sacrifícios humanos em prole do atendimento desregrado e incontido de desejos materiais, ultrapassando os limites (μηδὲν ἄγαν), incorrendo em faltas despertadoras das Erínias primitivas ou da condenação em tribunais, no âmbito da justiça positiva.

οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἄν ἡ Διὸς δάμαρ
 Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν
 τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα
 ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἠσθῆναι βροῶ,
 τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,
 ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ:
 οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

¹² Em virtude do *topos* relacionado com a importância do *omen* das águias para a reacção irada de Ártemis, que evitava os ventos favoráveis para a partida da armada grega, vd. Liebmman 1893, in part. 4; Lloyd-Jones 1962, 187-99; Lawrence 1976, 97-110; Whallon 1961, 78-88; Pulquério 1970, 365-77; Lloyd-Jones 1983, 87-102.

Não é possível que Leto, esposa de Zeus, tivesse dado origem a tamanho disparate. Eu julgo que o festim preparado por Tântalo para os deuses não merece crédito: que eles se alimentaram da carne do seu filho; e eu penso que as pessoas daqui, que são elas próprias matadoras de homens, reportam à deusa o seu comportamento deplorável. Ora eu acredito que nenhum deus é mau.

Na realidade, caso a pretensão de Ártemis fosse o sacrifício da jovem e não uma tentativa extremada dissuasora de um pai, na cena trágica remanescente, amovível, apesar dos lamentos aos apelos de uma filha, tanto no retrato esquiliano (vd. gritos de ‘pai’, Aesch. Ag. 228: κληδόνας πατροφούς. Vd. fr. 359 Radt: σύ τοί μ’ ἔφυσας, σύ με καθαιρήσειν δοκεῖς, ‘tu, que me deste origem, agora parece que me vais destruir?’), como euripídiano. Completamente alheio aos seus rogos de suplicante, prostrada aos seus joelhos e tocando-lhe a face (Eur. IA 361-4)¹³, por certo não colocaria uma vítima substitutiva. Não obliterar, todavia, que o homem trágico, embora não detivesse livre arbítrio, gozava da possibilidade de escolha, sendo que do rumo preferido advinham consequências, mediante a culpa e a responsabilidade humana pelos seus actos. Contemplando momentos posteriores, a profetisa euripídiana de Táuride, partilhando quiçá desta consciência de que fora vítima de uma escolha que, existindo, não pendeu para o seu lado, alimenta um grande ressentimento face a um progenitor¹⁴, que classifica como o seu assassino (IT 565: τάλαιν’ ἐκείνη χῶ πτανῶν αὐτήν πατήρ; vd. 368). Por conseguinte, o peso de recusar o sacrifício colocava-se, na versão euripídiana de Áulide, não num polo divino – no que concerne ao desrespeito de uma ordem divina, donde uma falta que granjearia justiça punitiva, nem sequer numa necessidade incontornável de realizá-la –, mas quanto aos efeitos que essa negação acarretaria na esfera humana, ao nível de uma ambição pessoal predisposta e partilhada por um grupo de líderes, assim como por tropas contrariadas.

¹³ No que se refere ao *topos* dos sacrifícios, o homem, sem o controle da tradição (νόμος) e da justiça (δίκη), apresenta-se como o mais despudorado (ἀνοσιώτατος) e o mais selvagem (ἀγριώτατος) dos animais, segundo Arist. Pol. 1253a. Na verdade, o instinto homicida é inteiramente humano, já que, uma vez tomada a decisão, os homens do cenário trágico não retrocedem perante o sacrifício, contrariamente aos deuses, que podem providenciar uma vítima simbólica de substituição, o que, no caso de Ifigénia, lhe salvou a vida, conforme retrata o drama euripídiano (e.g. IA 1581-97). De considerar, no entanto, a exigência de sacrifícios enquanto prémios de guerra, como acto reconhecedor da *time* do herói. Assim contempla o mesmo tragediógrafo, ao referir, retomando a carência de condições favoráveis, desta feita ao *nostos* (Hec. 38: κατέσχ’ Ἀχιλλεὺς πᾶν στρατεύμ’, ‘Aquiles reteve toda a armada’), a exigência do sacrifício de Políxena por Aquiles (Hec. 94 s.: ἦται δὲ γέρας / τῶν πολυμόχθων τινὰ Τρωιάδων, ‘pedia como seu prémio uma das muito desafortunadas troianas’). O facto apresentado por Ulisses, contrariamente ao Atrida *Maior*, fica exposto, na sua retórica, não como um requisito cruento, bárbaro e selvático, mas antes como um acto civilizado de reconhecer o esforço e a *time* de um guerreiro. Vd. Sansone 1975, 283-95, in part. 288 s.; O’Connor-Visser 1987; Strachan 1976, 131-40; Burkert 1983.

¹⁴ Com o sentido de realçar a culpa do Atrida constata-se uma insistência em estabelecer o laço de parentesco entre Ifigénia e Agamémnon, que detém um comportamento nada próprio de um pai (e.g. IT 800 s.: ταῦτοῦ πατρὸς / Ἀγαμέμνονος γεγῶσα, ‘nascida do meu pai, Agamémnon’; 1114: παῖδ’ Ἀγαμεμνονίαν, ‘filha de Agamémnon’).

Em torno de dois excertos de Eur. IA : passo 2.

