

## Indice

|                                                                                                                                             |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introduzione</b>                                                                                                                         | <b>1</b>  |
| <br>                                                                                                                                        |           |
| <b>Capitolo Primo. Il mito di Palamede nella Letteratura greca</b>                                                                          |           |
| <b>1 Palamede nei <i>Cypria</i></b>                                                                                                         | <b>3</b>  |
| <b>1. 1 L'episodio della finta follia di Odisseo (<i>Cypria, argumentum</i>, p. 40, 30 ss. Bernabé)</b>                                     | <b>3</b>  |
| <b>1. 2 L'accenno alla morte di Palamede (<i>Cypria, argumentum</i>, p. 43, 66 Bernabé)</b>                                                 | <b>7</b>  |
| <b>2 La <i>Palamedia</i></b>                                                                                                                | <b>9</b>  |
| <b>3 Il silenzio di Omero</b>                                                                                                               | <b>11</b> |
| <b>4 Palamede nell'<i>Oresteia</i> di Stesicoro</b>                                                                                         | <b>13</b> |
| <b>5 Palamede sulla scena: la versione tragica della sua morte</b>                                                                          | <b>16</b> |
| <b>6 Il <i>Palamede</i> di Eschilo (frr. 181, **181a, *182, *182a R.) e il <i>Palamede</i> di Sofocle (frr. 478-481 R.)</b>                 | <b>22</b> |
| <b>7 Palamede nella prosa di Gorgia, di Alcidas e di Filostrato</b>                                                                         | <b>28</b> |
| <b>8 Il <i>Palamede</i> di Euripide. La cronologia e la questione della trilogia o tetralogia di appartenenza</b>                           | <b>38</b> |
| <b>8. 1 L'<i>Alessandro</i> e le <i>Troadi</i></b>                                                                                          | <b>38</b> |
| <b>8. 2 Il <i>Sisifo</i></b>                                                                                                                | <b>47</b> |
| <br>                                                                                                                                        |           |
| <b>Capitolo Secondo. Edizione, traduzione e commento delle testimonianze sul <i>Palamede</i> di Euripide e dei frammenti della tragedia</b> |           |
| <b>ΠΑΛΑΜΗΔΗΣ. <i>Testimonia</i></b>                                                                                                         |           |
| <b>Testi</b>                                                                                                                                | <b>52</b> |
| <b>Traduzione</b>                                                                                                                           | <b>54</b> |
| <b>Commento</b>                                                                                                                             | <b>55</b> |
| <br>                                                                                                                                        |           |
| <b>ΠΑΛΑΜΗΔΗΣ. <i>Fragmenta</i></b>                                                                                                          |           |
| <b>Testo con apparato critico e traduzione</b>                                                                                              | <b>62</b> |
| <b>Commento</b>                                                                                                                             |           |

|                                                  |            |
|--------------------------------------------------|------------|
| <b>Fr. 1 (589 Kn.)</b>                           | <b>80</b>  |
| <b>Fr. 2 (580 Kn.)</b>                           | <b>82</b>  |
| <b>Appendice I</b>                               | <b>87</b>  |
| <b>Fr. 3 (579 Kn.)</b>                           | <b>89</b>  |
| <b>Appendice II</b>                              | <b>95</b>  |
| <b>Fr. 4 (578 Kn.)</b>                           | <b>97</b>  |
| <b>Appendice III</b>                             | <b>107</b> |
| <b>Appendice IV</b>                              | <b>115</b> |
| <b>Appendice V</b>                               | <b>120</b> |
| <b>Fr. 5 (581 Kn.)</b>                           | <b>128</b> |
| <b>Fr. 6 (583 Kn.)</b>                           | <b>133</b> |
| <b>Appendice VI</b>                              | <b>136</b> |
| <b>Fr. 7 (584 Kn.)</b>                           | <b>140</b> |
| <b>Appendice VII</b>                             | <b>147</b> |
| <b>Fr. 8 (*585 Kn.)</b>                          | <b>155</b> |
| <b>Appendice VIII</b>                            | <b>157</b> |
| <b>Fr. 9 (588 Kn.)</b>                           | <b>159</b> |
| <b>Fr. 10 (588 a Kn.)</b>                        | <b>173</b> |
| <b>Fr. 11 (586 Kn.)</b>                          | <b>178</b> |
| <b>Fr. 12 (587 Kn.)</b>                          | <b>192</b> |
| <b>Fr. 13 (590 Kn.)</b>                          | <b>194</b> |
| <b>Fr. dubium 14</b>                             | <b>197</b> |
| <b>Fr. dubium 15</b>                             | <b>201</b> |
| <br>                                             |            |
| <b>Capitolo Terzo. Proposta di ricostruzione</b> | <b>205</b> |
| <br>                                             |            |
| <b>Conclusioni</b>                               | <b>214</b> |
| <b>Bibliografia</b>                              | <b>216</b> |

## **Introduzione**

La tesi ha per oggetto il *Palamede* di Euripide, tragedia frammentaria risalente al 414 a. C., ed è articolata in tre capitoli. Il primo tratta il mito di Palamede nella Letteratura greca, descrivendo le versioni presenti nell'epica, nella tragedia e nella retorica. Il secondo consiste nell'edizione, provvista di traduzione e di commento, delle testimonianze sul dramma e dei relativi frammenti. L'ultimo ristabilisce la struttura della *pièce*, prospettando soluzioni alle annose questioni del prologo, della composizione del Coro e dell'epilogo. Quanto ai metodi adottati, la prima sezione si basa sulla lettura, sull'analisi dei testi di poeti e prosatori e sul confronto tra le attestazioni di mitografi e grammatici del mondo greco e del mondo romano, concernenti il tema di nostro interesse; la seconda obbedisce ai criteri dell'ecdotica, si attiene all'evidenza dei frammenti di Euripide, guarda alla sua intera produzione e tiene conto delle edizioni e degli studi sulla materia condotti fino ad oggi; l'ultima poggia sui risultati della ricerca e sulla scoperta di un frustolo papiraceo, *P. Mich. Inv. 3020(a)*, pubblicato da Luppe nel 2011. Così concepito, il presente lavoro costituisce una raccolta completa della documentazione e della bibliografia relative al mito di Palamede e all'opera di Euripide che lo portò sulla scena.

## **Capitolo Primo**

### **Il mito di Palamede nella Letteratura greca**

## 1. Palamede nei *Cypria*

La prima comparsa di Palamede<sup>1</sup> nella letteratura greca risale ai *Cypria*<sup>2</sup>, poema del ciclo che conosciamo grazie ad un certo numero di frammenti e all'epitome di Proclo<sup>3</sup>. In quest'ultima l'eroe figura due volte: nell'episodio della mania di Odisseo e nella notizia della sua morte.

### 1.1 L'episodio della finta follia di Odisseo (*Cypria, argumentum*, p. 40, 30 ss. Bernabé)

καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον Ὀδυσσέα ἐπὶ τῶι μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφώρασαν, Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες.

E (gli Atridi) smascherarono Odisseo che si fingeva pazzo perché non voleva partecipare alla spedizione, avendo rapito, su suggerimento di Palamede, il figlio Telemaco per punizione.

Proclo menziona per la prima volta Palamede quando, avaro di dettagli, sintetizza l'episodio della finta follia: Odisseo si finge pazzo per evitare la Guerra di Troia e gli Atridi, messi sull'avviso da Palamede, lo puniscono rapendo Telemaco.

---

<sup>1</sup> Punto di partenza per gli studi sul mito di Palamede è la tesi di dottorato di Jahn 1836, in cui sono raccolte tutte le relative fonti. Per la genealogia e per la patria dell'eroe, cfr. Jahn 1836, pp. 17-20: nella tradizione il padre di Palamede è Nauplio, figlio di Poseidone e Amymone; non c'è accordo sulla madre, si parla più diffusamente di Climene, talvolta di Hesione e di Phylira; i fratelli sono Eace e Nausimedonte; sulla patria, le testimonianze si dividono fra l'Eubea (cfr. *Suda* II 44 Adler) ed Argo (cfr. Tac. *Ann.* 11, 14). Per la genealogia e l'etimologia di Palamede vd. anche Lewy 1942, col. 2005 ss.; Wüst-Gruppe 1906, p. 635.

<sup>2</sup> Poema del ciclo in undici libri, raccontava le vicende anteriori alla guerra di Troia, dalla decisione di Zeus di decimare la razza umana alla morte di Palamede, seguita dal catalogo degli alleati dei Troiani. Prima di Aristotele, il ciclo era attribuito ad Omero; successivamente si vollero distinguere singoli autori per i singoli poemi e i *Cypria* furono legati al nome di Stasino di Cipro, da cui forse derivarono il titolo. La tradizione popolare riconosceva in Stasino il genero al quale Omero avrebbe dato in dono il poema: si tratta, probabilmente, di un tentativo di razionalizzare la visione panomerica. Sui poemi epici attribuiti ad Omero cfr. Cerri 2000, pp. 29-58; per la paternità dei *Cypria* vd. Jouan 1966, pp. 23 ss.

<sup>3</sup> Il contenuto dei poemi del ciclo, pervenutici in frammenti, è noto dall'epitome inclusa nella *Chrestomazia*, opera in quattro libri che affrontava la distinzione dei generi letterari (epica, elegia, poesia giambica e poesia melica). Il testo originale è andato perduto, ma possediamo il riassunto dei primi due libri realizzato da Fozio nella *Bibliotheca*. L'autore, Proclo, deve essere il filosofo neoplatonico vissuto nel V sec. d. C., uomo di grande cultura che scrisse ὑπομνήματα sui poemi omerici, sulle *Opere e Giorni* di Esiodo e su dialoghi di Platone. Sulla sua identità vd. Hillgruber 1990, pp. 397-404; Longo 1995, pp. 109-121; Scafoglio 2004b, pp. 39-57. Sulla sua affidabilità, gli studiosi si dividono: alcuni suppongono una conoscenza dei *Cypria* mediata, altri ipotizzano una conoscenza diretta. Tra i primi, Wilamowitz 1884, pp. 330-331 definisce la *Chrestomazia* un'opera compilatoria, ricavata da autori che avevano, a loro volta, riassunto i *Cypria* sulla base di precedenti compendi; Bethe 1891, pp. 593 ss. non esclude che i manuali mitologici usati da Proclo siano stati consultati anche da Apollodoro e da Igino. Tra i secondi, Allen 1924, p. 56 crede che l'epitomatore si sia affidato alle opere originali ancora circolanti al suo tempo; Romagnoli 1901, pp. 40-45 afferma che sia partito da riassunti di autori che avevano letto direttamente i *Cypria*; a favore della credibilità della *Chrestomazia* si sono pronunciati anche Severyns 1953, III, p. 122, Bernabé 1979, p. 101 e Scafoglio 2004a, pp. 298 ss.

La leggenda è riportata anche nell'*Epitome*<sup>4</sup> di Apollodoro (3, 7) e nel *De Domo* di Luciano<sup>5</sup> (30, 6-10):

ὁ δὲ οὐ βουλόμενος στρατεύεσθαι προσποιεῖται μανίαν. Παλαμήδης δὲ ὁ Ναυπλίου ἤλεγξε τὴν μανίαν ψευδῆ, καὶ προσποιησαμένῳ μεμηνέναι παρηκολούθει ἄρπασας δὲ Τηλέμαχον ἐκ τοῦ Πηνελόπης κόλπου ὡς κτενῶν ἐξιφούλκει. Ὀδυσσεὺς δὲ περὶ τοῦ παιδὸς εὐλαβηθεὶς ὠμολόγησε τὴν προσποίητον μανίαν καὶ στρατεύεται.

Non volendo andare in guerra, (Odisseo) finse la pazzia. Allora Palamede, figlio di Nauplio, mise alla prova la finta follia e capì che (Odisseo) fingeva di essere folle. Strappato Telemaco dal petto di Penelope, sguainò la spada come se volesse ucciderlo. Avendo a cuore il figlio, Odisseo ammise la simulazione e andò in guerra.

Ὀδυσσεὺς τὸ μετὰ τοῦτο δῆθεν μεμηνῶς, ὅτε συστρατεύει τοῖς Ἀτρεΐδαις μὴ θέλων ἄρεισι δὲ οἱ πρέσβεις ἤδη καλοῦντες. καὶ τὰ μὲν τῆς ὑποκρίσεως πιθανὰ πάντα, ἢ ἀπήνη, τὸ τῶν ὑπεξευγμένων ἀσύμφωνον, <ἢ> ἄνοια τῶν δρωμένων· ἐλέγχεται δὲ ὅμως τῷ βρέφει. Παλαμήδης γὰρ ὁ τοῦ Ναυπλίου συνεὶς τὸ γιγνόμενον, ἄρπασας τὸν Τηλέμαχον ἀπειλεῖ φονεύσειν πρόκωπον ἔχων τὸ ξίφος, καὶ πρὸς τὴν τῆς μανίας ὑπόκρισιν ὀργὴν καὶ οὕτως ἀνθυποκρίνεται. ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πρὸς τὸν φόβον τοῦτον σωφρονεῖ καὶ πατὴρ γίγνεται καὶ λύει τὴν ὑπόκρισιν.

Dopo questo c'è Odisseo folle, perché partecipa alla spedizione con gli Atridi contro il suo volere. Sono presenti gli ambasciatori che lo convocano. E gli aspetti della finzione sono tutti credibili, il carro, la disparità delle bestie aggioate, la follia delle azioni. Tuttavia egli viene scoperto grazie al neonato: Palamede infatti, il figlio di Nauplio, capito ciò che sta accadendo, rapito Telemaco, minaccia di ucciderlo con la spada sguainata, e, in risposta alla simulazione della follia, egli finge a sua volta la collera. Allora Odisseo, per paura, torna in sé, si comporta da padre e termina la finzione.

Nei due testi, come si vede, al cenno di Proclo corrisponde la cronaca di un atto violento attribuito a Palamede<sup>6</sup>: compresa la recita di Odisseo, è lui<sup>7</sup> che si avventa contro Telemaco

<sup>4</sup> Sulla tradizione manoscritta dell'*Epitome* vd. Wagner 1891, pp. 378-419.

<sup>5</sup> Cfr. Woodford 1994, p. 167: «Some major painters in the fifth and fourth centuries depicted the feigned madness of Odysseus. Plutarch casually mentions such a painting by Parrhasios, now lost. The brevity of the citation does not make clear whether Palamedes was present or not, but in a lost painting by Euphranor (once at Ephesus) depicting this scene, a man 'sheathing his sword' was included and this must have been Palamedes. Lucian evokes a very similar scene in a painting that may be a description of one of the lost paintings, either that of Parrhasios or the one by Euphranor, or may simply be a work of Lucian's imagination».

per svelarla. A nostro avviso, che la dinamica discenda dai *Cypria* può essere stabilito sulla base di un indizio presente in Luciano: la precisazione che Palamede finga a sua volta (οὔτος ἀνθυποκρίνεται)<sup>8</sup> ci sembra un richiamo alla tecnica della duplicazione ricorrente nel poema<sup>9</sup> e, quindi, una spia dell'aderenza all'epica. Se non ci sbagliamo, i motivi condivisi con Apollodoro<sup>10</sup>, della minaccia di Palamede con la spada e della sottomissione di Odisseo, derivano dai *Cypria*.

Dopo i *Cypria*, il tema della finta follia torna nell'*Odisseo folle*<sup>11</sup> di Sofocle, ma in un'altra versione che ci è restituita da Igino<sup>12</sup> e da Servio<sup>13</sup>: quale segno di squilibrio, Odisseo aggioga al carro due bestie diverse<sup>14</sup> e Palamede ne verifica la lucidità, ponendovi sotto Telemaco; per la salvezza del figlio, il padre rinuncia allo stratagemma<sup>15</sup>. In particolare, Igino ci informa sulla causa della messinscena di Ulisse (*si ad Troiam isset, post vicesimum annum solum sociis perditis egentem domum rediturum*) e sulla ritorsione contro Palamede che la squarcia (*ex eo Palamedi infestus fuit*). Un terzo testimone del mito è Tzetze, che lo rievoca negli *scholia* al v. 815 dell'*Alessandra* di Licofrone: in 815a Palamede pone Telemaco sotto l'aratro (ἐπὶ τὴν ἀύλακα), in 815b davanti al vomere (πρὸ τοῦ ἀρότρου); in 815a rivolge il suo discorso all'armata: se Odisseo lascerà morire il bambino, confermerà la sua insania; altrimenti significherà che è saggio e si prende gioco del gruppo (εἰ μὲν ἐάσει, γυνῶμεν ὅτι

<sup>6</sup> Cfr. Severyns 1928, p. 284; Zografou 2005, p. 99: «Nous pensons que dans toutes les deux versions des artifices de Palamède, une espèce de violence est sous-jacente, même si elle n'est que simulée. En tout cas, la participation d'Ulysse à l'expédition contre Troie est un résultat d'une violence au moins psychologique».

<sup>7</sup> In Proclo, Palamede è l'ideatore e gli Atridi sono gli esecutori della κόλασις; negli altri testimoni, l'eroe ne è al contempo la mente e il braccio.

<sup>8</sup> In tragedia, che Odisseo sia stato costretto a partire per Troia con l'inganno è detto nel *Filottete* di Sofocle (v. 1025 ss.); riferimenti alla costrizione sono anche nell'*Agamennone* di Eschilo (v. 841).

<sup>9</sup> L'esempio più significativo è offerto dall'episodio in cui Odisseo scova Achille a Sciro, nascosto in abiti femminili presso il re Licomede, e lo costringe alla guerra; anche in questo caso finzione penetra finzione.

<sup>10</sup> Senza un confronto, non potremmo assumere Apollodoro come testimone fedele dei *Cypria*, in quanto la sua *Bibliotheca* attinge a fonti disparate, dall'epica, alla lirica, fino alla tragedia.

<sup>11</sup> Frr. 462-467 R.

<sup>12</sup> Hyg. *Fab.* 95.

<sup>13</sup> Serv. *Aen.* 2, 81, 20-25.

<sup>14</sup> Mentre Servio non distingue gli animali, Igino specifica che si tratta di un bue e di un cavallo; nel v. 815 dell'*Alessandra* e nel relativo scolio di Tzetze si parla di un bue e di un asino.

<sup>15</sup> Vd. Szarmach 1974, p. 200: per ragioni di ordine tecnico, Sofocle- verisimilmente fonte di Igino e di Servio- avrebbe affidato questa versione all'*angelike rhexis*.

μαίνεται. εἰ δ' οὐκ ἔασει, σωφρονεῖ καὶ ἡμᾶς παίζει). L'epilogo è quello già noto<sup>16</sup>: da responsabile genitore, l'Itacese recede dall'inganno<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> La tradizione risulta compatta sull'apprensione del genitore alla provocazione di Palamede: in Apollodoro leggiamo «Ὀδυσσεὺς δὲ περὶ τοῦ παιδὸς εὐλαβηθεὶς», in Luciano «Ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πρὸς τὸν φόβον τοῦτον σωφρονεῖ καὶ πατὴρ γίγνεται», nello scolio 815a di Tzetze «ὁ δὲ θεωρήσας τὸν παῖδα», in 815b «φοβηθεὶς δὲ Ὀδυσσεὺς, μὴ πλήξῃ τὸν παῖδα».

<sup>17</sup> Vd. Stanford 1954, p. 83: «It was very skilful of Palamedes to use Odysseus's love for his son as a means of unmasking his pretence».

## 1. 2 L'accenno alla morte di Palamede (*Cypria, argumentum*, p. 43, 66 Bernabé)

ἔπειτά ἐστι Παλεμήδους θάνατος

La morte di Palamede doveva essere uno degli ultimi episodi dei *Cypria*, considerando che Proclo la riferisce verso la fine del compendio. Come nel caso precedente, anche in questo la sua sintesi è troppo vaga per ricomporre l'avvenimento. Per fortuna ci soccorre Pausania (10, 31, 2), informandoci che Palamede veniva annegato da Odisseo e da Diomede, mentre si dedicava alla pesca: «Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προελθόντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν, Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσέα ἐπιλεξάμενος ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις». Dunque, così com'è trasmessa da Proclo, la notizia del delitto si spiegherebbe con l'episodio pregresso- avendo smascherato Odisseo, Palamede cadeva vittima della sua vendetta-, ma, in base alla dinamica e allo scenario tracciati da Pausania, il movente potrebbe essere stato un altro. La pesca di Palamede, infatti, potrebbe essere dipesa dalla carestia abbattutasi sui Greci durante la spedizione, vicissitudine che Tzetze include nei *Cypria*, riferendo, nello scolio al v. 570 dell'*Alessandra* di Licofrone, che Anio, re di Delo figlio di Apollo, invitava gli Achei a trattenersi nove anni, perché fossero nutriti dalle figlie, le Enotropi, che, per dono di Dioniso, producevano olio, vino e grano<sup>18</sup>. A proposito dei rifornimenti in tempi di magra, ancora Tzetze, nel commento al v. 581, tramanda la versione in cui Palamede, eseguendo l'ordine di Agamennone, conduce le tre fanciulle al Capo Reteo<sup>19</sup>; Servio, invece, testimonia l'alternativa nella quale dalla spedizione in Tracia Odisseo torna a mani vuote, Palamede con buoni risultati<sup>20</sup>. La logica deduzione è che, se nei *Cypria*

---

<sup>18</sup> Cfr. Apoll. *Ep.* 3, 10.

<sup>19</sup> Cfr. Serv. *Aen.* 3, 80 (le Enotropi sono condotte davanti a Troia); Dict. 1, 23 (esse sono portate in Aulide). Nella versione di Simonide (fr. 537 Page), la missione di condurle sotto Troia è affidata ad Odisseo e a Menelao. Nel racconto di Ovidio (*Met.* 13, 632-674) le fanciulle oppongono resistenza e sono trasformate in colombe; su questa base, Livrea 1998, pp. 23-27 ipotizza che le tre sorelle siano state vittime di un vero e proprio ratto e che questa violenza sia ricordata nel fr. 186 Pf. degli *Aitia*.

<sup>20</sup> Serv. *Aen.* 2, 81, 25 ss.: «postea cum Ulixes frumentatum missus ad Thraciam nihil advexisset, a Palamede est vehementer increpitus. et cum diceret adeo non esse negligentiam suam, ut ne ipse quidem si pergeret quicquam posset advehere, profectus Palamedes infinita frumenta devexit. qua invidia Ulixes...». Cfr. Dar. 26.

era cantata la fame patita dall'esercito greco, Palamede veniva ucciso durante la ricerca dei viveri<sup>21</sup>, non solo per vendetta, ma anche per gelosia<sup>22</sup>. Questa conclusione è respinta da Szarmach<sup>23</sup>, che, sulla scia di Wilamowitz<sup>24</sup>, crede che Palamede apparisse solo nelle due circostanze immortalate da Proclo e che la seconda fosse determinata dalla prima; il motivo dell'invidia di Odisseo sarebbe posteriore e connesso alla caratterizzazione del Palamede inventore propria dei lirici (vd. *infra*).

Tra il VII e il VI sec. a. C. la rivoluzione economica, caratterizzata da fattori quali lo sviluppo del commercio marittimo, l'uso della trireme, l'introduzione della moneta, dei pesi e delle misure, si rispecchiò inevitabilmente nella poesia. Per promuovere le tradizioni locali e la patria di appartenenza, con vivo nazionalismo i lirici attribuirono le invenzioni ora all'uno ora all'altro eroe; di riflesso, personaggi rimasti fino ad allora nell'ombra acquistarono spessore a danno di Odisseo, la cui figura fu oscurata<sup>25</sup>. Della presenza di Palamede in Stesicoro ci occuperemo tra poco. Ora, a proposito del declassamento di Odisseo, ricordiamo il caso di Pindaro: in un frammento papiraceo la *sophia* di Palamede è superiore a quella di Odisseo<sup>26</sup>; la perdita di buona parte del componimento non permette di pronunciarsi sul contesto e sulle presunte fonti del poeta tebano, ma presumiamo che l'indirizzo fosse quello della *Nemea* 8<sup>27</sup>, in cui Odisseo è l'emblema della menzogna.

---

<sup>21</sup> Secondo Phillips 1957, p. 270 la pesca «is usually reckoned an undignified way for Homeric warriors to get food». Bernabé 1996, p. 60 scrive in apparato: «heroes epici non nisi egestate cibi piscantur» e rimanda a Finsler, *Homer*, Leipzig-Berlin 1924, p. 11. Vd. pure Aéliion 1983, I, p. 48, n. 7.

<sup>22</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 359.

<sup>23</sup> Cfr. Szarmach 1974, pp. 41 ss.

<sup>24</sup> Cfr. Wilamowitz 1884, VII, p. 350.

<sup>25</sup> Cfr. Kleingünther 1933, pp. 24-25; Clua 1985, pp. 78-79. Per il declassamento di Odisseo, vd. Mahaffy 1874, pp. 265-275; Garassino 1930, pp. 219-251; Copani 2009, pp. 57-82.

<sup>26</sup> Pind. fr. 260 Machler. Cfr. Ael. Ar. Or. 46, 260, 9-14.

<sup>27</sup> La preghiera per Egina, minacciata nella libertà dai contrasti tra Atene e Sparta, e il tono maturo del poeta inducono a datare l'ode agli anni intorno al 460 a. C. Guardandosi dall'invidia e lungi da ogni menzogna, votato alla verità e alla rettitudine, Pindaro ricorda l'ingiustizia subita da Aiace da parte di Odisseo nella gara per l'assegnazione delle armi di Achille.

## 2 La *Palamedia*

Gli *Anecdota Oxoniensia* (I, pp. 277-278 Cramer= fr. 25a Müller) conservano la testimonianza di Mnasea Patareo<sup>28</sup> sull'esistenza di una *Palamedia*, di cui non restano frammenti né altre notizie:

Ἀπὸ μιᾶς αἰ πάσαι λέγονται Μνασέας δὲ φησὶν ὅτι αἰ πάσαι τρεῖς εἰσὶν Μοῦσα, Θεὰ, Ὑμνῶ· ἐν μὲν οὖν Ἰλιάδι μεμνήσθαι τῆς Θεᾶς· μῆνιν ἄειδε Θεά. ἐν δὲ Ὀδυσσεΐα τῆς Μούσας· ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα· ἐν δὲ τῇ Παλαμηδείᾳ τῆς Ὑμνοῦς.

Secondo Schneidewin<sup>29</sup> e Welcker<sup>30</sup>, la *Palamedia* era un canto dei *Cypria* dedicato all'eroe<sup>31</sup>; per Szarmach<sup>32</sup>, invece, era un'opera successiva contemplante le sue imprese. Per prendere una posizione, analizziamo l'attestazione sopra citata. Essa può basarsi su tre principi:

-l'analogia: Mnasea pensa all'inizio di un poema indipendente ed elenca l'*Iliade*, l'*Odissea* e la *Palamedia*;

-l'esemplificazione: Mnasea tratta l'inizio del canto in generale e porta i tre esempi, l'ultimo dei quali, in base alle nostre conoscenze, è inclassificabile come poema o come canto;

- memoria mitica: Mnasea segnala semplicemente tre luoghi in cui appaiono le figure di suo interesse, la Dea, la Musa e Hynnò; anche in quest'eventualità, la *Palamedia* è inclassificabile.

---

<sup>28</sup> Mnasea Patareo, vissuto nel III a. C., autore di un'opera a carattere corografico (forse intitolata *Periegesis* o *Periplus*) e di una raccolta di oracoli delfici.

<sup>29</sup> *Ap.* Wagner 1844, II, p. 298.

<sup>30</sup> Cfr. Welcker 1849, II, p. 111 e p. 518. Per questa teoria vd. pure Lang 1910, p. 191; Jouan 1966, p. 358 e Clua 1985, p. 73.

<sup>31</sup> Il titolo del canto dipenderebbe dal soggetto, come nel caso della *Telemachia*.

<sup>32</sup> Cfr. Szarmach 1974, p. 47.

Delle tre condizioni, solo l'ultima ha un riscontro nelle parole del fr. 25a Müller: «Μνασέας δὲ φησὶν ὅτι αἱ πᾶσαι τρεῖς εἰσὶν Μοῦσα, Θεὰ, Ὑμνῶ». Quindi non possiamo stabilire se la *Palamedia* fosse un canto dei *Cypria* o un poema a sè. Il primo caso pare improbabile perché Proclo ricorda Palamede a malapena due volte; l'altro non può essere ammesso sulla base di un solo testimone, la cui imprecisione è evidente nella seconda parte del suo testo, dove agli *incipit* dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non segue quello della *Palamedia*. Considerando l'omissione il segno di una conoscenza indiretta o di confusione, riteniamo più ragionevole lasciare la questione irrisolta piuttosto che trarre conclusioni su un ipotetico canto o su un ipotetico poema, basate su un unico documento, per giunta poco attendibile.

### 3 Il silenzio di Omero

Nel mondo antico, l'assenza di Palamede in Omero è spiegata da Strabone, da Filostrato e dalla *Suda*. Strabone<sup>33</sup> connette l'introduzione dei personaggi di Nauplio e dei suoi figli al nome di Nauplia, porto dell'Argolide, e l'attribuisce ai *Neoterói*, poeti successivi ad Omero; questi non avrebbe taciuto che Palamede è stato ingiustamente soppresso per la sua saggezza e che Nauplio ha causato la morte di molti uomini al Capo Cafareo. Filostrato, nell'*Eroico*<sup>34</sup>, racconta che Omero ha evocato l'anima di Odisseo dal regno dei morti e ha appreso da lui il contenuto dei suoi poemi, promettendo in cambio la celebrazione del suo valore e il silenzio sulla storia di Palamede<sup>35</sup>. La *Suda*<sup>36</sup> dichiara che Palamede era un poeta<sup>37</sup> e che su di lui si è abbattuta la *damnatio memoriae* per l'invidia e dei discendenti di Agamennone e di Omero. La notizia più credibile pare quella di Strabone, eppure alcuni moderni la mettono in discussione, credendo di individuare in Omero delle allusioni alla storia di Palamede: Pearson<sup>38</sup> avanza l'esempio di *Odissea* 24, 115-119, in cui l'ombra di Agamennone ricorda che Anfimedonte e Menelao hanno persuaso Odisseo a partire per la guerra<sup>39</sup>; Davison<sup>40</sup> segnala l'astio tra Odisseo ed Achille, intimo amico di Palamede, in *Odissea* 8, 73 ss.; Kullmann<sup>41</sup> riflette sull'assenza di Nauplia nel *Catalogo delle Navi* e sulla complicità tra Odisseo e Diomede nell'*Iliade*. Noi crediamo che questi collegamenti siano forzati: il

---

<sup>33</sup> Strab. 8, 6, 2.

<sup>34</sup> Si fa riferimento all'edizione di Rossi 1997. In questione è il cap. 43, 12-16.

<sup>35</sup> Come vedremo nel prosieguo della dissertazione, secondo Romero Mariscal- Campos Daroca 2011, pp. 1-24 la testimonianza della *Suda* rientra nel filone della letteratura antiomerica e rappresenta una nuova concezione della poesia, non più ispirata dal dio ma prodotto dell'uomo. Lo si deduce dal fatto che Omero abbia la duplice colpa di ignorare Palamede nei suoi poemi e di eliminarne le opere, spinto dall'invidia per la *technè* poetica di quello. La conclusione dei due studiosi è che nel singolo caso sia proiettato un sentimento diffuso tra i poeti greci.

<sup>36</sup> *Suda* II 44 Adler.

<sup>37</sup> Anche Imerio (*Orat.* 22, 3) lo definisce poeta, elevandolo al rango di Orfeo.

<sup>38</sup> Cfr. Pearson 1917, II, p. 115.

<sup>39</sup> Stanford 1954, p. 83 scrive: «The fact that Homer does reveal, very casually, Odysseus's reluctance to join the Greek host against Troy perhaps indicates that he knew the legend but deliberately gave no details of it, for the sake of Odysseus's prestige as a hero»; ma a p. 257, n. 6 precisa: «But Eustathius (*ad loc.*) considers that the story of Odysseus's pretended madness and of Palamedes's ruse is silly prattle: he notes that Homer says Odysseus was persuaded, not compelled, to go. Cicero (*De officiis* 3, 26, 97) says that there is no hint of this affair in Homer and observes that it would have been *utile* but not *honestum* for Odysseus 'to reign on and live at ease with his parents, wife and son'».

<sup>40</sup> Cfr. Davison 1954, p. 44.

<sup>41</sup> Cfr. Kullmann 1960, p. 166 e p. 301, n. 1.

riferimento al rifiuto di Odisseo per la guerra non coincide necessariamente con la rivelazione dell'inganno da parte di Palamede; il disaccordo tra Odisseo ed Achille non è un *unicum*, Odisseo si mostra riottoso anche con altri compagni; l'affiatamento tra Odisseo e Diomede non è esclusivo dei *Cypria*, si riscontra pure nell'*Iliade* e nella *Piccola Iliade*. Perciò ci dissociamo da quanti<sup>42</sup> ritengono che l'esclusione di Omero sia stata cosciente e preferiamo le tesi dell'indirizzo opposto: Severyns<sup>43</sup>, accordando la sua piena fiducia a Strabone, afferma che Palamede sia una creatura di Stasino; Jouan<sup>44</sup>, con Phillips<sup>45</sup>, pensa che Nauplio e Palamede fossero personaggi molto antichi, appartenenti alla cultura cretese-micenea, e che siano entrati nel ciclo troiano a partire dai *Cypria*.

---

<sup>42</sup> Vd. Vellay 1956, pp. 66-67; Szarmach 1974, p. 38; Clua 1985, pp. 74 ss.

<sup>43</sup> Cfr. Severyns 1928, p. 285.

<sup>44</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 356. Anche Aéliion 1983, I, p. 47 sostiene che i due personaggi siano stati introdotti nella saga troiana dai poeti del ciclo.

<sup>45</sup> Phillips 1957, pp. 267-278 individua nel mito di Palamede un nucleo minoico-miceneo: l'uso pratico della scrittura ricorda quello tipico dell'età micenea; perciò l'eroe sarebbe un rappresentante della Lineare B, successivamente convertito in inventore dell'alfabeto fenicio. Prima di Phillips, Wüst e Curtius (*ap.* Phillips 1957, pp. 267-268) hanno visto in lui un'incarnazione degli elementi fenici ereditati dai Greci. Partendo dall'invenzione della scrittura, Lang 1910, pp. 194 si pronuncia in questi termini: «I am inclined under correction to suppose that Palamedes was originally no warrior under Ilios, but a Culture Hero of the 'Pelasgians of the seacoasts', the Culture Hero of a fairly advanced civilisation. He was credited with the discovery of written characters, or, at least, of a syllabary; or he taught the Greeks to use Phoenician characters in the Ionian alphabet». Per le origini di Palamede vd. pure Howald 1939, p. 7.

#### 4 Palamede nell'*Oresteia* di Stesicoro

La tradizione indiretta ci informa che Stesicoro, nel secondo libro dell'*Oresteia*<sup>46</sup>, presentava Palamede come l'inventore delle lettere. Per spiegare la presenza dell'eroe nel poemetto stesicoreo, Ferrari<sup>47</sup> parte dall'*Oreste* di Euripide, dove Eace (vv. 431 ss.) vuole il bando dell'Atride che ha ucciso suo fratello. Secondo lo studioso, l'esilio arcade di Oreste si trovava già in Stesicoro e offriva lo spunto per menzionare Palamede. A sostegno della sua ipotesi, egli ricorda il dipinto descritto da Pausania (1, 22, 6), conservato nella Pinacoteca di Atene, sul quale erano raffigurati Oreste e Pilade nell'atto di trucidare Egisto e i figli di Nauplio accorsi in suo aiuto. Per quanto interessante, questa teoria è debole, perché non esiste la certezza che il motivo dell'esilio rientrasse nell'*Oresteia*. Nel quadro, noi scorgiamo piuttosto il riflesso della tradizionale ostilità dei Naupliadi nei confronti degli Atridi: dall'*Epitome* di Apollodoro (6, 9) e dallo scolio 386b di Tzetze all'*Alessandra* di Licofrone sappiamo che Nauplio, venuto dapprima a Troia per rendere giustizia al figlio e rimasto inascoltato, successivamente istiga le mogli dei capi greci al tradimento; tra queste, Clitennestra viene spinta fra le braccia di Egisto. Se tale versione fosse solo in Licofrone, potremmo pensare ad un'elaborazione alessandrina del mito, ma la presenza in Apollodoro, data la confidenza del mitografo con i tragediografi, non esclude la sua origine drammatica. Anche Igino, che parimenti attinge alla tragedia, nella *Fabula* 117 dedicata a Clitennestra, narra che la regina apprende da Eace il ritorno di Agamennone con Cassandra; quindi, come colui che mette discordia, Eace sarebbe un doppio del padre. La nostra ipotesi è che questa linea narrativa non sia tarda, ma appartenga già alla tragedia. La intravediamo nel v. 863 dell'*Agamennone* di Eschilo, dove Clitennestra sfoga le angosce patite in assenza del marito, per le “voci ostili” (πολλάς κλύουσας κληδόνας παλιγκότους) arrivate al palazzo. Dopo questa prima e

---

<sup>46</sup> *PMGF* 213 Page-Davies *ap. Schol.* Dion. Thr. (III, p. 183, 13-15 Hilgard). Sulla tradizione dell'alfabeto greco negli *scholia* di Dionisio Trace e nelle altre fonti, cfr. Schneider 2004, pp. 120-157.

<sup>47</sup> Cfr. Ferrari 1938, pp. 26-27.

generica definizione, ella descrive le voci come annunci di sventura, che, riferendo la morte di Agamennone, l'hanno gettata nello sconforto. Noi supponiamo che nei *rumores* si possano includere calunnie e pettegolezzi, come quelli di Eace, perché, se le voci a palazzo fossero state solo notizie di morte, sarebbero state definite “funeste”, invece sono dette “ostili” perché proferite da nemici che hanno seminato la discordia. La nostra tesi, insomma, è che il condizionamento di Clitennestra da parte di Nauplio e di Eace, testimoniato da Apollodoro, da Igino e da Tzetze, fosse un motivo noto ad Eschilo e, prima di lui, introdotto da Stesicoro. L'Imerese, per diversificarsi dalla *Telemachia* omerica, in cui Egisto seduceva Clitennestra per una volontà superiore (*Od.* 3, 269 ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι), avrà posto l'accento sulla responsabilità di Egisto, presentando il suo piano di seduzione come concertato da lui e dai compagni Naupliadi. Una spia è, ancora una volta, nell'*Agamennone*: al v. 1612 il coro, rivolgendosi ad Egisto, canta: «Tu dici di aver ucciso quest'uomo per tua volontà». Il passaggio da Omero ad Eschilo, a cui corrisponde lo slittamento della volontà dal piano divino al piano umano, sarà stato mediato da Stesicoro. Lo ipotizziamo sulla scorta delle innovazioni apportate dal poeta rispetto ad Omero e della sua incidenza sulla produzione tragica; ma è soprattutto un altro fattore ad influenzarci, e cioè la presenza dei *rumores* nella *Pitica* 11 di Pindaro, in cui Clitennestra soffre il controllo sociale (vv. 44-46)<sup>48</sup>. Il componimento è notoriamente intessuto di spunti stesicorei e di tal sorta sarà stato quello dei *rumores*. A questo punto, all'ipotesi di Ferrari sulla menzione di Palamede in Stesicoro, ribattiamo che il poeta avrà citato l'eroe prima ancora del matricidio e dell'esilio (ammesso che questo motivo ci fosse), presentando semplicemente i Naupliadi come partigiani di Egisto, ruffiani fonte di zizzania<sup>49</sup>. Una proposta completamente diversa è stata avanzata da

---

<sup>48</sup> Per l'influsso del pettegolezzo sulla donna greca cfr. Citti 1979, pp. 141 ss.

<sup>49</sup> La nostra tesi potrebbe trovare sostegno nelle parole di Woodford 1994, p. 168: «Stesichoros mentioned Palamedes in his *Oresteia*, and this might have been because the revenge sought by Palamedes' family for his death was relevant to the story he had in hand. Apollodorus tells how Nauplios, angered at the murder of his son, contrived that the wives of the offending Greeks took lovers and explicitly mentions Klytaimnestra's affair with

Neschke<sup>50</sup>: Stesicoro avrà colto l'occasione per citare Palamede quale inventore delle lettere in uno scambio di messaggi tra Oreste ed Elettra, presumibilmente intercorso nel poemetto come nell'*Elettra* di Sofocle (vv. 160-170). Lo stato frammentario dell'*Oresteia* non consente di tentare ipotesi senza sostegno, però, alla luce dei dati evidenziati nell'*Agamennone*, noi preferiamo pensare che i *rumores* di Nauplio e di Eace concorressero al tradimento di Clitennestra con Egisto. Avendo tra le sue fonti i *Nostoi*, in cui era raccontata la versione della vendetta di Nauplio al Capo Cafareo, l'Imerese avrà affiancato l'altro genere di ritorsione che s'incrocia con la saga degli Atridi<sup>51</sup>; Eschilo, poi, avrà sviluppato il motivo dell'accanimento di Eace contro Oreste, secondo il principio dell'ereditarietà della colpa; Euripide, infine, avrà introdotto il tema dell'esilio voluto da Eace.

---

Aigisthos; while Hyginus says that Oiax, Palamedes' brother, told Klytaimnestra that Agamemnon was bringing Cassandra home to be his concubine and so induced her, together with Aigisthos, to kill him with an axe. All these scraps of evidence suggest that Palamedes' vengeful family were on Klytaimnestra's side, and this is confirmed by Pausanias' mention of a painting in the Propylaea in Athens of 'Orestes killing Aigisthos and Pylades killing the sons of Nauplios who had come to bring Aigisthos succour'».

<sup>50</sup> Cfr. Neschke 1986, p. 296, n. 41.

<sup>51</sup> Aélion 1983, I, p. 57 sfiora l'ipotesi, ma assai superficialmente: non fornendo alcuna argomentazione che la sviluppi e la concretizzi, la lascia allo stadio embrionale.