Importa, para uma melhor apreciação do excerto, cuja consideração por ora se introduz, tecer algumas referências generalistas, a título contextual. No que concerne à comunicação entre deuses e homens, por vezes nota-se uma intromissão dos primeiros na esfera dos segundos, designadamente em combates, disfarçados (e.g. Atena/Mentor), ditando ordens (e.g. Apolo face a Orestes). Quanto à matéria onírica, como veículo de mensagem celestial, todos os humanos são acometidos por sonhos ditos regulares (e.g. Artem. 1.1: ἐνύπνια. Vd. Aristoph. *Vesp.* 1-53)¹⁵, de teor premonitório, ominoso ou informativo quanto a eventos futuros. Contudo, em termos de importância social, os visionamentos mais relevantes consideram-se os que atingem pessoas de elevado estatuto, como faraós (e.g. Hdt. 1.34.1-3), gerais (e.g. Hdt. 3.149), tiranos (e.g. Hdt. 5.56), *basileis* (e.g. Pi. *O.*13.63-90). Pelo cargo que ocupam, são normalmente incitados a desencadear acções (vd. Artem. 1.2) com reflexos comunitários, ao contrário do que sucede com o comum dos mortais (e.g. *Il.* 22.18, *Od.* 14.462 ss.). Assim se verifica na mais antiga referência literária ao sonho, no contexto das civilizações da Antiguidade Clássica – o de Agamémnon, no cenário iliádico¹⁶. Aí surge associado tanto ao dolo, como ao ócio indevido para um ποιμὴν λαῶν (*Il.*2.24 s., 2.61 s.: οὐ γὰρ παννύχιον εὐδῆν βουλευφόρον ἄνδρα / ᾧ λαοὶ τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλε, 'Não devia dormir a noite inteira o homem encarregado do incentivo [vd. Atena, *Il.* 6.128; Ares, *Il.* 17.398: λαοσοός] das tropas e de cuidados tão numerosos'. Já posteriormente, a manutenção do estado de vigília – *Il.* 10.3 s.: οὐκ [...] / ὕπνος ἔχε γλυκερός). Em contrapartida, o estatuto do sonhador não determina o carácter verídico ou falso da visão. Contudo, o mesmo não pode dizer-se quanto à condição de quem comunica o sonho. Isso mesmo verifica-se no comentário emitido por Nestor, *propria persona*, a propósito do sonho de Agamémnon, onde o filho de Neleu surge enquanto simulacro. De facto, as suas palavras conferem credibilidade e denotam respeito pela figura de Agamémnon, mas sem que tal implique que considerasse a mensagem do seu simulacro fidedigna, antes pelo contrário (*Il.* 2.80 s. Vd. *Il.* 24.220-2).

Porém, os sonhos e visões nocturnas carecem de exegese. Intérprete por excelência de sinais e *omina* divinos apresenta-se uma classe, ora mais ou menos considerada consoante as revelações se aproximassem ou afastassem dos desejos verídicos ou alegados pelos ouvintes. Na realidade, importa atender à ambiguidade (Vd. Heraclit. 93 DK: Ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει, 'A divindade deste oráculo fica em Delfos, não falando claramente, nem escondendo, mas indica através de sinais) que se verifica na comunicação entre as esferas divina e humana, constituindo, por tal, os profetas um conjunto necessário de profissionais, sobretudo para proporcionar esclarecimentos. Caso paradigmático desta competência é Calcas Testórida. Na epopeia iliádica reportado com capacidade de prever presente, futuro e passado (1.70: ὃς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα), na realidade os eventos presentes carecem de constatação e análise; os do passado, não podendo alterar-se, apenas dão azo à

¹⁵ Vd. Oberhelman 1991, in part. p. 60; Reid 1973, 33-56; Pereira 2006; Kessels 1978; Kissling 1922, 318-30; Holowchak 2002.

¹⁶ Vd. Harris 2009, in part. 24.

recordação. Por conseguinte, dois dos vectores do seu epíteto quando muito disponibilizam informação para uma futurologia baseada em lembranças e num raciocínio hipotético-dedutivo, procurando evitar a repetição de erros e faltas. Já a previsão de *τά τ' ἔσσόμενα* depara-se com um entrave discutível, que consiste na liberdade de decisão e escolha humana, indeterminável.

No acampamento militar euripidiano de Áulide, Aquiles reflecte o ressentimento por não ter sido informado do dolo, que incluía o envolvimento abusivo e usurpador da sua figura e do seu nome, embora nunca se saiba qual a sua reacção caso detivesse conhecimento do estratagema. Logo, deve entender-se o seu posicionamento descredibilizador, face aos profetas em geral e a Calcas em particular, no âmbito da tensa relação mantida entre o Pelida e o Atrida, donde o Testórida funcionar como um joguete no confronto de interesses. Assim se justifica que receba o apoio de Agamémnon na tragédia de Áulide, mas o desagrado do Atrida épico, em terra troiana (*Il.* 1.84-91), e, inversamente, primeiro a acusação e depois o agrado de Aquiles. Calcas, em *IA*, é utilizado por Aquiles como um elemento de acusação contra o Atrida, na medida em que teria sido convenientemente aproveitado para justificar o cumprimento de um sacrifício essencial para garantir os objectivos do líder. De facto, o profeta havia revelado um oráculo¹⁷ pode dizer-se tendencioso, porque em prole dos interesses do exército (*IA* 879), ficando dependente da realização do sacrifício¹⁸ de Ifigénia o futuro desempenho em Tróia (*IA* 92 s.: *κατασκαφὰς Φρυγῶν / [θύσασαι, μὴ θύσασαι δ' οὐκ εἶναι τάδε]*, 'o saque da capital dos frígios [se a sacrificássemos, mas se não o fizermos, tal não iria realizar-se]'). Tratava-se, dessa forma, de um tributo adiantado prestado por um indivíduo e por um corpo colectivo (vd. *IA* 1394), uma condição *sine qua non* para obter uma conquista material.

Neste contexto, continuam a manifestar-se as críticas de Aquiles para com Agamémnon, mas, no caso específico, centradas num pilar que tinha o apoio do Atrida e que, por seu turno, servia de bastião às suas atitudes – Calcas, em particular e, extensivamente, a classe dos profetas. Esta era tida pelo Pelida como sem serventia, inútil e um mal ambicioso – *φιλότιμον κακόν* (*IA* 521: *ἄχρηστον, οὐδὲ χρήσιμον παρόν*). Eis, pois, as palavras de Aquiles, centrais neste apontamento, representando o abaixamento do profeta enquanto elemento privilegiado para comunicar com os deuses (*IA* 956-8):

τίς δὲ μάντις ἔστ' ἀνήρ,
ὅς ὀλίγ' ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ λέγει
τυχῶν

¹⁷ A respeito dos discursos oraculares, vd. Walsh 2003, 55-78; Mauxion 1987, 9-14.

¹⁸ Embora Agamémnon continuasse a consultar Calcas sobre o desejo da deusa (*IA* 747 *τὸ τῆς θεοῦ φίλον*), todavia, no reconto que faz da exigência divina, não há alusão ao pretexto que alegadamente conduzia as tropas a Tróia – a recuperação ou retorno de Helena (*IA* 882: *Ἑλένης νόστος*. Vd. Ifigénia in *IT* 356 s.: *Ἑλένην ἀπήγαγ' ἐνθάδ', ἢ μ' ἀπώλεσεν, / Μενελέων θ'*, 'Helena destruiu-me juntamente com Menelau'). Ou seja, não se refere uma necessidade de retaliar a falta de Páris a Zeus *Xenios*, nem se alude à hospitalidade. Invoca-se, tão só, o compromisso face a um juramento. Vd. Zeitlin 1965, 463-508; Bonnechère 1994; Hughes 1991; Reinach 1905, in part. 96-104; Hollinshead 1985, 420-30; Kahil 1991, 183-96.

O que é um sacerdote? Um homem que, com sorte diz verdades poucas vezes, e falsidades muitas.

Tal constatação, efectuada à medida de conseguir evitar o sacrifício de Ifigénia, coloca em dúvida, não as divindades, mas a competência do profeta para interpretá-las correctamente. No caso, Calcas, segundo o Mirmidão, iria arrepender-se de executar o sacrifício (*IA* 955 s.: ἀνάξεται / Κάλχας ὁ μάντις), donde se conclui que teria errado a interpretação da mensagem oracular, o que, posteriormente, viria a justificar o ‘assombro divino’ (vd. *IT* 27-9).

Não obstante, em *IA* não será em demasia afirmar que o *topos* determinante não passa eminentemente pela consideração do valor dos profetas, mas antes por uma gestão de interesses comuns a todos os membros do exército, sem excepção. Existia, conforme denota o coro, um diferendo entre as posições, por um lado, divina; por outro, do contingente humano de soldados, sedentos de violência e espólios, que apenas o sacrifício da jovem poderia reunificar (*IA* 1402 s.: τὸ μὲν σὸν, ὃ νεᾶνι, γενναίως ἔχει: / τὸ τῆς τύχης δὲ καὶ τὸ τῆς θεοῦ νοσεῖ, ‘A tua decisão, jovem, é nobre, mas [os caprichos] da Sorte e do divino estão afectados’). Existia, pois, da parte do Atrida uma notória ἀμηχανία para lidar com um pleito interno resultante de um misto de medo¹⁹ e desejos pessoais, de índole diferente e contraditória: de uma parte, a ambição em obter glória (*kleos*) e poder; de outra, a *philia* parental e o temor perante Clitemnestra (Vd. *IA* 681-90, 1255-75). Quaisquer dúvidas, lamentos, temores alegados compartilhavam de uma pseudoquestão, porquanto resolvida à partida, considerando o carácter do comandante-supremo.

Aparentemente, Agamémnon posicionava-se no oposto de Aquiles, depositando confiança inquestionável em Calcas (Vd. Agamémnon para a filha, *IA* 1257 s.: δεινῶς δ’ ἔχει [...] δεινῶς δὲ καὶ μὴ τοῦτο γὰρ προᾶξάι με δεῖ, ‘é terrível para mim [...], mas também é terrível não o fazer. Na realidade tenho que fazê-lo’). Aproveitava ainda para complementar o seu raciocínio, apresentando uma reinterpretção das palavras do profeta, de que omite tradicionais comportamentos faltosos que a tradição conserva (Vd. *Cypr.* fr. 1Goold – Procl. *Chr.* 1; E. *IT* 20-3) e transformando o oráculo numa questão de destino (*IA* 1136): ὃ πόντια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ’ ἔμός, ‘Ó fados soberanos, ó destino, minha fortuna!’). Porém, a profecia não revelava um ditame inexorável da *moira*, conforme o Agamémnon euripidiano parece considerar, ao aplicar a imagem já reportada em Ésquilo do ‘jugo do destino’ (*IA* 443: ἀνάγκης ζεύγματα) para descrever a sua condição. Tão só as reviravoltas da *tyche*, que demandavam reflexão e acções coerentes, resolutas e em conformidade com o estado da situação, o que Agamémnon, enquanto líder, se revelou incapaz de resolver. De facto, com as palavras de Aquiles constata-se que, embora a revelação comunicada por Calcas hipoteticamente se reportasse a uma vontade divina, não correspondia, todavia, a uma ordem pessoal para ser cumprida por Agamémnon, mas antes à apresentação de dois cenários alternativos.