## 5 Palamede sulla scena: la versione tragica della sua morte

Nel V secolo a. C. Palamede entrò nel teatro di Eschilo, di Sofocle, di Euripide e di Astidamante il Giovane, ciascuno dei quali gli intitolò una tragedia. Purtroppo di questa produzione drammatica sopravvivono pochi frammenti, che non consentono di ricomporre le singole opere con esattezza; perciò, nei tentativi di ricostruzione, si guarda ad altri testi antichi che forniscano informazioni. Due dati essenziali, ossia il soggetto e il profilo di Palamede proposti dai tragici, emergono da due passi, rispettivamente di Polieno<sup>52</sup> e di Platone<sup>53</sup>: nel primo (**test. \*v a**) leggiamo che i tragici rappresentarono lo stratagemma di Odisseo, per effetto del quale Palamede era battuto nella corte degli Achei e periva (οἶον δὲ κάκεινο στρατήγημα Ὀδυσσέως οἱ τραγωδοὶ ἄδουσιν. Παλαμήδην ἐνίκησεν Ὀδυσσεὺς ἐν δικαστηρίῳ τῶν Ἀχαιῶν ὑποβαλὼν αὐτοῦ τῇ σκηνῇ βαρβαρικὸν χρυσίον, καὶ ὁ σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων ἐκεῖνος ἦλω προδοσίας δόλῳ καὶ στρατηγήματι...); nel secondo (**test. \*vi**) che nelle tragedie Agamennone, incapace di contare, era messo in ridicolo da Palamede, inventore dell'aritmetica (παγγέλοιον... στρατηγὸν Ἀγαμέμνονα ἐν ταῖς τραγωδίαις Παλαμήδης ἐκάστοτε<sup>54</sup> ἀποφαίνει. ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὅτι φησὶν ἀριθμὸν εὐρῶν τάς τε τάξεις τῷ στρατοπέδῳ καταστήσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμηῆσαι ναῦς τε καὶ τᾶλλα πάντα, ὡς πρὸ τοῦ ἀναριθμητῶν ὄντων καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἔοικεν, οὐδ' ὅσους πόδας εἶχεν εἰδότος, εἴπερ ἀριθμεῖν μὴ ἠπίστατο;). Dalla combinazione dei due passi dedurremmo che Palamede, caratterizzato come un inventore, fosse condotto dinnanzi ai giudici e condannato a morte. Questa trama è, effettivamente, delineata e ampliata in altri testi, considerati possibili *argumenta* delle tragedie perdute: lo scolio al verso 432 dell'*Oreste* di Euripide, l'*Epitome* 3, 8 di Apollodoro, la *Fabula* 105 di Igino e il commento all'*Eneide* 2, 81 di Servio. A parte divergenze che evidenzieremo

<sup>52</sup> Polyaen. *Strat.* 1, pro., 13.

<sup>53</sup> Plat. *Resp.* 7, 522 d.

<sup>54</sup> L'uso dell'avverbio evoca una situazione costante. Cfr. Scodel 1980, p. 44.

nell'analisi di ognuna, queste fonti concordano nelle linee generali della storia: Odisseo accusava Palamede d'intelligenza con il nemico, testimoniando a suo carico la corrispondenza con Priamo ed un peso d'oro, pegno del tradimento; schiacciato da queste prove, apparentemente inoppugnabili, Palamede era condannato alla lapidazione<sup>55</sup>. Esaminiamo i testi singolarmente:

### **Schol. Eur. Or. 432**

Οἷαξ τὸ Τροίας μῖσος· Ναυπλίου καὶ Κλυμένης τῆς Κατρέως ἐγένοντο Οἷαξ καὶ Παλαμήδης, ὁ δὲ Παλαμήδης ἀπελθὼν εἰς Τροίαν τὰ μέγιστα ὤνησε τὸν Ἑλληνικὸν λαόν. λιμωσσόντων γὰρ ἐν Αὐλίδι καὶ περὶ τὴν διανομὴν τοῦ σίτου δυσχεραίνοντων τε καὶ στασιαζόντων, πρῶτον μὲν τὰ Φοινίκια διδάξας γράμματα αὐτοὺς ἴσῃν τε καὶ ἀνεπίληπτον τὴν διανομὴν ἐν τούτοις ἐπραγματεύσατο. ἔπειτα καὶ περὶ κύβους ἔτρεψεν αὐτῶν τὴν ὀλιγωρίαν καὶ μέτρα ἐξεῦρε καὶ ψῆφον ὥστε μέγα σχεῖν ὄνομα παρὰ τοῖς Ἑλλησιν. ἐπὶ τούτῳ δὲ φθονήσαντες οἱ περὶ Ἀγαμέμνονα καὶ Ὀδυσσεά καὶ Διομήδην τοιόνδε τι σκευωροῦσι κατ' αὐτοῦ. λαβόντες γὰρ Φρύγα αἰχμάλωτον χρυσίον κομίζοντα Σαρπηδόνι ἠνάγκασαν γράψαι Φρυγίοις γράμμασι περὶ προδοσίας ὡς παρὰ Πριάμου πρὸς Παλαμήδην. καὶ τοῦτον μὲν φονεύουσιν, θεράποντα δὲ Παλαμήδους πείθουσιν χρήμασιν ἅμα τοῖς Τρωϊκοῖς χρήμασι καὶ τὸ γραφὲν πινάκιον ὑπὸ τὴν κλίνην θέσθαι Παλαμήδους. αὐτοὶ δὲ παρελθόντες προδοσίαν κατήγγελλον τοῦ ἥρωος καὶ φωραθῆναι τὴν σκηνὴν ἐκέλευον. εὐρεθέντος δὲ τοῦ πινακίου καὶ τῶν χρημάτων ὑπὸ τὴν κλίνην λίθοις φονεύεται Παλαμήδης. Ναύπλιος δὲ ἀκούσας ἤκεν εἰς Ἴλιον δικάσαι τὸν φόνον τοῦ παιδός. τῶν δὲ Ἑλλήνων κατολιγωρούντων αὐτοῦ πρὸς τὸ κεχαρισμένον τοῖς βασιλεῦσιν ἀποπλεύσας εἰς τὴν πατρίδα καὶ πυθόμενος ἀποπλεῖν τοὺς Ἑλλενας ἤκεν εἰς Εὐβοίαν καὶ χειμῶνα φυλάξας φρυκτωρίας ἤψε περὶ τὰς ἄκρας τῆς Εὐβοίας. οἱ δὲ εὐεπίβατον νομίσαντες τὸν τόπον προσορμίζονται καὶ ἐν ταῖς πέτραις ἀπόλλυνται: - MTAB

ἄλλως· τὸν Παλαμήδους θάνατον οἱ μὲν ἐν Γεραιστῶ, οἱ δὲ ἐν Τενέδῳ, οἱ δὲ ἐν Κολωναῖς τῆς Τρωάδος ὑποτίθενται. φασὶ δὲ αὐτὸν εὐρεῖν φρυκτωρίας καὶ μέτρα καὶ σταθμοὺς καὶ πεττοὺς καὶ γράμματα καὶ φυλακὰς καὶ ἀστραγάλους: - MTAB

Eace (che addossa a mio padre) l'odioso fatto di Troia: Eace e Palamede nacquero da Nauplio e Climene, figlia di Catreo. Partito per Troia, Palamede giovò molto all'esercito greco. Quando i Greci soffrivano la fame in Aulide ed erano scontenti e in disaccordo per la distribuzione del cibo, avendo insegnato loro innanzitutto le lettere fenicie, s'impegnò in

<sup>55</sup> Vd. Zografou 2005, pp. 107-108: «Lorsqu'on compare des deux versions principales concernant la mort de Palamède, on est amené à tirer des conclusions intéressantes: comme dans les *Chants Cypriens*, de même dans le tragédie, la passion conduit Ulysse à des actes extrêmes de violence, qui aboutissent à l'assassinat de son concurrent. Toujours à l'instar de ces chants, il évite l'affrontement direct, préférant utiliser des moyens malhonnêtes qui renvoient fatalement à l'Ulysse du mythe primitif».

un'equa ed irreprensibile divisione. Poi trasmise loro l'interesse per i dadi, inventò le misure e il voto, così da ottenere grande fama presso i Greci. Agamennone, Odisseo e Diomede, invidiosi di questo, tramarono ciò contro di lui: catturato un prigioniero frigio che portava dell'oro a Sarpedone, lo costrinsero a scrivere sul tradimento in lettere frigie, come se fosse da parte di Priamo per Palamede. Ucciso il frigio, corrupero uno schiavo di Palamede e lo convinsero a porre l'oro troiano e la lettera sotto la tenda del padrone. Quelli, sopraggiunti, denunciarono il tradimento dell'eroe e ordinarono di perquisire la tenda. Trovati, dunque, la lettera e l'oro sotto la tenda, Palamede venne lapidato. Avendo avuto notizia, Nauplio andò a Troia per rendere giustizia all'uccisione del figlio. Ignorato completamente dai Greci che compiacevano i sovrani, salpò verso la patria e, avendo saputo che i Greci stavano navigando, arrivò in Eubea, dove, scampato alla tempesta, accese segnali di fuoco intorno agli scogli dell'Eubea. Quelli, allora, credendolo un luogo accessibile, gettarono le ancore e morirono fra gli scogli.

Alcuni collocano la morte di Palamede a Geresto, altri a Tenedo, altri a Colono, nella Troade. Dicono che abbia inventato i segnali di fuoco, i pesi e le misure, i dadi, le lettere, le guardie e gli astragali.

### **Commento**

Lo scolio sembra articolato in tre parti: l'introduzione, la sintesi di una tragedia, la conclusione. Nell'introduzione, dopo la genealogia dell'eroe, troviamo un riferimento spaziale importante: è a Troia che Palamede si prodiga per l'armata guadagnando il successo. In particolare, in Aulide, nel clima di forte tensione sollevato dalla fame, dirime le contese scoppiate per i viveri, riuscendo in un'equa distribuzione grazie all'uso delle lettere. E'interessante notare che il testo, in questo punto, non dice espressamente, come farà dopo, che Palamede ha inventato le lettere, ma che ha insegnato ai Greci a farne uno strumento di ripartizione del cibo. La stessa osservazione si può fare per i dadi: nel medesimo passaggio, non leggiamo che Palamede li abbia introdotti, ma che ha convertito i compagni a questo svago. La fama conseguita dall'eroe provoca l'invidia dei compagni: è questa, sostanzialmente, la premessa fatta dallo scoliaste al racconto del complotto orchestrato ai suoi danni da parte di Agamennone, di Odisseo e di Diomede. Il resoconto della vicenda occupa la seconda sezione ed è alquanto stringato: catturato un prigioniero frigio che sta portando dell'oro a Sarpedone, lo si costringe a scrivere una missiva indirizzata da Priamo a Palamede; ucciso l'uomo, viene corrotto un servo di Palamede perché nasconda la lettera e l'oro troiano

nella tenda del padrone. Scattata la denuncia e perquisita la tenda, la scoperta delle prove inconfutabili decide la condanna a morte, che, stando all'espressione «λίθοις φονεύεται», è la lapidazione. Nell'ultima parte è raccontata la vendetta di Nauplio ed è difficile tracciare un confine, capire se il motivo rientrasse nella presunta tragedia sintetizzata dallo scolio o sia una notizia aggiunta<sup>56</sup>. In chiusura sono elencate le diverse ambientazioni della morte di Palamede- tra le quali la più attendibile pare quella a Colono nella Troade- e le sue invenzioni.

### **Apoll. Ep. 3, 8**

Ὅτι Ὀδυσσεὺς λαβὼν αἰχμάλωτον Φρύγα ἠνάγκασε γράψαι περὶ προδοσίας ὡς παρὰ Πριάμου πρὸς Παλαμῆδην· καὶ χῶσας ἐν ταῖς σκηναῖς αὐτοῦ χρυσὸν τὴν δέλτον ἔρριπεν ἐν τῷ στρατοπέδῳ. Ἀγαμέμνων δὲ ἀναγνοὺς καὶ εὐρῶν τὸν χρυσόν, τοῖς συμμάχοις αὐτὸν ὡς προδότην παρέδωκε καταλεῦσαι.

Catturato un prigioniero frigio, Odisseo lo costrinse a scrivere del tradimento, come se fosse da parte di Priamo a Palamede. Sotterrato nella tenda l'oro di quello, lanciò la lettera nell'accampamento. Agamennone, letta la missiva e trovato l'oro, consegnò Palamede agli alleati perché fosse lapidato per tradimento.

### **Commento**

All'inizio sembra che Apollodoro ricalchi lo scolio, riferendo la cattura del Frigio, ma subito dopo, decisamente più essenziale nello stile, se ne allontana, presentando Odisseo quale soggetto dell'azione: è questi a fermare il Frigio, ad obbligarlo alla stesura del falso messaggio, ad occultare l'oro nella tenda di Palamede e a lasciar cadere il messaggio in mezzo al campo. Altre particolarità dell'*Epitome* sono le seguenti: il termine tecnico «καταλεῦσαι», formalizzando il predicato dello scolio «λίθοις φονεύεται», non lascia dubbi che la condanna sia la lapidazione; l'esecuzione di Palamede è affidata da Agamennone agli alleati.

---

<sup>56</sup> Cfr. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 95: «...the majority of scholars think that the Scholion contains rather more than Euripides' plot».

## Hyg. Fab. 105

*Ulysses quod Palamedis Nauplii dolo erat deceptus, in dies machinabatur quomodo eum interficeret. tandem inito consilio ad Agamemnonem militem suum misit qui diceret ei in quiete vidisse ut castra uno die moverentur. id Agamemnon verum existimans castra uno die imperat moveri; Ulysses autem clam noctu solus magnum pondus auri, ubi tabernaculum Palamedis fuerat, obruit, item epistulam conscriptam Phrygi captivo ad Priamum dat perferendam, militemque suum priorem mittit qui eum non longe a castris interficeret. postero die cum exercitus in castra rediret, quidam miles epistulam quam Ulysses scripserat super cadaver Phrygis positam ad Agamemnonem attulit, in qua scriptum fuit “Palamedi a Priamo missa”; tantumque ei auri pollicetur quantum Ulysses in tabernaculum obruerat, si castra Agamemnonis ut ei convenerat proderet. itaque Palamedes cum ad regem esset productus et factum negaret, in tabernaculum eius ierunt et aurum effoderunt, quod Agamemnon ut vidit, vere factum esse credidit. quo facto Palamedes dolo Ulyssis deceptus ab exercitu universo innocens occisus est.*

Ulisse, poiché era stato ingannato da Palamede figlio di Nauplio, di giorno in giorno macchinava come ucciderlo. Alla fine, iniziata l'assemblea, mandò ad Agamennone un suo soldato per riferirgli di un sogno in cui l'accampamento veniva spostato per un giorno. Dandogli credibilità, Agamennone ordinò di spostare l'accampamento per un giorno. Ulisse, di notte, clandestinamente, nascose una grande quantità d'oro là dove era stata la tenda di Palamede e consegnò una lettera ad un prigioniero frigio, perché la portasse a Priamo, e mandò un soldato ad ucciderlo, non lontano dall'accampamento. Il giorno dopo, quando l'esercito tornò nell'accampamento, un soldato portò ad Agamennone la lettera che Ulisse aveva scritto. Posta sul cadavere del Frigio, in essa era stato scritto “Mandata da Priamo a Palamede”; gli veniva promesso tanto oro quanto Odisseo ne aveva seppellito nella tenda, se si fosse convinto a consegnare l'accampamento di Agamennone. Allora, quando Palamede fu condotto al cospetto del re e negò il fatto, andarono nella sua tenda e trovarono l'oro, alla vista del quale Agamennone si convinse della sua colpevolezza. Perciò Palamede, ingannato dalle trame di Ulisse, innocente fu ucciso da tutto l'esercito.

## Commento

La *Fabula* 105 è più complessa delle altre fonti. Mentre lo scolio motiva la morte di Palamede con l'invidia dei compagni, Igino la presenta come la vendetta di Odisseo, offeso in precedenza dal rivale. Il testo delinea un rovesciamento: si apre con l'inganno teso da Palamede ad Odisseo e si chiude con l'inganno teso da Odisseo a Palamede. Quest'apparente contrappasso ricorda i *Cypria*, se, come fatto per il brano di Luciano<sup>57</sup>, lo spieghiamo con la tecnica della duplicazione, caratteristica del poema ciclico. In merito ai fatti, la *Fabula* aggiunge il sogno di Odisseo, la manovra per la scoperta della lettera, la reazione di Palamede e la dichiarazione della sua innocenza. Non mancano punti di contatto con Apollodoro:

---

<sup>57</sup> Luc. Dom. 30, 6-10.

Odisseo agisce da solo e Agamennone, convinto dalle false prove, cade nella sua trappola. A differenza di Apollodoro, però, Igino, a proposito della condanna, non parla nello specifico di lapidazione e rimette l'esecuzione a tutto l'esercito.

**Serv. Aen. 2, 81, 25 ss.**

*qua invidia Ulixes auctis inimicitiiis fictam epistolam Priami nomine ad Palamedem, per quam agebat gratias proditiōnis et commemorabat secretum auri pondus esse transmissum, dedit captivo, et eum in itinere fecit occidi. haec inventa more militiae regi adlata est et lecta principibus convocatis. tunc Ulixes cum se Palamedi adesse simularet, ait, si verum esse creditis, in tentorio eius aurum quaeratur. quo facto invento auro, quod ipse per noctem corruptis servis absconderat, Palamedes lapidibus interemptus est.*

Per invidia, cresciute le inimicizie, Ulisse diede ad un prigioniero una falsa lettera sotto il nome di Priamo per Palamede, con la quale veniva ringraziato per il tradimento e ricordava che gli sarebbe stata data una quantità d'oro, e fece uccidere il prigioniero per la via. Scoperta la missiva, secondo l'uso militare, fu portata al re e letta ai principi convocati. Allora Ulisse finse di essere dalla parte di Palamede e disse 'Se pensate che sia vero, sia cercato l'oro nella sua tenda'. Fatto ciò, trovato l'oro, che di notte lui stesso aveva interrato con la collaborazione di servi corrotti, Palamede fu ucciso con le pietre.

**Commento**

Il commento di Servio converge con la *Fabula* 105 di Igino per quanto attiene alla lettera e al ruolo di Ulisse, ma si avvicina allo scolio per il motivo dell'invidia, per la corruzione dei servi di Palamede e per l'indicazione della condanna (l'espressione latina *Palamedes lapidibus interemptus est* sembra traslitterare il greco λίθοις φονεύεται). Del tutto nuovo risulta l'intervento di Ulisse durante il dibattito, quando, fingendosi dalla parte di Palamede, propone di ispezionarne la tenda.

Dalla lettura e dal confronto dei brani è emersa per grandi linee la versione del mito di nostro interesse portata in scena dai tragici. Nel paragrafo che segue cercheremo di fare luce sul *Palamede* di Eschilo e sul *Palamede* di Sofocle.

**6 Il *Palamede* di Eschilo (frr. 181, \*\*181a, \*182, \*182a R.) e il *Palamede* di Sofocle (frr. 478-481 R.)**

Nel catalogo dei drammi eschilei trasmessoci dal codice M (Laurentianus plut. 32, 9) non troviamo il *Palamede*, ma la sua esistenza ci è attestata dallo scolio al v. 319 del quarto libro dell'*Iliade*<sup>58</sup>. Sulla trilogia di appartenenza sono state avanzate varie ipotesi. In un primo momento, Welcker<sup>59</sup> pensava alla sequenza *Palamede*, *Negromanti* e *Odisseo punto da aculei*; successivamente<sup>60</sup>, in mancanza di prove a sostegno della prima tesi, basandosi sulle parole pronunciate da Euripide al v. 963 delle *Rane* di Aristofane (Κύκνους ποιῶν καὶ Μέμνονας κωδωνοφαλαροπῶλους), ne ha proposto un'altra, *Telefo*, *Cicno* e *Palamede*. Il *Cicno*, però, non figura nel catalogo mediceo e nessuna delle testimonianze in nostro possesso l'attribuisce ad Eschilo. Zielinski ha supposto l'esistenza di una trilogia intitolata *Agammennoide*, composta da *Telefo*, *Ifigenia* e *Palamede*<sup>61</sup>, il cui episodio di raccordo sarebbe stato quello in cui Clitennestra, ingannata da Odisseo con promesse menzognere e mandata in Aulide, avrebbe chiesto aiuto a Palamede. Una conferma di questa presunta trilogia è stata cercata in uno specchio etrusco, sul retro del quale sono raffigurati personaggi in conversazione: un uomo e una donna da una parte, due uomini dall'altra; a lato dei personaggi è l'iscrizione CLUMSTRA TALMITHA MENLE UTHSTA e Zielinski vi ha riconosciuto i nomi di Clitennestra, di Palamede, di Menelao e di Ulisse. A suo avviso, ultimo dramma dell'*Agammennoide*, il *Palamede* avrebbe preso il via sotto le mura di Troia, dove «*Ulixes tantopere de Atridis meritis, meritorum mercedem efflagitat, mercedem autem reputat inimici Palamedis sanguem*» e, ispirato ai *Cypria*, si sarebbe concluso con la vendetta di Odisseo. Questa proposta ha trovato il disappunto di Marian Szarmach, perché l'*Agammennoide*, nella successione prospettataci, non avrebbe rappresentato gli stadi di uno stesso mito, come vuole

<sup>58</sup> *Schol. vet. Il. 4*, 319 = I, p. 505, 61 Erbse.

<sup>59</sup> Cfr. Welcker 1824, p. 311; pp. 358 ss.

<sup>60</sup> Cfr. Welcker 1839, pp. 2 ss.

<sup>61</sup> Cfr. Zielinski 1925, pp. 250 ss.; p. 257.

la prassi eschilea<sup>62</sup>. Pronunciandosi con molta cautela e precisando che in mancanza di prove decisive si possa solo congetturare, Szarmach ha ipotizzato che il *Palamede* fosse il dramma centrale di una trilogia che si sarebbe chiusa con la vendetta di Nauplio e nella quale il protagonista non sarebbe stato rappresentato alla maniera epica, come vuole Zielinski, ma quale ingegnoso inventore. Lo proverebbero il fr. 182 R., in cui sono enumerate le invenzioni dell'eroe, e la confusione di Stobeeo tra il *Prometeo Incatenato* e il *Palamede*, forse dovuta alle affinità tra i due protagonisti<sup>63</sup>. Una combinazione delle due versioni del mito, quella epica e quella più recente, è stata sostenuta da Stössl<sup>64</sup>, che, considerando l'*Epitome* 3, 6-8 di Apollodoro un riassunto del dramma eschileo, ha suggerito questa trama: Palamede avrebbe smascherato Odisseo attirandosi la sua ostilità; il Laerziade lo avrebbe compromesso agli occhi degli Achei servendosi della lettera contraffatta; il Naupliade sarebbe stato processato e giustiziato, nonostante il suo lungo discorso di difesa; alla fine sarebbe comparso il padre ad annunciare la sua vendetta sottoforma di minaccia o di profezia<sup>65</sup>. Di recente, il dibattito si riaccende nel confronto fra Sommerstein<sup>66</sup> e Sampson<sup>67</sup>, ruotante attorno al *P. Oxy* 2253 (fr. 180a Sommerstein= 451k R.). In apertura, il frustolo presenta una preghiera a Zeus (probabilmente), l'immagine del nuovo giorno che porti fortuna (certamente) e la menzione dei capi greci che vendicano il ratto di Elena; alla fine (l. 7), fa riferimento ad una "riconciliazione amichevole" (εὐμενῆ συναλλαγὴν?). Per quest'ultimo motivo, implicante una disputa fra Greci, H. Alan Sommerstein, riconoscendo nel frammento l'inizio del prologo di un dramma afferente al ciclo troiano, pensa specificatamente al *Palamede* ed ipotizza che esso cominciasse in *medias res*: la vicenda sarebbe iniziata con la ricerca delle prove,

---

<sup>62</sup> Cfr. Szarmach 1974, pp. 195 ss.

<sup>63</sup> La questione è illustrata in modo chiaro in Szarmach 1974, pp. 195 ss.

<sup>64</sup> Vd. Stössl 1966, pp. 93 ss.

<sup>65</sup> Sull'arrivo di Nauplio a Troia si trovano d'accordo Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 92: «Aeschylus seems to have had Nauplius coming to Troy to accuse the Greeks of his son Palamedes' murder (F 181)».

<sup>66</sup> Cfr. Sommerstein 2000, pp. 118-127.

<sup>67</sup> Cfr. Sampson 2013, pp. 33-46.

intrapresa subito dopo la denuncia di tradimento, e, prima che se ne conoscesse l'esito, un personaggio estraneo all'intrigo, Calcante oppure Nestore, convinto dell'innocenza di Palamede, avrebbe invitato ad una soluzione pacifica. Ciò equivale a dire che il complotto ordito da Odisseo rientrasse fra gli antefatti, non fosse cioè rappresentato sulla scena. Ad ogni modo, il tentativo del *προλογίζων* sarebbe stato vano, così come l'autodifesa di Palamede durante il processo a suo carico (fr. \*\*181a, \*182, \*182a R.), dato che la corte certamente decideva la sua morte. Con queste dinamiche, la tragedia avrebbe inscenato il divario tra le due nature umane -quella benevola della vittima e quella malevola dei carnefici-, contrasto accentuato dall'atteggiamento di Nauplio, che, al suo arrivo a Troia, esterefatto avrebbe domandato per quale ragione il figlio fosse stato soppresso (fr. 181 R.)<sup>68</sup>. Il genitore sarebbe venuto a chiedere giustizia, ma non sarebbe stato assecondato; e allora, nell'allontanarsi, avrebbe minacciato vendetta: «And so the play that began with Zeus, the sun, good fortune, the punishment of Paris for a violent seizure, and the hope of a friendly reconciliation, ends with a feud that will spell death for most of the Greek army, by nocturnal treachery, in revenge for an equally treacherous murder. As so often in Aeschylus, *quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*: and all, maybe, because they couldn't stand for Palamedes being more honoured than they were»<sup>69</sup>. Michael Sampson elabora una tesi differente, individuando nel papiro non il prologo, ma una battuta di Nauplio, che, giunto al campo, avrebbe chiesto una ricompensa in denaro oppure una riconciliazione amichevole. Glielo suggerisce la fine della *hypothesis* frammentaria del *Nauplio navigatore* di Sofocle<sup>70</sup>, recante l'espressione «πρὸς αὐτοῦς κ[α]λῶς ὄμειλῆ[σαι]», in prossimità della dipartita del vecchio. Prendendola a modello, lo studioso fa questo ragionamento: «Reconstructions of the end of the hypothesis, as Sommerstein notes, incline in the direction of a typically open-ended conclusion to the

<sup>68</sup> Cfr. Sampson 2013, p. 44.

<sup>69</sup> Sommerstein 2000, p. 126.

<sup>70</sup> *P.Oxy.* 3653 fr. 1, 1–6 (cfr. Radt 1999, p. 756).

drama, i.e. that Nauplius leaves “with threats on his lips.” More interesting, from my perspective, is the reference to ‘associating well with them’ (πρὸς αὐτοὺς κ[α]λῶς ὁμιλή[σαι]) which follows the decision (κρίσιν) and Nauplius’ rejection of it. In light of the plural αὐτούς, which denotes either the army or members of Nauplius’ family, the conclusion that relations between the two groups soured after the verdict seems unavoidable...We may never untangle the plots of the various tragic treatments of the Palamedes- Nauplius myth satisfactorily, but it is more than probable that the Aeschylean Nauplius comes to Troy in the hope of resolving the situation involving his son, either by receiving compensation for the execution of his kin or by satisfying himself as to its necessity. If we place fr. 451k in Aeschylus’ *Palamedes* and consider the larger mythological context, the fragment fittingly describes Nauplius’ arrival at Troy, where he begins by ingratiating himself to the army, hoping for, but perhaps not expecting, a positive outcome».

Del *Palamede* di Sofocle restano solo quattro frammenti, dai quali è difficile ricavare informazioni sulla trama, sulle *dramatis personae* e sulla composizione del coro. La maggior parte degli studiosi<sup>71</sup> si è attenuta al resoconto di Servio (*Aen.* 2, 81), per i seguenti motivi: il coinvolgimento di schiavi<sup>72</sup> nell’occultamento dell’oro trova riscontro nel fr. 478 R. (εὐφημος ἴσθι μοῦνον ἐξορμωμένη), se si ammette che Sofocle abbia variato il genere e il numero; il comportamento di Odisseo, che si finge dalla parte di Palamede, può spiegare l’enumerazione in terza persona delle invenzioni dell’eroe, presente nel fr. 479 R., come un atto di ipocrisia e, al contempo, come un saggio delle abilità retoriche tradizionalmente attribuite al Laerziade<sup>73</sup>; la notizia serviana della ricerca di viveri in Tracia ha una

<sup>71</sup> Cfr. Stössl 1966, pp. 93 ss.; Scodel 1980, pp. 52-53; Aélion 1983, I, p. 53; Kiso 1984, p. 90; Romero Mariscal 2004, pp. 221 ss.

<sup>72</sup> Anche in *Schol. Eur. Or.* 432 troviamo questo dettaglio.

<sup>73</sup> Cfr. Kiso 1984, p. 91: «If Stoessl was right and this tactful vindication speech had the effect of setting all the Achaean generals decisively against their savior in the end, leading to his murder according to the story, we

corrispondenza nel termine λιμὸν<sup>74</sup> del fr. 479 R.; l'assenza di Nauplio, che accomuna i racconti di Servio e di Igino (*Fab.* 105), è una scelta di Sofocle dovuta alla rappresentazione degli episodi dell'arrivo a Troia e della vendetta nel *Nauplio navigatore* (fr. 425-438 R.) e nel *Nauplio accenditore del fuoco* (fr. 439-441 R.)<sup>75</sup>. Su queste basi, i più hanno curato il seguente restauro: il prologo informava il pubblico sulla genealogia di Palamede e sullo smascheramento della finta follia; Odisseo accusava Palamede dinnanzi ad Agammenone; scandagliata la tenda e scoperto l'oro, Palamede veniva condannato a morte e, molto probabilmente, l'esecuzione era riferita da un'*angelike rhesis*. Diversa è la ricomposizione di Szarmach<sup>76</sup>: Nauplio sarebbe intervenuto sulla scena e sue sarebbero le parole del fr. 478 R.<sup>77</sup>, mentre quelle del fr. 479 R. sarebbero state pronunciate da un coro di donne<sup>78</sup>. In generale, si può convenire sull'interesse di Sofocle per la saga di Palamede: oltre all'omonimo dramma, sono suoi l'*Odisseo folle* (fr. 462-\*467 R.), il *Nauplio navigatore* e il *Nauplio accenditore del fuoco*<sup>79</sup>. A proposito della prima opera, Kiso scrive: «the basic assumption for the character of Odysseus in this play would be, as in Homeric tradition, that he was primarily a farmer owing an estate. He loved his land as much as his people. We do not know what the play was like, but, as in the *Odyssey*, the farmer becomes a sailor, compelled by necessity, so in this play a son-loving father becomes, in all probability, a man-killing soldier, bound by an oath»<sup>80</sup>. Per quanto concerne il *Nauplio navigatore*, dal *P. Oxy 3653* contenente la fine della

---

would have had an Odysseus whose extraordinary eloquence and rhetorical skill could move, convince, and convert even old companions into entering upon a course of murderous vengeance».

<sup>74</sup> Sulle differenti versioni dell'episodio della fame che colpisce gli Achei durante la spedizione contro Troia, cfr. Pearson 1917, II, p. 134.

<sup>75</sup> Cfr. Romero Mariscal 2004, p. 224.

<sup>76</sup> Cfr. Szarmach 1974, pp. 201 ss.

<sup>77</sup> Vd. Pearson 1917, II, p. 134 : «The verses appear to have been spoken either by the advocate of Palamedes, or by Nauplius, who, according to Vater's conjecture, arrived at the close of the play...».

<sup>78</sup> E non di prigionieri troiani, considerando che l'azione si svolge prima della Guerra di Troia. Cfr. Falchetto 2002, p. 19.

<sup>79</sup> Non si esclude che questi drammi costituissero una trilogia o una tetralogia (cfr. Romero Mariscal 2004, p. 218, n. 5 e n. 6). Per un approfondimento rimandiamo a Radt 1999, pp. 353-361 e a Romero Mariscal 2004, pp. 217-231, con annessa bibliografia.

<sup>80</sup> Kiso 1984, p. 89. Sull'attaccamento di Odisseo alla terra e alla famiglia, quale causa della sua simulazione, cfr. Stanford 1954, pp. 82-83.

sua *hypothesis*, nello specifico dal primo dei cinque versi del frammento (Να]ύπλιος, δς τὴν κρίσιν ἀθετεῖ), sembra che Nauplio si appellasse alla Giustizia: dai termini trasmessi si dedurrebbe che fosse riaperta la causa di Palamede o che fosse processato Odisseo; quale che fosse il caso, doveva esserci un agone, in cui il padre ricordava i meriti del figlio (fr. \*432 R.), ma senza il successo sperato<sup>81</sup>. Nel *Nauplio accenditore del fuoco*, come dice lo stesso titolo, era rappresentata la vendetta al Capo Cafareo<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. Sutton 1985, pp. 17-18.

<sup>82</sup> Geffcken 1891, pp. 38-39 pensava ad un dramma satiresco.

## 7 Palamede nella prosa di Gorgia, di Alcidas e di Filostrato

Nel V sec. a. C. la vicenda di Palamede, magnanimo inventore vittima di un errore giudiziario, si prestò al dibattito sul progresso delle tecniche, vivace nei luoghi del sapere. Emblematiche della trattazione del mito nelle scuole di retorica sono la *Difesa di Palamede* di Gorgia e l'*Accusa contro Palamede* di Alcidas. Sviluppate intorno al processo all'eroe, le due famose orazioni possono offrire un'idea della tragedia euripidea<sup>83</sup> incentrata sullo stesso tema, ma vanno lette tenendo conto che i Sofisti adattarono la materia<sup>84</sup> al proprio stile e alle esigenze della propria corrente.

La *Difesa di Palamede*<sup>85</sup> di Gorgia è articolata nelle seguenti parti<sup>86</sup>:

- Προίμιον (proemio, capp. 1-5): Palamede esordisce ponendo la questione sul piano dell'onore: dovrà morire secondo la legge di natura oppure per pena capitale ricoperto d'infamia<sup>87</sup>? Odisseo l'ha accusato per conoscenza dei fatti o per supposizione, spinto da patriottismo o da invidia: nel primo caso sarebbe degno di lode, nel secondo di biasimo. In mancanza di prove a suo carico, certo di non aver commesso alcun atto perverso, Palamede dimostrerà che Odisseo dice il falso, partendo dall'assunto per cui se avesse voluto, non

---

<sup>83</sup> Pertusi 1952, pp. 258 ss. crede che l'*Accusa* sia stata composta poco dopo la tragedia di Euripide e che ne contenga l'*argumentum*; la sua teoria si basa su elementi interpretabili come rimandi interni alla trilogia del 415 a. C.: nell'orazione l'autore della lettera è Alessandro e il pegno del tradimento è la mano di Cassandra. Scodel 1980, p. 47 ribatte che «Palamedes as an enamoured philosopher would be a comic figure, and the tone of the play certainly vulgar... In any case, the work certainly cannot be taken as the hypothesis of any play: its whole conception is undramatic». Già Jouan 1966, p. 343 rifiuta la tesi per i dubbi relativi all'autenticità e alla datazione del discorso (cfr. Brzoska, s. v. Alkidamas (4), *RE*, 1, 2 (1894), col. 1536).

<sup>84</sup> Sul rapporto tra *mythos* e *logos* nelle due declamazioni, cfr. Knudsen 2012, pp. 31-60.

<sup>85</sup> La data del discorso di Gorgia non è conosciuta. Per alcuni, come Del Grande 1947, pp. 178-179 e Szarmach 1975, p. 258, è posteriore al *Palamede* di Euripide; per altri, come Jaeger 1934, p. 436 e Scodel 1980, pp. 90-93, è anteriore. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>o</sup>, p. 494 pensano che la *Difesa*, vicina nel tempo al dramma di Euripide, si basi sulla conoscenza delle tragedie attiche dedicate all'eroe, ma che gli argomenti di Gorgia abbiano un carattere troppo generale perché si possa dedurre il modello principale.

<sup>86</sup> La distribuzione ordinata della materia in divisioni e suddivisioni è tipica di una tecnica retorica contemplata in manuali e trattati dell'epoca (cfr. Fuhrmann 1960, pp. 129-30; Groningen 1958, pp. 243-45). Presente in alcune *ρήσεις* di Euripide, non può essere introduzione di Gorgia e, secondo Szarmach 1975, p. 260, sarebbe una delle prove dell'antiorità della tragedia e della sua influenza sull'orazione. Per le parti del testo in esame, in particolare cfr. Migliori 1973, pp. 109 ss.

<sup>87</sup> Per un'interpretazione dei primi due paragrafi, cfr. Longi 1927, pp. 122-123.

avrebbe potuto e se avesse potuto, non avrebbe voluto intraprendere un'azione tanto scellerata.

- Ἀπόδειξις (dimostrazione suddivisa in parti, capp. 6-21): Palamede smantella le presunte ragioni del tradimento imputatogli: se lo scopo fosse stato il dominio sugli Elleni, lo avrebbero vanificato le loro numerose virtù; se fosse stato il desiderio di sottomettere i Barbari, avrebbe fallito perché in netto svantaggio numerico, né lo avrebbero aiutato i mezzi della persuasione e della violenza. Non avrebbe agito per bramosia di ricchezze, essendo abbastanza pago dei suoi beni; ma, soprattutto, non avrebbe tradito gli Elleni per non perdere l'onore.

- Τὰ πρὸς ἀντίδοκον (confutazione dell'avversario, capp. 22-26): Palamede discute l'incapacità di Odisseo di fornire prove e testimoni e l'incoerenza delle sue accuse.

- Ἀντικατηγορίαι (controaccuse, cap. 27): Palamede non denuncia le malefatte di Odisseo, evitando di accusarlo a sua volta, perché la sua innocenza emerga dalla virtù, non dalle calunnie.

- Τὰ πρὸς τοὺς δικαστὰς περὶ ἑαυτοῦ καὶ περὶ αὐτῶν (propri meriti, capp. 28-33): Come imputato, Palamede deve difendersi e ricorda i suoi meriti passati, descrivendosi come benefattore ed inventore<sup>88</sup>.

- Ὑπόμνησις (esortazione ai giudici e conclusione, capp. 33-37): Palamede ammette che la verità non può essere dimostrata a parole ed esorta i giudici a valutare il caso attraverso un'indagine approfondita. In assenza di prove decisive, la sua condanna a morte li coprirebbe di vergogna, che è cosa peggiore della morte<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Sull'ambiguità delle invenzioni di Palamede elencate nella *Difesa* di Gorgia, cfr. Grandolini 2011, pp. 13-22.

<sup>89</sup> Cfr. Grandolini 2011, p. 22: «Palamede invoca l'assoluzione in virtù non dell'accertamento della verità, operazione peraltro impossibile, ma dell'esaltazione dei propri meriti, accreditando così la ben nota convinzione secondo la quale nel processo non conta tanto la testimonianza scritta, quanto piuttosto la capacità di persuadere e di commuovere l'animo dei giudici, capacità che solo la retorica possiede».

Gorgia impernia il suo discorso sul rapporto dialettico fra verità ed opinione: nelle prime battute, Palamede, certo della sua innocenza, si sforza di provare che la *doxa* di Odisseo sia inaccettabile, ma alle sue serrate argomentazioni segue, inaspettatamente, la conclusione che la verità non può essere dimostrata e l'appello ai giudici perché indaghino a fondo prima di emettere sentenza. Le radici di quest'apparente contraddizione affondano nei tre principi postulati nel trattato *Del non-essere o della retorica*: 1) nulla esiste; 2) se alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile ed inspiegabile. Con la sua filosofia, Gorgia nega l'*essere* e magnifica la retorica, riconoscendole la proprietà di affermare e di negare senza limiti e di raggiungere il suo fine in base alla capacità di persuasione dell'oratore<sup>90</sup>. Quindi, come l'*Elogio di Elena*<sup>91</sup> che afferma la sovranità della parola, anche la *Difesa* s'inscrive nell'esaltazione gorgiana della retorica<sup>92</sup>, retorica che abbraccia la poesia<sup>93</sup> nel momento in cui Gorgia, volendo affrontare i temi della civiltà e della conoscenza, prende in prestito dal mito il Palamede *euretes*, entrando a pieno titolo nel dibattito sulle *technai* che avvince le intelligenze del tempo<sup>94</sup>. Il suo contributo corrisponde ad un'umanizzazione del progresso, nella misura in cui i meriti dell'evoluzione

---

<sup>90</sup> Cfr. Zanatta 1997, p. 71; Paci 1957, p. 141.

<sup>91</sup> Tra i numerosi studi sull'opera, vd. Velardi 2001, pp. 20-42 e pp. 61-71.

<sup>92</sup> Sottolinea, invece, la distanza tra le due opere Mariani 2010, pp. 21-22: «Se l'*Encomio* rappresenta un gioioso trionfo della retorica, la *Difesa di Palamede* è, invece, una prosa filosofica dal ritmo drammatico, intessuta intorno ad un tema fondamentale per Gorgia: l'inesprimibilità del vero e la sua strutturale lontananza dal pensiero e dalla parola umana; vi si presenta infatti l'impotenza della dialettica quando si trovi ad operare solitaria contro lo stesso ordito persuasivo...».

<sup>93</sup> Quest'interazione tra retorica e poesia deve essere contestualizzata nel periodo di forti tensioni in Atene. A riguardo, Cambiano 1971, pp. 121 nota che, mentre Protagora ha indicato nella tecnica politica la via dell'ordine, Gorgia sostiene la supremazia della retorica, come arte della persuasione che, puntando sulle emozioni, dà potere a chi la possiede. Platone risponderà che la retorica può incantare le anime solo in un contesto di ignoranza e di disordine; per l'ordine sono necessarie le tecniche, in cui rientrano la politica e la retorica, intesa non come persuasione, ma come espressione di verità conformata ai dettami della dialettica. Per la tecnica politica in Platone e, specificatamente, nel mito di Protagora vd. Cambiano 1971, pp. 13-35.

<sup>94</sup> Cfr. Mariani 2010, p. 42: «La figura di Palamede suscitò l'interesse e l'accorata difesa di Gorgia perché in lui il filosofo dovette scorgere l'emblema della ricerca e dell'invenzione, un Prometeo, un Theuth, un eroe sofista, iniziatore di un progresso attraverso le tecniche e di un processo migliorativo della storia e della civiltà, un uomo capace di porsi come rimedio al male».

sono riconosciuti agli uomini, non più agli dei<sup>95</sup>. Nella stessa diatriba s'inserisce l'*Accusa contro Palamede* di Alcidas, composta delle seguenti sezioni<sup>96</sup>:

- *Prooimion* (Capp. 1-3): All'inizio del suo discorso Odisseo critica gli oratori che si vendono al migliore pagatore, disposti a discettare a vanvera su tutto pur di guadagnare.

- *Propositio* (Cap. 4): Odisseo chiama in giudizio Palamede, uomo abile e ricco di risorse; l'uditorio è pregato di prestare la massima attenzione alle sue parole.