Contudo, a dicotomia não se descreve de forma tão linear. Por um lado, nem sempre Aquiles se insurgira contra os profetas. Não deve, pois, obliterar-se a figura do Pelida épico perante Calcas Testórida, que, ao estabelecer a ligação entre ambos

¹⁹ Vd. Arist. *Po.* 1453a, no que concerne às noções de ‘pena’ (ἔλεος) e ‘medo’ (φόβος), face à passagem da ‘boa sorte ao infortúnio’ (ἔξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν).

os elementos – Agamémnon, como causa de mortandade que assolava as tropas por ofensa a Zeus *Xenios*, e Apolo, como justiceiro –, temia poder vir a ferir o orgulho do comandante (ἀχνύμενος), caso evocasse o seu nome (*Il.* 1.90). Cauteloso, utiliza, na sua verbalização, meros substantivos comuns, indeterminados – ἀνὴρ, βασιλεὺς, formulando uma ‘sentença’, γνώμη, para aludir à condição (*Il.* 1.77-9: ἤ γὰρ ὄτομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς μέγα πάντων / Ἀργείων κρατέει καὶ οἱ πείθονται Ἀχαιοί: / κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε χόσεται ἀνδρὶ χέρονι, ‘É que penso ir enfurecer um homem que governa soberanamente sobre todos os argivos e a quem os aqueus obedecem. Com efeito, um rei torna-se mais poderoso quando está irritado com um homem inferior’). Embora não tivesse referido o nome de Agamémnon uma única vez, Aquiles entende o verdadeiro sentido das palavras de Calcas (*Il.* 1.90 s.), o que o leva a ponderar acerca da situação e a reiterar (vd. *Il.* 1.84-91) o seu voto protector. Pretendia, assim, alargar, de forma inequívoca, a compreensão da mensagem a todos os membros da assembleia então reunida.

Outro exemplo da questão em apreço radica nos vários *Agamemnonnes* recriados na literatura. Encontram-se longe de apoiar o Testórida, donde poder concluir-se que, ao acatar as suas profecias no caso de Ifigénia, o Atrida *Maior* denotava que outros valores, a seu ver de maior importância, se erguiam. Ora, corroborando o proferido por Aquiles euripidiano em Áulide, há que recordar afirmações a propósito da mântica personagem épica (*Il.* 1.105-7), que o Atrida classificava com o epíteto de μάντι κακῶν, ‘profeta das desgraças’ (vd. τὰ κάκ’ ἐστὶ φίλα, ‘o mal é-te querido’), apesar de não pormenorizar, na ocasião, todas as profecias de Calcas, sendo os seus vaticínios desconsiderados (*Il.* 1.106-8). Elementos nefastos surgem detalhados na tragédia, designadamente pelo coro esquiliano de anciãos (*Ag.* 156-9), bem como, num ataque ao mister divinatório, onde os Atridas euripidianos em Áulide, numa pretensa aliança fraterna conectada por interesses de parte a parte, proferem conotações deveras pejorativas (*IA* 520 s.):

Ἀγαμέμνων – τὸ μαντικὸν πᾶν σπέρμα φιλότιμον κακόν.
Μενέλαος – † κοῦδέν γ’ ἄχρηστον, οὐδὲ χρήσιμον παρόν. †

Agamémnon - toda a classe de profetas constitui uma praga pela sua ambição.
Menelau - Sim, imprestável e sem serventia, quando entre nós.

Se as posições se mantivessem fixas, estanques e inalteradas, três pólos, a saber, Agamémnon, Menelau e Aquiles teriam encontrado consenso no plano humano, já que a pretensa necessidade imposta pela deusa em Áulide não é alegada. Na realidade, numa lógica *do ut des*, o sacrifício apenas se impunha em troca de ventos favoráveis para prosseguir rumo a Tróia. Contudo, a ambição de Agamémnon juntava-se à das tropas que alegava não conseguir controlar, não obstante a sua hierarquia militar. Conservava sempre a possibilidade de alterar a sua escolha, porém, nem o Atrida épico o fizera²⁰, nem o trágico, face aos ditos – e não ordens –