- *Narratio I* (Capp. 5-7): Odisseo racconta che si trovava presso le porte, schierato al fianco di Diomede, quando ha raccolto un giavelotto nemico lanciato verso Palamede. Vi era allegato questo messaggio: «Alessandro a Palamede. Quanto hai concordato con Telefo, sarà tutto tuo; in più mio padre ti offre in moglie Cassandra, come avevi chiesto nel tuo messaggio. Ma sbrigati ad eseguire il tuo compito».

- *Argumentatio* (Capp. 8-11): Odisseo si sente in dovere di fornire altri dettagli perché non sia emessa una sentenza affrettata su un uomo fino ad allora stimato dall'esercito: arrivato a Troia, Palamede ha inciso sullo scudo il tridente come segno di riconoscimento nella comunicazione con il nemico; durante il combattimento, ha violato l'ordine di raccogliere e consegnare armi troiane che potenziassero l'arsenale greco.

- *Recapitulatio*: Qualificato Palamede come un orditore d'inganni, che fa un uso malefico della sua sapienza, Odisseo chiama in ballo il padre di lui, Nauplio, introducendo al racconto che segue.

- *Narratio II* (Cap. 12-21): Odisseo racconta la vera storia di Nauplio, padre di Palamede: Aleo, re di Tracia, durante la sua visita a Delfi consultò l'oracolo e il dio vaticinò che, se avesse avuto un nipote dalla figlia Auge, questi avrebbe ucciso i suoi figli maschi. Per

---

<sup>95</sup> Cfr. Cambiano 1971, pp. 26-29: la mentalità greca più antica ha identificato le tecniche con le divinità, concependole come doni elargiti dalla loro benevolenza; il possesso delle tecniche è stato associato all'origine della società e questa visione è corrisposta alla concezione antropomorfa della divinità. Tra i primi ad invalidare questa credenza è Senofane di Colofone, che riconosce la responsabilità dell'uomo.

<sup>96</sup> Vd. Avezzù 1982, p. 80.

stornare il pericolo, Aleo indusse la figlia a diventare sacerdotessa di Atena, minacciando di ucciderla in caso di concepimento. Successivamente accadde che Eracle, in viaggio verso l'Elide, fu ospitato da Aleo nel santuario di Atena, dove, colpito dalla bellezza della giovane, in stato di ebbrezza si unì a lei. Quando Aleo scoprì che Auge era in attesa di un figlio, chiese a Nauplio, famoso predatore, di gettarla in mare. Costui non eseguì l'ordine: dopo che la giovane ebbe partorito il bimbo sul Monte Partenio, condusse madre e figlio in Misia. Qui il re Teucrante, sposata Auge, adottò il bambino e gli diede il nome di Telefo; più tardi lo affidò a Priamo, re di Troia.

Dalla storia di Nauplio Odisseo torna all'accusato, riferendo che, quando Alessandro rapì Elena, Palamede non prese alcun provvedimento, anzi, mandato da parte di Menelao a Chio presso Enopio e a Cipro presso Cinira, distolse quest'ultimo dallo schierarsi con i Greci e tenne per sé i doni ricevuti; al rientro disse che Cinira avrebbe mandato cento navi, ma le sue parole non ebbero seguito. Soltanto questo dovrebbe decidere la sua condanna a morte, se bisogna punire l'astuto che trama contro gli amici.

- *Refutatio* (Capp. 22-28): Secondo Odisseo, Palamede si è arrogato impropriamente i meriti di molte invenzioni; in verità gli appartengono quelle nocive, le positive si devono ad inventori che lo hanno preceduto nel tempo.

- *Peroratio* (Cap. 29): Odisseo chiede di punire Palamede per ammonire gli altri a non seguirne la condotta; se rimanesse impunito, infatti, ognuno oserebbe delle ingiustizie.

Apparentemente Alciamante, ammesso che sia l'autore del discorso<sup>97</sup>, si pone in netto contrasto con Gorgia, ribaltandone i contenuti: la sua orazione è posta in bocca ad Odisseo, il quale presenta Palamede come un traditore dei Greci ed un truffatore che, sul piano della scienza, si è vantato di conquiste altrui. Ma, se scaviamo più a fondo, tra le pieghe del testo

---

<sup>97</sup> Sulla questione cfr. O'Sullivan 2008, pp. 638-647.

troviamo il principio gorgiano della sovranità della parola: l'allievo non fa altro che accogliere e proclamare l'insegnamento del maestro, per cui si può affermare e negare senza limiti sullo stesso punto (in questo caso l'innocenza di Palamede); il risultato dipende dall'abilità del retore. Se sul piano retorico il testo può essere letto in continuità con la *Difesa*, in merito alla scienza non possiamo escludere che l'autore abbia intenzionalmente capovolto il punto di vista, per mostrare non tanto i vantaggi quanto gli svantaggi del progresso<sup>98</sup>.

Al tempo della Seconda Sofistica Filostrato<sup>99</sup> racconta la storia di Palamede nell'*Eroico*<sup>100</sup>, dialogo tra un vignaiolo di Eleunte e il suo ospite fenicio, nel corso del quale il primo diletta il secondo con racconti della saga troiana appresi dall'eroe Protesilao durante le apparizioni nella vigna, cantuccio isolato dalla realtà cittadina divenuto spazio della rivelazione: è qui che il contadino, attraverso il suo nume tutelare, accede alle verità nascoste ed è qui che, ergendosi ad *alter* Protesilao, le trasmette al suo interlocutore<sup>101</sup>. Così basato sulla tecnica del metaracconto, l'*Eroico* è concepito in due parti: la prima discorre della sopravvivenza degli eroi dopo la morte; la seconda, di critica ad Omero, passa in rassegna i principali eroi della sua epica, con una grande novità, l'introduzione di Palamede<sup>102</sup>. Nel capitolo dedicatogli<sup>103</sup>, il Naupliade è descritto come un guerriero umile e prode, un amico fidato ed una valida guida per Achille; ma la sua caratteristica principale è la sapienza, che, posta al servizio

---

<sup>98</sup> Cfr. Avezzù, *loc. cit.*

<sup>99</sup> Noto sofista appartenente al circolo culturale di Giulia Domna, morto verisimilmente durante il regno di Filippo l'Arabo (244-249 d. C.). Si tratta del secondo dei tre autori omonimi, originari di Lemno e imparentati fra loro, di cui troviamo notizie confuse in *Suda* Φ 421 Adler; Φ 422; Φ 423. Le sue opere più famose sono *La vita di Apollonio di Tiana* (composta su commissione dell'imperatrice) e *Le vite dei sofisti*.

<sup>100</sup> Probabilmente l'opera è stata composta dopo la visita di Caracalla alle tombe degli eroi nella Troade (214-215 d. C.). Per il testo faremo riferimento all'edizione di Rossi 1997.

<sup>101</sup> Sui rapporti tra Protesilao, il vignaiolo e il Fenicio cfr. Romero Mariscal 2008, pp. 142-145 e p. 154: «L'*Héroïque* rend hommage à la pédagogie religieuse des héros. Même son cadre narratif est un exemple de cette pédagogie: le vigneron transmet à l'étranger phénicien la sagesse que lui-même a apprise du héros divin Protésilas. Le désir d'apprentissage du Phénicien est poétique car il a un lien avec Homère et ses héros mais il recevra une instruction encore meilleure. L'autorité du magister divin garantit un niveau de vérité qui rend l'enseignement efficace; il ne laisse pas indifférent, il donne lieu à un changement de vie. Le vigneron en est le premier exemple et le Phénicien semble également converti».

<sup>102</sup> Per comprendere l'opera di Filostrato e le sue novità, consigliamo la lettura dei saggi raccolti in Bradshaw Aitken- Berenson Maclean 2004.

<sup>103</sup> Cap. 33, 1-49.

dell'esercito e dell'umanità intera, irrita ed indispettisce Odisseo, al punto da innescare nel suo animo una furibonda gelosia, destinata ad esplodere in seguito a due episodi. Nella prima occasione<sup>104</sup>, l'avvento di un'eclissi ha seminato il panico tra i compagni e, mentre l'Itaceo è ricorso alla mantica, Palamede ha placato le paure spiegando il fenomeno in termini tecnici; così la sua scienza ha messo in ridicolo l'ignoranza e la superstizione dell'altro. Nella seconda circostanza<sup>105</sup>, scesi i lupi dall'Ida, il figlio di Laerte ha ingiunto di armarsi contro le belve<sup>106</sup>, mentre il figlio di Nauplio ha interpretato il loro arrivo come un segnale di Apollo Liceo annunciante la peste<sup>107</sup>; raccomandando preghiere per il dio e dettando un regime di vita per l'occorrenza, egli è riuscito ad allontanare il pericolo del contagio e, da quel momento, è onorato con premi<sup>108</sup>. Allora, umiliato a più riprese dai successi del rivale, Odisseo decide di eliminarlo e concerta un piano fatale: gli intenta un processo per tradimento e, incastrandolo con prove incontestabili, lo fa morire lapidato<sup>109</sup>. Il triste epilogo corrisponde alla versione tragica del mito e il riferimento ad Euripide, presente al capitolo 34, 7, ha fatto pensare al suo *Palamede* come alla fonte principale<sup>110</sup>. Secondo Welcker<sup>111</sup>, ad esempio, le parole pronunciate da Palamede in 33, 37 (ἐλεῶ σε, ἀλήθεια, σὺ γὰρ ἐμοῦ προαπόλωλας<sup>112</sup>) e la citazione presente in 34, 7 (ἐκάνετε -φησίν-, ἐκάνετε τὸν/ πάνσοφον, ᾧ Δαναοί,/ τὰν

<sup>104</sup> Cap. 33, 4-10.

<sup>105</sup> Cap. 33, 14-19.

<sup>106</sup> Cfr. Romero Mariscal 2008, p. 153: «...dans la relation de Palamède avec l'armée, nous pouvons évoquer le modèle sophiste auquel le héros est identifié à plusieurs reprises. Tout comme les sophistes, Palamède persuade la multitude de la convenance d'une résolution circonstancielle et sa persuasion reste alors soumise à l'urgence du moment. Mais, plus loin, son enseignement est stérile, tout comme la descendance des orateurs».

<sup>107</sup> In Omero la peste si abbatte sull'esercito acheo; nell'*Eroico* investe il territorio circostante, Ilio compresa, eccetto l'accampamento acheo. Filostrato opera questo stravolgimento per motivare l'ira di Achille non con la sottrazione di Criseide da parte di Agamennone, ma con l'uccisione di Palamede.

<sup>108</sup> Cfr. Zografou 2005, p. 98: «L'élaboration du passage a confirmé que ce héros possède, d'une part, la connaissance, c'est-à-dire l'habileté intellectuelle, et, d'autre part, la manière, c'est-à-dire l'habileté pratique-qualités nécessaires pour proposer et appliquer les mesures convenables afin d'affronter des problèmes, comme le promet son nom. C'est pour cela qu'il se trouve en position de gérer les situations anormales avec modération, pacifiquement. Au contraire, face à des situations analogues, Ulysse paraît prêt à recourir facilement à la violence».

<sup>109</sup> Cap. 33, 24-31.

<sup>110</sup> Per le fonti di Filostrato vd. Falchetto 2001, pp. 275-297: il sofista interviene su una vasta tradizione e, con le sue variazioni, sarà un modello per gli autori successivi.

<sup>111</sup> Cfr. Welcker 1839, pp. 500-510.

<sup>112</sup> Negli *Antehomericæ*, al v. 386, Tzetzè riporta le seguenti parole: «χαῖρε, Ἀλήθεια κυδρή, πρόθανες γὰρ ἐμεῖο».

οὐδὲν ἀλγύνουσιν ἀηδόνα Μουσῶν) appartengono allo stesso frammento, contenente lo sfogo del condannato al momento della sentenza<sup>113</sup>. Al contrario, Grentrup<sup>114</sup> nega la stretta dipendenza tra il dialogo e il dramma e dichiara che Filostrato abbia letto Euripide solo in parte. Secondo Szarmach, una simile asserzione ignora i prestiti annidati nella tela filostrata, espressioni, miti e citazioni incontestabili, così come sono inconfutabili le corrispondenze tra l'*Eroico* e la *Difesa* di Gorgia che rimandano al *Palamede*<sup>115</sup> quale fonte comune. Entrando nel dibattito, noi sosteniamo che Filostrato abbia ripreso il dramma con una certa autonomia, perché il suo racconto presenta sì tratti drammatici, ma è pur sempre un'esercitazione letteraria tipica della Seconda Sofistica<sup>116</sup>; in altre parole, la nostra impressione è che egli abbia impiantato l'elemento novellistico sul canovaccio tragico, ricamando il tessuto narrativo con artificiose aggiunte, come probabilmente i due suddetti episodi, non documentati altrove, offrendo così un'originale rielaborazione del mito<sup>117</sup>. Singolari sono, senza dubbio, i ritratti, che si prestano alla riflessione dei critici. Ad esempio, nell'antagonismo di Palamede e di Odisseo<sup>118</sup>, Guardini<sup>119</sup> intravede il confronto tra due modelli opposti della tradizione<sup>120</sup>, proponendo questo genere di lettura: il Naupliade, depositario di un sapere infuso dalla divinità e promotore del progresso, è l'archetipo della personalità tecnica originaria; il

<sup>113</sup> Szarmach 1975, pp. 251 ss. pensa, piuttosto, ad una scena corale, tenuto conto del metro, del dialetto dorico e dell'uso del termine τὸν θρηῆνον.

<sup>114</sup> Ap. Szarmach 1975, pp. 254-256.

<sup>115</sup> Cfr. Szarmach 1975, p. 259.

<sup>116</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 48.

<sup>117</sup> Cfr. la prefazione di Massenzio in Rossi 1997, p. 16: «Filostrato ha orchestrato una sapiente ed originale variazione sul tema della guerra di Troia, nella quale il conflitto Greci/Troiani resta come relegato sullo sfondo, mentre al centro dell'attenzione si colloca un nuovo tipo di conflitto, quello che oppone la dimensione eroica (il cui modello più alto è rappresentato dai protagonisti dell'impresa mitica di Troia) alla dimensione quotidiana e profana. Opposizione, questa, che implica il contrasto tra l'orizzonte verso cui tendere (l'orizzonte metastorico dell'esistenza autentica) e il piano dal quale occorre fuggire (quello della normalità, posto sotto il segno dell'inautenticità). Di riflesso, nell'*Eroico* il gusto del racconto si fonde con l'indicazione di un percorso interiore verso la salvezza: da quest'intreccio derivano l'intensità e il fascino del testo».

<sup>118</sup> Nel cap. 44 Odisseo è descritto come un calunniatore, brutto d'aspetto e abietto moralmente: così Filostrato s'inserisce nella tradizione contraria all'eroe, iniziata nei poemi del ciclo e continuata da Pindaro (*Nemea* 7 e *Nemea* 8) e dai tragici (da Sofocle nell'*Aiace* e nel *Filottete*; da Euripide nell'*Ecuba*, nel *Palamede*, nelle *Troiane* e nell'*Ifigenia in Aulide*).

<sup>119</sup> Cfr. Guardini 2002, pp. 63 ss.

<sup>120</sup> Anche Zografou 2005, pp. 93-123 vede in Odisseo e in Palamede due intelligenze diverse, che in tragedia si traducono in due modelli eroici opposti: il primo è l'individualista violento, l'altro è il pacifista al servizio della comunità.

Laerziade, multiforme e versatile, che al bisogno non rifugge dall'inganno, è l'incarnazione dell'identità politica. Alle loro antitetiche nature corrispondono due tipi di conoscenza: quella di Odisseo è più vicina al sentire umano, in quanto concreta, comprensibile ed utile; quella di Palamede, per converso, è astratta e richiede uno sforzo intellettuale che mette a rischio il suo ascendente sui contemporanei e la sua memoria presso i posteri<sup>121</sup>. Lo scontro tra queste due tendenze rappresenta il cammino di crescita dell'uomo, che sviluppa una personalità politica a partire dalla sua natura selvaggia, maturando dalla categoria dell'*essere* quelle del *sembrare* e del *dover sembrare*. Nella realtà troviamo, infatti, chi, come Palamede, rispetta la giustizia e chi, come Odisseo, facendo dell'astuzia il suo espediente, è disposto a violarla. A nostro avviso, quest'analisi isola correttamente i due archetipi, ma si sbaglia sull'insuccesso di Palamede. Dalle fonti esaminate, infatti, traspare limpidamente che, malgrado la sua indole atipica, grazie ai suoi meriti, egli colleziona consensi e che l'insofferenza di Odisseo degenera in violenza non per necessità, ma per distorto amor proprio. Il suo risentimento è tale da minare anche il ricordo del rivale presso i posteri<sup>122</sup>, ma Filostrato lo mantiene vivo<sup>123</sup> con una serie di notizie<sup>124</sup> inserite nella sua prosa, come quelle inerenti la tomba<sup>125</sup> e il culto<sup>126</sup>. Stando alla sua versione, Palamede è lapidato nella Troade e sepolto a Metymna, nell'isola di Lesbo;

---

<sup>121</sup> Per comprendere questa dialettica, Guardini 2002, p. 65 fa un confronto con Socrate: Palamede, per il suo atteggiamento e per la sua vicenda, sarebbe un Socrate *avant la lettre*; come lui, è attento all'interiorità dell'uomo e, al momento della condanna, adotta una «tattica difensiva suicida». Secondo Romero Mariscal 2004, p. 223, n. 29 la rivalità tra Odisseo e Palamede ricorda quella tra Odisseo ed Achille, individuata nei poemi omerici da Nagy 1991 (1979<sup>1</sup>).

<sup>122</sup> Cfr. Guardini 2002, p. 60 e p. 65.

<sup>123</sup> Vd. Pérez Miranda 2006-2008, p. 59: «Rescatar del olvido a Palamedes puede servirnos para reflexionar acerca de la importancia de rescatar también del olvido a las Humanidades, pues ellas posibilitan que el individuo tome conciencia de dónde viene, entienda el presente, se proyecte hacia el futuro y se atreva con éste».

<sup>124</sup> Solo nell'*Eroico* troviamo questo genere d'informazioni, con le quali Filostrato cerca di dare credibilità al suo racconto (cfr. Mantero 1966, pp. 122-123).

<sup>125</sup> Cap. 33, 48-49: «Lo seppellirono Achille e Aiace nella terra degli Eoli confinante con Troia; questi edificarono in suo onore anche un tempio molto antico e fu eretta una statua di Palamede, splendida e ben armata, e gli abitanti delle città costiere si riuniscono e gli offrono sacrifici. Bisogna cercare questo tempio nella zona di Metimna e Lepetimno, che è un monte che si erge alto sopra Lesbo» (trad. di V. Rossi). Filostrato parla della tomba di Palamede anche nella *Vita di Apollonio di Tiana* 4, 13. Per il tema della sepoltura, cfr. il v. 1098 dell'*Alessandra* di Licofrone, gli *scholia* di Tzetzze ai vv. 386 e 1097 e Vellay 1956, pp. 63-64.

<sup>126</sup> Cap. 33, 36-37.

a riguardo Rocchi<sup>127</sup> scrive: «l'eccezionale traslazione di quel morto lapidato è motivata dall'amicizia tra Palamedes ed Achilleus e sembra indicare un'affinità che lega entrambi gli eroi ad Orpheus. Nell'isola di Lesbo, Palamedes avrebbe partecipato con Achilleus all'assedio della città di Lyrnessos, quella che si diceva risuonare ancora della musica dello strumento del cantore tracio; a Metymna, ove era il sepolcro di Palamedes, si dicevano giunte la testa e la *lyra* di Orpheus portate dalle acque del mare. Non lontano dall'*adyton* di Orpheus, Palamedes riceveva un culto eroico presso la sua tomba in uno *hieron* che si diceva simile per dimensioni a quello di Enodia». Scopriamo, così, che Orfeo e Palamede sono accomunati non solo dall'invenzione dei *grammata*, ma anche dai riti eleusini di cui il primo è l'iniziatore. Approfondendo la ricerca, verificiamo che già gli antenati del Naupliade sono legati a Demetra: Pelasgo ospita la dea, la informa sul ratto della figlia ed innalza in suo onore il tempio di Atena Pelasgica, dov'è sepolto; la nonna Amymone dà il suo nome al fiume nel bosco sacro di Lerna<sup>128</sup>. Quindi Palamede continua la tradizione di famiglia, inventando le fiaccole usate nei riti di Lerna ed introducendo i dadi, utili non solo al gioco, ma anche ad intercettare le divinità<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Rocchi 1988, p. 560.

<sup>128</sup> Cfr. Rocchi 1988, p. 561.

<sup>129</sup> Palamede sarebbe una sorta di mediatore tra il mondo divino e quello umano. Cfr. Rocchi 1988, pp. 551-561 (in queste pagine è confutato Phillips 1957, pp. 267-278).

## 8 Il *Palamede* di Euripide. La cronologia e la questione della trilogia o tetralogia di appartenenza

Da un passo delle *Variae Historiae*<sup>130</sup> di Eliano e da due *scholia* ad Aristofane<sup>131</sup> ci è noto che Euripide rappresentò l'*Alessandro*, il *Palamede*, le *Troadi* e il dramma satiresco *Sisifo* nel primo anno della 91<sup>a</sup> Olimpiade (415 a. C.) e riportò il secondo posto, battuto da un certo Senocle. All'insuccesso registrato nell'agone, in tempi moderni subentra l'interesse degli studiosi, i quali s'interrogano sulla continuità fra i drammi, nel tentativo di stabilire se formassero una trilogia o una tetralogia compatta. Allo stato attuale degli studi, la teoria più diffusa è quella della trilogia legata<sup>132</sup>; soltanto Schöll<sup>133</sup> ipotizza una tetralogia collegata. Quale necessaria premessa per la comprensione dei principali orientamenti della critica, offriamo di seguito una panoramica delle opere, rimandando la puntuale trattazione del *Palamede* al capitolo successivo, consistente nell'edizione delle testimonianze sul dramma e dei relativi frammenti.

### 8.1 L'*Alessandro* e le *Troadi*

Le prime ricostruzioni dell'*Alessandro* si basavano su un numero consistente di frammenti contenuti in citazioni antiche<sup>134</sup>, sui resti dell'*Alexander* di Ennio<sup>135</sup> e su reperti archeologici del mondo etrusco<sup>136</sup>; successivamente scoperte papiracee hanno segnato una svolta nella storia della tragedia: nel 1922 Crönert<sup>137</sup> ha pubblicato il Papiro di Strasburgo, che ci

---

<sup>130</sup> Aelian. *Var. Hist.* 2, 8 (*test. ii a*).

<sup>131</sup> Scholl. Aristoph. *Vesp.* 1326; *Av.* 842 (*test. ii b*).

<sup>132</sup> La rappresentazione di miti appartenenti alla stessa saga e di episodi della guerra di Troia cronologicamente successivi spinge a sostenere l'ipotesi della trilogia legata, che, contrariamente a quanto avviene nel teatro eschileo, per Euripide, come per Sofocle, non è la regola. Per una rassegna delle opinioni a favore della trilogia legata vd. Falcetto 2002, pp. 22 ss.

<sup>133</sup> Cfr. Schöll 1839, pp. 121 ss.

<sup>134</sup> Raccolti da Nauck 1889, pp. 373-379 sotto i numeri 42-64.

<sup>135</sup> Sui problemi insiti nell'*Alessandro* di Ennio vd. Jocelyn 1967, pp. 202 ss. Sul rapporto fra il dramma greco e il corrispondente latino cfr. Menegazzi 1951, pp. 172-191 e Timpanaro 1996, pp. 5-70.

<sup>136</sup> Cfr. Davreux 1942, pp. 108-117.

<sup>137</sup> Cfr. Crönert 1922, pp. 1-17.

restituisce nuove scene, sebbene molti dei suoi 151 versi siano mutili; nel 1974 Coles<sup>138</sup> ha curato l'edizione della *hypothesis* rinvenuta, poco prima, su un papiro di Ossirinco (*P.Oxy* 3650)<sup>139</sup>. Nel panorama della critica, nonostante alcuni punti discutibili<sup>140</sup>, come la collocazione della profezia di Cassandra, ad oggi l'edizione più autorevole resta quella di Snell<sup>141</sup>, che ha integrato il lavoro di Crönert con nuove testimonianze e con i passi della tragedia enniana. La stretta dipendenza di Ennio da Euripide ha permesso di colmare le lacune del Papiro di Strasburgo, specie per la parte iniziale, per la quale ci si avvaleva delle citazioni di Cicerone e di Macrobio; inoltre, lo studio dell'opera latina ha chiarito il rapporto fra l'*Alessandro* euripideo e la *Fabula* 91 di Igino, nella quale si riconosceva la sua sintesi: la fonte comune ad Ennio ed Igino è la tragedia di Euripide; la *Fabula* 91 non è un'esatta trasposizione del greco<sup>142</sup>, restituisce le linee generali della trama tragica:

«Priamo, figlio di Laomedonte, aveva già avuto molti figli da Ecuba, figlia di Cisseo o di Dimante, quando sua moglie, di nuovo incinta, sognò di partorire una fiaccola ardente da cui uscivano tanti serpenti. Tutti gli indovini ai quali venne riferita questa visione ordinarono di uccidere il nascituro, chiunque mai fosse, perché non portasse la patria alla rovina. Quando Ecuba partorì Alessandro, il bambino fu dato ai servi perché lo uccidessero, ma questi per pietà lo esposero; alcuni pastori lo trovarono, lo allevarono come se fosse stato figlio loro e lo

---

<sup>138</sup> Cfr. Coles 1974. La *hypothesis* è stata successivamente edita da Luppe 1976 e 2009; Van Rossum-Steenbeek 1998; Kannicht 2004, 5. 1, pp. 174-176.

<sup>139</sup> La *hypothesis* di Ossirinco soccorre le fonti con precisazioni sui rapporti di Paride con il coro secondario di pastori e sulla responsabilità di Ecuba nell'attentato alla vita di Alessandro, però lascia nel dubbio l'identità del *προλογίζων*, la composizione del coro principale, il processo di riconoscimento di Paride e la struttura della scena finale.

<sup>140</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 116: «Si l'étude de B. Snell, qui a rassemblé et classé avec beaucoup de sagacité presque tous les matériaux disponibles, paraît sur bien des points définitive, certaines de ses conclusions n'en sont pas moins discutables»; Jouan-Van Looy 1998, VIII, 1<sup>re</sup>, p. 46: «La reconstruction proposée par Snell en 1937, fondée sur une étude minutieuse de la tradition indirecte et des fragments de Strabourg, complétée à la même époque par les recherches de C. Lefke, a longtemps fait autorité, malgré certaines réserves sur des points importants, comme le moment des prédictions de Cassandra».

<sup>141</sup> Cfr. Snell 1937, pp. 1-68.

<sup>142</sup> Sulla scia di Scheidweiler 1948, p. 331, n. 2, Menegazzi 1951, p. 174 e p. 192, n. 12 non crede che la *Fabula* 91 derivi direttamente da Euripide, perché altre favole non mostrano un'assoluta dipendenza dal tragediografo. Anche Pertusi 1952, p. 259 è convinto che Igino si allontani in più punti dalla versione euripidea. Sull'argomento vd., inoltre, Stinton 1990, p. 70.

chiamarono Paride. Il ragazzo, giunto all'adolescenza, si era molto affezionato a un certo toro. Alcuni servi, che erano stati mandati da Priamo a prendere un toro da dare in premio nei giochi funebri in onore dello stesso Paride, cominciarono a condurre via il toro di Paride, il quale li inseguì, chiedendo dove lo portassero; quelli risposero che lo stavano portando a Priamo, per darlo al vincitore dei ludi funebri in onore di Alessandro. Allora Paride, per amore del suo toro, partecipò alla gare e le vinse tutte, battendo anche i suoi fratelli. Deifobo, in preda all'ira, sguainò la spada contro di lui, ma Paride saltò sull'altare di Giove Erceo. Cassandra dichiarò, ispirata, che quello era loro fratello, al che Priamo lo riconobbe e lo accolse nella reggia»<sup>143</sup>. (Trad. di G. Guidorizzi)

Abbiamo riportato il resoconto in traduzione perché possa aiutare a seguire la ricomposizione dell'*Alessandro*, che offriamo attenendoci ai contributi più recenti<sup>144</sup>. Il prologo riferiva gli antefatti della vicenda: il sogno di Ecuba, il responso dell'oracolo, l'esposizione del bambino e, molto probabilmente, il dolore della madre e l'istituzione dei giochi commemorativi (test. iii. 4-14, F 41a-42d). I personaggi più accreditati nel ruolo di *προλογίζων* erano Cassandra<sup>145</sup> ed Afrodite<sup>146</sup>, fino a quando Scodel<sup>147</sup> ha indebolito le due possibilità, formulando valide argomentazioni a favore del vecchio pastore<sup>148</sup>, il padre adottivo di Alessandro che, conoscendo la verità dei fatti, doveva essere il più adatto a declamare il prologo e a favorire

---

<sup>143</sup> Cfr. Apoll. *Bibl.* 3, 12, 5 in cui ci sono il particolare di un'orsa- che, dopo l'esposizione, accudisce il bimbo per cinque giorni- e i nomi dell'interprete del sogno (Esaco, figlio di Priamo) e del servo (Agelao) al quale è commissionata l'uccisione dell'infante. Rispetto ad Igino, manca la modalità del riconoscimento, ed è per questo che ci si attiene alla *Fabula* 91. Per il mito di Alessandro nei *Cypria*, in Pindaro e in Sofocle cfr. Jouan 1966, pp. 135-142.

<sup>144</sup> Cfr. Scodel 1980, pp. 20-42; Jouan-Van Looy 1998, VIII, 1<sup>re</sup>, pp. 46-59; Collard-Cropp 2008, VII, pp. 33-39. Per la numerazione dei frammenti seguiremo l'edizione di Collard-Cropp 2008.

<sup>145</sup> Insieme a Snell, Page e Scheidweiler, Menegazzi 1951, pp. 176-177 pensa a Cassandra per le espressioni «*mater Hecuba*» e «*pater rex ipse Priamus*» del frammento ennio (Cic. *De div.* 1a, 21 = fr. 1 Sn.). Vd. anche Jouan 1966, pp. 116-117.

<sup>146</sup> Pickard-Cambridge in Powell 1933, p. 141 esita tra Afrodite ed Ecuba; cfr. Webster 1967, pp. 166-167. Stinton 1990, p. 68, n. 13 fa notare che, in base alle supposizioni di Hartung, se Afrodite recitava il prologo, il pubblico apprendeva l'identità di Paride all'inizio della *pièce*.

<sup>147</sup> Cfr. Scodel 1980, pp. 22 ss.

<sup>148</sup> Pensavano al personaggio subalterno già Schmid-Stählin 1940, III, pp. 475-476, n. 11.

l'ἀναγνωρισμός<sup>149</sup>. E' possibile che al monologo del vecchio seguisse l'entrata di Ecuba, in una scena che anticipava la parodo<sup>150</sup> e in cui ella sfogava il suo dolore, dialogando con l'uomo uscente oppure intonando un *threnos* per il figlio perduto<sup>151</sup>. Gli anapesti della parodo s'immaginano cantati dalle sue ancelle<sup>152</sup>. Dopo l'ingresso del Coro e il tentativo del Corifeo di consolare la regina (F 43-46), doveva apparire Cassandra: senza riguardo per Igino, Snell ha situato in questo punto il momento della profezia<sup>153</sup>, ma è preferibile credere che essa cadesse sul finale<sup>154</sup> e che, in questo frangente, la principessa fosse in sé e discutesse con la madre, in termini che ci restano oscuri<sup>155</sup>. A questo breve episodio, probabilmente concluso da uno stasimo, seguiva l'allestimento dei giochi, prima dei quali Priamo dialogava con un interlocutore indefinito (F 46a). Di lì a poco, spinto dal desiderio di riconquistare il suo toro, doveva arrivare Alessandro: dapprima egli si difendeva (test. iii.17-19, F 55; F 56-57, 61?) dalle accuse di arroganza rivoltegli, al cospetto di Priamo, dal παραχορήγημα, ossia dal coro secondario di pastori<sup>156</sup> (test. iii. 15-17, test. v.); poi si confrontava con Deifobo, nell'agone che decideva la sua partecipazione alla competizione (F 48-51; F 59?). Il motivo centrale dell'ammissione di un servo alla gara si prestava alla riflessione sul divario tra libertà e

<sup>149</sup> La tesi pare accolta da Jouan-Van Looy 1998, VIII, 1<sup>re</sup>, p. 48 e Collard-Cropp 2008, VII, p. 35 (è lasciato il dubbio tra il pastore e un dio, che fosse Afrodite oppure Ermes).

<sup>150</sup> Jouan 1966, p. 118 pensa, invece, che subentrasse Priamo, uscito dal palazzo per predisporre i giochi.

<sup>151</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 1998, VIII, 1<sup>re</sup>, p. 48.

<sup>152</sup> Alla possibilità che il Coro fosse composto da vecchi troiani (Lefke, Snell, Scheidweiler) si preferisce quella di donne, compagne o serve di Ecuba (Hartung, Hansung), perché più adatte a confortare la sua pena (cfr. Webster 1967, p. 167). A prescindere dal genere, secondo Menegazzi 1951, p. 183 il Coro già conosceva l'identità di Alessandro e ne trovava conferma nel suo modo di presentarsi.

<sup>153</sup> Frr. 8 e 10 Sn. Secondo Menegazzi 1951, pp. 178-180, in questa posizione la «grande profezia» di Cassandra avrebbe fatto da prologo all'intera trilogia ed avrebbe evitato l'addensarsi di colpi di scena alla fine. Accettano l'idea di Snell pure Page, Scheidweiler e Stinton.

<sup>154</sup> Per la collocazione della profezia in prossimità della fine del dramma cfr. Schmid-Stählin 1940, 3, p. 475, n. 11. Inoltre Schiassi 1953, p. 13: «la profezia riceve pieno senso solo se segue immediatamente l'accoglienza di Paride da parte di Priamo, come solenne diffida che prepara le *Troiane*».

<sup>155</sup> La *hypothesis* non dice nulla su questa scena. Jouan 1966, p. 122 rigetta la scelta di Snell per ragioni di economia teatrale: all'inizio del dramma, una scena di tale intensità drammatica avrebbe indebolito gli episodi successivi. La sua idea è che Cassandra ed Ecuba discutessero del sogno. Troppo fantasiosa la tesi di Murray 1946, p. 132, che la principessa non volesse essere il premio della gara.

<sup>156</sup> Lanza 1963, pp. 235-245 smonta l'ipotesi di una tendenza arcaizzante di Euripide, in base alla quale il coro secondario contendesse con quello principale. A suo avviso, «I pastori non appaiono in scena per gareggiare in un dialogo corale coi vecchi troiani, ma più probabilmente come corteggio del giovane Alessandro al suo arrivo a Troia. Essi dovevano avere la funzione di presentare il protagonista caratterizzando con maggiore precisione e rilievo la sua condizione all'inizio del dramma». Sul ruolo del coro secondario vd. pure Lammers 1931, pp. 106-109.

servitù e tra ricchezza e povertà, temi che davano un tono romantico alla tragedia: il principe, stizzoso ed insolente, si opponeva al concorso di un subalterno (test. iii. 22-5, F 62a-d); il mandriano dell'Ida, placido e composto, elogiava i pregi dei poveri e denunciava le ingiustizie dei ricchi<sup>157</sup>. Arbitro dello scontro, colpito dalle argomentazioni del giovane sconosciuto, Priamo gli apriva i giochi (test. iii. 19-21, F 60) e il Coro elevava un canto sui rapporti tra *physis* e *nomos* (F 61b-c). L'esito della gara, corrispondente alla vittoria di Alessandro, doveva essere riportato da un messaggero (F 61d; F61a, 54?) e feriva l'orgoglio di Ecuba, la quale attendeva i successi dei figli Ettore e Deifobo. I due fratelli reagivano al risultato in modo estremamente differente<sup>158</sup>: il primo, dal carattere mite ed onesto, accettava la sconfitta<sup>159</sup>, mentre il secondo, nella sua boria aristocratica, la soffriva e, con la complicità della madre, tramava l'uccisione del rivale (F 62a-d; F 62d *col. iii*). Attratto con l'inganno da Deifobo oppure di ritorno dai giochi insieme a Priamo<sup>160</sup>, Alessandro riappariva sulla scena (test. iii. 25-32) e veniva riconosciuto da Cassandra invasata<sup>161</sup> (F 62e-h). Ignorando le parole di quest'ultima<sup>162</sup>, Ecuba e Deifobo si lanciavano all'assalto<sup>163</sup> e Alessandro cercava rifugio

<sup>157</sup> Vd. Menegazzi 1951, p. 183: «Si tratta di una situazione abbastanza frequente in Euripide che spesso si compiace di queste ἄμιλλαι λόγων, retoriche disquisizioni in “*utramque partem*” che pare incontrassero un notevole favore presso quel pubblico ateniese che s'appassionava alle dispute dei Sofisti e in particolare di Prodicò».

<sup>158</sup> L'agone tra Ettore e Deifobo, omesso dalla *hypothesis*, doveva seguire al rapporto del messaggero. Su questa sezione dell'*Alessandro*, consigliamo la lettura di Karamanou 2011, pp. 35-47, che a p. 46 conclude: «In conclusion, the formality and agonistic character of this debate between Hektor and Deiphobos emerge from the preserved parts of the papyrus text. Like the *Antiope* debate, which similarly does not involve any overt hostility between the contestants, this agon focusing on the φρόνος-moderation antithesis pursues the sophistic opposition of life-views, in accordance with the trends of later Euripidean».

<sup>159</sup> Vd. Menegazzi 1951, p. 182: «Si può affermare, con quasi assoluta sicurezza, che al marito di Andromaca non è riservato ancora che un breve intervento nel corso della tragedia, ma già in queste poche battute Ettore ci appare profondamente buono e onesto e perciò destinato ad incontrare le immediate simpatie del pubblico. E' facile supporre che questo sventurato campione dell'amor patrio sia stato particolarmente caro anche al cuore del poeta: ove si ponga a confronto la sua saggia mitezza con l'esagitata smania di vendetta del fratello, ma soprattutto con la vile crudeltà di un Ulisse (*Ecuba, Palamede, Troiane*), con l'opportunismo e la meschina irrisolutezza di un Agamennone (*Troiane, Ifigenia in Aulide*) con il fiacco e ipocrita Menelao dell'*Oreste*, detestabile persecutore di donne e uccisore di bambini nell'*Andromaca*, ne risulterà implicito un giudizio morale che intimamente si accorda sia con quella particolare posizione polemica che Euripide ha assunto di fronte al mito ed ai suoi tradizionali personaggi, sia con l'esaltazione di Ettore, celebrata nell'*Andromaca* e nelle *Troiane*, sia infine col tragico *Gloria victis, vae victoribus!* che è l'estremo monito della nostra trilogia».

<sup>160</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 36.

<sup>161</sup> Sul contenuto delle rivelazioni di Cassandra vd. Jouan 1966, pp. 133-134.

<sup>162</sup> Nell'*Alessandro* la visione di morte e di distruzione di Cassandra, esplosione del *pathos* euripideo, è scambiata per follia, ma trova conferma nella scena finale delle *Troadi*, in cui l'incendio svela il significato

presso l'altare di Zeus Erceo<sup>164</sup> (F 62i?). Qui doveva subentrare il padre adottivo e, quindi, si compivano il riconoscimento<sup>165</sup> e la riconciliazione<sup>166</sup> (F 62). Il finale della tragedia doveva coincidere con l'intervento di Afrodite *ex machina*, la quale, rivolgendosi agli spettatori, proclamava realizzati i disegni di Zeus<sup>167</sup>. Così concepita, la trama dà adito ad interpretazioni estremamente differenti, come quelle di Murray<sup>168</sup> e di Jouan<sup>169</sup>. Il primo ha pensato che un'opera del genere, in cui il protagonista incarnava bellezza e distruzione, affondasse le sue radici nell'antica credenza per la quale la nascita di un figlio potesse minacciare il padre o l'intero popolo; perciò il suo significato andrebbe cercato nella tradizione religiosa popolare, precisamente nel destino di bambini prima esposti, poi trovatelli, i quali simboleggiano la

---

profetico della fiaccola che accompagna la principessa in entrambi i drammi. Sui rapporti fra il primo e l'ultimo dramma della trilogia cfr. Menegazzi 1951, pp. 179-180 e 190-191.

<sup>163</sup> In questa scena Snell 1937, pp. 42, 46, 48, 59 e 64-67 ha individuato il nucleo della tragedia, in cui si ripeterebbero lo scatto di Merope contro Cresfonte (fr. 456 Kn.) e la furia che caratterizza la regina nell'*Ecuba*. Al confronto col *Cresfonte*, Lanza 1963, p. 233 affianca quello con lo *Ione*, «nel quale pure madre e figlio si fronteggiano come nemici, minacciandosi a vicenda di morte, finché non interviene il riconoscimento e la conseguente riconciliazione». Sul fronte contrario troviamo Menegazzi 1951, 185-186, secondo il quale «ove si ammettesse un'*Ecuba* selvaggia e spietata già nel primo dramma della trilogia o addirittura- come suppone lo Snell- le si attribuisse un ruolo tanto importante da condizionare l'orientamento degli altri personaggi, la novità e la grandezza della protagonista delle *Troiane* ne risulterebbe condizionata e sminuita».

<sup>164</sup> Vd. Menegazzi 1951, p. 186: «Tragica ironia di cui più volte abbiamo visto compiacersi Euripide: il fratello sta per uccidere il fratello proprio davanti all'ara del dio che protegge la famiglia».

<sup>165</sup> Le alternative vogliono che il riconoscimento avvenisse grazie a Cassandra (Hyg.), ad un *deus ex machina*, ad Alessandro a conoscenza della sua sorte, oppure agli *γνώρισματτα* (cfr. *Ov. Her.* 16, 90; *Serv. Aen.* 5, 370).

<sup>166</sup> Vd. Avezù 1998, p. 395: «Come nel *Cresfonte*, anche qui l'impulso della madre è frenato dalla rivelazione; ma la peculiarità dell'*Alessandro* è che alla difesa delle prerogative dei figli- che inconsapevolmente garantirebbe anche il loro futuro nei tempi lunghi del destino- si sostituisce la gioia per il figlio ritrovato, inconsapevole anch'essa e ironicamente foriera di un comune destino di morte». Sul tema della riconciliazione familiare in Euripide cfr. Karamanou 2012, pp. 241-252, in particolare p. 252: «In his 'family reunion' plays Euripides provides a wider perspective on Athenian politics, cult, and, primarily, the household as essential component of the city-state, shaping the mythical stories into a typical plot-structure for the purpose of preserving the integrity of the *polis* when it was most seriously challenged».

<sup>167</sup> Che il dramma non si concludesse con la profezia di Cassandra, come vuole la *Fabula* di Iginio (*Cum Cassandra vaticinaretur eum fratrem esse*), è suggerito dalla serie di pitture vascolari dove compare Alessandro fiancheggiato da una donna armata e da una divinità. Tenendo conto di questo repertorio, sulla scia di Lefke, Snell e Scheidweiler, Menegazzi 1951, pp. 189-90 e Jouan-Van Looy 1998, VIII, 1<sup>re</sup>, pp. 57-58 pensano ad Afrodite, sua protettrice; rifiutano questo finale Scodel 1980, pp. 39-40, Timpanaro 1996, pp. 66-68, Collard-Cropp 2008, VII, p. 37, perché le funeste conseguenze della riconciliazione dovevano restare note alla sola Cassandra. Contro la scelta di Afrodite, degne di nota sono le osservazioni di Lanza 1963, pp. 233 ss.: non si può escludere che i vasi rappresentino il racconto di un *λόγος ἀγγελικός* o di due scene concentrate in una (cfr. Jouan 1966, p. 116; Webster 1967, p. 174); si deve considerare il ruolo abitualmente attribuito da Euripide al *deus ex machina*, che è quello di sanzionare il significato e il valore di quanto è già stato compiuto nell'azione drammatica (cfr. Jouan 1966, p. 131); in tutte le tragedie euripidee, il finale sancisce la continuazione dell'azione rappresentata, quindi la profezia di Cassandra risponderrebbe a questo *standard*. Vd. pure le obiezioni di Stinton 1990, p. 70, che pensa ad Apollo; è per Apollo Webster 1967, p. 166 e p. 174.

<sup>168</sup> Cfr. Murray 1932, pp. 649-653 e 1946, pp. 135-138.

<sup>169</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 142.

natura del Giovane Anno, talora fonte di rinascita, talaltra di corruzione per la comunità<sup>170</sup>. Il secondo studioso, invece, ha affermato che l'*Alessandro* fosse una tragedia d'intrigo, il cui significato più profondo, nascosto nel finale, si allacciava agli eventi contemporanei: «A la veille de la grande aventure où Athènes allait se jeter en ce printemps de 415, sous la direction d'Alcibiade, le poète rappelait que les événements qui paraissent les plus heureux peuvent se révéler à la longue funestes, et que les jeunes chefs les plus brillants et les plus populaires peuvent conduire- par une malédiction inexplicable autant que par leurs imprudences personnelles- tout un peuple à sa ruine».

Passiamo alle *Troadi*, tragedia fra le più rinomate di Euripide. L'intreccio si snoda nello straziante lamento delle prigioniere troiane che interagiscono con il coro e con Ecuba, la regina che, a distanza di circa dieci anni dall'omonima tragedia, si riconferma indiscussa protagonista della scena, ma palesemente impallidita. L'Ecuba poliedrica, indomabile nelle passioni, cede il passo ad una vecchia assoggettata, con stanchezza e con rassegnazione, al funesto destino della sua terra<sup>171</sup>, di cui era ed è l'icona: prima ne rifletteva lo splendore, ora ne incarna la rovina<sup>172</sup>. L'Ecuba delle *Troadi*, insomma, è la cifra del ribaltamento che imprime il dramma stravolgendo i connotati delle donne troiane: Cassandra da sacerdotessa di Apollo si trasforma in menade invasata<sup>173</sup>; Elena è additata come la causa dello sfacelo; Ecuba, persa la sua *pietas*, impreca contro gli dei; soltanto Andromaca resta fedele alla sua natura di moglie e di madre, consunta da un atroce destino che non le risparmia la morte di

---

<sup>170</sup> Vd. Kovacs 1997, p. 167: «Paris belongs to the mythical category of curse children like Oedipus, doomed to ruin his family. The curse child in Greek myth is no mere accident- about which the gods happen to know in advance and warn the parents to no avail- but is precisely an instrument of the gods, used to bring about intentional ruin. The prophecy of the ruin the child is to cause is not meant to help the parents avert disaster but is either an empty mockery or helps to bring about the very thing prophesied, as in the case of Oedipus, who would not have killed his father if he had not been exposed and a prophecy given both to his parents and to him. The curse child is an unwitting agent of the gods' justice».

<sup>171</sup> Cfr. Perrotta 1925, p. 265.

<sup>172</sup> Cfr. Beltrametti 2002, pp. 418 ss.

<sup>173</sup> Vd. Avezù 1998, pp. 397-398: «...le reazioni di Cassandra sono sempre dissonanti, ora come nell'*Alessandro*: là dolente, poiché vedeva la sventura quando tutti gioivano, qui animata da gioia furente, poiché scorge la fine di Agamennone».

Astianatte, scomparsa che segna il tramonto di Troia. Con i personaggi è mutato l'*animus*<sup>174</sup> di Euripide che, capace di rinnovarsi e di correggersi<sup>175</sup>, rianima le forme con un soffio nuovo ed interviene sui contenuti, lasciandosi alle spalle la tragedia personale di Ecuba, per rappresentare il disfacimento totale abbattutosi indistintamente sui vincitori e sui vinti<sup>176</sup>. Secondo Murray<sup>177</sup> la catastrofe che travolge i Greci e i Troiani è l'inevitabile punizione della loro tracotanza da parte degli dei: i Troiani scontano la disobbedienza all'oracolo di Apollo che ingiungeva l'uccisione di Alessandro e i Greci pagano la morte ingiusta di Palamede. Simile è l'idea di Pertusi<sup>178</sup>, secondo la quale l'*Alessandro* rappresenta la colpa originaria dei Troiani, il *Palamede* quella degli Achei e le *Troadi* i rispettivi castighi, realizzato quello dei Troiani, preannunciato quello degli Achei (nel prologo e nella profezia di Cassandra). La teoria dell'unità tematica ha incontrato il disappunto di Koniaris<sup>179</sup>, che ha negato i presunti contatti fra i drammi<sup>180</sup>. A suo avviso, nelle *Troadi*, nonostante la trama offra alcune

<sup>174</sup> Cfr. Steiger 1900, pp. 362 ss.

<sup>175</sup> Cfr. Perrotta 1925, pp. 264-293.

<sup>176</sup> Vd. ad es. Kovacs 1997, p. 176: «The Greeks in this play are only slightly less pitiable than the Trojans. All alike are involved in a complex web of destruction. The Erinys that visited Troy in the shape of Helen will visit Argos in the shape of Cassandra. Troy has fallen, but the Greeks will not be unscathed either. The only consolation available to the sufferers is not hope, which is so often a delusion, but the assurance that they will not be forgotten by posterity. It is also a paradoxical consolation that their misfortunes are no mere accident but the work of divine malevolence. It is something, at any rate, to go down before the greatest forces the universe can muster. Only slight consolation, then, for the sufferers on stage. The audience for their part receive the bracing remainder that uncertainty about the future is the human condition's most salient feature, and that it is the part of a wise man not to take today's happiness for granted».

<sup>177</sup> Cfr. Murray 1932, pp. 655-656 e 1946, pp. 147-148. Lo studioso sostiene che la chiave di lettura della trilogia sia la *paracharaxis* svelata nelle *Troadi*, ossia la falsità delle apparenze per cui si scambia il male con il bene. Il fare di Euripide avrebbe anticipato la dottrina degli Stoici: «This conception, new, as far as I know, at the time when the play was produced, was afterwards developed and clarified as one of the central doctrines of the Stoics. God the great dramatist hands to each of us at birth the script of the part he has to play. The good actor takes the script, whatever it may be, and plays it well. Whether it be the part of king or slave, conqueror or conquered, matters nothing. What matters is that it be well played». Cfr. Romero Mariscal 2003a, p. 412.

<sup>178</sup> Vd. Pertusi 1952, pp. 263 ss. Un altro convinto assertore della teoria unitaria è Scarcella 1959, pp. 60-70 che, nel suo studio sulle *Troadi*, pur sottolineando che i rapporti fra le *Troadi* e il *Palamede* possono essere "più intuiti che dimostrati", mentre quelli tra le *Troadi* e l'*Alessandro* risultano "espliciti", definisce la trilogia "una fitta rete di anticipazioni e di richiami che si intersecavano da una tragedia all'altra". Di richiami parla anche Parmentier 1959, IV, p. 9: ad esempio, un rimando al *Palamede*, interno alle *Troadi*, sarebbe la caratterizzazione di Odisseo, quale personaggio odioso, affidata ad Ecuba al v. 284. Sostiene il tipo della trilogia legata anche Aélión 1983, I, p. 75, ritenendo che comune alle tragedie sia il tema della responsabilità dell'uomo nelle disgrazie che lo colpiscono.

<sup>179</sup> Cfr. Koniaris 1973, pp. 85-124.

<sup>180</sup> Cfr. Sienkewicz 1975, p. 4: «The basic mythological data upon which Euripides built his plays does not suggest any inherent association or unity between the plots of the three plays outside their sequential place in the story of the Trojan war. Rather, the three plays tell three separate stories drawn from the Trojan epic cycle».

occasioni, non vi sono concreti rimandi all'*Alessandro*: quello dei vv. 595-600 è un generico riferimento alla saga dell'eroe, riscontrabile anche in altre tragedie euripidee<sup>181</sup>; nel prologo la menzione degli Scogli Cafarei (v. 90) non è un'allusione alla vendetta di Nauplio, perché sarebbe insolito che, in tutta la tragedia, il vecchio non sia mai ricordato; è più credibile che la vendetta, decisa da Poseidone e da Atena, si materializzi nella tempesta sul Mare Egeo<sup>182</sup>. La risposta a Koniaris è venuta da Scodel<sup>183</sup> e da Ritoók<sup>184</sup>, che hanno evidenziato alcune costanti all'interno della trilogia, intendendole come spie di continuità<sup>185</sup>. L'una ha segnalato la presenza di un agone e l'uccisione di un innocente, l'altro ha messo in luce il contrasto tra l'interesse del singolo e quello della comunità: nell'*Alessandro* Troia paga il prezzo di una scelta personale, quella di sottrarre Paride alla morte prescritta dall'oracolo di Apollo; nel *Palamede* la decisione di Odisseo è condivisa dagli Achei, destinati a subire la vendetta di Nauplio; nelle *Troadi* si esaurisce il sacrificio della guerra combattuta per Menelao, costato ai Greci dieci anni.

---

<sup>181</sup> Vd. Koniaris 1973, pp. 116 ss.: nell'*Ifigenia in Aulide*, ai vv. 1283-99, leggiamo l'esplicita menzione dell'ἔκθεσις di Alessandro; nell'*Andromaca*, come nel *Priamo* di Sofocle, egli è presentato come un pastore che vive isolato sull'Ida.

<sup>182</sup> Gli Scogli Cafarei sarebbero semplicemente compresi nel viaggio di ritorno dei Greci e la loro menzione sarebbe un *topos* ricorrente (la troviamo, ad esempio, nei vv. 767 e 1126-1230 dell'*Elena*).

<sup>183</sup> Cfr. Scodel 1980, pp. 64 ss.: secondo Ruth, è difficile credere che il pubblico, pur non pensando specificatamente alla forma della trilogia, assistendo all'*Alessandro* e alle *Troadi* nello stesso giorno, non cogliesse una relazione; nel gruppo delle tragedie, doveva riconoscere "uno studio drammatico della Guerra di Troia", "una trilogia politica", per quanto basata su legami indiretti.

<sup>184</sup> Cfr. Ritoók 1993, pp. 113 ss.; vd. anche Avezzù 1998, p. 396: «...la decisione resta iniziativa dell'*oikos* (nell'*Alessandro*) e di moventi individuali (nel *Palamede*), determinati, questi e quello, a difendere strenuamente i privilegi e incapaci di discernere l'effettivo interesse della comunità». Di Avezzù è interessante anche il commento sulla dimensione temporale dei due drammi (p. 396): «I due drammi sono iscritti ciascuno in una propria dimensione temporale: il primo nel *tempo* del vaticinio; l'altro nel tempo della *soteria*, posta come fine dell'azione politica. Nell'*Alessandro* l'incapacità di far presa su questi 'tempi lunghi' è sottolineata dall'ironia tragica che contrassegna le azioni di Ecuba e dei suoi figli e nella dichiarata opposizione tra il tempo/ *chronos* e gli accadimenti/ *tyche*: *chronos* si allinea con *physis* e *logos*, e invece *tyche*, che contraddice tanto la natura quanto la comprensione razionale, si afferma come la dimensione del conflitto intersoggettivo per concretarsi infine nel *nomos* che sancisce la prevaricazione del più forte. Il *Palamede* denuncia come incommensurabili il tempo della politica e quello della sapienza, altrettanto inconfrontabili quanto l'agone politico e il progetto del bene comune, che nell'emergenza è definito 'salvezza'».

<sup>185</sup> Ci offre una puntigliosa e convincente illustrazione dei fattori di continuità Romero Mariscal 2003a, pp. 393 ss.: i drammi condividono personaggi, moduli (agone e il *threnos*), temi (profezia, vendetta, saggezza, *eugheneia*, *paracharaxis*) e spazi.

## 8. 2 Il *Sisifo*

Da Eliano<sup>186</sup> sappiamo che alla trilogia seguiva il *Sisifo*, dramma satiresco di cui restano due frammenti, il primo (fr. 673 Kn.) testimoniato dalla *Suda*<sup>187</sup>, il secondo (fr. 674 Kn.) da Esichio<sup>188</sup>. I fr. 5 e 7 della *hypothesis* contenuta nel *POxy.* 2455<sup>189</sup> sono d'incerta provenienza, potrebbero appartenere al *Sisifo*, allo *Scirone* o al *Sileo*; verisimilmente il fr. 5 deriva dal *Sisifo* e il fr. 7 dallo *Scirone*<sup>190</sup>. Indefinita è pure la questione relativa al frammento sull'invenzione degli dei (*TrFG* I, 43 fr. 19): alcuni vi riconoscono il manifesto dell'ateismo sofisticato e lo attribuiscono a Crizia; altri sostengono la paternità di Euripide<sup>191</sup>. In questa sede cercheremo di capire quale fosse la trama del *Sisifo* euripideo e, soprattutto, quale rapporto intrattenesse con la trilogia. Per risolvere queste problematiche è necessario inquadrare il personaggio di Sisifo nel mito<sup>192</sup>. Figlio di Eolo e fondatore di Corinto, nel mondo antico Sisifo è un *exemplum* di astuzia. Si racconta che, grazie alla sua scaltrezza, abbia recuperato il bestiame trafugatogli da Autolico e che, nella stessa circostanza, abbia sedotto la figlia Anticlea, dall'unione con la quale sarebbe nato Odisseo<sup>193</sup>. I due eroi della *metis* sarebbero padre e figlio. Ma l'episodio che assurge Sisifo ad icona di furbizia è un altro; ricomponiamolo gradatamente. Nell'*Odissea*<sup>194</sup> l'eroe è collocato nell'Ade, dove spinge verso la cima della collina un masso che, puntualmente, torna indietro. Omero, che nell'*Iliade*<sup>195</sup> definisce Sisifo "il più astuto fra gli uomini", tace sulle ragioni di quest'atto sfibrante. Nelle fonti la colpa dell'astuto, celata dietro la sua fatica, è motivata in vari modi: secondo una

---

<sup>186</sup> *Loc. cit.*

<sup>187</sup> *Suda* X 174 Adler.

<sup>188</sup> Hesych. E 2116 Latte.

<sup>189</sup> Cfr. Collard-Cropp 2008, VIII, p. 144 e p. 142: «The large but badly damaged collection of Euripidean narrative hypotheses in alphabetical order».

<sup>190</sup> La soluzione accolta nel nostro testo è di Pechstein 1998, pp. 200-204.

<sup>191</sup> Per una discussione delle fonti del frammento e il problema della disputata paternità vd. Dihle 1977, pp. 28-42.

<sup>192</sup> Per il mito di Sisifo cfr. Fabiano 2008, pp. 238-257.

<sup>193</sup> Ad es. in Hyg. *Fab.* 201.

<sup>194</sup> Hom. *Od.* 9, 593-600. Per Sisifo nei poemi omerici cfr. Gostoli 2012, pp. 83-93.

<sup>195</sup> Hom. *Il.* 6, 135

versione<sup>196</sup> Sisifo svela i segreti degli dei ai mortali, secondo un'altra<sup>197</sup> informa il fiume Asopo del ratto della figlia Egina da parte di Zeus e questi, per castigo, gli manda Thanatos, ma Sisifo riesce ad incatenarla; dal momento che nessuno più muore sulla terra, interviene Ares conducendolo finalmente nell'Ade; prima della catabasi, però, Sisifo ha chiesto alla moglie Merope di non tributargli gli onori funebri, quindi, col pretesto di ammonirla, ottiene da Persefone di poter risalire sulla terra per un breve periodo; l'eroe infrange l'ordine e si trattiene a lungo, finché è ricondotto nell'oltretomba con la forza e qui è avvilito nel modo descrittoci da Omero. Secondo C. Sourvinou-Inwood<sup>198</sup>, l'atto sfiancante ma inutile di Sisifo è il contrappasso per chi ha cercato di evitare la morte: come è stato vano il tentativo di tornare in vita, così vacuo è lo sforzo di muovere in alto un masso destinato a rotolare all'indietro. A quest'interpretazione Doralice Fabiano affianca un'altra parimenti interessante, secondo la quale Sisifo è costretto ad un *ponos* che lo relega definitivamente nell'Ade, senza possibilità di fuga; il suo, paradossalmente, è un movimento paralizzante<sup>199</sup>. La fuga di Sisifo è un tema caro alla poesia: per esempio, Alceo<sup>200</sup> e Teognide<sup>201</sup> ne fanno un paradigma di sagacia, rispettivamente in negativo e in positivo; Eschilo vi dedica il suo *Sisifo fuggitivo*<sup>202</sup>, che, per l'esiguità dei frammenti, è impossibile ricostruire. Lo stesso problema si pone per il Sisifo euripideo, che ci rimane in due frammenti, il 674 Kn., consistente in una sola parola (ἐλίσσων), e il fr. 673 Kn., in cui la *persona loquens* saluta Eracle, apostrofandolo come figlio di Alcmena:

χαίρω γέ σ', ᾧ βέλτιστον Ἀλκμήνης τέκος,  
 < > τόν τε μιάρὸν ἐξολωλότα

<sup>196</sup> Serv. *Aen.* 6, 616.

<sup>197</sup> Ad es. Apoll. 1, 9, 3; Paus. 2, 5, 1; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 119.

<sup>198</sup> *Ap.* Fabiano 2008, p. 250.

<sup>199</sup> Cfr. Fabiano *loc. cit.*

<sup>200</sup> Alcae. fr. 38a, 5-10 V.

<sup>201</sup> Theogn. 697-718.

<sup>202</sup> Aesch. *TrGF* fr. 225-234 R. Anche la produzione di Sofocle comprende un *Sisifo* (fr. 545 R.).

Nella tradizione i due personaggi sono associati in un solo episodio, che ci è noto grazie a Probo<sup>203</sup>: Sisifo ruba le cavalle che Eracle ha sottratto a Diomede e le stesse divorano il figlio Glauco. In base al fr. 673 Kn., comunemente si pensa che Euripide abbia ripreso la vicenda perché, incentrato sul tema della vanità della gloria, è in linea con la trilogia: come Alessandro ed Odisseo, l'uno simbolo dei Troiani e l'altro dei Greci, nell'*Alessandro* e nel *Palamede* conseguono una vittoria provvisoria, annichilita dal castigo divino visibile nelle *Troadi*<sup>204</sup>, così Sisifo ed Eracle passano dalla conquista alla perdita. Due interpretazioni alternative vengono da H. Evan Yunis<sup>205</sup> e da Lucia Romero Mariscal<sup>206</sup>. Il primo inserisce nel *Sisifo* anche il testo di *TrGF* I, 43 fr. 19<sup>207</sup>, accorpandolo al distico<sup>208</sup> riportato da Satiro nella vita di Euripide:

- λ]άθραι δὲ τοῦ[τ]ων δρωμένων τίνας φοβῆι;
- τοὺς μείζονα βλ[έ]ποντας ἀ[ν]θρώπων θεοῦς.

Uno degli interlocutori della conversazione, in cui consiste la biografia, rintraccia nei due trimetri giambici la visione socratica degli dei, secondo la quale essi puniscono la *hybris* umana con l'inganno. Ebbene, secondo Yunis, le *personae loquentes* del distico sono Sisifo ed Eracle e, dopo una breve lacuna, il testo corrisponde a quello di *TrGF* I, 43 fr. 19. Ammettendo una tale struttura per il *Sisifo*, la sua conclusione sulla tetralogia è che essa si fondi sulla concezione degli dei onniscienti e castigatori, rimarcata e definita 'socratica' da

<sup>203</sup> Probo. *Ad Verg. Georg.* 1, 137. L'individuazione dell'episodio si deve a Murray 1932, pp. 655-656.

<sup>204</sup> E' la tesi di Murray *loc. cit.* e Webster 1967, p. 165. Già Schöll 1839, pp. 121 ss. parlava di una relazione tra *Sisifo*, *Palamede* e *Troadi*, determinata dal vincolo di sangue fra Sisifo ed Odisseo, ma Koniaris ha risposto che, nel materiale a nostra disposizione, Odisseo non è presentato come figlio di Sisifo e che, se il dramma satiresco di Euripide concernesse l'unione tra Sisifo ed Anticlea, la presenza di Eracle nel fr. 673 Kn. sarebbe fuori luogo.

<sup>205</sup> Cfr. Yunis 1988, pp. 39-46.

<sup>206</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 419-421.

<sup>207</sup> Scodel 1980, pp. 122-137 difende questa possibilità, facendo leva su più punti: tra Satiro, che l'attribuisce a Crizia, ed Ezio e Galeno, che lo rimettono ad Euripide, sono più attendibili gli ultimi, in quanto il primo ha un rapporto confusionario con le fonti; non è provato l'interesse di Crizia per la storia primitiva dell'umanità; lo stile, sebbene all'apparenza estraneo ad Euripide in quanto tendenzialmente prosastico, ad un'attenta analisi, basata sul confronto col suo repertorio, trova riscontri nella dizione; le due tematiche principali- il ruolo del saggio nel progresso umano e la natura degli dei-, così come sono sviluppati, si riallacciano all'*Alessandro*, al *Palamede* e alle *Troiane*.

<sup>208</sup> *POxy.* 1176, fr. 39, ii, 8-14= fr. 1007c Kn.

Satiro. Al contrario, Romero Mariscal dubita che *TrGF* 1, 43 fr. 19 appartenga al *Sisifo* di Euripide e, comunque sicura della relazione tra le opere del 415 a. C., indica il *trait d'union* nello spazio troiano. Dal suo punto di vista, il terreno comune è Troia; quindi il nucleo narrativo del dramma satiresco va cercato nel mito della distruzione della città ad opera di Eracle, ricordato nell'*Iliade*<sup>209</sup> e nelle *Troadi*<sup>210</sup>: dapprima l'eroe la salva da un mostro emerso dalle acque per volere di Poseidone; poi, quando il re Laomedonte tradisce la promessa di ricompensarlo con i cavalli avuti in dono da Zeus, l'assale. La studiosa immagina che, nel dramma satiresco di Euripide, Sisifo aiutasse Eracle nell'assalto<sup>211</sup>: così si spiegherebbero le parole del fr. 673 Kn. Senz'altro suggestiva, purtroppo questa tesi non ha conferme nella tradizione conosciuta, che, come si è detto, relaziona i due personaggi una sola volta e, per giunta, in una situazione di scontro, non di alleanza.

---

<sup>209</sup> Hom. *Il.* 5, 638-642.

<sup>210</sup> Eur. *Tr.* 799 ss.

<sup>211</sup> In questo ruolo anticiperebbe il destino del figlio Odisseo, ideatore del cavallo.

## **Capitolo Secondo**

**Edizione, traduzione e commento delle testimonianze sul *Palamede* di  
Euripide e dei frammenti della tragedia**

## ΠΑΛΑΜΗΔΗΣ

### *Testimonia*

**i** Catal. Fab. II (T 7 a) = CAT B 1, 43 sq. Παλαμήδης.

**ii a** Aelian. *Var. hist.* 2, 8 (p. 20, 7 Dilts) κατὰ τὴν πρώτην καὶ ἐνενηκοστὴν ὀλυμπιάδα (a. 415-412)...ἀντηγωνίσαντο ἀλλήλοις Ξενοκλῆς καὶ Εὐριπίδης. καὶ πρῶτός γε ἦν Ξενοκλῆς, ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν, Οἰδίποδι καὶ Λυκάονι καὶ Βάκχαις καὶ Ἀθάμαντι σατυρικῶ. τούτου δεύτερος Εὐριπίδης ἦν Ἀλεξάνδρῳ καὶ Παλαμήδει καὶ Τρωάσι καὶ Σισύφῳ σατυρικῶ. γελοῖον δέ- οὐ γάρ; - Ξενοκλέα μὲν νικᾶν, Εὐριπίδην δὲ ἠττᾶσθαι, καὶ ταῦτα τοιούτοις δράμασι κτλ.

**ii b** Σ *VEΓM* Aristoph. *Av.* 842 Holwerda, post explicationem vocabuli κωδωνοφορῶν (vid. ad fr. 589), μήποτε δὲ παρακωμῶδεϊ τὸν Εὐριπίδου Παλαμ<ήδ>ην οὐ πρὸ πολλοῦ (*M*: προπόλου fere *VEΓ*) δεδιδαγμένον (*EM*: δεδεγμένον *V*, δεδιγ- *Γ*): *Aves* ἐδιδάχθη ἐπὶ Χαβρίου ἐν ἄστει, i. e. Dionysiis a. 414, *Palamedes* igitur cum ceteris fabulis eiusdem διδασκαλίας Dionysiis a. 415 (vd. **test. ii a**).

**ii c** Argum. Isocr. *Busir.* 29 (I, p. 188, 29-30 Mathieu) post testimonium carminis fr. 588 (ubi vid.) καὶ νοῆσαν τὸ θέατρον ἅπαν ἐδάκρυσε, διότι περὶ Σωκράτους ἠνίττετο: scil. cum *Palamedes* post mortem Socratis (a. 399) ἀνεδιδάχθη.

**iii a** Vid. fr. 588a.

**iii b** Aristoph. *Thesm.* 846-848 ΚΗΔ. (Euripidem frustra exspectans)

ἰλλὸς γεγένημαι προσδοκῶν· ὁ δ' οὐδέπω.

τί δῆτ' ἄν εἴη τοῦμποδῶν; οὐκ ἔσθ' ὅπως

οὐ τὸν Παλαμήδη (: - ἦν *R*) ψυχρὸν ὄντ' αἰσχύνεται.

**iv** Aristoph. *Ran.* 1451 ΔΙΟΝ. εὐ γ' ᾧ Παλάμηδες, ᾧ σοφωτάτη φύσις.

\*v a Polyæn. *Strat.* 1 pro. 12 (p. 6, 12 Woelfflin-Melber) οἶον δὲ κάκεινο στρατήγημα Ὀδυσσεύς οἱ τραγωδοὶ ἄδουσιν· Παλαμῆδην ἐνίκησεν Ὀδυσσεὺς ἐν δικαστηρίῳ τῶν Ἀχαιῶν ὑποβαλὼν αὐτοῦ τῇ σκηνῇ βαρβαρικὸν χρυσίον, καὶ ὁ σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων ἐκεῖνος ἦλω προδοσίας δόλῳ καὶ στρατηγήματι. ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν τραγωδῶν ἱκανῆ διδάσκειν ἢ σκηνή.

\*v b Xen. *Mem.* 4, 2, 33 (Socrates) τὰ δὲ Παλαμῆδους οὐκ ἀκήκοας πάθη; τοῦτον γὰρ δὴ πάντες ὕμνουσιν ὡς διὰ σοφίαν φθονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεύς ἀπόλλυται.

\*vi Plat. *Resp.* 7, 522 d παγγέλοισιν...στρατηγὸν Ἀγαμέμνονα ἐν ταῖς τραγωδίαις Παλαμῆδης ἐκάστοτε ἀποφαίνει. ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὅτι φησὶν ἀριθμὸν εὐρῶν τάς τε τάξεις τῷ στρατοπέδῳ καταστήσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμῆσαι ναῦς τε καὶ τᾶλλα πάντα, ὡς πρὸ τοῦ ἀναριθμήτων ὄντων καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἔοικεν, οὐδ' ὅσους πόδας εἶχεν εἰδότος, εἶπερ ἀριθμεῖν μὴ ἠπίστατο;

**vii P. Mich. Inv. 3020(a)**

. ὦθη τοῦτον [...]η..μημέ<sup>-2</sup>

νον ὑπὸ τῶν Νηρείδων ὁ πα-

τ]ῆρ ἀνακομισάμενος Ναύπλι-

ος] ἀπειλήσας Ἀγαμέμνον[ι] πά<sup>-4</sup>

λιν ἐξέπλευσεν.

## Traduzione

**ii a** «Durante la novantunesima Olimpiade gareggiarono Senocle ed Euripide. Senocle, chiunque fosse costui, arrivò primo, con *Edipo*, *Licaone*, *Baccanti* e il dramma satiresco *Atamante*. Euripide si classificò secondo con *Alessandro*, *Palamede*, *Troadi* e il dramma satiresco *Sisifo*. E' assurdo, non è vero? Che Senocle abbia vinto e che Euripide abbia perso e che ciò accadesse con drammi di tal fatta».

**ii b** «In nessun caso mette in ridicolo il *Palamede* di Euripide, rappresentato non molto prima».

**ii c** «Tutto il teatro pianse perché si capì che alludeva a Socrate».

**iii b** ΚΗΔ.: «Sono diventato strabico a forza di guardare e ancora niente. Che intoppo potrebbe esserci? Sarà che si vergogna del *Palamede* che è insulso».

**iv** ΔΙΟΝ.: «O Palamede, o natura massimamente saggia».

**\*v a** «I tragici cantano anche quello stratagemma di Odisseo: Odisseo vinse Palamede nel tribunale degli Achei, nascondendo dell'oro barbaro nella sua tenda, e quello, il più saggio dei Greci, fu dichiarato colpevole di tradimento con dolo e macchinazione. Ma la scena dei tragici è idonea a rappresentare queste cose».

**\*v b** (Socrate) «Non hai sentito parlare delle disgrazie di Palamede? E certo tutti cantano che morì, invidiato da Odisseo per la sua sapienza».

**\*vi** «Nelle tragedie, ogni volta, Palamede fa apparire Agamennone un ridicolo capitano. Non hai notato come Palamede dice che, avendo inventato il numero, istituì le file nel campo davanti ad Ilio, contò le navi e tutte le altre cose, come se non fossero state mai numerate prima di lui e Agamennone, a quanto pare, non sapesse quanti piedi aveva, se appunto non sapeva contare?»

vii «Portato su dalle Nereidi, il padre Nauplio, dopo aver minacciato Agamennone, si mise di nuovo in mare».

### Commento

Nel quadro dei *testimonia* si possono distinguere tre tipologie: testimonianze sulla cronologia, testimonianze sul soggetto drammatico, testimonianze sull'interpretazione del personaggio di Palamede. Alla prima tipologia appartengono **ii a** e **ii b**: da **ii b** deduciamo che il *Palamede* è un dramma del 415 a. C.<sup>212</sup>; questa data è confermata in **ii a**, che inserisce la rappresentazione nel contesto della novantunesima Olimpiade e ci fornisce altri dettagli importanti: i nomi dei concorrenti, i titoli delle opere, l'esito della gara. Vi leggiamo, infatti, che Euripide concorse con un certo Senocle: il primo presentò *Alessandro, Palamede, Troadi* e *Sisifo*; il secondo *Edipo, Licaone, Baccanti* ed *Atamante*. Il risultato tradì le aspettative: proprio Euripide fu battuto da un autore sconosciuto, probabilmente distintosi solo in quella circostanza. Il fatto sconcerta Eliano, il quale non esita ad affiancare ai dati oggettivi la sua meraviglia e, dunque, un giudizio di valore. Nelle parole che seguono a quelle riportate, egli spiega l'anomalia assumendo che i giudici siano stati corrotti o incompetenti, occorrenze insolite in Atene. Quest'ultima osservazione, dal nostro punto di vista, non va trascurata, perché circonfonde la testimonianza di ambiguità: supponendo, quasi istintivamente, che un tale verdetto sia venuto da arbitri indegni e riconoscendo, subito dopo, che la prassi vedeva impegnati giudici ferrati ed imparziali, Eliano esprime un parere sincero o fa dell'ironia? E' davvero sgomento per il fallimento di Euripide o allude al fatto che la superiorità, anche episodica, di autori minori non era ammessa? La risposta andrebbe cercata nel gusto personale dell'autore e nella ricezione dei classici al suo tempo. Non è questa la sede per diffonderci sulla questione, ma potremmo trovare una chiave di lettura nell'espressione «ciò avvenne con drammi di tal

---

<sup>212</sup> I più pensano alla Grandi Dionisie di marzo; Schöll 1839, pp. 69-70 e Planck 1840, pp. 7-8 alle Dionisie rurali di dicembre.

fatta»: il commento di Eliano sembra sincero e dettato dall'eccezionale qualità dei drammi, stranamente sfuggita ai giudici.

Emblematici del disprezzo contemporaneo per la tetralogia, almeno da parte dei detrattori, e con riferimento puntuale al *Palamede*, sono i versi di Aristofane in **iii b**<sup>213</sup>.

La seconda tipologia è definita da **iv**, **\*v a** e **\*vi**. Come detto in precedenza, dalle testimonianze di Polieno e di Platone apprendiamo che i tragici portarono in scena la trappola tesa da Odisseo a Palamede e che di quest'ultimo diedero la caratterizzazione di inventore (in **iv** è riconosciuto come il più sapiente). A quanto già osservato, aggiungiamo soltanto che le trame delle tragedie su Palamede dovevano essere molto simili, altrimenti Polieno e Platone avrebbero fatto una distinzione, senza ricorrere alla generica indicazione di "tragici".

**ii c** e **v b** costituiscono la terza categoria, rappresentativa dell'interpretazione data di Palamede e, più esattamente, della sua associazione a Socrate. Il *Busiride* di Isocrate e i *Memorabili* di Senofonte rientrano nella cosiddetta letteratura socratica, fiorita attorno all'immagine di Socrate all'indomani della sua morte e comprendente, oltre a questi testimoni positivi (cui si aggiunge, ad esempio, l'*Apologia* di Platone), *pamphlets* malevoli, come l'*Accusa contro Socrate* del sofista Policrate. Proprio il riferimento interno a quest'ultima opera, risalente al 390 a. C., consente di datare il *Busiride* di Isocrate e i *Memorabili* di Senofonte agli anni immediatamente successivi. Il *Busiride* è un protrettico in forma epistolare e ha per oggetto la tecnica dell'encomio, esemplificata da un sintetico elogio del protagonista. Come dichiarato nel relativo *Argumentum*, nella cornice epistolare Isocrate riprende e corregge Policrate, autore di un *Elogio di Busiride* e, ribadiamo, di un'*Accusa contro Socrate*. Nel primo scritto, anziché magnificare Busiride, come ci si attende da un elogio, lo ha delineato negativamente, presentandolo, addirittura, come antropofago; nel

---

<sup>213</sup> Vd. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 97: «The play's failure at its first production provided Aristophanes with a jibe (*Thesm.* 847-8) and surprised later antiquity (Aelian, *Var. Hist.* 2. 8); to us also it is astonishing that Euripides failed when his tetralogy included the powerful *Trojan Women*».

secondo ha discusso le accuse rivolte a Socrate, l'empietà e la corruzione dei giovani. L'anonimo autore dell'*Argumentum* fa capire che Isocrate intenda ammonire Policrate per l'*Accusa contro Socrate*, ma intervenga sull'*Elogio di Busiride* per non indispettire gli Ateniesi che hanno emesso da poco la sentenza di morte. Questo concetto è espresso in due punti, intervallati dalla notizia secondo la quale Euripide, non potendo parlare di Socrate per il pubblico divieto, lo ha adombrato nel suo *Palamede* e, facendo dire che sia stato ucciso il migliore dei Greci, ha destato la commozione degli Ateniesi<sup>214</sup>. In altre parole, come Euripide ha plasmato Palamede per alludere a Socrate, così Isocrate riprende, apparentemente, l'*Elogio di Busiride*, per correggere, in verità, l'*Accusa contro Socrate*<sup>215</sup>. Una tale interpretazione implica una sovrapposizione dei personaggi di Palamede, di Socrate e di Busiride. L'associazione tra Palamede e Socrate è sottesa pure all'*Apologia* di Platone, filtrata dal modello di riferimento, e cioè dalla *Difesa di Palamede* di Gorgia: trattando un processo culminante in un'ingiusta condanna, Platone guarda al testo gorgiano e vi attinge espedienti che avvicinano i due protagonisti: Palamede e Socrate risultano, così, accomunati dalla fama di sapienza<sup>216</sup> e dal disinteresse per i beni materiali<sup>217</sup>. Come Platone, anche Senofonte, quando parla del maestro, ha in mente Palamede. Il riferimento verbale all'eroe appare nel quarto libro dei *Memorabili*, precisamente nel capitolo 2, 33, in cui Socrate, discettando dei beni e dei mali con Eutidemo, lo adduce ad esempio della saggezza che può essere fatale. Da quanto scritto finora si evince che nella letteratura socratica l'accostamento di Socrate a Palamede è mediato da declamazioni come quella di Gorgia, intese nel loro corredo di *topoi* retorici e tematici. Nel V sec. a. C., quello che nella lirica era l'*euretes* per eccellenza, non

---

<sup>214</sup> Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 97 pensano ad una rappresentazione del dramma avvenuta dopo la morte di Socrate: «A commentator on Isocrates' *Busiris* interpreted Euripides' portrayal of Palamedes and his underserved end as disguised sympathy for Socrates; but his statement that 'the whole theatre understood and wept' could only apply to a revival of the play after Socrates' execution in 399, not to the first production of 415».

<sup>215</sup> Cfr. Avezzù 1982, p. 79.

<sup>216</sup> *Pal.* 16, 26, 30; *Apol.* 20 d, 23 b.

<sup>217</sup> *Pal.* 15; *Apol.* 23 b, 31 c. Sui punti di contatto e sulle divergenze tra le due opere vd. Sassi 2008, pp. 55-56. Una griglia riassuntiva dei rapporti tra la *Difesa* di Gorgia e l'*Apologia* di Platone è già in Avezzù 1982, p. 79.

ancora scardinato dalla dimensione divina, fu trapiantato nelle opere retoriche con un cambiamento di foggia: trasferito sul piano umano, come prototipo delle tecniche, fu adattato al dibattito sulla scienza; come vittima dell'errore giudiziario concepito dai tragici, si prestò a quello sulla giustizia. Nella *Justizmord* di Palamede, alcuni vedono l'espedito attraverso il quale i Sofisti, proiettandosi nel mito<sup>218</sup>, avrebbero cercato di riabilitare il movimento bersagliato da Platone<sup>219</sup>, ed indicano nell'*Eroico* l'esempio di questa tendenza nell'ambito della Seconda Sofistica. A riguardo, noi invitiamo alla cautela, facendo notare che Filostrato non si sia rivolto solo alla tragedia e alla retorica di V sec. a. C., ma anche alla letteratura socratica appena discussa. Di seguito dimostreremo che le righe in cui Palamede è dipinto come un maestro di virtù, prodigo di consigli, attento alla salute del corpo e dell'anima, ricordano da vicino i profili del Busiride di Isocrate e del Socrate di Senofonte:

**Isocr. Bus. 21-23:** Che anzi, bene a ragione si potrebbe reputare Busiride promotore dell'interesse per le attività dello spirito. Ai sacerdoti diede infatti agiatezza con le rendite che provenivano dai santuari, temperanza con gli atti di purificazione prescritti dalle leggi, tempo libero con l'esenzione dal servizio militare e da ogni altra attività materiale. In tali condizioni essi vivendo, trovarono per il corpo la difesa dell'arte medica, che non utilizza farmaci pericolosi, ma tali da offrire la stessa sicurezza dei cibi di cui ci nutriamo ogni giorno e sì grande giovamento che quegli uomini, per generale ammissione, sono i più sani e i più longevi; per l'anima invece scoprirono la pratica della filosofia, che può dare leggi e ricercare la natura delle cose. Agli anziani affidò gli affari più importanti e convinse i giovani, messi da parte i piaceri, a dedicare il loro tempo all'astronomia, ai calcoli aritmetici e alla geometria; delle quali scienze alcuni lodano l'efficacia come utile in alcuni campi, altri invece cercano di dimostrare che esse moltissimo concorrono alla virtù. (Trad. di M. Marzi)

**Xen. Mem. 1, 2, 4:** Dal canto suo non trascurava il proprio corpo e non elogiava quelli che lo facevano, disapprovava chi mangiava troppo per poi sottoporsi a fatiche eccessive, mentre approvava l'affaticarsi quanto basta per digerire tutto ciò che l'appetito accetta con piacere: sosteneva, infatti, che tale abitudine favorisce la salute e non ostacola la cura dell'anima<sup>220</sup>. (Trad. di F. Bevilacqua)

---

<sup>218</sup> Ad es. Plácido 1997, p. 77 descrive Palamede in questi termini: «una especie de héroe y santo, mártir de la incomprensión del pueblo ante los intelectuales, mientras que los sofistas quedan relegados como antihéroes, representantes de la frivolidad intelectual, sólo preocupados por ganar dinero y obtener un éxito fácil a través de la persuasión engañosa».

<sup>219</sup> Non a caso Filostrato chiamerebbe Palamede con l'appellativo di σοφιστής (cap. 33, 25). Cfr. Rossi 1997, pp. 29 ss.; Clua 2006, p. 181.

<sup>220</sup> Cfr. Xen. *Mem.* 3, 14 (ancora sull'alimentazione); *Mem.* 3, 12 (sulla ginnastica).