²⁰ De notar a escolha de Agamémnon em seguir os ditos proféticos, claro está que por certo fazendo jus a interesses que moviam o seu ser ambicioso. Afinal, o bem-estar das tropas revela, na versão épica, deter um peso superior para o poder e a honra de Agamémnon (*Il.* 1.116 s.: ἀλλὰ καὶ ὧς ἐθέλω δόμεναι πάλιν εἰ τό γ’ ἄμεινον: / βούλομ’ ἐγὼ λαὸν σῶν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι, ‘Mas,

de Calcas. O anúncio do profeta fora em termos de apenas revelar a solução do problema da falta de ventos – (IA 91: Ἀρτέμιδι θῦσαι, ‘sacrificar Ifigénia a Ártemis’), não invocando, contudo, a julgar pelas palavras do Atrida, tratar-se de um requisito imposto, mas antes de uma condição para obter determinados fins; ou de sugerir quiçá outros meios de aplacar a deusa, através de libações, por exemplo. Existia ademais, o perigo de lapidação e o antigo juramento a Tíndaro (IA 78: Ἀρτέμιδι θῦσαι), reclamado por Menelau. Com efeito, mostravam-se maiores os interesses de Agamémnon em ‘auxiliar’ o irmão, do que o inverso. Prova dessa astenia fora a necessidade de Menelau, com dolo e argúcia, manter os seus intentos, propondo formas de conduta que a prostração de Agamémnon nunca lhe permitiria colocar em prática. Indicava-lhe, designadamente, que afastasse todos os que se opunham a que não se executasse o sacrifício de Ifigénia²¹; ou até que imaginasse fugir diante de um exército enraivecido. A bem ver, o motor impulsionador de ambos os Atridas era pessoal e egocêntrico. Se Agamémnon pretendia o poder, Menelau sentira uma ofensa na subtração de um bem pessoal. Uma suposta confluência de interesses com a esfera divina, porém, enobrecia a empresa. Ainda assim, convém avaliar o verdadeiro peso da intervenção celestial. Agamémnon referencia as divindades como tendo determinado uma exigência incontornável. Todavia, o Atrida nunca se revela um mero ‘fantoche’ nas mãos dos deuses; serve-se das divindades como um pretexto, a que a tradição confere bases, para prover a prossecução da sua ganância pessoal e simultaneamente corresponder às conveniências dos seus pares. Quanto a Menelau, precisava de recuperar Helena, em termos pessoais, algo que coincidia com a retaliação da falta contra Zeus *Xenios*. De notar, em todo o caso, a preocupação de atender ao juramento de outrora a Tíndaro, um *topos* que, em *Or.* evidencia um Menelau submisso aos desejos de um sogro de cuja vontade dependia a manutenção do seu poder. Na prática, viria a superiorizar a justiça obtida pelo matricídio cometido por Orestes, face à vingança do assassinato ultrajante do seu irmão, negando corresponder à *philia* fraternal invocada pelo sobrinho suplicante em nome de toda a família (IA 673: ὑπὲρ γὰρ οἴκου παντὸς ἵκετέω), apelando para o ramo genético. Acabaria assim por revelar-se ‘o pior dos homens para defender os amigos’ (*Or.* 719: ὃ κάκιστε τιμωρεῖν φίλοις. Vd. 665-79, 718-24)²². No fundo, a ambição corria-lhe no sangue. Aquiles, por seu turno, poderia apresentar os seus argumentos de rebaixamento da figura profética, mantendo uma máscara de *sympatheia* para com Clitemnestra e Ifigénia, não fosse tal atitude colocar desnecessariamente a sua vida em perigo, ao insurgir-se contra um exército cuja ganância, aliás, dava azo a que conseguisse atingir os seus próprios

mesmo assim, eu devolvê-la-ei; prefiro que as pessoas fiquem a salvo, do que morram’). Vd. Flaig 1997, 3-29.

²¹ Apesar da sugestão do reenvio das tropas para Argos (IA 515-7), os combatentes pertencem a várias regiões da Hélade e não apenas a Argos. Não se referem, porém, outros líderes, além de Menelau, Aquiles e Ulisses, subordinados directamente às ordens de Agamémnon.

²² Certamente encontra-se uma figura distinta de um Atrida *Minor* odisseico, aquando do encontro com Telémaco, afirmando-se prostrado pela morte do irmão (*Od.* 4.512-47), que recorda uma fonte terceira – Proteu. Vd. Plass 1969, 104-8.

objectivos de ver a sua *time* reconhecida. No fundo, desta tríplice consideração, tudo se reduzia a um dissídio entre dois factores: εἶναι e δοκεῖν²³.

Considerações finais.

Com as devidas reservas, após as sumárias notúnculas sobre duas afirmações pontuais de *IA*, em torno do sacrifício de Ifigénia, importa outrossim considerar, ao avaliar o peso da *anagke* exposto pelos profetas, num outro contexto, embora na mesma linha mitológica, o parecer de um mensageiro anónimo, qual representante da voz popular, ecoando as afirmações do Pelida aulidense. Característica racionalista (Eur. *Hel.* 757: γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἢ τ' εὐβουλία) do autor ou percepção generalizada da comunidade, a visão euripidiana centra-se em atestar para que servem afinal os profetas. Na realidade, diziam interpretar mensagens divinas a partir de supostos *omina*. Contudo, podiam errar e até omitir, impedindo, no caso, a mortandade em solo troiano, não servindo de forma profissional ou sequer credível o seu ofício e deixando a questão do seu carácter também ambicioso e materialista²⁴ (*Hel.* 744-57):