**Philostr. Her. 33, 15-19:** Detto ciò impedi (*scil.* Palamede) il mercato della carne e ordinò ai soldati di digiunare. Nutriva l'esercito con frutta e verdura e i soldati gli obbedivano, ritenendo tutto ciò che veniva da Palamede divino e oracolare. E infatti la peste, che lui aveva preannunciato, si riversò sulle città dell'Ellesponto, dopo aver preso l'avvio, si dice, dal Ponto, e si abbatté su Ilio, ma non toccò nessun greco, sebbene essi fossero accampati nella regione colpita dal morbo. Infatti oltre alla dieta escogitò anche un modo per farli muovere: fatte scendere in mare cento navi, vi fece salire a turno i soldati, i quali remavano e gareggiavano tra loro o nel fare il giro del promontorio o nel raggiungere una roccia o nell'approdare per primi in un porto o in una spiaggia. Convinse inoltre Agamennone a mettere in palio dei premi per chi navigava più velocemente. Si esercitavano quindi di buon grado perché si rendevano conto che l'esercizio era salubre. Infatti spiegava loro che quando la terra è infetta e si trova in queste condizioni, il mare è più piacevole e più sicuro per la respirazione. Perciò Palamede era onorato dai Greci per la sua sapienza. (Trad. di V. Rossi)

Dal confronto è chiaro che il testo di Filostrato segue da vicino la tipizzazione di Socrate nei suoi tratti inconfondibili<sup>221</sup>: la distanza dai più, il sapere pratico, il botta e risposta didascalico, la baldanza nelle risposte, l'accettazione della condanna<sup>222</sup>. Dunque questo nostro *excursus* ci permette di concludere che Palamede, passando dalla lirica alla tragedia, dalla retorica alla narrativa socratica, ha indossato ora i panni dell'*euretes*, ora dello scienziato martire, ora del maestro di vita pratica. La sua evoluzione è il risultato di una manipolazione del mito funzionale ai generi letterari e alle tematiche affrontate, resa possibile dalla fatalità per la quale nella sorte di un eroe mitico si è riflessa la realtà di un personaggio storico<sup>223</sup>.

Nel nostro discorso relativo alle testimonianze sul *Palamede* di Euripide riserviamo uno spazio a parte al frammento di *hypothesis* trasmesso dal *Papiro Michigan* (vii). Pubblicato da Luppe nel 2011<sup>224</sup>, esso è l'unica attestazione della presenza di Nauplio nella tragedia. Dalle parole leggibili, concernenti l'epilogo, apprendiamo che egli minacciava Agamennone (*ἀπειλήσας*) e salpava (*ἐξέπλευσεν*). La nostra conoscenza sui drammi sofoclei dedicati

---

<sup>221</sup> Sui rapporti fra Palamede, Socrate e la Sofistica vd. Romero Mariscal 2008, pp. 150 ss., in partic. p. 151: «Socrate et Palamède posent le problème de l'enseignement et la transmission de la sagesse et de la reconnaissance effective».

<sup>222</sup> Guardini 2002, p. 65 la definisce «tattica difensiva suicida».

<sup>223</sup> Valckenaer (1767) 1824<sup>2</sup>, pp. 197-198.

<sup>224</sup> Cfr. Luppe 2011, pp. 52-55.

all'esperto navigatore<sup>225</sup>, seppur minima, ci lascia immaginare che il vecchio padre venisse a Troia per rendere giustizia al figlio e che, fallito nel suo intento, si allontanasse preannunciando ai Greci la vendetta. Questa dinamica, confermata dal frustolo papiraceo, stabilisce una stretta relazione tra l'epilogo del *Palamede* e il prologo delle *Troadi*, avvalorando la teoria dell'unità tematica sopra discussa. Per quanto riguarda la parte lacunosa del papiro, ὥθη τοῦτον [...]η..μημένον, Luppe, sostenendo che τοῦτον possa riferirsi solo ad Eace, propone d'integrare con ἀπ/κατεποντώθη e ἀνησθημένον, ossia con due verbi che indicano l'essere gettato in mare e l'essere incapace di respirare. La sua idea è che, dopo la lapidazione di Palamede, gli Achei tentassero di annegare Eace e che questi fosse salvato dalle Nereidi. Così concepita, la sintesi del papiro può essere relazionata con gli *scholia* al v. 770 delle *Tesmofoiazuse* di Aristofane<sup>226</sup>, che restituiscono la scena in cui Eace incideva su pale di remo la notizia della morte di Palamede, perché, attraverso il mare, pervenisse a Nauplio. Si può supporre che gli Achei, avendolo sorpreso, provassero ad eliminarlo, ma che lo impedissero le Nereidi, arrivate al seguito di Nauplio; in questo caso, il vecchio genitore sarebbe giunto a Troia perché informato da un'altra fonte oppure per volontà divina. Purtroppo il materiale a nostra disposizione non consente di andare oltre le ipotesi.

---

<sup>225</sup> Vd. *supra*.

<sup>226</sup> *Scholl. Aristoph. Thesm. 770a, 770b.*

ΠΑΛΛΑΜΗΔΗΣ

*Fragmenta*

**Testo con apparato critico e traduzione**

### Fr. 1 (589 Kn.)

Harrocrat. *Lex. Reth.* p. 96, 13-17 Dindorf: Διεκωδώνισε· Δημοσθένης ἐν τῷ περὶ τῆς πρεσβείας (*Or.* 19, 167) ἀντὶ τοῦ διεπίρασε καὶ ἐξήτασεν. ἡ δὲ μεταφορὰ ἦτοι ἀπὸ τῶν περιπολούντων σὺν κώδωσι νυκτὸς τὰς φυλακὰς <ὡς> Εὐριπίδης Παλαμήδει, ἢ ἀπὸ τῶν δοκιμαζόντων τοὺς μαχίμους ὄρτυγας τῷ ἤχῳ τοῦ κώδωνος, ὡς Ἀρίσταρχος. | *Schol. vet.* Aristoph. *Av.* 842 α (= Suda K 2221 Adler s. v. κωδωνοφορῶν): κωδωνοφορῶν· RVEΓ: οἱ περίπολοι οἱ τὰς φυλακὰς περισκοποῦντες ἐρχόμενοι ἐπὶ τοὺς φύλακας κώδωνας εἶχον, καὶ διὰ τούτων ἐψόφουν πειράζοντες τὸν καθεύδοντα, καὶ ἵνα οἱ φυλάττοντες ἀντιφθέγγωνται. RVEΓM μήποτε δὲ παρακωμωδεῖ τὸν Εὐριπίδου Παλαμήδην οὐ πρὸ πολλοῦ δεδιδαγμένον. VEGM

Demostene usa il termine *διεκωδώνισε* nell'orazione *Sull'ambasceria*, al posto di *διεπίρασε* ed *ἐξήτασεν*. La metafora di certo nasce da coloro che fanno la ronda di notte con i sonagli, come nel *Palamede* di Euripide, o da coloro che testano le quaglie da combattimento con il suono del sonaglio, come dice Aristarco.

Coloro che facevano il turno di guardia, arrivando ai presidi, avevano dei campanelli e con essi producevano un suono per mettere alla prova chi dormiva e perché i custodi rispondessero. Forse sta parodiando il *Palamede* di Euripide, rappresentato non molto tempo addietro.

**Fr. 2 (580 Kn.)**

Metrum: 3 ia

Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισι πᾶσιν αἰ τύχαι

μορφὴν ἔχουσι. συντρέχει δ' εἰς ἓν τόδε

.....

τούτων δὲ πάντες, οἳ τε μουσικῆς φίλοι

ἔσσι τε χωρὶς ζῶσι, χρημάτων ὑπερ 5

μοχθοῦσιν, ὃς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος

Stob. 4, 31, 14 (ἔπαινος πλούτου) (V, pp. 737, 9-12- 738, 1-2 Hense): Εὐριπίδου Παλαμήδη (sic SA, παλαμήδει et παλαμήδους M). 'Ἀγάμεμνον-σοφώτατος'. Eclogam habent S post ecl. 23 et MA post ecl. 19, sed repetunt MA post ecl. 29

**1** Ἀγάμεμνον : ἄλλην μὲν Tucker | ἀνθρώποισι : ἐν βροτοῖσι Enger, ἄλλοις Tucker | πᾶσιν αἰ τύχαι ST et posteriore loco MA : πᾶσι χρήματα B et priore loco MA, παντοῖαι τύχαι Grotius, παντοίαν τύχαι Matthiae, πᾶσαν αἰ τύχαι Dobree, πᾶσαν αἰ τέχνηαι Bergk, πᾶσιν αἰ τέχνηαι Pflugk, παντοίαν τέχνηαι Enger, παντοίας τύχαι Blaydes, πασιχρήματοι τύχαι Tucker || **2** μορφὴν : μομφὴν Grotius et Pflugk, μορφᾶς Blaydes | ἔχουσι : ἔχουσαι Blaydes | συντρέχει δ' : συντρέχειν Pflugk, συντρέχουσ' Wagner et Blaydes, συντρέχουσι δ' Blaydes | εἰς ἓν τόδε : εἰσὲν τόδε priore loco M, εἰς χρήματα SB<sup>γ</sup>T et posteriore loco MA, εἰς ἓν τάδε Müller, εἰς τόδε Blaydes | inter 2 et 3 lac. stat. Welcker || **3** τούτων δὲ πάντες : τούτου δὲ πάντες ST et posteriore loco MA, πάντων ἔπαινος Grotius, τούτων ἔπαινος Heath, τῷ τοῦδε πᾶς τις Musgrave, τούτου δὲ πάντες Morus-Beck, πάντων ἐπιμέλει' Heimsoeth, οὔσπευσε πᾶς τις Enger, θνητῶν δὲ πᾶς τις Hense, θνητοὶ δὲ πάντες Hense et van Herwerden et Blaydes, βροτοὶ δὲ πάντες van Herwerden et Blaydes | οἳ τε : οὔτε B et priore loco MA, οἷτε T || **4** ζῶσι priore loco om. MA : ζῶσιν Blaydes | χρημάτων : ἀνθρώπων Blaydes || **5** ἂν : αὖ Grotius | ἔχη : ἔχει T

Agamennone, i doni della Sorte hanno attrattiva per tutti gli uomini: questo è comune a tutti...di questi, sia i cultori della musica sia quelli che ne vivono lontano si affannano per le ricchezze e chi ne possiede di più è il più intelligente.

### Fr. 3 (579 Kn.)

Metrum: 3 ia

†Λάϊε† πάλαι δὴ σ' ἐξερωτῆσαι θέλων,

σχολή μ' ἀπεῖργε

*Schol. vet. Il. 2, 353* (I, p. 260, 93-98 Erbse): *a.*<sup>1</sup> ἀστράπτων <ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων>: ὅτι ἀκαταλλήλως εἴρηται· ἔδει γὰρ ἀστράπτοντα καὶ φαίνοντα, **b** (BCE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>) **T** ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Παλαμήδει „Λάϊε, πάλαι δὴ σ' —ἀπεῖργε.“ **b** (BE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>) | 1 βραχὺ δὲ διασταλτέον ἐν τῷ ἐπιδέξι'· ἀσύνδετος γὰρ ὁ λόγος, λείποντος τοῦ καί. **b** (BE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>) **T** | Anon. *De figuris rhet.* (*Rhet. Gr.* III, p. 152, 4-7 Spengel): καὶ Εὐριπίδης· ‘πάλαι δὴ σ' — ἀπεῖργεν’, ἀντὶ τοῦ θέλοντος ἐρωτῆσαι | *Eust. Il. 236, 9-10* (I, p. 360, 29-32 v. d. Valk): Παράγουσιν δὲ ἐνταῦθα οἱ παλαιοὶ σχήματά τινα πρὸς ὁμοιότητα τοῦ ποιητικοῦ... οἷον τοῦ Εὐριπίδου ‘τὸ πάλαι δέ σ' — ἀπεῖργε’. τοῦτο δὲ παντελῶς ἀθεράπευτα σολοικίζει.

**1** Λάϊε Σ b, om. Ge, Anon., Eustath.: Αἴαν vel Αἴας Valckenaer, Ναύπλιε Bergk, δάϊα Bothe, Λάρτιε Hartung, ἄιε Meineke, πάλαι Nauck, ᾧ παῖ Blaydes, δάϊε dub. Falcetto | δὴ σ' Σ b et Anon. : δέ σ' Eust., δὴ Σ Ge | **1** πάλαι δέ, Παλάμηδές, σ' ἐρωτῆσαι θέλων proponuit Wagner | **2** σχολή : σχολῆ Le, χολή van Herwerden | ἀπεῖργε : ἀπεῖργεν Anon., ἀπεῖργει Walker

Già in precedenza avrei voluto rivolgermi delle domande, ma la mancanza di tempo libero me l'ha impedito.

#### Fr. 4 (578 Kn.)

Metrum: 3 ia

τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος,  
ἄφωνα καὶ φωνοῦντα, συλλαβὰς τιθείς,  
ἔξηϋρον ἀνθρώποισι γράμματ' εἰδέναι,  
ὥστ' οὐ παρόντα ποντίας ὑπὲρ πλακὸς  
τάκεῖ κατ' οἴκους πάντ' ἐπίστασθαι καλῶς, 5  
παισίν τ' ἀποθνήσκοντα χρημάτων μέτρον  
γράψαντα γ' εἰπεῖν τὸν λαβόντα δ' εἰδέναι.  
ἃ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἀνθρώποις κακά  
δέλτος διαιρεῖ κούκ ἐᾷ ψευδῆ λέγειν

Stob. 2, 4, 8 (π. λόγου καὶ γραμμάτων) (II, p. 28, 4-13 Wachsmuth): Εὐριπίδου (AM: τοῦ αὐτοῦ [scil. Εὐριπίδου. S] : om. T) Παλαμήδη 'τὰ τῆς γε λήθης- λέγειν' | Cf. Σ C Dion. Thr. *Gr. Gr.* 1/3, 183, 13 Hilgard Στησίχορος δὲ ἐν δευτέρῳ Ὀρεστείας (PMGF 213 Page-Davies) καὶ Εὐριπίδης τὸν Παλαμήδην φησὶν εὐρηκέναι (scil. τὰ στοιχεῖα) (sim. p. 190, 28) 1 λήθης φάρμακα Plut. *Aqua an ignis* 7 p. 957 ab ἐκ Φοινίκης δὲ γράμματα 'μνημόσυνα λήθης' ἐκόμισε (scil. ἢ θάλαττα) | Cf. et Aesch. fr. 181a R. || Cum hoc loco Hermann coniunxit adesp. fr. 470 N.<sup>2</sup>= Aesch. fr. 181a

λήθης φάρμακα ~ Plutarchi μνημόσυνα λήθης 'remedia oblivionis' : aliter Aesch. *Prom.* 460 sq. γραμμάτων...συνθέσεις, μνήμην ἀπάντων, Gorg. *Pal.* 30 γράμματα ...μνήμης ὄργανον, Plat. *Phaedr.* 274 e (de arte scribendi) μνήμης... φάρμακον.

1 τὰ : καὶ Blaydes | γε : τε Hartung | ὀρθώσας : ἀρμόσας Hemsterhuys, ἀρθρώσας Naber, ὀρθῶς εἶς dub. Falchetto | μόνος B : μόνον SMAT || 2 ἄφωνα καὶ φωνοῦντα (-εῦντα B) : ἄφωνα καὶ φωνῆντα Hemsterhuys, ἄφωνα φωνήεντα Nauck | τιθείς : τε θεις Hemsterhuys et Heath, quod recc. edd. pll. || 3 ἔξηϋρον post Nauck edd. pll. : ἐξεϋρον test. || 4-7 om. A (propter homoeoteleuton εἰδέναι- εἰδέναι) || 4 ὥστ' (ὥστε M) οὐ παρόντα : ὥστ' ἄνδρ' ἀπόντα Blaydes, ὡς τὸν περῶντα dub. Falchetto, ὡς τὸν περ

ὄντα Neri | ποντίας ὑπὲρ πλακός SB : π. ὑπερπλοκάς MT, π . σ' ὑ. π. Mekler, ποντίαν ὑ. πλάκα Blaydes || **5** τὰκει : τε καὶ Usener || **6** τ' ἀποθνήσκοντα : τέ που θνήσκοντα dub. Falchetto, τε τὸν τεκόντα Mekler, τ'ἄπωθεν ὄντα Munro, τε καθανόντα Nauck, τε τὸν θνήσκοντα Wecklein, τ'ἄπωθεν οὔσι vel τέ τινα θνήσκοντα Blaydes, θ'ἄπαν θνήσκοντα Tucker, τ' ἐπὸν θνήσκοντα vel simm. possis | χρημάτων Scaliger teste Grotio : γραμμάτων test., παμάτων Ellis, Tucker (dub.) | μέτρον : μέρος Enger || **7** γράψαντά γ' εἶπεῖν Boissonade : γράψαντας εἶπεῖν test., γράψαντα λείπειν Scaliger, quod recc. edd. pll., γράφοντα λείπειν Morus-Beck, τάξαντα λείπειν Wecklein, γράψαντα νεῖμαι Enger, γράψαντ' ἐνισπεῖν Gomperz, γράψαντά σ' εἶπεῖν Mekler, γράψανθ' ὄσ'εἶπεῖν Munro, γράψαντά τ' εἶπεῖν Paley et Tucker, γράψαντ' ἄν εἶπεῖν dub. Falchetto | λαβόντα : λαχόντα Enger | δ' : τ' Paley, quod recc. Blaydes et Tucker || **8-9** ἄ-διαρεῖ : ἄ δ' εἰς ἔ. π. ἄ. σάφα / δ. δ. Hemsterhuys, ἄ δ' εἰς ἔ. π. ἄ. κακὴν / δ. δ. Heath et Bothe, ἄ δ' εἰς ἔ. π. ἄ. θαμὰ / δ. δ. Blaydes, οὐδ' εἰς ἔ. π. ἄνθρωποι πέρι / δ. δ. Enger, ὦν δ' εἰς ἔ. π. ἄνθρωποι πέρι / δ. δ. Wecklein et Blaydes, ἄ δ' εἰς ἔ. π. ἄνθρωποι πέρι / δ. δ. Gomperz, εἰ δ' εἰς ἔ. π. ἄνθρωποι κακὴν / δ. δ. vel οἱ δ' εἰς ἔ. π. ἄνθρωποι κακὴν / δ. δ. Hense, οἱδ' εἰς ἔ. πίπτουσ' ἴν' ἄνθρωποι τάχα, / δ. διαρεῖν Walker | **9** κούκ : οὐδ Walker

Io solo, trovati i rimedi dell'oblio, attraverso la disposizione di consonanti, vocali e sillabe, ho ottenuto che gli uomini imparassero la scrittura, così che chi non è presente, al di là della distesa del mare, ben sappia tutto ciò che avviene a casa e chi è in punto di morte indichi per iscritto ai figli la misura della sua ricchezza e il destinatario la conosca. Una tavoletta dirime le dispute degli uomini e non permette che si dica il falso.

**Fr. 5 (581 Kn.)**

Metrum: 3 ia

στρατηλάται τᾶν μυρίοι γενοίμεθα,

σοφὸς δ' ἂν εἶς τις ἢ δύο' ἐν μακρῷ χρόνῳ

Stob. 4, 13, 6 (π. στρατηγῶν κτλ.) (IV, p. 348, 9-11 Hense): Εὐριπίδου Παλαμήδει (SMA): 'στρατηλάται—χρόνῳ'

1 τᾶν A : τ' ἂν S, τ' ἂν M, δ' ἂν Gesner | γενοίμεθα : γενοίατο Meineke, γενοίνθ' ἅμα Hense, γένοιοντο Schmidt

Potremmo essere pure infiniti generali, ma, in un lungo lasso di tempo, solo uno sarebbe saggio, o al massimo due.

**Fr. 6 (583 Kn.)**

Metrum: 3 ia

ὅστις λέγει μὲν εὖ, τὰ δ' ἔργ' ἐφ' οἷς λέγει

αἴσχρ' ἐστίν, αὐτοῦ τὸ σοφὸν οὐκ αἰνῶ τόδε

Orion. *Floril.* 1, 6, 2-3 (π. λόγου καὶ φρονήσεως) (p. 41, 18-20 Schneidewin): ἐκ Παλαμήδους (scil. Εὐριπίδου)· 'ὅστις—τόδε' | Stob. 2, 15, 15 (π. τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι κτλ.) (II, p. 188, 3-5 Wachsmuth): Εὐριπίδου (sic) Παλαμήδη (L)· 'ὅστις—ποτέ'

**1** ἔργ' ἐφ' οἷς Stob. : ἔρ...οἷς Or. || **2** αἴσχρ' Or. : σχρ' Stob. | ἐστὶν αὐτοῦ τὸ σοφὸν Or. : ἐστὶν αὐτοῦ τούτου Stob., ἐστί, τούτου τὸ σοφὸν Mekler | τόδε Or. : ποτέ Stob.

Quando uno parla bene, ma le opere di cui parla sono deplorable, non approvo questa sua abilità.

**Fr. 7 (584 Kn.)**

Metrum: 3 ia

εἷς τοι δίκαιος μυρίων οὐκ ἐνδίκων  
κρατεῖ, τὸ θεῖον τὴν δίκην τε συλλαβῶν

Stob. 3, 9, 12 (π. δικαιοσύνης) (III, p. 348, 14-16 Hense): Εὐριπίδου Παλαμήδει (S : ecl. om. MA): ‘εἷς τοι—συλλαβῶν’

**1** τοι : τις Blaydes | οὐκ test. : ἄπ Welcker | ἐνδίκων : ἐκδίκων BT || **2** τὸ θεῖον : τὸ θ’ ὅσιον dub. Meineke | συλλαβῶν susp. Blaydes

Un solo giusto prevale su innumerevoli ingiusti, mettendo insieme il rispetto della divinità e la giustizia.

**Fr. 8 (\*585 Kn.)**

Metrum: 3 ia

τοῦ γὰρ δικαίου κἀν βροτοῖσι κἀν θεοῖς

ἀθάνατος αἰεὶ δόξα διατελεῖ μόνου

Stob. 3, 9, 20 (π. δικαιοσύνης) (III, p. 350, 5-8 Hense): Φιλήμονος (MA: φιλη`μ' S) ἐκ Παλαμήδους (παλα`μδ' S, -μίδους M, -μη `δ/' A): 'τοῦ γὰρ δικαίου—μόνου'

**1** κἀν θεοῖς dub. Meineke : καὶ θεοῖς SMABT

Del solo giusto sempre la gloria si mantiene immortale, sia fra gli uomini sia fra gli dei.

### Fr. 9 (588 Kn.)

Metrum: <sup>1</sup> 2 iapp kkkkkkkl | <sup>2</sup> hem<sup>m</sup> | kkl kkl | <sup>3</sup> reiz<sup>a</sup>+ hem<sup>f</sup> | | kl k | kkl kkl | |

(XO.) ἐκάνετ' ἐκάνετε τὰν

πάνσοφον, ᾧ Δαναοί,

τὰν οὐδέν' ἀλγύνουσαν ἀηδόνα Μουσᾶν

Philostr. *Her.* 34, 6 (p. 48, 18 de Lannoy) οἶος μὲν δὴ οἶον καὶ ὡς σοφώτερόν τε καὶ ἀνδρειότερον ἑαυτοῦ τὸν Παλαμήδη ὁ Ὀδυσσεὺς ἀπέκτεινεν, ἱκανῶς ἐκ τούτου διδάσκει ὁ Πρωτεσίλεως· ὅθεν καὶ τὸν θρήνον τὸν παρ' Εὐριπίδῃ ἐπαινεῖ, ὅποτε Εὐριπίδης ἐν Παλαμήδους μέλεσιν 'ἐκάνετε' φησίν, 'ἐκάνετε- Μουσᾶν' καὶ τὰ ἐφεξῆς- δράσειαν (hinc Tzetz. *Exeg. II.* = p. 44, 12 Hermann et in Lycophr. *Alex.* 386 = II, p. 145, 27-28 Scheer) | Diog. Laert. 2, 44 (I, p. 122, 7-12 Marcovich) καὶ Εὐριπίδης δὲ ὄνειδίζει αὐτοῖς ἐν τῷ Παλαμήδει λέγων 'ἐκάνετ- Μουσᾶν'. καὶ τάδε μὲν ᾧδε. Φιλόχορος δὲ φησι (*FGHist* 328 F 221) προτελευτήσαι τὸν Εὐριπίδην τοῦ Σωκράτους | Argum. Isocr. *Busir.* (I, pp. 187-188, 24 ss. Mathieu) Ἀμέλει λέγεται τι τοιοῦτον, ὡς ὅτι Εὐριπίδου βουλομένου εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ (scil. περὶ Σωκράτους) καὶ δεδιότος ἀναπλάσασθαι Παλαμήδην, ἵνα διὰ τούτου σχοίη καιρὸν τοῦ αἰνίξασθαι εἰς τὸν Σωκράτη καὶ εἰς τοὺς Ἀθηναίους· 'ἐκάνετε, ἐκάνετε τῶν Ἑλλήνων τὸν ἄριστον', ὃ ἐστὶν ἐφονεύσατε. καὶ νοῆσαν τὸ θέατρον... (test. **ii c**, ubi vid.) | Xen. *Apol. Socr.* 26 παραμυθεῖται δ' ἔτι με καὶ Παλαμήδης ὁ παραπλησίως ἐμοὶ τελευτήσας· ἔτι γὰρ καὶ νῦν πολὺ καλλίους ὕμνους παρέχεται Ὀδυσσέως τοῦ ἀδίκως ἀποκτείναντος αὐτόν

**1** ἐκάνετ' ἐκάνετε codd. Diog. (praeter B ἐκάνετε κάνετε), Tz<sub>1</sub>, Tz<sub>2</sub> : ἐκάνετε, φησίν, ἐκάνετε codd. Philostr. praeter T (ἐκτάνετε, φησίν, ἐκτάνετε), ἐκάνετε ἐκάνετε codd. Anon. | τὰν codd. Diog., Philostr. Y, Tz<sub>1</sub> : τὸν codd. Philostr., Tz<sub>2</sub> | **2** ᾧ Δαναοί om. codd. Diog. | **3** οὐδέν codd. Diog. : οὐδεν Philostr. F, οὐδέν' Diog. B | ἀλγύνουσαν : ἀλγύνασαν Diog. B, P, Philostr. Y, ἀγλύνασαν Philostr. H (sed ἀλγύνουσαν H<sup>ρ</sup>) | Μουσᾶν Philostr. F, A, O, K (*varia lectio* in H) : Μουσῶν Philostr. Λ, Μοῦσαν alii

O Danaï, avete ucciso, avete ucciso il sapientissimo usignolo delle Muse che non recava danno a nessuno.

**Fr. 10 (588 a Kn.)**

*Schol.* Aristoph. *Thesm.* 770a πλάτας: ὁ γὰρ Εὐριπίδης ἐν τῷ Παλαμήδει ἐποίησε τὸν Οἶακα τὸν ἀδελφὸν Παλαμήδους ἐπιγράψαι εἰς τὰς πλάτας τὸν θάνατον αὐτοῦ, ἵνα φερόμενοι ἑαυταῖς ἔλθωσιν εἰς τὸν Ναύπλιον τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἀπαγγείλωσι τὸν θάνατον αὐτοῦ. Cf. Aristoph. *Thesm.* 765-784 cum schol. 770b

**Fr. 11 (586 Kn.)**

Metrum: <sup>1</sup> reiz<sup>c</sup> | | kkl | | <sup>2</sup> reiz<sup>c</sup> kl kkl | | <sup>3</sup> tr cho | kl | | kkl | | <sup>4</sup> ithy | kl kl | |

(XO.) τοῦ σάντ Διονύσου

κόμαν ὄς ἄν' Ἰδαν

τέρπεται σὺν ματρὶ φίλα

τυμπάνων ἰάκχοις

Strab. 10, 3, 13 (VII, p. 72 Lassere): μάρτυρες δ' οἱ ποιηταὶ τῶν τοιούτων ὑπονοιῶν (scil. de sacris Cybelae): ὃ τε γὰρ Πίνδαρος...φησὶ...(Dith. 2 fr. 70 b Snell-Maehler 1, 8-11), τὴν κοινωνίαν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἀποδειχθέντων νομίμων παρὰ τοῖς Ἑλλησι καὶ τῶν παρὰ τοῖς Φρυξὶ περὶ τὴν μητέρα τῶν θεῶν συνοικειῶν ἀλλήλοις· Εὐριπίδης τε ἐν ταῖς Βάκχαις τὰ παραπλήσια ποιεῖ...(Ba. 55-59, 72-87, 120-134) καὶ ἐν Παλαμήδει (D: -δη BC) φησὶν ὁ χορός· 'οὐ σάν—ἰάκχοις'

**1** τοῦ σάντ : οὐ σάν vel οὐσάν CDWveBgs, οὐ σὺν n, Θύσαν vel Θυῖαν Nauck, Θύσταν Schmidt, θύσων dub. Meineke, Θυιάς Wilamowitz, Θύσαν Parageorgiu, οὔσαν Blaydes et Szarmach | Διονύσου : Διονύσω n || **2** κόμαν Parmentier : κομᾶνος CDWvegs, κομῶν n, κομᾶν B Ald. Hopp., κωμῶν Casaubon, κώμων Musgrave, κόραν Nauck, κορᾶν Parageorgiu, ἰκόμαν Wilamowitz | ἄν' Ἰδαν Heath : ἄν Ἰδαν CDWvneBgs Ald. || **4** τυμπάνων : τυμπάνων ὑπ' Blaydes | ἰάκχοις : ἰαχαῖς Barnes, ἐπ' ἰάκχοις Meineke, ἐπ' ἰαχαῖς Nauck

...chioma di Dioniso, il quale sull'Ida gioisce con la cara madre al fragore dei timpani.

**Fr. 12 (587 Kn.)**

κώπην χρυσόκολλον

Poll. *Onom.* 10, 145 (II, p. 233, 14-20 Bethe) (προσθετέον δὲ τούτοις ξίφη καὶ μαχαίρας καὶ κοπίδας καὶ ἀκινάκας καὶ ξυήλας καὶ δρέπανα καὶ δορυδρέπανα καὶ ἐγχειρίδια, καὶ λαβὴν ξίφους καὶ προλαβὴν καὶ κώπην, καὶ θήκην κολεόν.) καὶ Εὐριπίδης μὲν ἐν Παλαμήδῃ (CL: -δη Β) λέγει ‘κώπην χρυσόκολλον’, Μένανδρος δὲ ἐν Ἀλιεῦσι (20) ‘καὶ χρυσολαβὲς καλὸν πάνυ ἐγχειρίδιον’, Θεόπομπος δὲ ἐν Πόλεσιν (I 739. 25.) ‘ἐλεφαντοκώπους ξιφομαχαίρας’

elsa ornata d'oro

**Fr. 13 (590 Kn.)**

ἔμβολα

Hesych. E 2307 Latte· ἔμβολα· Εὐριπίδης Παλαμήδη καὶ Σκίρωνι ἔμβολα. τὸ δὲ πολὺ ἀρρῆνικῶς λέγουσι τοὺς ἐμβόλους.

sbarre

**Dubium**

**Fr. 14**

Metrum: 3 ia

ἄπτεται

καὶ τῶν μεγίστων <-U-> ἀνδρῶν φθόνος

Palamedi adscribit Cruces coll. *Sud. s. v. Παλαμήδης* (Π 44 Adler)

## Dubium

Fr. 15 (582 Kn. = Inc. fab. 886. 887 Kn.)

Metrum: 3 ia

εἰ τῶν πολιτῶν οἷσι νῦν πιστεύομεν

τούτοις ἀπιστήσαιμεν οἷς δ' οὐ χρώμεθα

τούτοισι χρῆσαιμεσθ' ἴσως σωθεῖμεν ἄν.

Aristoph. *Ran.* 1446-1448 'εἰ- ἄν' (Euripidem dicentem facit Aristophanes). Cf. *Schol. vet.* Aristoph. *Ran.* 1451a: εἰ γ', ὦ Παλάμηδες· πρὸς τὸν Εὐριπίδην RVMEΘ (Ald.); 1451b: ὅτι εἰκὸς ἐκ Παλαμήδους πεπλάσθαι ταῦτα RVMEΘ (Ald.). Cf. *Schol. rec.* Aristoph. *Ran.* 1451a: ἐπειδὴ ὁ Παλαμήδης μηχανικὸς καὶ ἐφευρετικὸς ἦν. <φασὶ γὰρ αὐτὸν εὐρηκέναι τὰ γράμματα καὶ τοὺς κύβους. Ct> εὔρε δὲ καὶ οὗτος μηχανὴν σωτηρίας τῇ πόλει, διὰ τοῦτο Παλαμήδην τοῦτον καλεῖ. *thTrtrLvMt* (Ald); 1451b: σοφωτάτη· γνωστικωτάτη Vid. συνετώτατε, κατὰ τὸν Παλαμήδην Rs

3 χρῆσαιμεσθ' : χρῆσαιμεσθα R. Borg., χρῆσαιμεθ' MAΘUΦΩ, χρῆσαιμεθα V<sub>2</sub>ZYG, χρῆσώμεθ' Δ | ἴσως om. R Borg. : ἴσθι M<sup>γ</sup>U<sup>γ</sup>, ἴσων vitiose Farr. | σωθεῖμεν : σωθείημεν RVM Cant. 1 AV<sub>2</sub>ΘUΦFZY Borg. Δ σωζῶμεν XΩ Ald., σοζοίμεθ' Kock et Meineke

Se negassimo la fiducia ai cittadini di cui ora ci fidiamo e ci avvalessimo di quelli di cui non ci serviamo, forse saremmo salvi.

## **Commento**

## Fr. 1 (589 Kn.)

Il fr. 1 (589 Kn.) ci è tramandato dal *Lessico* di Arpocrazione<sup>227</sup>, sotto la voce *διεκωδώνισε*, dove è registrato l'uso metaforico del verbo nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria* di Demostene. Il grammatico spiega che la metafora nasce o dalla ronda notturna dei soldati o dalla verifica delle quaglie da combattimento, pratiche che si servono di campanelli. Ammettendo il primo caso, Arpocrazione cita il *Palamede* di Euripide, scrivendo «*Εὐριπίδης Παλαμήδει*». L'ellissi è motivo di incertezza: riferendosi al dramma euripideo, il *Lessico* allude all'impiego del termine *κώδωνες*, designante i sonagli, oppure ad una scena rappresentante la ronda? La critica si divide fra quanti sostengono la prima possibilità<sup>228</sup>, inserendo *κώδωνες* tra le invenzioni di Palamede elencate nel suo discorso di difesa, e quanti assumono la seconda, immaginando una scena ambientata di notte all'inizio del dramma<sup>229</sup>. Il problema può essere risolto dallo scolio al v. 842 degli *Uccelli*<sup>230</sup>, in cui, dopo la descrizione della pratica della ronda, si dice che Aristofane sta parodiando il *Palamede* di Euripide<sup>231</sup>: lo scoliaste usa il verbo «*παρακωμωδεῖ*» e noi riteniamo che esso rimandi ad una scena, non ad una singola parola. Perciò, rifiutiamo i tentativi di ricostruzione dell'ipotetico verso euripideo<sup>232</sup> contenente il vocabolo e conveniamo con coloro che, in modo più generico e più

---

<sup>227</sup> Harp. p. 96, 13 Dindorf.

<sup>228</sup> Cfr. Welcker 1839, II, p. 501; Wagner 1844, II, p. 301.

<sup>229</sup> Vd. *infra*. Sull'ambientazione notturna dei drammi vd. Fantuzzi 1990, pp. 18 ss.: lo studioso dimostra che, in genere, si fa riferimento alle ultime ore della notte e che i poeti ricorrono ad una "scenografia verbale" che evochi gli scenari nell'immaginazione del pubblico.

<sup>230</sup> *Schol. vet.* Aristoph. *Av.* 842 α. A proposito di *κωδωνοφορῶν*, lo scolio spiega che il capoposto faceva il giro dei posti di guardia, scuotendo dei sonagli, per controllare che le sentinelle ne udissero il suono e rispondessero con il segnale dovuto. Cfr. Aesch. *Sept.* 399; Eur. *Rh.* 308; Thuc. 4, 135.

<sup>231</sup> Già Matthiae 1829, IX, p. 250 annota «*quae mihi non significare videtur voce διεκωδώνισεν usum esse Euripidem, sed mentionem tintinnabulorum in Palamede fecisse*». Nel suo commento si fa presente la proposta di Barnes di considerare «*κώπην χρυσόκολλον διεκωδώνισε*» come *unicum*.

<sup>232</sup> Hartung 1844, II, p. 257 formula il verso «*φυλακάς τε σὺν κώδωσι νυκτὶ περιπολεῖν*», pensando ai sonagli delle sentinelle come ad una delle invenzioni di Palamede; Kannicht 2004, 5. 2, p. 605 stampa «*περιπολεῖν σὺν κώδωσι νυκτὸς τὰς φυλακάς*».

cauto, pensano alla scena della ronda, probabilmente coincidente con la parodo<sup>233</sup>, durante la quale il coro di soldati greci doveva imbattersi nella lettera contraffatta.

---

<sup>233</sup> Goossens 1962, p. 243 e n. 54 rintraccia paralleli nel *Reso* dello stesso Euripide (vv. 551 ss.) e nei *Phrouroi* di Ione (fr. 45 N<sup>2</sup>); Webster 1967, p. 176 vede nel fr. 1 (589 Kn.) la sola traccia dell'inizio della tragedia; cfr. Scodel 1980, p. 62; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 499; Collard-Cropp 2008, VIII, pp. 58-59.

## Fr. 2 (580 Kn.)

Il fr. 2 (580 Kn.), tramandatoci da Stobeo nell'ecloga Ἐπαινος πλούτου<sup>234</sup>, impone i problemi della *constitutio textus*, della posizione della battuta all'interno del dramma e dell'interpretazione del suo contenuto. Delle tre questioni, la più urgente e la più complessa è la prima: l'imprescindibile ricostruzione del testo risulta spinosa per l'esistenza di due tradizioni, modificate in più punti dagli interventi dei filologi. Il nostro obiettivo è entrare nello *status quaestionis*, per fare ordine tra le diverse posizioni e stabilire il testo da commentare.

Tra i codici di Stobeo, M e A riportano il frammento due volte, rispettivamente dopo l'ecloga 13 Meineke e dopo l'ecloga 29 Meineke; il primo testo si trova anche nel codice B, dopo l'ecloga 13 Meineke, e il secondo nel codice S, dopo l'ecloga 23 Meineke. I due testi sono i seguenti:

Ἀγάμεμνον ἀνθρώποισι πᾶσι χρήματα  
μορφὴν ἔχουσι. συντρέχει δ' εἰς ἓν (εἰσέν M) τόδε·  
τούτων δὲ πάντες οὔτε μουσικῆς φίλοι  
ὅσοι τε χωρὶς ζῶσι (om. MA) χρημάτων ὑπερ  
μοχθοῦσιν ὃς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος.

Ἀγάμεμνον ἀνθρώποισι πᾶσι αἰ τύχαι  
μορφὴν ἔχουσι. συντρέχει δ' εἰς χρήματα·  
τούτου δὲ πάντες οἳ τε μουσικῆς φίλοι  
ὅσοι τε χωρὶς ζῶσι χρημάτων ὑπερ  
μοχθοῦσιν ὃς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος.

---

<sup>234</sup> Stob. 4, 31, 14 (ἔπαινος πλούτου) (V, pp. 737, 9-12- 738, 1-2 Hense).

v. 1 Il *consensus codicum* vuole che l'*incipit* del primo verso sia Ἀγάμεμνον ἀνθρώποισι<sup>235</sup>, stampato nella maggior parte delle edizioni<sup>236</sup>. Dopo ἀνθρώποισι, nella prima tradizione troviamo πᾶσι χρήματα/ μορφήν ἔχουσι, nella seconda πᾶσι αἰ τύχαι/ μορφήν ἔχουσι: noi accogliamo quest'ultima, mentre la Falchetto<sup>237</sup> è tra quanti propendono per χρήματα<sup>238</sup>, influenzata dal contesto della nostra fonte- l'Ἐπαινος πλούτου- e dall'accusa di cupidigia rivolta da Odisseo a Palamede nelle orazioni di Gorgia<sup>239</sup> e di Alcide<sup>240</sup>. Queste ragioni, fondate sul motivo della ricchezza, non paiono determinanti, visto che il tema sarebbe comunque proposto al v. 4 da χρημάτων ὑπερ. Il ragionamento che ci porta a scegliere αἰ τύχαι<sup>241</sup> è il seguente: in M, A (la seconda volta) ed S, χρήματα compare alla fine del secondo verso e si può supporre che in origine fosse glossa di τόδε<sup>242</sup>, entrata successivamente nel testo; questo è ammissibile solo se nel primo verso ci fosse stato αἰ τύχαι, perché, se ci fosse stato χρήματα, il copista non avrebbe glossato con la stessa parola a così breve distanza. Dunque, sostenendo che il primo verso reciti Ἀγάμεμνον ἀνθρώποισι πᾶσι αἰ τύχαι, rigettiamo le congetture che cambiano le lezioni dei codici: alcune riferiscono un attributo a μορφήν<sup>243</sup>, altre ad αἰ τύχαι<sup>244</sup>, altre ancora introducono

<sup>235</sup> Euripide usa lo stesso nesso al v. 1187 dell'*Ecuba*.

<sup>236</sup> Per le eccezioni vd. l'apparato. Tucker 1904, p. 196 considera Ἀγάμεμνον ἀνθρώποισι errata lettura paleografica di ἄλλην μὲν ἄλλοις.

<sup>237</sup> Cfr. Falchetto 2002, pp. 83-84.

<sup>238</sup> Con diretto riferimento a Welcker 1839, II, p. 502, Szarmach 1975, p. 266 contesta la scelta di χρήματα, perché un neutro plurale richiederebbe un verbo alla terza persona singolare; la Falchetto 2002, p. 83 risponde che la concordanza è possibile e adduce degli esempi tratti da Isocrate e da Platone.

<sup>239</sup> Gorg. *Pal.* 44-47; 57-58; 87-92; 128-130; 206-207.

<sup>240</sup> Alc. *Od.* 2; 3; 13.

<sup>241</sup> In B è *varia lectio*. Tra i sostenitori della lezione sono Nauck 1889, p. 543; Jouan 1966, p. 351, n. 3; Szarmach 1975, p. 266; Scodel 1980, p. 51; Kannicht 2004, 5. 2, p. 600; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 54.

<sup>242</sup> Cfr. Hense 1872, p. 46. Del tutto differente è la scelta di Welcker 1839, II, p. 502, che stampa χρήματα sia alla fine del v. 1 sia alla fine del v. 2.

<sup>243</sup> Matthiae 1829, IX, p. 245 sostituisce πᾶσι con παντοίαν, Dobree (1831)1874, III, p. 140 con πᾶσαν.

<sup>244</sup> Grotius 1623, p. 371 e p. 548 formula il nesso παντοῖαι τύχαι, Tucker 1904, p. 196 propone πασιχρήματοι τύχαι.

sostantivi diversi da quelli traditi<sup>245</sup>. Sul piano metrico, notiamo la realizzazione anapestica del primo piede.

v. 2 All'inizio del secondo verso figura *μορφήν*, inteso nel senso pregnante di “bellezza” da coloro che scelgono *χρήματα*<sup>246</sup>. Avendo preferito *αἱ τύχαι*, nel significato di “sorti”, noi pensiamo che *μορφήν* sia usato nell’accezione di “parvenza”<sup>247</sup>, ossia di apparenza che dipende dallo *status* sociale toccato in sorte. La nostra opinione, infatti, è che nei primi due versi la *persona loquens* declami la massima secondo la quale la *Tyche* incide sull’aspetto esteriore dell’uomo:

Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισι πᾶσι αἱ τύχαι  
μορφήν ἔχουσι. συντρέχει δ’ εἰς ἓν τόδε·

O Agamennone, per ciascun uomo la sorte ha un aspetto; ma si conviene in una cosa:

Tra il v. 2 e il v. 3 immaginiamo una lacuna<sup>248</sup>, nello spazio della quale dovevano essere esplicitati il δὲ e il τόδε e doveva essere indicata una categoria di uomini; questa categoria sarebbe ripresa all’attuale v. 3 dal genitivo partitivo *τούτων*<sup>249</sup>, per distinguere all’interno della stessa due generi, determinati dal rapporto con la *μουσική*<sup>250</sup>: οἱ φίλοι<sup>251</sup> e ὅσοι χωρὶς

<sup>245</sup> Bergk 1836, p. 80 sostituisce *τύχαι* con *τέχναι*; Pflugk 1840, p. 1229 cambia *μορφήν* in *μομήν*.

<sup>246</sup> Cfr. Welcker 1839, II, p. 502, confutato da Szarmach 1975, p. 266 e difeso da Falchetto 2002, p. 84 e p. 87.

<sup>247</sup> Cfr. Eur. *Al.* 1061-1063; *HI.* 677; *Tr.* 193.

<sup>248</sup> La supposizione di una lacuna nel testo è di Welcker 1839, II, p. 502. Cfr. Szarmach 1975, p. 266.

<sup>249</sup> Se ci convinciamo della nostra tesi, secondo la quale il genitivo partitivo fa riferimento ad una categoria menzionata nello spazio della lacuna, non v’è motivo di dubitare sulla funzione morfologica di *τούτων* e, soprattutto, di preferirvi *τούτου*, come fa Nauck 1889, p. 543. *Τούτου* è una lezione problematica: per esempio, Hense 1912, V, p. 737 la fa precedere da *crux*; Collard-Cropp 2008, VIII, pp. 54-55 la pongono fra le croci e commentano in nota che essa è stata difesa, nella sua irregolarità sintattica, come anticipazione di *χρημάτων ὑπερ*, ma che il migliore emendamento, fra tanti, sia quello di Herwerden 1884, p. 314, *βροτοί*.

<sup>250</sup> Vd. Comotti 1991, p. 5: «Il termine greco dal quale è derivato il nome stesso di “musica”, *mousiké* (sc. *techne*, “l’arte delle Muse”), definiva, ancora nel V a. C., non solo l’arte dei suoni, ma anche la poesia e la danza, cioè i mezzi di trasmissione di una cultura che fino al IV secolo a. C. fu essenzialmente orale, una cultura che si manifestava e si diffondeva attraverso pubbliche esecuzioni nelle quali non solo la parola, ma anche la melodia e il gesto avevano una loro funzione determinante. Il compositore dei canti per le occasioni di festa, il poeta che cantava nei conviti, l’autore di opere drammatiche erano i portatori di un messaggio proposto al pubblico in una forma allettante e quindi persuasiva proprio attraverso gli strumenti tecnici della poesia, quali le risorse del linguaggio figurato e traslato e l’armonia dei metri e delle melodie che ne favorivano l’ascolto e la

ζῶσι. Nell'ultimo verso il discorso arriva alla sua conclusione: l'uomo è ciò che possiede e chi accumula ricchezze è classificato come il più scaltro:

τούτων δὲ πάντες οἱ τε μουσικῆς φίλοι  
ὅσοι τε χωρὶς ζῶσι χρημάτων ὑπερ  
μοχθοῦσιν ὃς δ' ἄν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος.

Di questi, sia i cultori della musica sia quelli che ne vivono lontani si affannano per le ricchezze e chi ne possiede di più è il più scaltro.

Il nostro testo rispetta la tradizione, lungi da stravolgimenti incuranti della distanza paleografica; tra le varie congetture segnalate in apparato, riteniamo che alcune siano davvero audaci: ad esempio, per dare un soggetto al verbo, non accettando che *συντρέχει* possa essere una forma impersonale, Blaydes<sup>252</sup> trasforma *ἔχουσι* in *ἔχουσαι* e *συντρέχει* δ' in *συντρέχουσι* δ', riducendo *εἰς ἓν τόδε* in *εἰς τόδε*; altri, come Musgrave ed Enger, mantengono *συντρέχει*, ma cambiano radicalmente il v. 3 per fornirvi un soggetto<sup>253</sup>. Sul v. 5 i più si trovano d'accordo, stampando l'offerta dei manoscritti *μοχθοῦσιν ὃς δ' ἄν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος*; in pochi<sup>254</sup> optano per *μοχθοῦσιν ὃς δ' ἄν πλεῖστ' ἔχει σοφώτατος* del codice T, modificando *ἄν* in *αὐ*, operazione superflua considerando che gli altri codici convengono in una forma regolare ed accettabile.

---

memorizzazione: non è casuale che nel V e nel IV secolo a. C. *mousikòs anér* designasse l'uomo colto, in grado di recepire il messaggio poetico nella sua completezza».

<sup>251</sup> Secondo Romero Mariscal 2003a, p. 249, con «μουσικῆς φίλοι» Odisseo allude a Palamede; l'espressione sarebbe in sintonia con la metafora del fr. 9 (588 Kn.), con la quale Eace lo definisce «Usignolo delle Muse».

<sup>252</sup> Cfr. Blaydes 1894, p. 149 e p. 334.

<sup>253</sup> Musgrave 1778, III, p. 577 suggerisce, in apparato, *τῷ τοῦδε πᾶς τις*; Enger 1868, p. 19 congettura *οὐσπευσε πᾶς τις*.

<sup>254</sup> Grotius 1623, p. 371; Barnes 1694, p. 487; Heath 1762, p. 174.

Per quanto riguarda la *persona loquens*, come la maggior parte degli interpreti<sup>255</sup>, noi riteniamo che il frammento appartenga all'agone e, precisamente, all'accusa di Odisseo contro Palamede: lo suggeriscono i passi della *Difesa* di Gorgia<sup>256</sup> e dell'*Eroico* di Filostrato<sup>257</sup> in cui il Naupliade viene descritto dall'avversario come un traditore bramoso di ricchezze<sup>258</sup>. Dinnanzi a queste accuse, nel primo testo l'eroe ammette di disporre di una discreta fortuna e assicura di non ambire a ricchezze più grandi (15, ἀλλὰ χρήματα μὲν μέτρια κέκτημαι, πολλῶν δὲ οὐθὲν δέομαι), essendo pago degli onori tributatigli per la sua sapienza (16, ἐτιμώμην γὰρ ἐπὶ τοῖς ἐντιμοτάτοις ὑπὸ τῶν ἐντιμοτάτων, ὑφ' ὑμῶν ἐπὶ σοφίαι); nel secondo, invece, esorta i compagni ad essere poveri (33, 45 κἀγὼ γὰρ ὑμᾶς κελεύω πένεσθαι καὶ οὐ πείθεσθαι)<sup>259</sup>. Noi crediamo che nella tragedia euripidea, come in Gorgia, Palamede concepisca il benessere con moderazione e che la rappresentazione filostratea sia un *topos* della letteratura socratica<sup>260</sup>.

<sup>255</sup> Valckenaer (1975) 1824<sup>2</sup>, I, p. 400; Matthiae 1829, IX, p. 246; Wagner 1844, II, p. 302; Nauck 1889, p. 544; Jouan 1966, p. 351; Webster 1967, p. 175; Scodel 1980, p. 54 e p. 57, n. 26; Sutton 1987, p. 116; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 500 e p. 510; Avezzi 2003, p. 200; Kannicht 2004, 5. 2, p. 600; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 55.

<sup>256</sup> Cfr. Gorg. *Pal.* 87-88.

<sup>257</sup> Cfr. Philostr. *Her.* 25, 22; 31, 32.

<sup>258</sup> Cfr. Szarmach 1975, p. 267.

<sup>259</sup> Sul *bios* di Palamede nell'*Eroico* cfr. Romero Mariscal 2008, p. 149: «Sa vie, représentative du *bios autourgós* du philosophe, met en question l'opinion traditionnelle et provoque son examen et le questionnement, mais elle n'est pas secondée. Il ne fait pas ostentation de ses richesses et rejette les trophées militaires ainsi que le butin de guerre (23. 23); il n'a pas de serviteurs ni de concubines, il se suffit à lui-même car il se satisfait de ce qui est nécessaire (33. 43). Mais lors qu'il réclame la même sobriété chez les autres, il ne peut qu'avouer sa déception: 'vous n'obéissez pas' (33. 45). La conviction qu'il connaît le bien lui confère l'autorité du maître qui donne des consignes à ses disciples mais qui ne peut pas répondre pour eux».

<sup>260</sup> Valga l'esempio di Plat. *Apol.* 23 b, 31 c. Sulle tracce di Platone in Filostrato cfr. Romero Mariscal 2008, p. 144, n. 8.

## Appendice I

### Euripide e i χρήματα

Il teatro euripideo tende a dissacrare la ricchezza e a sconfessare i miti nati attorno ad essa: «Gli averi sono all'origine di molti mali», «Con il denaro non puoi conseguire nobiltà e valore», «Noi diamo più importanza ai beni materiali che alle azioni», si recita nel *Plistene* (fr. 632 Kn.), nel *Meleagro* (fr. 527, 1-2 Kn.) e nell'*Euristeo Satirico* (fr. 378, 3 Kn.). Il bersaglio della critica è la nobiltà di nascita, insieme alla quale abbattere i privilegi dell'aristocrazia: «Riconosco pochi pregi all'*eugheneia*», si declama nel *Ditti* (fr. 336, 1 Kn.). Per centrare il suo obiettivo, Euripide squalifica i ricchi, negando loro la sapienza (*Palamede*, fr. 2 = 580, 4-5 Kn.) e descrivendoli addirittura come mediocri (*Poliido*, fr. 641, 2 Kn.), inesperti (*Alcmena*, fr. 96 Kn.) ed ignoranti (*Archelao*, fr. 235 Kn.); quando il termine di paragone sono i poveri, rincara la dose riconoscendo ai meno fortunati la saggezza (*Poliido*, fr. 641, 3 Kn.) e il coraggio (*Alessandro*, fr. 54, 3-4 Kn.). Simili attacchi muovono dal suo intimo timore che le disuguaglianze possano incattivire gli indigenti spingendoli alla violenza (*Teseo*, fr. 589 Kn.); di fronte a questo pericolo, egli affida al ceto medio il compito di appianare il dislivello sociale e realizzare la concordia fra le classi (*Su.* 238-245)<sup>261</sup>. Lasciando da parte i risvolti politici di tali riflessioni sul problema della ricchezza<sup>262</sup>, valutandole sul piano poetico, le riteniamo ispirate alla linea del *noos artios*, originariamente tratteggiata da Solone<sup>263</sup>. L'ideale della misura che preservi dalla *hybris* è sottinteso, ad esempio, nelle *Fenicie*, quando Giocasta confuta il detto antico evocato da Polinice, secondo il quale le ricchezze meritano la massima considerazione perché garanti del potere più grande (vv. 438-442 *πάλαι μὲν οὖν ὑμνηθέν, ἀλλ' ὅμως ἐρῶ/ τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι*

<sup>261</sup> Sui temi morali ed ideologici dei vv. 238-245, cfr. Caruso 2014, pp. 29-50 e relativa bibliografia (in partic., sul dibattito costituzionale, consigliamo la lettura di Cerri 2004, pp. 189-198).

<sup>262</sup> Per un'analisi politica rimandiamo a Goossens 1962, pp. 417 ss.; Di Benedetto 1971, pp. 193-211.

<sup>263</sup> Cfr. Sol. ffr. 4, 6, 15, 23, 24 W. Per gli echi di Solone negli epinici di Pindaro cfr. Medda 1987, pp. 109-131.

τιμιώτατα/ δύναμιν τε πλείστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔχει<sup>264</sup>); con la sua risposta, la regina stabilisce una stretta relazione fra *sophrosyne*<sup>265</sup> e *metriotes*, dichiarando che le persone assennate vivono del necessario (vv. 553-556 ...ὄνομ' ἔχει μόνον/ἐπεὶ τά γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν). Per le ragioni discusse sopra, come Giocasta, anche Palamede, nell'omonimo dramma, sarà stato votato al *noos artios* e alla *mediocritas*.

---

<sup>264</sup> Per le tragedie di Euripide pervenuteci interamente le edizioni di riferimento sono quelle della Teubner.

<sup>265</sup> Per una definizione di *sophrosyne* in Euripide vd. Karamanou 2011, p. 45: «Moderation (σωφροσύνη) is regularly commended in Euripidean drama as opposed to anger or hybris and is an essential attribute of a quiet moral behavior...». Per lo sviluppo del tema nelle sue tragedie, cfr. Adkins 1960, 177-178 e 195-198; North 1966, pp. 68-84 e 138-142; Rademaker 2005, pp. 143-189 e 223-250.

### Fr. 3 (579 Kn.)

Le fonti del fr. 3 (579 Kn.) sono tre: lo scolio al v. 353 del secondo libro dell'*Iliade*<sup>266</sup>, il commento di Eustazio al medesimo passo<sup>267</sup> e un paragrafo dell'anonimo *Περὶ σχημάτων*<sup>268</sup>. Il verso iliadico recita «ἀστράπτων ἐπιδέξι' ἐναίσιμα σήματα φαίνων» e sia lo scolio 353a sia Eustazio vi riconoscono una forma sgrammaticata: lo scolio osserva «ὅτι ἀκαταλλήλως εἴρηται ἔδει γὰρ ἀστράπτοντα καὶ φαίνοντα»; Eustazio descrive il fenomeno con il termine tecnico di “σολοικοφανές” (Σημείωσαι δὲ ὅτι τὸ “ἀστράπτων ἐπιδέξια” σολοικοφανές ἐστι καὶ ἀκαταλλήλως ἔχει πρὸς σύνταξιν<sup>269</sup>). Denunciando l'irregolarità nell'impiego del participio, entrambi i commentatori citano a confronto la simile anomalia dei versi del *Palamede* di Euripide: «ὧς καὶ Εὐριπίδης ἐν Παλαμῆδει...» annota lo scoliaste; «οἶον τοῦ Εὐριπίδου τὸ...» ricorda Eustazio<sup>270</sup>. La stessa segnalazione è nell'autore del *Περὶ σχημάτων*, che fa notare come nel v. 353 del secondo libro dell'*Iliade* figure «ἀστράπτων» in luogo di «ἀστράπτοντος», in Euripide (senza specificare nel *Palamede*) «θέλων» in luogo di «θέλοντος», nel v. 211 del terzo libro dell'*Iliade* «ἔζομένω» in luogo di «καθεζομένων». Così come ci è stato restituito dalle suddette fonti, il fr. 3 (579 Kn.) non si presta a facile comprensione, ponendo diversi problemi: la *constitutio textus* non è spedita a causa dell'*incipit* incerto; l'identificazione della *persona loquens* e della persona apostrofata non unisce i critici; il lessico impiegato non è di scontata interpretazione.

<sup>266</sup> *Schol. vet. Il. 2*, 353 (I, p. 260, 93-98 Erbse).

<sup>267</sup> Eust. *Il. 236*, 9-10 (I, p. 360, 29-32 v. d. Valk).

<sup>268</sup> Anon. *De figuris rhet. (Rhet. Gr. III*, p. 152, 4-7 Spengel).

<sup>269</sup> Eust. *Il. 236*, 9-10 (I, p. 359, 31-32 v. d. Valk).

<sup>270</sup> Eust. *Il. 236*, 9-10 (I, p. 360, 30 v. d. Valk). Rispetto allo scolio, Eustazio si diffonde offrendo altri esempi (a proposito di Euripide, cita anche *Pho.* 283-285 e *Hi.* 22-23).

v. 1 In sede di *constitutio textus*, l'affanno degli studiosi antichi e moderni è dovuto alla lezione Λάϊε, tramandata quale inizio del primo verso dai codici B, E<sup>3</sup>, E<sup>4</sup> degli *Scholia* all'*Iliade*, ma assente nel codice Ge, in Par. 1, Par. 2 e Mon. del Περὶ σχημάτων e in L di Eustazio, manoscritti in cui l'*incipit* è πάλαι. Il primo ad intervenire su Λάϊε è Valckenaer<sup>271</sup> nel commento al v. 292 delle *Fenicie*, dove suggerisce di leggere «libenter Αἴαν vel Αἴας», ricordando il racconto di Filostrato in cui Aiace tributa gli onori funebri all'amico Palamede (33, 33). Noi stentiamo a credere che nel dramma Aiace abbia un ruolo tale che la *persona loquens* gli rivolga delle domande. Della stessa idea, di rimando a Valckenaer, già Wagner afferma: «sed Aiakis in hac fabula partes fuisse haud credibile est» e, in nota, continua «Persuadere enim mihi nequeo, quod in mentem alicui venire possit, Aiacem sub fabulae finem, ut in Sophoclis Aiace Teucrum, in scenam prodiisse, ut Palamedis sepulturam ab Agamemnone vetitam efficeret»<sup>272</sup>. La logica di Valckenaer, consistente nel mantenere l'apostrofe con un vocativo di un nome proprio, è seguita da Bergk<sup>273</sup>, che stampa Ναύπλιε, ipotizzando che la *persona loquens* apostrofi Palamede con il nome del padre al posto del patronimico, secondo una prassi attestata dallo scolio al v. 32 della *Nemea* 4 di Pindaro<sup>274</sup> e dallo scolio al v. 1028 delle *Rane* di Aristofane<sup>275</sup>; similmente, Hartung<sup>276</sup> scambia Λάϊε con Λάρτιε, supponendo che Agamennone parli ad Odisseo. Anche in questo caso, la risposta al tentativo di Bergk viene da Wagner, che, diffidente nei confronti degli scoliasti, non trova altra motivazione che quella di un errore, giacché sarebbe inspiegabile la presenza di Laio nel

<sup>271</sup> Cfr. Valckenaer (1755) 1824<sup>4</sup>, I, p. 176.

<sup>272</sup> Wagner 1844, II, pp. 301-302.

<sup>273</sup> *Ap.* Wagner 1844, II, pp. 301-302.

<sup>274</sup> *Schol. vet.* Pind. *Nem.* 32.

<sup>275</sup> *Schol. vet.* Aristoph. *Ran.* 1028b.α., 1028b.β. Cfr. Wagner *loc. cit.*: «At Graecos pro patronymico patris nomen usurpasse, quamvis hoc Schol. Pind. *Nem.* IV. 32. et Schol. Aristoph. *Ran.* 1060 tradiderint, haud veri simile esse ad Alcmaeon fgm. IV. ostendimus».

<sup>276</sup> Vd. Hartung 1844, II, p. 253: «Secreto enim remotis testibus agendum de insidiis fuit, quas ad perdendum Palamedem Ulysses atque Agamemnon struxerunt. Vacuefacta igitur scena et absente e castris Palamede, conveniens Agamemnon Ulysses allocutus est hisce verbis: Λάρτιε, πάλαι δή σ' ἐξερωτῆσαι θέλων σχολή μ' ἀπείργε».

*Palamede* di Euripide<sup>277</sup>. Espresse le sue riserve sugli emendamenti di Valckenaer e di Bergk, Wagner propone la ricostruzione

πάλαι δέ, Παλάμηδες, σ'ἔρωτησαι θέλων,  
σχολή μ' ἀπειργε

e la commenta in questi termini: «Vocabulum enim Παλάμηδες propter similes voces πάλαι δέ σ' facile excidere potuit. Quod autem praepositionem ἐξ a verbo ἐρωτησαι avulsam expuli, neminem credo offendet; saepius enim verba a librariis vitiose aucta sunt». La sua conclusione è che Agamennone si rivolga a Palamede all'inizio dell'interrogatorio. Che il frammento appartenga al dibattito, che la *persona loquens* sia Agamennone e che il suo interlocutore sia Palamede è di certo l'ipotesi più persuasiva, però il testo di Wagner, come già sottolineato dalla Falcetto<sup>278</sup>, è troppo distante dalla realtà dei codici per essere accolto. Riprendendo la nostra rassegna, vediamo che, agli editori che scorgono in Λάϊε il residuo del vocativo di un nome proprio, si affiancano quelli che avanzano proposte differenti<sup>279</sup>; tra questi, degno di nota è Nauck<sup>280</sup>, che trova favori tra gli editori vicini a noi, Jouan-Van Looy<sup>281</sup> e Collard-Cropp<sup>282</sup>: il suo emendamento corrisponde all'iterazione del πάλαι, presente in passi dello stesso Euripide, di Sofocle e di Aristofane (Eur. *Rh.* 396; Aristoph. *Av.* 921; Eur. *Md.* 1116; Soph. *Oed. Col.* 1628). Se una tale congettura trova ragione nell'*usus scribendi* del tragediografo, d'altro canto comporta l'eliminazione dell'apostrofe che il tono della battuta sembra richiedere. A questo punto, la soluzione

---

<sup>277</sup> Anche Dindorf 1869, 333 dichiara «Λάϊε ineptum est».

<sup>278</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 74.

<sup>279</sup> Ad es., Bothe (*ap.* Wagner 1846, pp. 761-762) corregge in δάϊα; Meineke (*ap.* Nauck 1856, 428) pensa all'imperativo ἄϊε; Blaydes 1894, p. 148 congettura ᾧ παῖ; Falcetto 2002, p. 75 suggerisce δάϊε.

<sup>280</sup> Cfr. Nauck 1889, p. 543.

<sup>281</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 508.

<sup>282</sup> Cfr. Collard-Cropp 2008, VIII, p. 54.

migliore pare quella di porre Λάϊε tra le croci, come fa Kannicht<sup>283</sup>, e segnalare la realizzazione dattilica del primo piede. Per quanto riguarda il πάλαι presente nei codici, pensiamo che non vi sia dato il giusto peso, specialmente da quanti riconoscono in Odisseo e in Palamede rispettivamente la *persona loquens* e il suo interlocutore<sup>284</sup>. L'indicazione "da tempo" sembrerebbe escludere che Odisseo parli a Palamede e viceversa, fatto che non trova riscontro nelle fonti mitologiche, dove i due si confrontano in più circostanze; la deduzione è che la battuta sia molto probabilmente pronunciata da Agamennone. La considerazione dell'avverbio può aiutarci, inoltre, nell'analisi di ἐξερωτῆσαι, infinito aoristo del verbo ἐξερωτάω: calato nel contesto del dibattito, sembrerebbe un tecnicismo posto sulla bocca del giudice nel significato di "interrogare", ma, considerando il πάλαι, sarebbe insolita la dichiarazione del giudice secondo la quale da tempo intendeva "interrogare" l'imputato, dato che l'interrogatorio è intrinseco al processo. In altri termini pensiamo che l'avverbio privi ἐξερωτάω della pregnanza giuridica che saremmo portati ad attribuirvi per il contesto; il verbo avrà l'accezione più generica di "fare delle domande", strettamente legata alla *curiositas* di chi parla, come nei vv. 385 ss. delle *Fenicie*<sup>285</sup>. Attraverso queste riflessioni, maturiamo l'idea che Agamennone<sup>286</sup>, accingendosi all'interrogatorio, confessi di aver avuto delle curiosità nei confronti di Palamede già in precedenza e che lo ammetta spontaneamente se non è complice della cospirazione, per finzione se partecipa alla congiura<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> Cfr. Kannicht 2004, 5. 2, p. 599.

<sup>284</sup> Ad es. Szarmach 1975, p. 264 crede che i versi siano pronunciati da Odisseo in tono provocatorio; questa tesi è accolta da Romero Mariscal 2003a, p. 244.

<sup>285</sup> In tragedia il verbo ricorre solo nei passi del *Palamede* e delle *Fenicie* che abbiamo segnalato.

<sup>286</sup> Riconoscono la *persona loquens* in Agamennone, oltre a Wagner, Untersteiner 1925, p. 141; Jouan 1966, p. 349; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 500 e p. 508. Lasciano il dubbio Collard-Cropp 2008, VIII, p. 55, n. 1: «Probably Agamemnon, delayed from questioning Palamedes about Odysseus' accusation; 'my time' (lit. 'leisure') then means his *lack* of free time. Less probably Palamedes, prevented by his intellectual activities from questioning Agamemnon and Odysseus, as Kannicht suggests».

<sup>287</sup> Vd. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 96: «Agamemnon seems to have been an easy victim to Odysseus' manipulation; perhaps in our play Palamedes' intellect exposed Agamemnon's weakness (Pl. *Rep.* 522d locates this only in 'tragedy', but cf. F 581, which could have been spoken by Nauplios), and helped to secure his execution».

v. 2 Il secondo verso è interrotto. Al suo interno il problema è rappresentato dal significato di *σχολή*. Tra le interpretazioni offerte si distinguono quelle di Matthiae<sup>288</sup> e Van Herwerden<sup>289</sup>, in tempi più antichi; quelle della Falcetto<sup>290</sup> e di Romero-Mariscal<sup>291</sup>, in tempi recenti. Matthiae intende *σχολή* come *otii absentia*, “mancanza di tempo libero”, rimandando al fr. 563 Kn. dell’*Eneid* e al suo commento *ad loc.*<sup>292</sup>. Van Herwerden corregge *σχολή* in *χολή*, spiegandosi nel modo che segue: «Quo pacto otium aliquid impedire possit quominus aliquid roget, prorsus me latet; ipsum contrarium, negotium, intellegerem. Sed salva res est; una deleta literula corrige *χολή μ’ ἀπείργε*. Sive *tua* sive *mea ira* intellegenda est. Notum est litteram *χ* in codicibus saepe sic exarari, ut a *σχ* vix distingui possit». La Falcetto invita a considerare il significato di “indugio”, registrato in *TLG*, vol. VIII col. 1693, immaginando che la *persona loquens*, identificata in Agamennone nel ruolo di giudice, dica di aver indugiato prima di porre i suoi quesiti all’imputato. Romero Mariscal, sostenendo che parli Odisseo, riconosce al vocabolo il significato di “tempo libero”, commentando la sua scelta in questi termini: «Probablemente, Odiseo recrimina de manera sutil a Palamedes su *σχολή*, su tiempo libre y ocioso- desde el punto de vista de Odiseo- que el sophos emplea en sus reflexiones y creaciones inventivas. De estos reproches derivaría la necesidad de Palamedes de justificar la bontad de su especial sabiduría, sus descubrimientos y los beneficios de los mismos». Tra le possibilità elencate, rifiutiamo categoricamente la seconda, che è una chiara manipolazione del testo ispirata ai racconti dei mitografi sugli scontri tra Odisseo e Palamede; non ci persuade nemmeno la terza, perché il giudice non direbbe di aver procrastinato; la quarta risponde al concetto dell’ironia tragica, che secondo Romero Mariscal pervade il

<sup>288</sup> Cfr. Matthiae 1829, IX, p. 248.

<sup>289</sup> Cfr. Van Herwerden 1903, p. 146.

<sup>290</sup> Vd. Falcetto 2002, p. 77.

<sup>291</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 245-246.

<sup>292</sup> Vd. Matthiae 1829, IX, p. 241.

dramma, e si adegua alla scelta di Odisseo come personaggio parlante, principale aspetto per il quale non ci troviamo d'accordo. Quindi riconosciamo la proposta più valida nella prima, quella di Matthiae: Agamennone avrebbe voluto interpellare il compagno per fargli delle domande<sup>293</sup>, ma è stato troppo impegnato; così egli incarna il *bios* condannato nello *Ione* (vv. 621 ss.) e nell'*Antiope* (fr. 193 Kn.), ossia la *polypragmosyne*<sup>294</sup> del tiranno, che nega gli intrattenimenti di un normale cittadino, come le conversazioni<sup>295</sup>. Il nostro avviso trova suffragio nei vv. 339-344 dell'*Ifigenia in Aulide*, in cui Menelao, a proposito del fratello, dichiara: «Stringevi la mano a tutti, la porta della tua casa era aperta a chiunque, e con chiunque ti fermavi a conversare, perfino con chi ne avrebbe fatto volentieri a meno...Poi, una volta conquistato il potere, ecco muti atteggiamento: ti scordi degli amici di un tempo e diventi inaccessibile, introvabile». Inoltre, un conforto alla nostra lettura di ἐξερωτάω e di σχολή è nel v. 276 dello *Ione*, comprendente entrambi i termini:

τί χρῆμ' ἐρωτᾶς; καὶ γὰρ οὐ κάμνω σχολῇ.

Cosa vuoi sapere? Il tempo non mi manca.

---

<sup>293</sup> Vd. Falcetto 2002, p. 190: «Si può pensare che ad Agamennone fosse già venuta l'idea di rivolgere domande a Palamede per il suo atteggiamento pacifistico» (a riguardo, cfr. Verg. *Aen.* 2, 82-85).

<sup>294</sup> Per un esaustivo trattamento del tema rinviamo a Di Benedetto 1971, pp. 304 ss. Sulla *polypragmosyne* come base psicologica dell'imperialismo ateniese cfr. Turato 1972, p. 106, n. 154. Per il dibattito sulla scelta tra vita attiva e vita contemplativa cfr. Carter 1986, pp. 163-173; Slings 1991, pp. 137-152; Gibert 2009, pp. 26-34; Karamanou 2012, pp. 241-252.

<sup>295</sup> Il tempo libero è associato alle conversazioni anche in Eur. *Hi.* 380 ss.

## Appendice II

### Il termine σχολή in Euripide

La nostra conclusione si basa sullo studio della ricorrenza di σχολή in Euripide. Come si vede dagli esempi che seguono, il poeta attribuisce alla parola i significati di “indugio/calma”, “ozio, riposo” e “tempo/tempo libero”:

-**Σχολή** nel significato di **indugio/calma**: *IT.* 1220 (...τὰ τῆς θεοῦ πρᾶσσ' ἐπὶ σχολῆς καλῶς: esegui **con calma**, per bene, i riti in onore della dea); *Md.* 1236 ss. (φίλοι, δέδοκται τοῦργον ὡς τάχιστα μοι/ παῖδας κτανούση τῆσδ' ἀφορμᾶσθαι χθονός,/ καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα/ ἄλλη φονεῦσαι δυσμενεστέρᾳ χερσί: Amiche, ho deciso di uccidere al più presto i bambini, lasciare questa terra e non concedere ad una mano più ostile di trucidare i figli a causa del mio **indugio**).

-**Σχολή** nel significato di **ozio**: *Hi.* 380 ss. (τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν/ οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο,/ οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ/ ἄλλην τιν'. εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,/ μακραὶ τε λέσχαι καὶ **σχολή**, τερπνὸν κακόν,/ αἰδῶς τε: Abbiamo nozione del bene e lo riconosciamo, ma non lo mettiamo in pratica, gli uni per pigrizia, gli altri perché anteponiamo qualche altro piacere alla virtù. Molti sono i piaceri della vita: le lunghe conversazioni e **l'ozio**, dolce male, ed il pudore).

-**Σχολή** nel significato di **riposo**: *HF.* 724-725 (...δεῦρ' ἔπεσθε, πρόσπολοι,/ ὡς ἂν σχολὴν λάβωμεν ἄσμενοι πόνων: Seguitemi, servi, così che, contenti, diamo **riposo** alle fatiche).

-**Σχολή** nel significato di **tempo/tempo libero**: *An.* 730 ss. (ἐγὼ δὲ πρὸς βίαν μὲν εἰς Φθίαν μολῶν/ οὔτ' οὖν τι δράσω φλαῦρον οὔτε πείσομαι./ καὶ νῦν μὲν- οὐ γὰρ ἄφθονον **σχολὴν ἔχω**-/ ἄπειμ ἐς οἴκους: Giunto a Ftia contro voglia, non commetterò del male né lo patirò. Ed ora, che non ho **tempo d'avanzo**, torno a casa; *IT.* 1431 ss. (ὕμᾱς δὲ τὰς τῶνδ' ἱστορας βουλευμάτων,/ γυναῖκες, αὔθις, ἠνίκ' ἂν **σχολὴν λάβω**,/ ποινασόμεσθα· νῦν δὲ τὴν προκειμένην/ σπουδὴν ἔχοντες οὐ μενοῦμεν ἥσυχοι: Voi, donne, complici di questi disegni, in seguito, quando **ne avrò il tempo**, puniremo; ora, avendo **il tempo contato**, non restiamo inattivi); *Io.* 633 s. (ἃ δ' ἐνθάδ' εἶχον ἀγάθ', ἄκουσόν μου, πάτερ·/ τὴν φιλτάτην μὲν πρῶτον ἀνθρώπῳ **σχολὴν**: Ascolta, padre, quali vantaggi avevo qua: anzitutto **tempo libero**, la cosa più cara all'uomo).

#### Fr. 4 (578 Kn.)

Tra i frammenti del *Palamede*, il 4 (578 Kn.), tramandatoci da Stobeo nell'ecloga *Περὶ λόγων καὶ γραμμάτων*<sup>296</sup>, è il più lungo e il più discusso, sia per la problematicità testuale sia per i temi che lo costellano, primo fra tutti la funzione della scrittura. Il solo punto che concilia gli studiosi è la sua appartenenza all'apologia di Palamede, nel quale si riconosce la *persona loquens*. Di seguito tenteremo di tracciare un quadro chiaro e completo delle questioni *in fieri*, partendo dalla *constitutio textus*.

v. 1 Nell'ambito del primo verso, la parola che desta sospetti è ὀρθώσας<sup>297</sup>, perché nessuno dei significati di ὀρθώω<sup>298</sup> sarebbe congeniale all'invenzione e all'introduzione delle lettere<sup>299</sup>; per questa ragione sono state formulate delle congetture: più antiche ἀρμόσας di Hemsterhuys<sup>300</sup> e ἀρθρώσας di Naber<sup>301</sup>, contemporanea ὀρθῶς εἶς della Falcetto<sup>302</sup>. Quest'ultima fa notare che ἀρμόσας, sebbene risponda all'*usus scribendi* euripideo, si allontana dalla paleografia dei codici, mentre ἀρθρώσας è un termine aristotelico assente nei tragici; la sua congettura, supponendo che ὀρθῶς ed εἶς μόνος enfatizzino il primato dell'inventore ed esprimano il suo compiacimento, cerca conferma nello stile di Euripide<sup>303</sup>. Noi ci atteniamo alla lezione dei codici, in quanto trasmessa concordemente, e ipotizziamo che il verbo, come il sostantivo “ὀρθογραφία”, stia ad indicare l'uso corretto della scrittura promosso da Palamede.

<sup>296</sup> Stob. 2, 4, 8 (π. λόγου καὶ γραμμάτων) (II, p. 28, 4-13 Wachsmuth).

<sup>297</sup> Kannicht 2004, 5. 2, p. 598 scrive in apparato: «ὀρθώσας (de 'erectione' et 'constructione' litterarum [cf. F 382]?) suspectum (crucem posuit Wil. ms.: „non habet ita Eur.“)».

<sup>298</sup> “Drizzare”, “raddrizzare”, “rialzare”, “sollevare”, fig. “ristabilire le sorti”, “esaltare”, “illustrare”, “onorare”, “celebrare”, tras. “guidare rettamente”.

<sup>299</sup> Collard-Cropp 2008, VIII, p. 53, i quali traducono «I established», commentano: «An unusual sense for the Greek verb; Naber conjectured 'articulated', which perhaps accommodates the sense of v. 2 more easily».

<sup>300</sup> Cfr. Hemsterhuys 1743, I, p. 88.

<sup>301</sup> Cfr. Naber 1882, p. 288: «Contendere ausim veram lectionem esse ἀρθρώσας, quod in hoc argumento solemne verbum est».

<sup>302</sup> Cfr. Falcetto 2002, pp. 100-101.

<sup>303</sup> E. g. Eur. *IT.* 50, 573, 1052; *Su.* 594; *El.* 285, 373.

v. 2 Questo è l'unico verso tragico in cui appaiono i termini tecnici per le consonanti, le vocali e le sillabe: ἄφωνα<sup>304</sup>, φωνοῦντα<sup>305</sup> e συλλαβάς<sup>306</sup>. Dato che le vocali sono più spesso designate dal vocabolo φωνήεντα, Nauck<sup>307</sup> stampa questa forma. L'altro intervento operato dai filologi riguarda il tradito τιθείς (S, M, A, B e T), cambiato in τε θείς da Hemsterhuys<sup>308</sup> e da Heath<sup>309</sup>, che in questo modo pongono la congiunzione tra φωνοῦντα e συλλαβάς e ottengono tre aoristi, ἀρθρώσας, θείς ed ἐξηῦρον. Per quanto questa congettura sia ragionevole<sup>310</sup>, non ci sentiamo di cambiare il testo tradito che può essere agevolmente interpretato. Quanto alla traduzione, a quella di Raffaella Falcetto (inventai per gli uomini la conoscenza della scrittura<sup>311</sup>), preferiamo le proposte di Jouan-Van Looy<sup>312</sup> e di Camillo Neri<sup>313</sup> (j'ai initié les hommes à la connaissance des lettres; ho dischiuso agli uomini la piena conoscenza delle lettere). Alcuni studiosi<sup>314</sup> sostengono che Palamede non rivendichi l'invenzione delle lettere, ma la loro combinazione in sillabe; questa idea potrebbe trovare conferma in *Schol. Eur. Or.* 432, 23-27, dove si legge che l'eroe ha educato all'impiego delle lettere frigie. Noi non escludiamo che egli si vanti sia dell'invenzione sia dell'insegnamento.

I versi 4-7 sono omessi da A, forse per un errore involontario del copista che, data la presenza di εἰδέναί alla fine del v. 3 e alla fine del v. 7, avrà saltato la parte compresa tra i due infiniti.

<sup>304</sup> In Eschilo (*Eum.* 448), in Sofocle (*Oed. Col.* 865, *Ai.* 171) e in altri luoghi di Euripide (fr. 987, 1 Kn., *Hi.* 1076) ha il significato di "senza voce".

<sup>305</sup> In tragedia designa le vocali solo in questo passo.

<sup>306</sup> Già in Aesch. *Sept.* 468 indica le sillabe.

<sup>307</sup> Vd. Nauck 1889, pp. 542-543. Hemsterhuys 1743, I, p. 88 congettura καὶ φωνήεντα (cfr. *Crat.* fr. 73, 13 Austin; *Eust. II.* 2, 807, 17).

<sup>308</sup> Cfr. Hemsterhuys 1743, I, p. 88.

<sup>309</sup> Cfr. Heath 1762, p. 174.

<sup>310</sup> La traduzione sarebbe «stabilite consonanti, vocali e sillabe». In passato, questa è stata l'interpretazione di molti studiosi, come Matthiae 1829, IX, p. 246; Jahn 1836, p. 9; Hartung 1844, II, p. 256; Wagner 1844, II, p. 299; Dindorf 1869, p. 333; Wachsmuth 1884, II, p. 28; di recente è stata data da Falcetto 2002, p. 50.

<sup>311</sup> Vd. Falcetto 2002, p. 51. Pur di conservare il valore tecnico di ἐυρίσκω, la studiosa si concede un'espressione che non suona bene, dal momento che una conoscenza non si inventa, ma si trasmette. Anche Collard-Cropp 2008, VIII, p. 53 traducono «I invented writing for men's knowledge».

<sup>312</sup> Cfr. Jouan- Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 509.

<sup>313</sup> Cfr. Neri 2007, p. 168.

<sup>314</sup> Cfr. Hemsterhuys 1743, I, pp. 88-89; Wüst 1942, col. 2506, 7-10; Powell 1991, pp. 234-235.

v. 4 Il quarto verso si apre con ὄστ<sup>315</sup>, seguito da οὐ παρόντα, che Blaydes<sup>316</sup>, influenzato dal τὸν λαβόντα di v. 7, sostituisce con ἄνδρ' ἀπόντα, allontanandosi dai codici. Con più riguardo per l'aspetto paleografico, pur stampando οὐ παρόντα, la Falcetto<sup>317</sup> suggerisce ὡς τὸν περῶντα, soluzione che, a suo parere, avrebbe tre vantaggi: mantenere una congiunzione consecutiva<sup>318</sup>, sostantivare il participio sul modello di τὸν λαβόντα e usare περῶν, attestato in Euripide<sup>319</sup>; di conseguenza, la traduzione dei vv. 4-7 sarebbe «cosicché chi va al di là della distesa del mare ben sappia tutto quanto avviene laggiù a casa sua»<sup>320</sup>. Nell'apparato di Neri, dopo suddette congetture, si legge «ὡς τὸν περ ὄντα possis»<sup>321</sup>. Alle tre possibilità elencate, noi preferiamo il testo dei codici, essendo comprensibile. Dopo παρόντα, in S e B compare ποντίας ὑπὲρ πλακὸς<sup>322</sup>, che può essere accettato vista la frequenza con cui Euripide usa ὑπὲρ con il genitivo<sup>323</sup>. L'espressione è stata raffrontata con «πελαγίαν ὑπὲρ πλάκα» del v. 1438 delle *Rane* di Aristofane<sup>324</sup>; noi proponiamo il confronto con il v. 764 dell'*Ifigenia in Tauride*, «ἦν δ' ἐν θαλάσση γράμματ' ἀφανισθῆ τάδε»: in entrambi i casi, la trasmissione del messaggio ha un percorso marittimo. E' inevitabile pensare che il riferimento al mare anticipi la scena in cui Eace affida alle onde la triste novella per Nauplio<sup>325</sup>.

<sup>315</sup> Solo il testimone M dà ὄστε.

<sup>316</sup> Vd. Blaydes 1894, p. 333.

<sup>317</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 105.

<sup>318</sup> La consecutiva presuppone che ἐπίστασθαι καλῶς, alla fine del v. 5, sottintenda “per litteras”, come già Kannicht 2004, 5. 2, p. 598 osserva in apparato: chi si allontana da casa può restare informato grazie alla corrispondenza.

<sup>319</sup> E. g. Eur. *HF*. 139.

<sup>320</sup> Falcetto 2002, p. 105, n. 54.

<sup>321</sup> Neri 2007, p. 169.