ἔσται τάδ', ὦναξ. ἀλλά τοι τὰ μάντεων
ἔσειδον ὡς φαῦλ' ἐστὶ καὶ ψευδῶν πλέα.
οὐδ' ἦν ἄρ' ὑγιᾶς οὐδὲν ἐμπύρου φλογὸς
οὐδέ περωτῶν φθέγματ': εὐήθες δέ τοι
τὸ καὶ δοκεῖν ὄρνιθας ὠφελεῖν βροτούς.
Κάλχας γὰρ οὐκ εἶπ' οὐδ' ἐσήμηνε στρατῶ
νεφέλης ὑπερθνήσκοντας εἰσορῶν φίλους
οὐδ' Ἑλενος, ἀλλὰ πόλις ἀνηρπάσθη μάτην.
εἴποις ἄν: οὐνεχ' ὁ θεὸς οὐκ ἠβούλετο;
τί δῆτα μαντευόμεθα; τοῖς θεοῖσι χρῆ
θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, μαντείας δ' ἔαν:
βίου γὰρ ἄλλως δέλεαο ἠῦρέθη τόδε,
κοῦδεῖς ἐπλούτησ' ἐμπύροισιν ἀργὸς ὢν:
γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἢ τ' εὐβουλία.

Deve fazer-se, senhor. Agora vejo de facto o quão inúteis são as práticas dos profetas e como estão repletas de falsidade. Afinal não existia salvação na chama dos sacrifícios, ou no grito de aves aladas - até mesmo pensar que as aves podem ajudar a humanidade é uma parvoíce. Com efeito, Calcas não proferiu nenhuma palavra ou deu sinal ao exército quando viu os seus amigos a morrerem em prole de uma nuvem, e Heleno também não. Porém a *polis* foi tomada por uma tempestade em vão. Poder-se-á dizer: por que razão a divindade não quis que o fizessem? Então porque consultamos profetas? Deveríamos efectuar sacrifícios aos deuses e pedir o seu apoio, deixando de parte a adivinhação, pois isso foi criado de outra forma, como um pretexto para uma

²³ A disparidade entre εἶναι e δοκεῖν (vd. φαίνεσθαι; vd. Pl. *Sph.* 233a-d) é uma questão que ganha especial fulgor com os sofistas, cujos fins dispensavam princípios de ética e moral. Vd. Ober 2001; Barney 1992, 283-313; Cornford 2010; Hesk 2000; Nōtomi 1999; Lausberg 1993; Poulakos 1995; England 1891, in part. pp. XIV-XVI, 36.

²⁴ Vd. Westmoreland 2007, 502-4.

profissão, pois nenhum homem ficará rico com sacrifícios se for ocioso/sem valor. Porém, um julgamento acertado e discernimento são os melhores profetas.

O cerne de toda a discussão reside afinal em gerir da melhor forma o comportamento a tomar. Mesmo desconsiderando uma atitude céptica face à existência e consequente intervenção/comunicação com a esfera divina, o que constitui uma falta por impiedade, importa considerar o poder contido no plano humano – γνῶθι σεαυτόν. Um conhecimento interior, aliado ao atendimento de outra máxima de Delfos respeitante ao respeito pelos limites conduzirá às escolhas e interpretações mais sensatas. Os dois excertos em maior apreço neste ensaio conduzem a essa conclusão. De facto, os profetas não sabem mais. Quando muito, constituem a encarnação de um substituto para a ociosidade individual em perscrutar no seu âmago a resposta para os condicionalismos externos. Funciona, assim, como pretexto para conferir propriedade e credibilidade justificativas para a prossecução de desejos que intimamente cada qual sabe não serem os mais adequados ou ponderados.

Universidade da Beira Interior,
Membro do Centro de Estudos Clássicos e
Humanísticos da Universidade de Coimbra

Reina Marisol Troca Pereira
rntp@ubi.pt

EDIÇÕES CRÍTICAS DAS OBRAS CLÁSSICAS MENCIONADAS

- Allen 1963 = T. Allen, *Homeri Opera*, I-IV, Oxonii, 1963.
Bekker 1877 = I. Bekker, *Aristotle's 'Politics', Books I, III, IV, VII*, London 1877.
Bothe 1828 = F. Bothe, *Aristophanis 'Ranae'*, Lipsiae 1828.
Brill 1893 = E. Brill, *Aristophanis 'Vespae'*, Lugduni-Batavorum 1893.
Diels – Kranz 1903 = H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin 1903.
Donaldson 1841 = J. Donaldson, *Pindarou ta sōzomena: Pindar's Epinician or Triumphal Odes*, London 1841.
Dübner 1864 = F. Dübner, *Epigrammatum Anthologia Palatina*, I, Parisiis 1864.
Editio Stereotypa 1834 = Editio Stereotypa, *Aristotelis opera omnia*, XIII, Lipsiae 1834.
Fischer – Estienne 1774 = J. Fischer – H. Estienne, *Dialogi tres: 'Sophista', 'Politicus', 'Parmenides'*, Lipsiae 1774.
Frazer 1921 = J. Frazer, *Apollodorus*, I, London-New York 1921.
Godley 1921 = A. Godley, *Herodotus*, I-III, London, 1921.
Goold 1982 = G. Goold, *Hesiod. The Homeric Hymns and 'Homerica'*, London 1982, 479-539.
Marchant 1891 = E. Marchant, *Thucydides*, II, London-New York 1891.
Murray 1902 = G. Murray, *Euripidis Fabulae*, I-III, Oxonii 1902.
Radt 2004 = S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Gottingen, I 1971, II 1977, III 1985, IV 1986, V 2004.
J. Reiske, *Artemidorus. 'Oneirocritica'*, Lipsia 1805.
Smith 1926 = H. Smith, *Aeschylus. 'Agamemnon', 'Libation-Bearers', 'Eumenides', Fragments*, II, Cambridge 1926.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Almeida 1998 = C. Almeida, *Eurípidés. 'Ifigénia em Áulide' - Notas de M. Silva*, Lisboa 1998.
- Barney 1992 = R. Barney, *Appearances and Impressions*, *Phronesis* 37.3, 1992, 283-313.
- Bonnechère 1994 = P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athens-Liège 1994.
- Brandão 1980 = J. Brandão, *Teatro Grego - origem e evolução*, Rio de Janeiro 1980.
- Burgess 2004 = D. Burgess, *Lies and Convictions at Aulis*, *Hermes* 132.1, 2004, 37-55.
- Burkert 1983 = W. Burkert, *'Homo Necans': The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
- Buzby 2011 = R. Buzby, *Portrayals of Heroism – Achilles, Agamemnon and Iphigenia*, *Cross-sections* 3, 2011, 1-12.
- Connor 1971 = W. Connor, *The New Politicians of the Fifth Century*, Athens 1971.
- Cornford 2010 = F. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 2010.
- Davies 1983 = J. Davies, *Democracy and Classical Greece*, Stanford 1983.
- Diggle 1994 = J. Diggle, *Euripidis Fabulae*, Oxonii, III 1994.
- Dindorf 1839 = W. Dindorf, *Die Interpolationem der 'Iphigenia in Aulis' des Euripides zusammengestellt. Zeitschrift für die Altertumswissenschaft*, München 1839.
- Edwards 1977 = M. Edwards, *Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus*, *California Studies in Classical Antiquity* 10, 1977, 17-38.
- England 1891 = E. England, *The 'Iphigenia at Aulis' of Euripides*, New York 1891.
- Ferguson 1968 = J. Ferguson, *Iphigeneia at Aulis*, *TAPhA* 99, 1968, 157-63.
- Flaig 1977 = E./ Flaig, *Processus de décision collective et guerre civile: l'exemple de l'Odyssee. Chant XXIV, vv. 419-470*, *Annales (HSS)* 52.1, 1997, 3-29.
- Foley 1982 = H. Foley, *Marriage and Sacrifice in Euripides' 'Iphigeneia in Aulis'*, *Arethusa* 15.1-2, 1982, 159-80.
- Foss 1891 = W. Foss, *Essays in the History of Religious Thought in the West*, London-New York 1891.
- Griffith 1991 = R. Griffith, *Pws Liponaus Genwmai...; (Aeschylus, 'Agamemnon' 212)*, *AJPh* 112.2, 1991, 173-7.
- Gurd 2005 = S. Gurd, *'Iphigenias at Aulis' - Textual Multiplicity*, *Radical Philology*, Ithaca-London 2005.
- Harris 2009 = W. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge-London 2009.
- Havelock 1957 = A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957.
- Hesk 2000 = J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge 2000.
- Hollinshead 1985 = M. Hollinshead, *Against Iphigeneia's 'Adyton' in Three Mainland Temples*, *AJA* 89, 1985, 420-430.
- Holowchak 2002 = M. Holowchak, *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham 2002.
- Howard 1918 = L. Howard, *Studies in Greek Tragedy*, Cambridge 1918.
- Hughes 1991 = D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London 1991.
- Jouan 1983 = F. Jouan, *Euripide, 'Iphigénie à Aulis'*, Paris 1983.
- Kahil 1991 = L. Kahil, *Le sacrifice d'Iphigénie*, *MEFRA* 103.1, 1991, 183-96.
- Kessels 1978 = H. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978.
- Kissling 1922 = R. Kissling, *The Oxhma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the 'De Insomniis' of Synesius of Cyrene*, *AJPh* 43.4, 1922, 318-30.