<sup>322</sup> Visibilmente erronea la lezione figurante in M e T, ὑπερπλοκάς.

<sup>323</sup> Blaydes 1894, p. 148 preferisce ὑπὲρ con l'accusativo πλάκα, presente, ad esempio, al v. 1349 dell'*Elettra*.

<sup>324</sup> Cfr. Funaioli 1993, p. 226; Falcetto 2002, p. 106; Kannicht 2004, 5. 2, p. 599.

<sup>325</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 350, n. 1; Kovacs 1997, p. 169. Inoltre vd. Romero Mariscal 2003a, p. 271: la scrittura permette una mobilità positiva, un dinamismo capace di mantenere la relazione necessaria tra il cittadino assente e il suo nucleo originario, inteso sia come οἶκος sia come πόλις.

v. 5 Nella nostra ricostruzione dei testi prevale il criterio secondo il quale, se i codici sono unanimi nella trasmissione di una lezione sensata, non è necessario cambiare il testo; perciò, come *incipit* del verso, accettiamo il tradito τᾶκεῖ (S, M, B, T) e rigettiamo la proposta di Usener<sup>326</sup>, τὰ καὶ, in base alla quale la scrittura non sarebbe la prima invenzione menzionata nell'elenco di Palamede<sup>327</sup>. Alla fine del verso troviamo ἐπίστασθαι καλῶς, che potrebbe suonare come un avvertimento: nonostante Nauplio sia lontano, verrà ben informato dei fatti.

v. 6 All'interno del v. 6 la lezione problematica è τ' ἀποθνήσκοντα, «et vox et mensura θ'ν a tragicis alienae, ut videtur»<sup>328</sup>; in pochi la stampano ed esprimono il dubbio in apparato<sup>329</sup>, molti altri la correggono<sup>330</sup>, Neri la pone fra *crucis*. Tra i vari emendamenti, trovano favori τε τὸν θνήσκοντα di Wecklein<sup>331</sup>, condiviso ad esempio da Jouan-Van Looy<sup>332</sup> e Collard-Cropp<sup>333</sup>, e θ'ἅπαν θνήσκοντα di Tucker<sup>334</sup>, accolto dalla Falcetto<sup>335</sup>, la quale, nello stesso tempo, non rinuncia ad avanzare la sua proposta, formulando τέ που θνήσκοντα<sup>336</sup>. Noi riteniamo che la scelta più prudente sia stampare la lezione dei codici e segnalare il dubbio in apparato. Alla fine del v. 6 accettiamo la correzione dello Scaligero<sup>337</sup>, χρήματων μέτρον<sup>338</sup> al posto di γραμμάτων μέτρον, perché più conforme al motivo del testamento.

<sup>326</sup> Ap. Wachsmuth 1884, II, p. 28.

<sup>327</sup> Nell'unico elenco completo delle invenzioni di Palamede a nostra disposizione, il cap. 30 della *Difesa di Palamede* di Gorgia, le lettere sono menzionate per terze, dopo la tattica militare e le leggi.

<sup>328</sup> Neri 2007, p. 169.

<sup>329</sup> Cfr. Nauck 1889, pp. 542-543 la inserisce nel testo e in apparato scrive: «παισίν τε κατθανόντο ego temptabam»; cfr. Kannicht 2004, 5. 2, p. 599.

<sup>330</sup> Per l'elenco delle congetture rimandiamo all'apparato.

<sup>331</sup> Cfr. Wecklein 1890, p. 45.

<sup>332</sup> Vd. Jouan- Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 509.

<sup>333</sup> Vd. Collard- Cropp 2008, VIII, p. 52.

<sup>334</sup> Cfr. Tucker 1901, p. 352.

<sup>335</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 50.

<sup>336</sup> Vd. Falcetto 2002, pp. 108-109: «Il που sarebbe usato dalla *persona loquens* più che per conferire una sfumatura di incertezza al discorso, con l'ironia di chi è sicuro delle proprie affermazioni. Così si risolverebbero le difficoltà legate alla metrica e all'*usus scribendi* di Euripide: που, infatti, costituisce sillaba lunga e, insieme a θνήσκω, è abitualmente impiegato dal tragediografo».

<sup>337</sup> Ap. Grotius 1623, p. 546.

v. 7 All'inizio del v. 7 i codici recano *γράφαντας εἶπεῖν*<sup>339</sup>, che lascia perplessi per la presenza ingiustificata del participio maschile plurale. Il primo ad intervenire sul numero è Scaligero<sup>340</sup>, che corregge *γράφαντας* in *γράφαντα*, senza dubbio in modo esatto; d'altro canto, il suo emendamento ha come limite la sostituzione di *εἶπεῖν* con *λείπειν*<sup>341</sup>. Tra coloro che mantengono invariato l'infinito, modificando solo la prima parte, si distingue Boissonade<sup>342</sup> che, con *γράφαντα γ' εἶπεῖν*, guadagna consensi<sup>343</sup>, fra i quali il nostro.

v. 8 I codici portano *ἃ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἄνθρωποι κακά*, forma che non convince tutti gli studiosi<sup>344</sup>; tra le modifiche suggerite, le più attendibili ci sembrano quelle di Hense<sup>345</sup>, nell'espressione *εἰ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἄνθρωποι κακῆν*, periodo ipotetico di primo tipo in cui *ἔριν* si accorda al *κακῆν* supposto da Heath e da Bothe<sup>346</sup>. In base a queste correzioni, *διαρεῖ* del v. 9 avrebbe come complemento oggetto implicito la contesa, termine che nella prima parte appare nella formula *εἰς ἔριν*; nel testo dei codici, invece, il complemento oggetto è espresso anticipatamente (*ἃ...κακά*). Fra le due probabilità, ci persuade quella dei manoscritti, poiché in altri passi euripidei *διαρέω* ha il complemento oggetto espresso<sup>347</sup>.

<sup>338</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 281-282: Palamede, poeta e amante della musica (fr. 2 = 580 Kn.), è inventore e conoscitore del metro che permette di stabilire un ordine nello spazio e nel tempo.

<sup>339</sup> Tra coloro che lo stampano sono: Jahn 1836, p. 9; Wagner 1844, II, p. 299; Nauck 1889, p. 542; Dindorf 1869, p. 333; Wachsmuth 1884, II, p. 28; Szarmach 1975, p. 258.

<sup>340</sup> *Ap.* Grotius 1623, p. 546. In tempi più recenti, la sua congettura è accettata da Kannicht 2004, 5. 2, p. 599 e Collard-Cropp 2008, VIII, p. 52.

<sup>341</sup> Tra quanti mutano l'infinito, Gomperz (*ap.* Nauck 1869, III, p. 156) formula *γράφαντ' ἐνισπεῖν* e, sulla sua scia, Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2°, p. 509 stampano *γράμματ' ἐνισπεῖν*.

<sup>342</sup> Cfr. Boissonade 1826, V, p. 337.

<sup>343</sup> Vd. Falchetto 2002, p. 50 (ma nel commento, a p. 111, suggerisce *γράφαντ' ἄν εἶπεῖν*); Neri 2007, p. 168.

<sup>344</sup> Per l'elenco delle congetture rimandiamo all'apparato.

<sup>345</sup> «οἱ δ' vel εἰ δ' dubitanter Hense | ἄνθρωποι idem (κακῆν probato)»: è quanto si legge nell'apparato di Wachsmuth 1884, II, p. 28. Tra gli editori moderni, Raffaella Falchetto decide di stampare la prima delle due alternative.

<sup>346</sup> *Ap.* Wagner 1846, p. 761.

<sup>347</sup> *E. g.* Eur. *Ba.* 206-207.

v. 9 La parola sulla quale s'incentra la nostra attenzione è δέλτος, la tavoletta cerata che Turner descrive in questi termini: «Il *pinax* o *deltos* dei Greci consiste in una tavoletta incorniciata, la cui parte interna è riempita con una pasta a base di cera inscurita con pece, *maltha*, sulla quale si scrive poi con uno stilo appuntito. Varie tavolette di questo tipo possono essere tenute insieme da una cinghietta di pelle, *polythyroi diptychai*. La tavoletta è principalmente destinata ad accogliere appunti...In quanto tale, essa può risultare particolarmente appropriata per il poeta, o servire all'equipaggiamento dello scolaro (che magari può mordicchiare la cera, se ha fame) o per il segretario in pubbliche riunioni»<sup>348</sup>. In tragedia il termine δέλτος è frequente e designa ora il supporto scrittorio, ora il messaggio che trasmette<sup>349</sup>. Nel nostro frammento indica il testamento, tramite il quale chi è in punto di morte (v. 6 ἀποθνήσκοντα) lascia in eredità le sue ricchezze (vv. 6-7 χρημάτων μέτρον/ γράψαντα) e, quindi, il documento che possa dirimere eventuali contese fra gli eredi (v. 9 ἃ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἀνθρώποις κακά). L'*exemplum* offerto dai vv. 4-9 sull'utilità dei γράμματα rimanda alle *Opere e Giorni*, precisamente ai versi sulla navigazione (vv. 619-694) e sulla contesa (vv. 35-36): il paradigma di colui che si allontana da casa, attraversando il mare, e che mette per iscritto disposizioni testamentarie prima di morire è un chiaro ricordo esiodico<sup>350</sup>.

In questo frammento la *persona loquens*, unanimemente riconosciuta in Palamede, definisce i γράμματα un rimedio dell'oblio. Il caso addotto a dimostrazione è quello di un uomo che, distante da casa, è informato su quanto vi accade, e, in punto di morte, lascia per iscritto

<sup>348</sup> Turner 1977, p. 13.

<sup>349</sup> Cfr. Aesch. *Prom.* 789; fr. 281a, 21 R. Soph. *Trach.* 47, 157, 683; fr. 597, 1 R. Eur. *Hi.* 856, 865, 877, 1057; *IA.* 35, 98, 109, 112, 116, 155, 307, 322, 798, 891, 894; *IT.* 584, 603, 615, 636, 641, 667, 727, 733, 756, 760, 787, 791. Per una riflessione su queste occorrenze rimandiamo a Falcetto 2002, pp. 115-116.

<sup>350</sup> Un'interpretazione del tutto differente dei vv. 4-5 è offerta da Turner 1977, p. 17: la sua idea è che Euripide alluda alle opere geografiche degli autori ioni, facendo dire alla *persona loquens* che un uomo, pur non attraversando il mare, standosene a casa, può conoscere le realtà lontane; sebbene condivida la traduzione, Harvey 1966, p. 616, n. 5 non conviene sull'argomento di tipo scientifico, in quanto incompatibile con il motivo del testamento.

l'eredità ai figli. La relazione tra lontananza e ricordo è di matrice epica (lo mostreremo in Appendice IV), mentre l'indicazione della scrittura come strumento della memoria risale al *Prometeo Incatenato* di Eschilo. I versi dai quali Euripide prende le mosse sono i seguenti:

vv. 459-461 (Prometeo)

καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων,  
ἐξηϋρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,  
μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην·

E inventai per loro il numero, somma scienza, e la composizione delle lettere, memoria di tutte le cose...<sup>351</sup>.

vv. 478 ss. (Prometeo)

...εἴ τις ἐς νόσον πέσοι,  
οὐκ ἦν ἀλέξημ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον,  
οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων  
χρεία κατεσκεύλλοντο, πρίν γ' ἐγὼ σφίσι  
ἔδειξα κράσεις<sup>352</sup> ἠπίων ἀκεσμάτων,  
αἶς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσους.

Se uno cadeva in malattia, non vi era alcun rimedio, né da spalmare, né da mangiare, né da bere, prima che io insegnassi loro a mescolare le medicine benefiche con cui ora respingono tutte le malattie.

Nel primo passo, estrapolato dall'autocelebrazione di Prometeo (vv. 447-471; 476-506)<sup>353</sup>, la scrittura è indicata dal nesso «γραμμάτων συνθέσεις» ed è definita «μνήμην ἀπάντων»;

---

<sup>351</sup> Cfr. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 94: «...the scholia on *Prometheus Bound* 457 and 458a suggest that Palamedes learned from Prometheus (cfr. Aesch. *Pal.* F \*182a)».

<sup>352</sup> Il concetto della mescolanza dei φάρμακα è già in Omero (*Od.* 4, 230). Sulla κρᾶσις φαρμάκων vd. Den Dulk 1934, pp. 20-21.

<sup>353</sup> Per un'interpretazione della figura di Prometeo in rapporto ai saperi e alla loro ambiguità, cfr. i capp. 4 e 5 di Saïd 1985: in base alla sua analisi dei vv. 436-506, la studiosa si dissocia dall'idea di Prometeo quale precursore della teoria sofistica della *techne*; a suo avviso, più che celebrare il progresso e la civilizzazione, Eschilo mostra i limiti delle tecniche, senza negarne i vantaggi. In questo Suzanne ravvisa un punto di contatto con il primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 364-367), in cui è denunciata l'ambiguità del sapere. Potremmo rintracciare le

nel secondo, incentrato sul binomio malattia-rimedio,<sup>354</sup> φάρμακον è specificatamente un εὔρημα dell'inventore. Euripide, dunque, nell'ipotetico elenco<sup>355</sup> dei meriti di Palamede, con «ἄφωνα καὶ φωνοῦντα, συλλαβὰς τιθεῖς» riprende «γραμμάτων συνθέσεις», ossia il riferimento alla tecnica della scrittura<sup>356</sup>; con «φάρμακα», quale apposizione di «γράμματα», ripete l'equazione εὔρημα = φάρμακον; con il nesso «λήθης φάρμακα» continua l'associazione della scrittura alla memoria, «μνήμην ἀπάντων». La sua novità, a nostro avviso, consiste nell'evoluzione di Palamede da inventore a maestro di vita pratica: sebbene la testimonianza di Platone (\*vi) suggerisca una rappresentazione uniforme del personaggio, noi supponiamo che Euripide, trasferendo le caratteristiche del divino Prometeo all'umano Palamede<sup>357</sup>, lo innovi, insistendo sulla sua propensione all'insegnamento, l'aspetto che impressionerà la Seconda Sofistica. Lo ipotizziamo non solo per gli episodi dell'*Eroico* in cui Palamede si atteggia a maestro<sup>358</sup>, ma anche sulla base del fatto che, nel *Prometeo Incatenato* e nel *Palamede* di Eschilo, il primo bene offerto dall'*euretes* agli uomini è il numero e i verbi usati sono δείκνυμι<sup>359</sup> e διορίζω<sup>360</sup>, mentre, nello scolio al v. 432

---

motivazioni della presunta posizione eschilea nelle conclusioni di Di Benedetto 1978, p. 135: «...che il mondo del lavoro, sia pure 'specializzato', si ponesse per così dire al centro di una concezione del mondo era una prospettiva che egli (Eschilo) non poteva accettare. Alla linea delle *technai* si contrappone in realtà, come linea vincente, quella che recuperava, nel contesto di una tradizione religiosa incentrata intorno all'assoluto potere della divinità e l'estrema limitatezza della condizione umana, la 'tradizionale' saggezza morale della cultura arcaica greca». Più in generale, per l'idea di progresso nel mondo antico cfr. Tsanoff 1958, pp. 81-92; Dodds 1985; De Romilly 1996, pp. 143-191; Edelstein 1967; Kube 1969; Bearzot 2008, pp. 7-19.

<sup>354</sup> Per il rapporto tra medicina e malattia nel *Prometeo* cfr. Said 1985, pp. 168 ss. Per il vocabolario e le immagini mediche in Eschilo vd. Dumortier, *Le vocabulaire médical...*1935; *Les images...*1935, pp. 209-216.

<sup>355</sup> Sutton 1987, p. 125: «a listing of Palamedes' inventions in the course of an obligatory trial scene appears to have been a fixed *topos* in Palamedes tragedies». Trattando le scoperte di Palamede nella tragedia, Romero Mariscal 2003a, pp. 262 ss. e 283 osserva che in Euripide il campo d'azione dell'inventore non è ristretto all'esercito e alla Grecia, come in Sofocle e in Eschilo, ma si estende all'intera umanità. Se insieme alla scrittura sono elencate le invenzioni del numero e della moneta, che si ritorcono contro l'*euretes*, Euripide rappresenta lo iato tra le *technai* e l'*ethos*, ossia l'ambiguità morale del progresso, con il *pathos* dell'ironia tragica.

<sup>356</sup> Sulla preminenza della scrittura nella caratterizzazione di Palamede, cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 247 ss. e 270, n. 172: la scrittura è identificata con lo stesso Palamede, attraverso il suo nome- amnesso che derivi da *παλάμαι*- e attraverso il riferimento all'uso delle mani (episodio dell'incisione dei remi).

<sup>357</sup> Cfr. Collard-Cropp 2008, VIII, p. 46: «Palamedes the son of Nauplios the Argonaut was a human counterpart of the intellectual and inventive god Prometheus who gave men many skills...».

<sup>358</sup> Vd. *Supra*.

<sup>359</sup> Cfr. Aesch. *Prom.* 458, 482.

dell'*Oreste* di Euripide, il primo atto propizio di Palamede è l'insegnamento delle lettere frigie, funzionale alla ripartizione del cibo, e il verbo impiegato è διδάσκω<sup>361</sup>. Così concepito, fra tradizione ed innovazione, il passo euripideo diventa, a sua volta, un modello per Gorgia e per Platone, i quali ripropongono l'elenco delle invenzioni e il rapporto tra scrittura e memoria<sup>362</sup>: nella *Difesa* (30), Palamede definisce i γράμματα «μνήμης ὄργανον»<sup>363</sup>; nel *Fedro*, il mitico dio-inventore Theuth<sup>364</sup> promuove la scrittura come «μνήμης φάρμακον» (274 e), ma il re egizio Thamous lo corregge, ridefinendola «ὑπομνήσεως φάρμακον» (275 a)<sup>365</sup>. Secondo Rutherford<sup>366</sup>, Platone potrebbe avere presente sia Euripide sia Gorgia; noi riteniamo che egli si misuri principalmente con Euripide, condividendo la teoria più antica sulla conoscenza, ma prendendo le distanze sulla scrittura. Nel *Fedro* (274 a- 278 e) impera la convinzione arcaica che il sapere sia figlio dell'oralità: impartito dai discorsi del maestro, grazie all'ascolto esso viene interiorizzato, diventa cioè un possesso dell'anima<sup>367</sup>. Tracce della stessa visione sono visibili in Euripide, ad esempio al v. 779 dell'*Ifigenia in Tauride*, dove la protagonista, addestrando Oreste sulle parole da riportare ad Argo, ripete due volte il nome stesso di Oreste, così che egli possa impararlo: «Ὁρέσθ', ἴν' αὖθις ὄνομα δις κλύων μάθης». L'uso dei verbi κλύω e μανθάνω sintetizza l'idea arcaica di cui stiamo

<sup>360</sup> Vd. fr. \*182, 2 R.

<sup>361</sup> Vd. *supra*.

<sup>362</sup> Vd. Mariani 2010, pp. 43 ss.

<sup>363</sup> Sul nesso gorgiano, Grandolini 2011, p. 20 scrive: «Palamede, a differenza di Theuth, definisce i γράμματα strumenti della memoria (μνήμης ὄργανον), non medicina (φάρμακον) della memoria. Egli, quindi, li considera, in quanto strumento, indispensabili per conservare la memoria e non come un rimedio per la dimenticanza, ma non vede- o comunque tace- sui danni che i γράμματα possono provocare. Se, infatti, essi sono utilizzati per fissare e quindi trasmettere un testo falso, stravolgendo in tal modo la verità, finiscono con il diventare un ostacolo per l'accertamento della verità stessa e, in ultima analisi, per il raggiungimento della giustizia. Così, i γράμματα risultano addirittura fatali nel momento in cui uno si trovi ad essere vittima di una calunniosa macchinazione attuata per mezzo di testimonianze scritte infondate e ingannevoli».

<sup>364</sup> Palamede e Theuth condividono una serie di invenzioni: oltre alla scrittura, quella dei numeri e dei giochi da tavola. Per un confronto fra Palamede e altre figure di inventori vd. Thraede 1962, pp. 1198-1199.

<sup>365</sup> Sono tutti esempi dell'uso frequente di φάρμακον con il genitivo. Cfr. Simon. 87 πάντων φ.; Aesch. *Ag. φ. βλάβης*; Eur. *Ba.* 283 φ. πόνων, *Pho.* 893 φ. σωτηρίας, etc.

<sup>366</sup> Cfr. Rutherford 1990, pp. 377-379: lo studioso giudica il luogo platonico «a conscious or unconscious imitation of the first line of fr. 578».

<sup>367</sup> Per questa esegesi del testo platonico cfr. Reale 1987<sup>5</sup>, pp. 89-121; Trabattoni 1999, pp. 77-93.

parlando, descrive cioè la fenomenologia dell'apprendimento come un'archiviazione di dati in memoria attraverso il canale orale. Questo accordo tra il filosofo e il tragediografo viene meno nella sovrapposizione tra scrittura e memoria<sup>368</sup>: mentre Eschilo ed Euripide, con le rispettive definizioni- *μνήμην ἀπάντων* e *λήθης φάρμακα*-, riconoscono alla scrittura la dignità di supporto della conoscenza nel suo processo di trasmissione e di conservazione, con la risposta di Thamus a Theuth (tu non hai inventato il rimedio per la memoria, ma per richiamare alla memoria), Platone si attesta su un'altra posizione, assegnando alla scrittura la funzione non di strumento della trasmissione, bensì di stimolo esterno al ricordo. A nostro giudizio, la differenza non risiede negli intenti polemici, perché anche Euripide mostra l'ambiguità della scrittura<sup>369</sup>, piuttosto nell'impostazione del problema: la tragedia qualifica la tecnica in rapporto alle categorie di conoscenza, di memoria e di trasmissione; Platone la considera come incentivo alla memoria perché riconosce la funzione conoscitiva solo alla dialettica<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> Sulla sovrapposizione di memoria e scrittura cfr. Fantuzzi 1984, pp. 221-227; per il problema della memoria in Platone cfr. Cambiano 2007, pp. 1-25.

<sup>369</sup> Proprio l'inventore della scrittura, Palamede, è condannato a morte da una lettera; ma un altro messaggio scritto, quello del fratello Eace per il padre Nauplio, porterà al suo riscatto (cfr. Kovacs 1997, p. 169). Sull'ambiguità della scrittura in Euripide vd. Turato 1976, pp. 182 ss., che discute le opposte funzionalità della tecnica nei contesi delle *Supplici* e dell'*Ippolito*. In particolare sul nostro frammento, Rutherford 1990, p. 379 scrive: «It is possible that ll. 8-9 of fr. 578 are spoken in bitter irony by a Palamedes aware of the disastrous consequences that writing has had for him. It is even possible that the context of fr. 578 is a contrast between his own altruistic reasons for inventing writing and the selfish ends that Odysseus has found for it». Sull'ironia tragica della vicenda ruotante attorno alla scrittura vd. anche Scodel 1980, pp. 116-117 e 129 e Romero Mariscal 2003a, pp. 265. In generale, sul paradosso delle invenzioni cfr. Saïd 1985, pp. 159-160.

<sup>370</sup> Cfr. Mariani 2010, p. 43: «La critica platonica è però essenzialmente una polemica contro la scrittura filosofica, contraddittoria in sé dal momento che non c'è vera sapienza nella tradizione e nella trasmissione, ma solo- secondo l'insegnamento socratico- nella ricerca autonoma, sollecitata e sospinta dalla continua pratica del dialogo».

## Appendice III

### Euripide e i φάρμακα

Nelle tragedie di Euripide il termine φάρμακον ricorre nel significato di “farmaco” inteso come “pozione-filtro”<sup>371</sup> e in quello di “rimedio”<sup>372</sup>. Nella prima accezione, lo troviamo sovente relazionato con il mondo femminile, concepito dal poeta come un universo di intrighi<sup>373</sup>: «γαμεῖτέ νυν, γαμεῖτε, κᾶτα θνήσκετε/ ἢ φαρμάκοισιν ἐκ γυναικὸς ἢ δόλοισι», «Sposatevi oggi, sposatevi, e domani morite per gli inganni o per i farmaci delle donne», recita il fr. 464 Kn. Tale pregiudizio regna in diversi drammi, puntualmente espresso da un personaggio<sup>374</sup>. Uno di questi è Ermione, che nell’*Andromaca*, non accettando la sua sterilità<sup>375</sup>, l’attribuisce agli espedienti della rivale:

vv. 32-33

λέγει γὰρ ὥς νιν φαρμάκοις κεκρυμμένοις  
τίθημ’ ἄπαιδα καὶ πόσει μισουμένην

Sostiene che io la renda sterile con farmaci segreti e invisibili al marito.<sup>376</sup>

La Barbara<sup>377</sup> si difende sostenendo che la Greca sia odiata dal marito non per i suoi farmaci, ma per la mancanza di virtù, definendo l’*areté* il filtro della felicità coniugale:

vv. 205-208

οὐκ ἐξ ἐμῶν σε φαρμάκων στυγεῖ πόσις

---

<sup>371</sup> Per la presenza del termine nel *Corpus Hippocraticum* vd. Dumortier, *Les images...* 1935, p. 212; *Le vocabulaire médical...* 1935, p. 59.

<sup>372</sup> Per questo significato del termine nella poesia greca vd. Artelt 1937, cap. 2, pp. 38-48.

<sup>373</sup> Negli esempi offerti, sarà evidenziata la compresenza dei vocaboli φάρμακον e δόλος.

<sup>374</sup> Sulla donna orditrice di inganni ed attentatrice, cfr. Citti 1979, pp. 168-169; 181-182.

<sup>375</sup> Cfr. Citti 1979, p. 131.

<sup>376</sup> Cfr. Eur. *An.* 157.

<sup>377</sup> Per la simpatia nei confronti dei Barbari, contro la sostenuta superiorità dei Greci, vd. Conacher 1998, pp. 67 ss. Sull’opposizione tra le due razze vd. Citti 1979, pp. 230-235 (a p. 230 è considerata proprio la condizione di Andromaca).

ἀλλ' εἰ ξυνεῖναι μὴ ἴπιτηδεῖα κυρεῖς.

**φίλτρον** δὲ καὶ τόδ' οὐ τὸ κάλλος, ᾧ γύναι,

ἀλλ' ἄρεται ἔρπουσι τοὺς ξυνευέτας.

Tuo marito non ti odia per i miei filtri, ma perché non sai fare la moglie. Questo è di certo un filtro: non la bellezza, o donna, ma la virtù rende felici i coniugi.

Con questa risposta, Andromaca supera solo in parte la superstizione, visto che, pur spiegando l'odio di Neottolema con il *deficit* di Ermione, non nega la sua confidenza con i filtri: anzi, nel nesso ἐξ ἐμῶν φαρμάκων, l'aggettivo ἐμῶν è indicativo del possesso. Un'altra incarnazione del pregiudizio è il vecchio dello *Ione*, il quale, convinto di certe abitudini delle donne, rivolge a Creusa il suo spietato consiglio:

vv. 616-617

ὅσας σφαγὰς δὴ **φαρμάκων** <τε> θανασίμων

γυναῖκες ἠῦρον ἀνδράσιν διαφθοράς.

Quante volte le donne hanno tramato la morte e la rovina dei mariti con farmaci letali.

Vv. 844-846

ἢ γὰρ ξίφος λαβοῦσαν ἢ δόλω τινὶ

ἢ **φαρμάκοισι** σὸν κατακτεῖναι πόσιν

καὶ παῖδα, πρὶν σοὶ θάνατον ἐκ κείνων μολεῖν.

Con la spada, con l'inganno o con i veleni, uccidi tuo marito e il figlio, prima che ti diano loro la morte.

A proposito dei due esempi tratti dall'*Andromaca* e dallo *Ione*, apriamo una parentesi facendo notare che il motivo del φάρμακον s'intreccia con quello della maternità<sup>378</sup>, come avviene

---

<sup>378</sup> Sull'importanza della procreazione in Euripide cfr. Citti 1979, pp. 131-132.

nella *Medea*<sup>379</sup>: Ermione soffre l'impossibilità di rendere padre Neottolemo e Creusa mal sopporta che Xuto abbia ritrovato un figlio non suo, tanto da meditare l'avvelenamento<sup>380</sup>:

vv. 1220-1221 (Ione)

„ ᾧ γαῖα σεμνή, τῆς Ἐρεχθέως ὕπο,  
ξένης γυναικός, **φαρμάκοισι** θνήσκομεν. “

Terra veneranda, rischio di morire per i veleni di una donna straniera, la figlia di Eretteo.

v. 1286 (Ione)

κᾶπειτα καίνεις **φαρμάκοις** τὸν τοῦ θεοῦ;  
Avresti ucciso con i veleni il figlio del dio?

Riprendendo il discorso sulla pratica dei farmaci, individuiamo nella nutrice dell'*Ippolito* un'altra testimone dell'idea secondo la quale essa appartenga alle donne: ai vv. 477 ss. la *trophos* nega all'altro sesso simile attitudine:

**νοσοῦσα** δ' εὖ πως **τὴν νόσον** καταστρέφου.

εἰσὶν δ' ἐπωδαί<sup>381</sup> καὶ λόγοι θελκτήριοι

φανήσεταιί τι **τῆσδε φάρμακον νόσου**.

ἦ τᾶρ' ἂν ὀψέ γ' ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν,

εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν.

Se sei malata, volgi al bene la malattia. Esistono incantesimi e formule che guariscono: ci sarà un rimedio a questa malattia. E gli uomini impiegherebbero del tempo a trovarlo, se non lo facessimo noi donne.

<sup>379</sup> Nella *Medea*, *φάρμακα* ricorre nei vv. 384-385; 789; 805-806; 1125-1126; 1200-1201.

<sup>380</sup> Cfr. Eur. *Io*. 1185. Per un commento della trama cfr. Citti 1979, pp. 127-129.

<sup>381</sup> In generale sull'*ἐπώδη* vd. F. Pfister, *R. E. Suppl.*, IV, 1924, coll. 324-344, s. v. e Lanata 1967, pp. 46-51. Per l'uso di *ἐπώδαί* a fini terapeutici cfr. Plat. *Charm.* 155 e ss. Per la polemica nei confronti delle pratiche magico-terapeutiche cfr. Aesch. *Prom.* 172-173; *Morb. sacr.* 1, 10-12 e 26-27; Plat. *Resp.* 2, 364 b-c; Viano 1965, pp. 411-453. Sull'eco della polemica nell'*Encomio di Elena* di Gorgia vd. Velardi 1993, pp. 823-826.

Come negli altri drammi considerati, anche in questo l'uso dei farmaci cade in una situazione esasperata da un impulso incontrollabile: la sconvolgente passione di Fedra per Ippolito. Diversamente dagli altri casi, però, i farmaci di cui dispone la nutrice sono benefici e potrebbero guarire l'insania della padrona:

vv. 509 ss.<sup>382</sup>(Nutrice)

ἔστιν κατ' οἴκουσ φίλτρα μοι θελκτήρια<sup>383</sup>

ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμησ ἔσω,

ἅ σ' οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖσ οὐτ' ἐπὶ βλάβησ φρενῶν

παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένησ κακή.

A casa ci sono filtri che placano l'amore, mi sono appena ricordata, ti guariranno da questa malattia, senza danno né vergogna per la mente, se non sarai vile.

La prevalente associazione dei farmaci con le donne non esclude la loro menzione in contesti che esulano dal dominio delle passioni femminili. Riagganciandoci al motivo della follia, sentita come malattia dello spirito, possiamo addurre ad esempio<sup>384</sup> i vv. 326-327<sup>385</sup> delle *Baccanti*, in cui Tiresia esclude l'esistenza di farmaci per la guarigione di Penteo:

μαίνησ γὰρ ὡσ ἄλγιστα, κοῦτε **φαρμάκοισ**

ἄκη λάβοισ ἂν οὐτ' ἄνευ τούτων **νοσεῖσ.**

Sei affetto dalla più atroce delle pazzie e non troveresti un rimedio né con farmaci né senza.

Stati di follia<sup>386</sup>, come quelli di Fedra e di Penteo, sono ascritti ad una causa trascendente<sup>387</sup>, secondo una credenza che discerne tra malattie umane e malattie divine<sup>388</sup>; questo distinguo è

---

<sup>382</sup> Vd. anche v. 516. e v. 699.

<sup>383</sup> In questo verso, l'espressione «ἔστιν κατ' οἴκουσ φίλτρα μοι» conferma ciò che è stato supposto a proposito dell'ἔμῶν φαρμάκων della battuta di Andromaca, e cioè il possesso di filtri.

<sup>384</sup> Un altro ci è offerto dal fr. 403, 6 Kn., in cui si rimette ai medici il difficile compito di estirpare, con operazioni o con farmaci, la più terribile delle malattie: l'invidia.

<sup>385</sup> Per il commento al passo rimandiamo a Dodds 1986, pp. 112-113.

<sup>386</sup> Tra i numerosi studi sulla questione, consigliamo Most in Harris 2013, pp. 395-410; Bordoy 2013, pp. 386-400; North 1966.

ricordato nel fr. 286 b (= 292) Kn. del *Bellerofonte*<sup>389</sup>, che raccomanda al medico lo studio attento della malattia prima della prescrizione dei farmaci:

πρὸς τὴν νόσον τοι καὶ ἰατρὸν χρεῶν  
ιδόντ' ἀκεῖσθαι, μὴ ἴτακτα φάρμακα  
δίδοντ', ἐὰν μὴ ταῦτα τῇ νόσῳ πρέπη.  
νόσοι δὲ θνητῶν αἰ μὲν εἰς' αὐθαίρετοι,  
αἰ δ' ἐκ θεῶν πάρεισιν, ἀλλὰ τῷ νόμῳ  
ἰώμεθ' αὐτάς. ἀλλ' ὅ σοι λέξαι θέλω  
εἰ θεοί τι δρῶσι φαῦλον, οὐκ εἰσιν θεοί

Per quanto riguarda la malattia, è necessario che il medico la curi dopo averla osservata, senza prescrivere farmaci inadatti. Tra le malattie dei mortali, alcune vengono da sole, altre dagli dei, ma le trattiamo secondo la nostra norma. Però voglio dirti che, se gli dei fanno qualcosa di malvagio, non sono dei.

Sulla base di quanto scritto finora, possiamo concludere che φάρμακον può indicare filtri magici o medicine e che Euripide lo abbina alla figura femminile nella sfera della superstizione, alla figura del medico nel campo della medicina<sup>390</sup>.

Passiamo all'uso metaforico di φάρμακον quale “rimedio”<sup>391</sup>. Limitandoci ai drammi frammentari, rileviamo che spesso il rimedio coincide con il λόγος dell'amico:

*Inc. fab.* fr. 962 Kn.

< x > ἀλλ' ἐπ' ἄλλῃ φάρμακον κεῖται νόσῳ

<sup>387</sup> Cfr. Eur. *Hi.* 476: «θεὸς ἐβουλήθη τάδε», «E' stato un dio a volerlo» (con riferimento alla malattia d'amore di Fedra). Sul sostrato pitagorico della credenza vd. Lanata 1967, pp. 32-33.

<sup>388</sup> Già Io, nel *Prometeo* eschileo (v. 506), dice che la sua malattia è stata mandata dagli dei. Per la confutazione dell'origine divina delle malattie vd. *Morb. sacr.* 1, 10-12e 26-27 e le riflessioni a riguardo di Velardi 1993, pp. 823 ss. Sul tema della “Malattia sacra” si legga pure Lanata 1967.

<sup>389</sup> Per un commento cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 27, n. 57 e relativa bibliografia.

<sup>390</sup> Cfr. Eur. *Or.* 1497-1498: «ἤτοι φαρμάκοισιν ἢ μάγων/ τέχναισιν ἢ θεῶν κλοπαῖς».

<sup>391</sup> Un altro termine per “rimedio”, usato da Euripide, è ἄκος: e. g. *Al.* 135, *Hi.* 600., *An.* 270, *Ba.* 327. Su ἄκος in Eschilo cfr. Dumortier *Le vocabulaire médical...* 1935, pp. 55-56; *Les images...* 1935, pp. 213-214.

λυπουμένω μὲν μῦθος εὐμενῆς φίλων,

ἄγαν δὲ μωραίνοντι νοουθητήματα

Ma c'è un rimedio per ogni tipo di malattia: per l'uomo sofferente, la parola gentile di un amico; per chi è davvero fuori di senno, i consigli.

*Inc. fab. fr. 1079 Kn.*

οὐκ ἔστι λύπης ἄλλο φάρμακον βροτοῖς

ὡς ἀνδρὸς ἐσθλοῦ καὶ φίλου παραίνεσις·

ὅστις δὲ ταύτη τῇ νόσῳ ξυνὼν ἀνήρ

μέθη ταρασσει καὶ γαληνίζει φρένα,

παραυτίχ' ἦσθεις ὕστερον στένει διπλᾶ

Non v'è altro rimedio al dolore dei mortali che il conforto di un uomo bravo ed amico; l'uomo che suole soffrire, se cerca conforto nel bere, trova sollievo immediato, ma poi sta male il doppio.

Nel primo esempio l'antidoto è il «μῦθος εὐμενῆς φίλων», nel secondo la «ἀνδρὸς ἐσθλοῦ καὶ φίλου παραίνεσις»: per un verso, considerando che nel *Palamede* la scrittura si rivela fatale, potremmo vedere in μῦθος e in παραίνεσις<sup>392</sup> due segni della fiducia nella parola; per un altro, valutando la combinazione dei vocaboli all'interno dei versi, potremmo cogliere un riferimento al suo potere incantatorio<sup>393</sup>, crocevia di superstizione e di persuasione<sup>394</sup>: a riguardo, ricordiamo che al v. 478 dell'*Ippolito*<sup>395</sup> i «λόγοι θελκτήριοι»<sup>396</sup> sono coordinati alle «ἐπῶδαί»; ai vv. 1259-1260 delle *Fenicie* i «σοφοὺς λόγους» sono

---

<sup>392</sup> Per la compresenza dei due termini cfr. Eur. *Hl.* 316.

<sup>393</sup> Come non ricordare il famoso canto delle Sirene in Hom. *Od.* 12, 39-46.

<sup>394</sup> Non potendo qui affrontare un problema complesso- che investe la critica delle pratiche incantatorie, sovrapposte a quelle mediche, e della retorica sofistica- rimandiamo a Lanata 1967, pp. 70-71 e a Velardi 1993, pp. 823-826.

<sup>395</sup> Sul potere di seduzione della parola nell'*Ippolito* di Euripide rimandiamo alla puntigliosa analisi di Turato 1976, pp. 159-183.

<sup>396</sup> Già Oceano, nel *Prometeo* eschileo, proclama il potere terapeutico della parola (v. 378 ὀργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι). L'associazione di λόγος alla sfera di πάθη trova largo spazio in Gorgia, in Platone e in Aristotele: per i passi puntuali e relative considerazioni vd. Velardi 1993, pp. 819-822.

correlati ai «φίλτρ' ἐπωιδῶν». Più semplicemente ispirati ad una sincera *humanitas*, interpreteremmo i nessi «μῦθος εὐμενῆς» del suddetto fr. 962 Kn. e «λόγοι ἐσθλοὶ» di *Inc. fab.* fr. 1065 Kn.<sup>397</sup> Al di là dei particolari, questi testi combaciano nell'idea che l'uomo possa trovare una soluzione in caso di necessità<sup>398</sup>. In riferimento all'escogitazione, Euripide combina le radici *eur\**, *mach\**, *farm\**, indicative della scoperta, dell'ingegno e dell'antidoto. Due esempi provengono dal *Bellerofonte* e dall'*Ippolito*:

fr. 288 Kn.

δόλοισι<sup>399</sup> δὲ καὶ σκοτεινὰ μηχανήματα  
χρείας ἀνάνδρου φάρμαχ' ἠῦρηται βροτοῖς.

Inganni e oscure macchinazioni sono stati trovati quali rimedi inumani ai bisogni dei mortali.

*Hi.* 479-481 (Nutrice)

φανήσεταιί τι τῆσδε φάρμακον νόσου.  
ἦ τάρ' ἂν ὀψέ γ' ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν,  
εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὕρησομεν.

Ci sarà un rimedio a questa malattia. E gli uomini non sarebbero in grado di trovarlo, se non lo facessimo noi donne.

La presenza di queste radici non è che il marchio di un prestito: nei due brani proposti Euripide s'impossessa del lessico del *Prometeo Incatenato* e lo adatta alle trovate dei mortali<sup>400</sup>. Come abbiamo visto, la stessa appropriazione si registra nel fr. 4 (578 Kn.) del

<sup>397</sup> «καὶ τῶν παλαιῶν πόλλ' ἔπη καλῶς ἔχει/λόγοι γὰρ ἐσθλοὶ φάρμακον φόβου βροτοῖς».

<sup>398</sup> Ma nello stasimo di ispirazione orfica dell'*Alceste* è Necessità il κρεῖττον φάρμακον (vv. 962-966). Cfr. Aesch. *Prom.* 105 e Saïd 1985, cap. 2, p. 92.

<sup>399</sup> Per l'associazione tradizionale di δόλος e μηχανή cfr. Saïd 1985, cap. 2, pp. 83-114.

<sup>400</sup> Come nelle note precedenti, rinviando al cap. 2, "*Le savoir et les mots*", di Saïd 1985, un ottimo studio sulla terminologia del sapere adottata da Eschilo.

*Palamede*, dove l'adesione al modello risulta più fedele: come Prometeo, Palamede è un inventore e si fa vanto delle sue innovazioni<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> Per la figura dell'εὔρετής, vd. Brelich 1958, pp. 166-185; Kleingünther 1993.

## Appendice IV

### I λήθης φάρμακα

Il concetto di oblio entra nella letteratura greca con Omero. La sua *Odissea*, infatti, si sviluppa intorno a due assi, la memoria e la dimenticanza: l'una è il motore dell'azione diretta al νόστος, l'altra è la pausa che rallenta il viaggio. Questa polarità è evidente negli episodi ambientati nella terra dei Lotofagi e sull'isola di Circe:

*Od.* 9, 91 ss.