- Kovacs 2002 = D. Kovacs, *Euripides. 'Iphigenia at Aulis'*, Cambridge 2002.
- Kovacs 2003 = D. Kovacs, *Toward a Reconstruction of 'Iphigenia Aulidensis'*, JHS 123, 2003, 77-103.
- Lafont 1987 = S. Lafont, *Politics and Euripides*, Austin 1987.
- Lannes 1993 = O. Lannes, *Teatro Grego*, São Paulo 1993.
- Lausberg 1993 = H. Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, Lisboa 1993.
- Lawrence 1976 = S. Lawrence, *Artemis in the 'Agamemnon'*, AJPh 97, 1976, 97-110.
- Levystone 2005 = D. Levystone, *La constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon. D'un despotisme à l'autre*, Revue française d'histoire des idées politiques 21, 2005, 3-48.
- Liebmann 1893 = J. Liebmann, *Essays in Ancient & Modern Literature*, Cape Town 1893.
- Lloyd-Jones 1962 = H. Lloyd-Jones, *The Guilt of Agamemnon*, CQ 12.2, 1962, 187-99.
- Lloyd-Jones 1983 = H. Lloyd-Jones, *Artemis and Iphigeneia*, JHS 103, 1983, 87-102.
- Luschnig 1988 = C. Luschnig, *Tragic Aporia: A Study of Euripides' 'Iphigenia at Aulis'*, 1988.
- Macurdy 1905 = G. Macurdy, *The Chronology of the Extant Plays of Euripides*, Lancaster 1905.
- Mauxion 1987 = M. Mauxion, *La transmission de la parole oraculaire*, Langages 85, 1987, 9-14.
- McDonald 1990 = M. McDonald, *Iphigenia's 'Philia': Motivation in Euripides 'Iphigenia at Aulis'*, QUCC 34.1, 1990, 69-84.
- Mendelsohn 2002 = D. Mendelsohn, *Gender and the City in Euripides' Political Plays*, Oxford 2002.
- Musgrave 1762 = S. Musgrave, *Exercitationum in Euripidem libri duo*, Leiden 1762.
- North 1977 = H. North, *The Yoke of Necessity: Aulis and Beyond*, CW 71.1, 1977, 33-45.
- Norwood 1920 = G. Norwood, *Greek Tragedy*, London 1920.
- Nōtomi 1999 = N. Nōtomi, *The Unity of Plato's 'Sophist': Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge 1999.
- Ober 2001 = J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 2001.
- Oberhelman 1991 = S. Oberhelman, *The 'Oneirocriticon' of Achmet: a Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*, Texas 1991.
- O'Connor-Visser 1987 = E. O'Connor-Visser, *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*, Amsterdam, 1987.
- Page 1934 = D. Page, *Actors' Interpolations in Greek Tragedy, Studied with Special Reference to Euripides' 'Iphigeneia in Aulis'*, Oxford 1934.
- Perdicoyiani 1996 = H. Perdicoyiani, *Philos chez Euripide*, RBPh 74.1, 1996, 5-26.
- Pereira 2006 = S. Pereira, *Sonhos e Visões na Tragédia Grega*, Coimbra 2006.
- Plass 1969 = P. Plass, *Menelaus and Proteus*, CJ 65.3, 1969, 104-08.
- Poulakos 1995 = J. Poulakos, *Sophistical Rhetoric in Classical Greece (Other Half of History)*, Columbia 1995.
- Pulquério 1970 = M. Pulquério, *O problema do sacrifício de Ifigénia no 'Agamémnon' de Ésquilo*, Humanitas 21-22, 1970, 365-77.
- Redondo Moyano 2008 = E. Redondo Moyano, *Elogio, vituperio y valores en la tragedia griega clásica*, in *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica: las relaciones de poder en época de crisis*, Bari 2008, 341-68.
- Reid 1973 = S. Reid, *The 'Iliad': Agamemnon's Dream*, Imago 30, 1973, 33-56.
- Reinach 1905 = S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, I 1905.
- Ribeiro Jr. 2006 = W. Ribeiro Jr., *'Iphigenia Aulidensis' de Eurípides: introdução, tradução e notas*, São Paulo 2006.

Ifigénia em Áulide

- Ribeiro Jr. 2010 = W. Ribeiro Jr., *Os autores da 'Ifigênia em Áulide' de Eurípides*, Codex 2.2, 2010, 57-91.
- Sansone 1975 = D. Sansone, *The Sacrifice Motif in Euripides' 'IT'*, TAPhA 105, 1975, 283-95.
- Silva 2005 = M. Silva, *Ensaio sobre Eurípides*, Lisboa 2005.
- Silva 2007 = M. Silva, *'Philia' e 'kleos' em 'Ifigénia em Áulide'*, Euphrosyne 35, 2007, 11-26.
- Strachan 1976 = J. Strachan, *Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' 'Iphigenia Taurica'*, CPh 71.2, 1976, 131-40.
- Tuilier 1968 = A. Tuilier, *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide*, Paris 1968.
- Walsh 2003 = L. Walsh, *The Rhetoric of Oracles*, Rhetoric Society Quarterly 33.3, 2003, 55-78.
- Westmoreland 2007 = P. Westmoreland, *Ancient Greek Beliefs*, California 2007.
- Whallon 1961 = W. Whallon, *Why is Artemis Angry?*, AJP 82, 1961, 78-88.
- Willink 1971 = C. Willink, *The Prologue of 'Iphigenia in Aulis'*, CQ 21.2, 1971, 343-64.
- Winnington-Ingram 1983 = R. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge, 1983.
- Wünsch 1896 = R. Wünsch, *Der pseudoeuripideische Anfang der 'Danae'*, RhM 51, 1896, 138-52.
- Zeitlin 1965 = F. Zeitlin, *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' 'Oresteia'*, TAPhA 96, 1965, 463-508.
- Zirndorfer 1838 = H. Zirndorfer, *De Euripidis 'Iphigenia Aulidensi'*, Marburg 1838.
- Zuntz 1955 = G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.

Abstract: The present article regards two particular sentences contained in Euripides' *Iphigenia in Aulis*. One of them is uttered by Clytemnestra. It could be misinterpreted as a blasphemy, if the words in question had not been said by a mother in grief. Therefore, a deeper analysis on the real necessity of committing the sacrifice and the evaluation of the actual reasons that conducted to it were in order. That first issue easily leads to the second excerpt in order, stated by Achilles. A considerable amount of questions arouses when the hero diminishes the prophetic skills. After all, the son of Peleus had as much interest to go to Troy as the rest of the troops. Why, then, such critics and the alleged defense against the sacrifice of Iphigenia - it makes the listener/reader of the tragedy wonder if it was not just a matter of ambition - for power, for the loots, for the richness, or for glory and immortality.

Keywords: Achilles, Clytemnestra, gods, prophets, ambitions.