οἱ δ' αἶψ' οἰχόμενοι μίγην ἀνδράσι Λωτοφάγοισιν  
οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μήδονθ' ἐτάροισιν ὄλεθρον  
ἡμετέροισ', ἀλλὰ σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.  
τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιηδέα καρπὸν,  
**οὐκέτ' ἀπεγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,**  
ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι  
λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.  
τοὺς μὲν ἐγὼν ἐπὶ νῆας ἄγον κλαίοντας ἀνάγκη,  
νηυσὶ δ' ἐνὶ γλαφυρῆσιν ὑπὸ ζυγὰ δῆσα ἐρύσσας·  
αὐτὰρ τοὺς ἄλλους κελόμην ἐρίηρας ἐταίρους  
σπερχομένους νηῶν ἐπιβαινέμεν ὠκειάων,  
**μή πῶς τις λωτοῖο φαγὼν νόστοιο λάθηται.**

E quelli, partiti, subito si ritrovarono in mezzo ai Lotofagi; e però i Lotofagi non meditavano la morte per i nostri compagni, anzi diedero loro del loto da mangiare. E chi di essi mangiava il dolcissimo frutto del loto non voleva più riferire notizie e nemmeno partire; ma li insieme con i Lotofagi preferivano restare a pascersi di loto e a dimenticare il ritorno. Costoro io con la forza alle navi riportai, piangenti, e trascinati nelle concavi navi, li legai sotto i banchi. Poi ad altri fidati compagni ordinai di fare in fretta a salire sulle navi veloci, sì che nessuno, mangiando del loto, dimenticasse il ritorno<sup>402</sup>.

---

<sup>402</sup> Il testo dell'*Odissea* e le relative traduzioni sono di Di Benedetto 2010.

Come si vede dalle parole sottolineate, il nome del loto evoca il suo effetto (λωτ- λαθ), una graduale perdita di identità, che il racconto rende in tre tempi: «οὐκέτ' ἀπεγγεῖλαι πάλιν ἦθελεν», «οὐδὲ νέεσθαι», «νόστου τε λαθέσθαι». Disinteresse per la patria, immobilità ed oblio del ritorno sono le manifestazioni dello sradicamento dalla terra natia conseguente all'ingresso nella comunità dei Lotofagi. Questi sono presentati sotto una luce positiva, come amici che offrono un «μελιηδέα καρπὸν», ma, se riflettiamo sui poteri del loto, ci rendiamo conto che la loro ospitalità è ambigua come la dolcezza del fiore, è cioè un espediente dell'incantamento. La malia, infatti, rientra nel dominio dell'oblio quale prerogativa dei personaggi che si frappongono al νόστος di Odisseo. Ma costui, dotato di «ἀκήλητος νόος» (*Od.* 10, 329), non si lascia ammaliare, come riconosce Circe nell'episodio che la vede protagonista. Sull'isola di Eeta Omero ambienta una pagina di folklore, in cui la πολυφάρμακος<sup>403</sup> induce l'oblio somministrando veleni funesti:

*Od.* 10, 233 ss.

εἶσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισμούςς τε θρόνους τε,  
 ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν  
 οἴνω Πραμνείῳ ἐκύκα· ἀνέμισγε δὲ σίτῳ  
**φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.**

Ella li condusse dentro, li fece sedere su sedie e seggi, e per essi formaggio e farina e giallognolo miele mescolò con vino di Pramno; e nell'impasto aggiunse veleni funesti perché del tutto scordassero la patria terra.

Com'è noto, nella dimora della maga la perdita dell'ego non è compensata dal piacere per la nuova condizione, come presso i Lotofagi, ma degenera nella trasmutazione in animale. Quindi, la differenza che intercorre tra il fiore dei Lotofagi e i φάρμακα di Circe non si

---

<sup>403</sup> Hom. *Od.* 10, 276; cfr. *Il.* 16, 28.

spiega solo con un fattore organico ma anche con il contesto, in quanto l'uno e gli altri concorrono alla caratterizzazione dei personaggi: il loto è dolce perché i Lotofagi non meditano la morte (*Od.* 9, 92-93 οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μήδονθ' ἑτάροισιν ὄλεθρον/ ἡμετέροισιν); i φάρμακα sono funesti perché l'animo di Circe cova malefici (*Od.* 10, 317 κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ)<sup>404</sup>. A parte queste dissonanze, i due racconti convergono nella concezione dell'oblio come oscuramento della terra d'origine: e, di fatti, nel primo brano riportato λανθάνω è associato a νόστος, nel secondo a πατρίς. Questo suggerisce che la tradizione popolare colleghi l'identità di ognuno alle proprie radici e che il trapianto in una dimensione esotica sia sentito come uno strappo. All'interno del poema, l'altro spazio in cui l'oblio s'insinua è il simposio: nel quarto canto Elena, durante il banchetto di accoglienza per Telemaco e per Pisistrato, prima di riferire il suo ricordo di Odisseo, versa un farmaco nel cratere dei convitati:

*Od.* 4, 220 ss.

αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,  
νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.

ὅς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὴν κρητῆρι μιγείη,  
οὐ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,  
οὐδ' εἴ οἱ κατατεθναίη μήτηρ τε πατήρ τε,  
οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν  
χαλκῷ δηϊόφεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὄρωτο.  
τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,

<sup>404</sup> Un'interpretazione differente di Circe, in linea a quanto detto sopra sui rapporti fra magia e medicina, è quella di Saïd 1985, pp. 108-109: «Circé est une spécialiste des “drogues malfaisantes” (κακὰ φάρμακα, 10. 213), “funestes” (φάρμακα λυγρὰ, 10. 236) ou même “mortelles” (φάρμακον οὐλόμενον, 10. 394). Mais elle connaît aussi “une autre drogue” (φάρμακον ἄλλο, 10. 392) qui peut détruire les effets des précédentes et rendre les compagnons d'Ulysse “plus jeunes, plus beaux et plus grands” (10. 395-396) qu'ils n'étaient. Sa faculté de “charmer” n'est donc que le revers d'un savoir qui s'apparente à celui du médecin. Il est en effect difficile de tracer une frontière entre la médecine et la magie dans un monde où les médecins de la race de Paeon et une magicienne comme Agamède se définissent également par leur connaissance des “drogues”».

ἔσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,

Αἴγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζεΐδαρος ἄρουρα

φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά

D'un tratto gettò nel cratere, da cui essi bevevano, un farmaco, che estingue il dolore e la rabbia, e dà l'oblio di ogni male. Chi lo inghiottiva, mescolato col vino dentro al cratere, lacrime giù per le guance non avrebbe versato quel giorno, nemmeno se gli fossero morti la madre e il padre, né se il fratello o il figlio davanti a lui avessero ammazzato col bronzo e lui coi suoi occhi lo vedesse. Tali farmaci sofisticati aveva la figlia di Zeus: glieli aveva donati Polidamna, la moglie di Thone, l'Egizia. Lì la fertile terra fa crescere moltissimi farmaci: molti benefici, molti funesti, mischiati.

La droga propinata dalla figlia di Zeus è definita «νηπενθές τ' ἄχολόν τε κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων», per il suo potere di liberazione dal dolore, dalla rabbia, da ogni male.

Con «κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων» il poeta dà una generica indicazione, ma subito dopo restringe il campo all'ambiente familiare, sicché pure l'iniziativa di Elena sembra una potatura: grazie alla sua bevanda, l'animo drogato di Telemaco può rifiorire nel banchetto. Ma il vino non è offerto solo a Telemaco, anche gli altri ospiti lo bevono; perciò il simposio si connota come un rituale in cui, per penetrare nell'atmosfera di *charis* e di *sophrosyne*, bisogna dimenticare le pene dell'ambiente familiare. In relazione agli altri due episodi, constatiamo che nella visione omerica la dimenticanza è il pedaggio per l'integrazione in una nuova realtà e, come tale, può avere conseguenze positive o negative; dunque l'oblio è ambivalente e nella sua ambivalenza sarà contemplato dai successori di Omero. *In primis*, Esiodo è testimone di questa doppiezza nella *Teogonia*: ai vv. 53-55 si legge che le Muse sono state concepite da Zeus e da Mnemosyne come oblio dei mali e tregua alle cure (λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων); al v. 227 Λήθη, personificazione dell'oblio, compare nella discendenza della Notte, quale figlia di Ἕρις στυγερῆ, dell'odiosa Contesa. Nella rappresentazione positiva, il nesso «λησμοσύνην τε κακῶν» ricorda l'omerico «κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων», anche se l'oblio non è opposto alla memoria ma

inserito nel dominio di Mnemosyne. Questo sembrerebbe uno scarto, in realtà i due casi sono vicini non solo verbalmente, ma anche sul piano concettuale. Esiodo, infatti, non fa altro che esplicitare ciò che nell'*Odissea* resta sotteso: «λησμοσύνην τε κακῶν» è lo stesso oblio diffuso in Telemaco dal farmaco di Elena, ossia dal vino del simposio, l'ambito nel quale il canto e la danza, arti delle Muse figlie di Mnemosyne, fanno da padrone; è Λήθη, prole di Eris, l'antagonista della memoria, l'oblio funesto, come quello causato dai veleni di Circe. Un siffatto bagaglio di idee è accolto da Euripide, lo dimostrano alcuni suoi drammi: la rappresentazione esiodea della dimenticanza, quale consolazione dispensata dalle Muse, è recepita nel secondo stasimo dell'*Elena*, dove Zeus manda le Muse e le Cariti a confortare il dolore senza oblio di Demetra (v. 1337 πένθει ἀλάστῳ)<sup>405</sup>; nelle *Baccanti* è confermata l'immagine omerica del vino come portatore del sonno obliante (v. 282); la catarsi del riposo è invocata da Oreste nell'omonima tragedia, in una preghiera alla πότνια Λήθη τῶν κακῶν, che non è la figlia di Eris, ma una dea saggia alla quale si rivolgono gli infelici (vv. 213-214)<sup>406</sup>. A questi esempi si somma il fr. 4 (578 Kn.) del *Palamede*, che è senz'altro il più significativo, poiché il nesso «λήθης φάρμακα» accosta i due termini che, come si è visto, sono tradizionalmente abbinati, assegnando una valenza negativa al primo, positiva al secondo.

---

<sup>405</sup> Nell'*Eracle*, alle Muse, alle Cariti e a Mnemosyne è affiancato Bromio (vv. 673 ss.).

<sup>406</sup> In Hom. *Il.* 2, 33 l'oblio è dissociato dalla veglia.

## Appendice V

### I vantaggi dei γράμματα

Dopo aver definito la scrittura «rimedio dell'oblio», tra le sue funzionalità e i relativi vantaggi, la *persona loquens* del fr. 4 (578 Kn.) mostra innanzitutto la corrispondenza (vv. 4-5) e la pratica testamentaria (vv. 6-7). Rientrando nel dominio di cui si è parlato nel commento, e cioè nella trasmissione intesa come scambio di informazioni, la stesura di messaggi ha un ruolo decisivo in vari drammi euripidei. I casi più rappresentativi sono quelli dell'*Ifigenia in Tauride* e dell'*Ifigenia in Aulide*, che ci restituiscono un vero e proprio codice della corrispondenza. La parola chiave di questo registro è lo scritto, designato, di volta in volta, dai termini δέλτος<sup>407</sup>, γράμματα<sup>408</sup>, ἐπιστολή<sup>409</sup> e γραφή<sup>410</sup>. L'atto del vergare è espresso dal verbo γράφω:

*IT.* 584-585 (*Ifigenia*)

**δέλτον...ἦν τις οἰκτείρας ἐμὲ/ ἔγραψεν αἰχμάλωτος...**

Un messaggio che un prigioniero, provando pietà, scrisse per me.

*IA.* 34 ss. (*Vecchio*)

σὺ δὲ λαμπτήρος φάος ἀμπετάσας

**δέλτον τε γράφεις**

τήνδ', ἦν πρὸ χερῶν ἔτι βαστάζεις,

καὶ ταῦτὰ πάλιν γράμματα **συγχεῖς,**

καὶ **σγραγίζεις** λύεις τ' ὀπίσω

ρίπτεις τε πέδωι πεύκην...

<sup>407</sup> E. g. Eur. *IT.* 584, 603, 615, 636, 641; *IA.* 35, 98, 109, 112, 116, 155; cfr. *Hi.* 856, 865, 1057.

<sup>408</sup> E. g. Eur. *IT.* 594, 745, 764; *IA.* 37, 118, 322; cfr. *Hi.* 1253.

<sup>409</sup> E. g. Eur. *IT.* 589, 732, 767, 786, 1446; *IA.* 111, 314; cfr. *Hi.* 858.

<sup>410</sup> E. g. Eur. *IT.* 735, 762; *IA.* 363.

Accesa una lampada, scrivi su questa tavoletta che reggi fra le mani: cancelli i segni incisi, imprimi il tuo sigillo e poi lo rompi e getti a terra la lettera.

Soffermandoci sugli esempi, notiamo che le due tipologie di scrivente, il prigioniero e il re, condividono la rudimentalità del mezzo scrittorio, ma hanno un diverso approccio alla tavoletta: Agamennone scrive e cancella, manifesta cioè delle esitazioni. Questo dipende dall'oggetto della missiva: rispetto a quella del prigioniero, la sua è latrice di rovina. La prima lettera viene, allora, invalidata da una seconda<sup>411</sup> e la rettifica è descritta dai termini *μεταγράφω*, *ὑποστρέφω* e *ἄλλαι γραφαί*:

*IA.* 107-109 (Agamennone)

...τᾶ δ' οὐ καλῶς  
ἔγνων τότ', αὖθις μεταγράφω καλῶς πάλιν  
εἰς τήνδε δέλτον...

Resomi conto di aver fatto male, ho scritto di nuovo correttamente su questa tavoletta.

*IA.* 363 (Menelao) *καίθ' ὑποστρέψας* λέληψαι μεταβαλὼν *ἄλλας γραφάς*

Poi fai marcia indietro ed ecco che ti si coglie a scrivere una nuova lettera.

In entrambe le vicende, per la distanza il mittente si avvale di un intermediario. L'iniziativa del primo- mandare il messaggio- è detta dai verbi *πέμπω* ed *ἐπιστέλλω*:

*IT.* 639-640 (Ifigenia)

ἴσως ἄελπτα...  
*πέμπω* πρὸς Ἄργος...

---

<sup>411</sup> Che non arriva a destinazione, a causa dell'interferenza di Menelao. Con il primo messaggio di Agamennone, Clitennestra ed Ifigenia sono attratte in Aulide in modo ingannevole; scoperta la verità, la giovane è disposta a sacrificarsi per il bene dell'armata e la sua virtù viene premiata dagli dei con la salvezza.

Forse mando imprevedute nuove ad Argo

*IT.* 770 (Ifigenia) ἡ ἄν Αὐλίδι σφαγεῖσ' ἐπιστέλλει τάδε

Colei che fu immolata in Aulide ti manda a dire queste cose

*IA.* 98-99 (Agamennone)

...κὰν δέλτου πτυχαῖς

γράψας ἔπεμψα πρὸς δάμαρτα...

Avendo scritto su una tavoletta, la mandai a mia moglie...

*IA.* 360-361 (Menelao)...καὶ πέμπεις ἐκῶν<sup>412</sup>,

οὐ βίαι- μὴ τοῦτο λέξεις- σὴι δάμαρτι...

Di buon grado, non costretto, mandi un messaggio a tua moglie...

L'incombenza del secondo- recapitare il messaggio<sup>413</sup>- è tradotta dai verbi ἀγγέλλω, φέρω, πέμπω, δίδωμι e ἀποδίδωμι, nell'*Ifigenia in Tauride*; dalle espressioni «λαμβάνω τάς ἐπιστολάς» e «χωρέω πρὸς Ἄργος», nell'*Ifigenia in Aulide*:

*IT.* 582-583 (Ifigenia)

θέλοις ἄν, εἰ σώσαιμί σ', ἀγγεῖλαί τί μοι

πρὸς Ἄργος ἐλθὼν τοῖς ἐμοῖς ἐκεῖ φίλοις

δέλτον τ' ἐνεγκεῖν...;

Se ti salvassi, saresti disposto a recare ad Argo, ai miei cari laggiù, un messaggio?

*IT.* 588-590 (Ifigenia)

οὐδένα γὰρ εἶχον ὅστις ἀγγεῖλαι μολῶν

---

<sup>412</sup> Ἐκῶν sarà un'ironica contraddizione di συγχεῖς (v. 37).

<sup>413</sup> Commentando Gorg. *Pal.* 6- «non è giunto un messaggio per mezzo di un documento scritto perché nessuno lo ha portato», Grandolini 2011, p. 21 fa notare che «l'esistenza di un autentico documento scritto deve essere comprovata dalla consegna al destinatario».

ἔς Ἄργος αὐθις **τάς ἐμάς <τ'> ἐπιστολάς**

**πέμψειε** σωθεῖς τῶν ἐμῶν φίλων τινί.

Non avevo nessuno che, giunto ad Argo, facesse da messaggero e, trattosi in salvo, mandasse la mia lettera a qualcuno dei miei familiari.

*IT.* 744 (Ifigenia) **δώσω**, λέγειν χρῆ, τήνδε τοῖσι σοῖς φίλοις.

Devi dire, consegnerò questo messaggio ai tuoi cari.

*IT.* 745 (Pilade) τοῖς σοῖς φίλοισι **γράμματ' ἀποδώσω** τάδε.

Consegnerò questo messaggio ai tuoi cari.

*IA.* 111-112 (Agamennone)

ἀλλ' εἶα, **χώρει τάσδ' ἐπιστολάς λαβὼν**

**πρὸς Ἄργος...**

Su, prendi questo messaggio e portalo ad Argo...

Consegnata al destinatario, la lettera reca il suo annuncio, indicato dai verbi λέγω ed

ἀπαγγέλλω:

*IT.* 641-642 (Ifigenia)

καὶ δέλτος αὐτῷ ζῶντας οὓς δοκεῖ θανεῖν

**λέγουσ' ἀπίστους ἠδονὰς ἀπαγγελεῖ**

E il messaggio, comunicandogli che vive chi pensava morta, gioia incredibile a lui infonderà

In tutti e due i drammi, la tavoletta viene integrata da un messaggio orale, affidato alla memoria del messo:

*IT.* 760-761 (Ifigenia)

τάνόντα κάγγεγραμμέν' ἐν δέλτου πτυχαῖς

**λόγω φράσω σοι πάντ' ἀπαγγεῖλαι φίλοις.**

Ti dirò a voce le parole contenute dalla tavoletta e tutte le riferirai ai miei cari.

IA. 117-118 (Vecchio)

**λέγε καὶ σήμαιν' ἵνα καὶ γλώσση**

**σύντονα τοῖς σοῖς γράμμασιν αὐδῶ.**

Dimmi, chiarisci, sì che io possa riferire a voce in modo conforme allo scritto.

Questo “supplemento d’informazione verbale”, a detta di Longo, è il segno di «una reciproca interdipendenza e sussidiarietà fra messaggio orale e scritto, interpretabile anche come fenomeno della “ridondanza” della trasmissione, nel momento in cui si fa ricorso a due diversi canali al fine di garantire il successo della trasmissione stessa»<sup>414</sup>. L’idea che Euripide rappresenti la compresenza tra il messaggio scritto e il messaggio orale ci convince, riteniamo che egli assuma la collaborazione a garanzia del successo che ciascuna delle due tecniche, presa singolarmente, potrebbe mancare, visto che in tragedia troviamo rappresentate le probabilità per le quali il messaggio scritto possa andare perduto, possa essere indecifrabile oppure mendace, e che quello orale possa essere distorto o relativo: nell’*Ifigenia in Tauride*, la protagonista teme che il suo messaggio si smarrisca fra le onde; nelle *Trachinie*, la tavoletta di Eracle è incomprensibile; nell’*Ippolito* e nel *Palamede*, le lettere congeniate da Fedra e da Odisseo contengono accuse menzognere; nel fr. 4, 9 (578, 9 Kn.), una tavoletta, in caso di dispute, non permette di dire il falso<sup>415</sup>. Dunque la nostra opinione è che Euripide, affrontando

---

<sup>414</sup> Longo 1981, p. 60.

<sup>415</sup> Vd. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 96: «The stage-use of a false letter recalls Phaedra’s to Theseus (*Hipp.* 856ff.) and is close in date to Iphigenia’s well-meant letter to Orestes (*IT* 854ff.)».

il tema della comunicazione<sup>416</sup>, promuova l'integrazione dei due mezzi d'informazione a disposizione<sup>417</sup>.

Per la redazione del testamento evocata dai vv. 6-7 è opportuna una digressione sulla successione. Il diritto successorio attico è legato al nome di Solone: che sia stato lui ad emanare la legge testamentaria o che abbia riformato un istituto già esistente<sup>418</sup>, dalla sua età si riconosce al cittadino greco la libertà di testare, nel rispetto di due condizioni: la lucidità mentale e l'assenza di figli legittimi. Nel caso ci siano eredi diretti, infatti, avviene la successione di sangue, detta «κατ'ἀγχιστεῖαν»; in mancanza di figli, il *de cuius* ha la facoltà di adottare il suo erede e l'adozione può essere *inter vivos* o testamentaria (κατὰ διαθήκας)<sup>419</sup>. Tra le due, la prima risulta più affidabile, in quanto il testatore designa il suo successore in vita e la relativa integrazione nel γένος è di dominio pubblico; l'adozione testamentaria, invece, può essere contestata e portata in tribunale come falsa<sup>420</sup>. Il contenzioso<sup>421</sup> è una fattispecie frequente ed è vissuto come una vergogna, poiché tradisce l'incapacità di comporre pacificamente la lite<sup>422</sup>. I tribunali popolari si trovano, così, a decidere degli affari interni all'οἶκος<sup>423</sup>, con una dialettica processuale nella quale inevitabilmente confluiscono fattori "extra-legali", primo fra tutti la valutazione dei rapporti intercorsi tra il *de cuius* e coloro che reclamano l'eredità<sup>424</sup>. I conflitti più aspri insorgono in

---

<sup>416</sup> Cfr. Eur. *Su.* 112; 201-204: la parola è lo strumento di comunicazione che, unito all'intelligenza, ha liberato l'uomo dal caos originario.

<sup>417</sup> Diversa l'opinione di Falchetto 2002, p. 116, secondo la quale è probabile che, nelle opere di Euripide, «si manifesti il riflesso della fase di trapasso da una concezione arcaizzante tipica dell'ideologia orale, per cui la scrittura è considerata veicolo di menzogna e di morte, a una connotazione positiva della tecnica, meglio rispondente alla mentalità di una cultura che conosce l'alfabeto. Emblematico è il caso del Palamede, in cui sembrano trovare spazio entrambi i modi di intendere i γράμματα».

<sup>418</sup> Per un'interpretazione della legge di Solone cfr. Gagliardi 2002, pp. 5-59.

<sup>419</sup> Per la successione all'interno del diritto di famiglia vd. Harrison 1968, pp. 122-168.

<sup>420</sup> Cfr. Griffith-Williams 2012, pp. 148-151.

<sup>421</sup> I casi più famosi della letteratura giudiziaria sono quelli testimoniati dai discorsi di Iseo e di Demostene (cfr. Harrison 1947, pp. 41-43).

<sup>422</sup> Cfr. Hardcastle 1980, pp. 16 ss.

<sup>423</sup> Per l'οἶκος nel diritto attico, ai tempi della democrazia ateniese classica, vd. Ferrucci 2006, pp. 183-210.

<sup>424</sup> Cfr. Ferrucci 2006, pp. 198-200; Griffith-Williams 2012, pp. 151-155.

seguito al provvedimento di Solone, che, permettendo l'adozione al di fuori del γένος, indispettisce i parenti del morto. Ma l'intervento soloniano non ignora gli interessi della famiglia tradizionale, tesa a conservare le proprietà fra i suoi membri; infatti la libertà concessa è controbilanciata da una clausola che tutela le casate: il divieto dell'adozione testamentaria per chi sia stato a sua volta adottato<sup>425</sup>. Un caso complesso, non solo per le dispute annesse ma anche per la ricaduta sociale, è quello in cui il morto non lascia figli, né naturali né adottivi: se l'ordine di successione<sup>426</sup> è inapplicabile, la famiglia rischia di estinguersi e questa eventualità danneggia anche lo Stato, nella misura in cui il γένος possa contribuire al sistema delle liturgie<sup>427</sup>. Dunque il tentativo di scongiurare l'estinzione dei γένη potrebbe spiegare la tendenza tipica dei tribunali a preferire la parentela alle adozioni. Come osservato da Griffith-Williams<sup>428</sup>, la condizione dell'*erēmos oikos* è lamentata da diversi personaggi di Euripide<sup>429</sup>. L'attenzione del poeta al diritto di famiglia non stupisce vista la centralità dei rapporti familiari nell'ambito delle sue tragedie<sup>430</sup>. Nel caso specifico del fr. 4 (578 Kn.), i termini dei vv. 6-7 rimandano inequivocabilmente al testamento; il dubbio insorge a proposito dei versi successivi: la dichiarazione «ἄ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἄνθρωποις κακά/ δέλτος διαιρεῖ κοῦκ ἔῃ ψευδῆ λέγειν» è un ampliamento<sup>431</sup> oppure costituisce un altro *exemplum*? Nel primo caso, «δέλτος» indicherebbe il testamento e «ἄ δ' εἰς ἔριν πίπτουσιν ἄνθρωποις κακά» il contenzioso scoppiato all'interno dell'*ἀγχιστεία*

<sup>425</sup> Cfr. Gagliardi 2002, pp. 54-55.

<sup>426</sup> Oltre alle pagine di Harrison indicate sopra, cfr. Miles 1950, pp. 69-77.

<sup>427</sup> Cfr. Hardcastle 1980, pp. 21-22; Karamanou 2012, p. 250: «Therefore, it would be reasonable to suggest that the Euripidean dramatization of the safety of the *oikos* could have direct relevance to the socio-political crisis of late-fifth-century Athens. In a time of social dissolution and moral uncertainty the protection of the household contributes to the restoration of social order. The safety of the domestic heart serves as the basis for the safety of the city-state».

<sup>428</sup> Vd. Griffith-Williams 2012, p. 148.

<sup>429</sup> E. g. Eur. *An.* 1173-6, 1204-06; *Hi.* 847-50; *Su.* 1132-35.

<sup>430</sup> Sulla trattazione euripidea di tematiche familiari e sulla loro risonanza socio-politica cfr. Karamanou 2012, pp. 241-252.

<sup>431</sup> Come la scrittura, si presume che anche le altre invenzioni elencate fossero accompagnate da un commento: questa sarebbe potuta essere una novità di Euripide rispetto ai suoi predecessori. Cfr. Romero Mariscal 2003a, p. 265.

o tra i suoi membri e la persona adottata *κατὰ διαθήκας*; nel secondo caso, «δέλτος» designerebbe un documento scritto, che non può essere contestato a parole. L'uso di termini generici (*ἔριν, κακά, δέλτος*) fa propendere per la seconda interpretazione, ma resta innegabile la connessione tra i due esempi: il secondo sembra logicamente richiamato dal primo ed entrambi promuovono la scrittura come garanzia di accordo. Pertanto assumiamo la possibilità che in questa sezione del dramma Palamede difenda se stesso e la sua invenzione: con un uso distorto, persone come Odisseo le sottraggono dignità<sup>432</sup>, ma essa è nata come mezzo di unione e di pace<sup>433</sup>. Se abbiamo ragione, Euripide, come Sofocle<sup>434</sup>, pensa che gli effetti delle tecniche dipendano dagli usi che ne fanno gli uomini<sup>435</sup>.

---

<sup>432</sup> In Alcid. *Od.* 22 proprio Odisseo sostiene che le tecniche di Palamede siano state introdotte per sedurre ed ingannare i giovani.

<sup>433</sup> Il nostro commento è in sintonia con l'osservazione di Grandolini 2011, p. 16, secondo la quale, nella *Difesa* di Gorgia, Palamede presenta le leggi scritte come una sua invenzione, lasciando intendere che, con la scrittura, abbia voluto offrire uno strumento di imparzialità ed equità.

<sup>434</sup> Cfr. Soph. *Ant.* 365-367.

<sup>435</sup> In Plat. *Phaedr.* 274e Thamus afferma: «Ingegnerissimo Theuth, uno inventa le arti, un altro giudica quale danno e quale vantaggio avranno quanti se ne serviranno». Secondo Romero Mariscal 2003a, p. 274, nell'agone contro Odisseo, Palamede difende i benefici delle sue invenzioni, ma la sua stessa esperienza dimostra che gli effetti reali dipendono esclusivamente dai soggetti; una tale riflessione rimanderebbe all'Atene del tempo, divisa tra coloro che confidano nelle scienze e coloro che le guardano con sospetto.

## Fr. 5 (581 Kn.)

Il fr. 5 (581 Kn.) ci è conservato dall'*Anthologion* di Stobeo, che lo riporta nell'ecloga *Περὶ στρατηγῶν*<sup>436</sup>, preceduto dal fr. 290 Kn. del *Bellerofonte* e seguito dal fr. 939 R. di Sofocle. La *constitutio textus* non è problematica perché i codici non presentano vistose divergenze. Lo scoglio da superare è l'individuazione della *persona loquens*, che non viene da sé a causa del tono ambiguo della battuta: potrebbe essere orgoglioso o provocatorio, a seconda che la si assegni ad una delle vittime (Palamede oppure Eace) o ad uno dei carnefici (Agamennone oppure Odisseo). Esprimeremo la nostra opinione discutendo i termini del frammento.

**v. 1** Con il suo *incipit*, il primo verso introduce nel mondo militare: *στρατηλάται* designa i comandanti dell'esercito e, in tragedia, Euripide vi ricorre più degli altri<sup>437</sup>. La seconda parola è riportata dai codici in modo differente: troviamo τᾶν in A, τ' ἄν in S, τ' ἄν in M. Delle tre forme, la prima è quella prediletta dai più<sup>438</sup>; fuori dal coro è Schmidt<sup>439</sup>, che incomprensibilmente stravolge il testo, proponendo τάχ' ἄν γένοιτο μυρῖοι. Alcuni apparati antichi registrano δ' ἄν che, vista la presenza della stessa particella nel secondo verso, sarà subentrata per confusione<sup>440</sup>. Su μυρῖοι non v'è ragione di soffermarci: è presente in tutti i codici ed è usato, come altrove<sup>441</sup>, per indicare un gran numero in generale. L'ultima parola del verso è γενοίμεθα, ottativo aoristo di γίγνομαι con valore potenziale, corretto dagli editori per il numero: per esempio, Meineke<sup>442</sup> emenda in γενοίατο; Hense<sup>443</sup> in γενοίνθ' ἄμα e Schmidt in γένοιτο. Dal momento che sulla lezione i codici non si

<sup>436</sup> Stob. 4, 13, 6 (π. στρατηγῶν κτλ.) (IV, p. 348, 9-11 Hense).

<sup>437</sup> E. g. Eur. *IA*. 801; *Pho*. 599; *Rh*. 670; *Su*. 1216; fr. 1053 Kn.

<sup>438</sup> Ricordiamo Matthiae 1829, IX, p. 248; Hartung 1844, II, p. 254; Wagner 1844, II, p. 304; Meineke 1855, II, p. 316; Nauck 1889, p. 544; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 509; Falcetto 2002, p. 52; Kannicht 2004, 5. 2, p. 600; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 54.

<sup>439</sup> Cfr. Schmidt 1887, II, p. 477.

<sup>440</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 124, n. 11.

<sup>441</sup> E. g. Eur. *IA*. 366, 1362, 1387-88.

<sup>442</sup> Cfr. Meineke 1855, II, p. 316.

<sup>443</sup> Vd. Hense 1872, II, p. 38.

contraddicono, queste modifiche sono del tutto immotivate e privano la battuta della sua enfasi. Il nostro parere è che, durante l'agone, chi parla dica all'uditorio che tutti, compreso se stesso, possono diventare generali, ma solo uno o al massimo due saranno σοφοί.

v. 2 E' proprio su σοφός, all'inizio del secondo verso, che la *persona loquens* pone l'accento: dopo la generalizzazione, la parola fa da spartiacque tra i presenti, rimandando, senza dubbio, a Palamede, il solo che si possa considerare saggio tra i personaggi del dramma<sup>444</sup>. Σοφός decide, quindi, l'assegnazione della battuta: essa può essere pronunciata o da Palamede<sup>445</sup>, o da Eace<sup>446</sup>. Coloro che l'attribuiscono ad Odisseo<sup>447</sup>, ad Agamennone<sup>448</sup>, ad Aiace (o Achille)<sup>449</sup> non tengono conto delle testimonianze del dramma: in iv Palamede è apostrofato come σοφωτάτη φύσις; in \*v b la σοφία è indicata quale causa dei patemi di Palamede; in vi la scienza di Palamede mette alla berlina l'ignoranza di Agamennone; nell'*Eroico* (25, 24) l'eroe è definito σοφιστής<sup>450</sup>.

---

<sup>444</sup> Vd. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 96: «The issue of true wisdom appears in F 581, 583-5 and, outside the trial, in 588 where Palamedes is credited with its absolute possession. A comparable issue may have been raised in the earlier *Philoctetes*, for at F 789d. (8)-(9) Philoctetes abuses Odysseus for destroying the public-spirited Palamedes...». Sul tema, cfr. anche Zografou 2005, pp. 113-114: «Ainsi, grâce aux tragiques et surtout à Euripide, s'établit la figure de Palamède σοφός, de l'homme de la pensée qui, par ses inventions, contribue substantiellement au progrès et à la civilisation humaine, de l'honnête serviteur de la paix et du bien commun, qui enfin subit pour cela une condamnation injuste- un modèle approprié même dans des cas analogues d'autres figures, comme, par exemple, Socrate».

<sup>445</sup> Vd., per es., Jouan 1966, p. 349; Scodel 1980, p. 57, n. 26 (Odisseo?); Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 500 e p. 509; Falchetto 2002, p. 122 (la studiosa considera anche la possibilità che parli Eace); Kannicht 2004, 5. 2, p. 600; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 54.

<sup>446</sup> Per es. Murray 1932, p. 654; 1946, p. 140.

<sup>447</sup> Cfr. Hartung 1844, II, p. 254.

<sup>448</sup> Cfr. Matthiae 1829, IX, p. 248.

<sup>449</sup> Cfr. Szarmach 1975, p. 264.

<sup>450</sup> Cfr. Romero Mariscal 2008, p. 150, n. 23.

Posto che la *persona loquens* sia Palamede<sup>451</sup> o il fratello, ci chiediamo quale valore abbia σοφός nella caratterizzazione dello στρατηλάτης. Nella poesia greca, il primo a tracciare il profilo dello στρατηγός ideale è Archiloco, il quale, con tono sprezzante, antepone al tipo del comandante bello e spaccone, antenato del *miles gloriosus*, quello brutto d'aspetto ma prode nel cuore, concependo la σοφία come ἀνδρεία (fr. 114 W.). Nel repertorio di Euripide un simile confronto fra caratteri è nel fr. 290 Kn., che, come si è detto, nell'ecloga di Stobeo precede il fr. 5 (581 Kn.): il personaggio parlante dichiara di temere l'uomo debole nel fisico ma saggio più di quello forte però stupido (ἀεὶ γὰρ ἄνδρα σκαιὸν ἰσχυρὸν φύσει/ ἦσσον δέδοικα τὰσθενούς τε καὶ σοφοῦ). Se in quest'ultimo caso la σοφία è la vigoria della mente, in un altro frustolo, il 42 Austin, comprendente il binomio στρατηλάτης-σοφός in discussione, essa è intesa come *pietas* religiosa: il comandante saggio prende le armi solo con il favore degli dei (ὥς σὺν θεοῖσι τοὺς σοφοὺς κινεῖν δόρυ/ στρατηλάτας χρή, τῶν θεῶν δὲ μὴ βίαι). Per l'interpretazione della nostra occorrenza, prendiamo le mosse dalla tesi di Cole<sup>452</sup>, secondo la quale nelle tragedie euripidee σοφός ha talora l'accezione arcaica di “intelligenza euristica ed abilità inventiva”, talaltra quella recente di “informazione ed erudizione”. Ebbene, noi ipotizziamo che l'epiteto, riferito a Palamede, condensi entrambi i significati, perché nel fr. 4 (578 Kn.) egli è presentato come l'inventore e il maestro della scrittura (v. 3 ἐξηῦρον; εἰδέναί). A nostro avviso in questo consiste la novità di Euripide<sup>453</sup>, recepita da Filostrato<sup>454</sup>, nell'attribuire al Palamede *euretes*<sup>455</sup> i tratti del precettore, quando

<sup>451</sup> Palamede potrebbe pronunciare i versi prima di elencare le sue invenzioni: è l'ipotesi formulata da Sutton 1987, p. 118, sulla base del confronto con il par. 18 della *Difesa* di Gorgia, suggerito da Scodel 1980, p. 57, n. 26.

<sup>452</sup> Cfr. Cole 1993, pp. 760-761.

<sup>453</sup> Il personaggio è inquadrato in modo differente da Romero Mariscal 2003a, p. 299, la quale crede che la particolarità di Palamede, in Euripide, sia la sua ambiguità: l'introduzione delle lettere frigie, l'oro troiano e la presunta frequentazione del Monte Ida lo avvicinano al mondo barbaro e per questo la sua comunità lo condanna.

<sup>454</sup> Sulla *paideia* di Palamede nell'*Eroico*, cfr. Romero Mariscal 2008, pp. 146-154, in partic. p. 148: «En toute circonstance, Palamède ne se limite pas à résoudre les problèmes qui apparaissent, mais aussi il donne des raisons, il instruit et il exhorte à mettre en pratique ses leçons avec l'autorité de celui qui sait».

l'insegnamento dei Sofisti è sotto i riflettori<sup>456</sup>. Dunque la conclusione sul fr. 5 (581 Kn.) è che descriva il Naupliade come un comandante raro a trovarsi (ἐν μακρῷ χρόνῳ)<sup>457</sup>, perché destro in battaglia, inventore e maestro di saperi<sup>458</sup>. Secondo parte della critica, tale modello cela la polemica<sup>459</sup> nei confronti dei generali contemporanei<sup>460</sup>, principalmente di Alcibiade<sup>461</sup>, dal quale Euripide prende le distanze dopo i fatti di Melo<sup>462</sup>, che hanno palesato l'indirizzo aggressivo della sua politica. Proprio nell'eccidio dei Meli, Murray<sup>463</sup> e Finley<sup>464</sup> riconoscono il motivo ispiratore della trilogia troiana, che, latente nei primi due drammi, si manifesterebbe nelle *Troadi*, in cui il poeta condannerebbe il massacro compiuto dagli Ateniesi nell'assedio di Melo (Thuc. 5, 85-116), attraverso la rappresentazione dei delitti perpetrati dai Greci a Troia. Non sono d'accordo Pertusi e Koniaris: l'uno<sup>465</sup> non vede nei testi puntuali riferimenti all'evento storico; l'altro<sup>466</sup> esclude l'identificazione dei Meli con i Troiani, giacché i primi sono genti di stirpe dorica. Parimenti contestata è l'opinione di Gregoire<sup>467</sup>, che definisce la tetralogia un invito ad armarsi contro Corinto (Thuc. 5, 115); la

<sup>455</sup> Palamede è presentato come inventore nei seguenti luoghi tragici: fr. \*\*181 a, \*182, 429, \*432, 479 R.; 4 (578 Kn.).

<sup>456</sup> Sulla caratterizzazione di Palamede come sofista, cfr. Sutton 1987, pp. 116, 120, 125 e 128.

<sup>457</sup> Goossens 1962, p. 515 segnala la netta somiglianza tra il fr. 5 (581 Kn.) e un passo dei *Moralia* di Plutarco (*Aprophth. Reg.*, Φιλίππου, 2), in cui Filippo il Macedone dice fortunati gli Ateniesi, i quali eleggono dieci generali all'anno, mentre lui, in lungo lasso di tempo, ha conosciuto soltanto Parmenione: all'espressione euripidea «εἶς τις ἢ δύο' ἐν μακρῷ χρόνῳ» corrisponde, di fatti, la plutarchea «ἐν πολλοῖς ἔτεσιν ἕνα μόνον» (per εἶς τις ἢ δύο', Kannicht 2004, 5. 2, p. 600, in apparato, rimanda a Hom. *Il.* 2, 346; Aristoph. *Pax.* 829= *Ran.* 506).

<sup>458</sup> Secondo Romero Mariscal 2003a, p. 248, basando la sua difesa sulla qualità eccezionale di σοφός che lo distingue all'interno dell'esercito, Palamede rappresenta l'utilità pubblica del cittadino che pone il suo sapere al servizio della comunità.

<sup>459</sup> Cfr. Eur. *An.* 693-705.

<sup>460</sup> Cfr. Goossens *loc.cit.*

<sup>461</sup> Cfr. Delebecque 1951, p. 257: «C'est peut-être à lui que songe le poète lorsqu'il fait dire à un personnage de son *Palamede*: "Des chefs d'armée, il en naît des milliers; mais des sages il en est peut-être un ou deux par siècle"».

<sup>462</sup> Sulla relazione fra la trilogia troiana e l'episodio di Melo, cfr. Delebecque 1951, pp. 254-257: Euripide non ammette le manifestazioni tanto crudeli di un imperialismo intollerante e si allontana da Alcibiade (in partic. vd. pp. 257-261). Cfr. Aéliou 1983, I, pp. 58-59: all'indomani di tanta barbarie, mentre Atene sposta le sue mire in Occidente, Euripide lancia il suo messaggio di pace.

<sup>463</sup> Cfr. Murray 1932, pp. 82-94.

<sup>464</sup> Cfr. Finley 1938, pp. 23-68.

<sup>465</sup> Cfr. Pertusi 1952, p. 253.

<sup>466</sup> Cfr. Koniaris 1973, pp. 102-103.

<sup>467</sup> Cfr. Gregoire 1933, pp. 83-97.

maggior parte degli studiosi crede, infatti, che Euripide difenda la pace<sup>468</sup>. Nel prendere una posizione, noi ci allineiamo con Pertusi, il quale sostiene che, alle fondamenta della trilogia del 415 a. C., non si debbano cercare «ragioni di opportunità politica, o tantomeno, di propaganda», poiché «gli interessi di un artista stanno oltre la politica e la propaganda, perché sono interessi di arte, di pensiero, di morale»<sup>469</sup>.

---

<sup>468</sup> Cfr. Pertusi 1952, pp. 252-253; Delebecque 1951, pp. 245-262 e 1969, pp. 227-245.

<sup>469</sup> Pertusi 1952, p. 253. Per i rapporti fra tragedia e politica vd. pure Cerri 2011, pp. 171-185.

## Fr. 6 (583 Kn.)

Il fr. 6 (583 Kn.) è giunto fino a noi grazie all'ecloga Περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι di Stobeo<sup>470</sup> e all'ecloga Περὶ λόγου καὶ φρονήσεως di Orione<sup>471</sup>, contenute nei rispettivi *Anthologia*; i manoscritti che trasmettono il testo sono il codice V di Orione e il codice L di Stobeo. Il significato del frammento è di semplice comprensione, più difficile risulta focalizzare la *persona loquens*<sup>472</sup>; per quanto riguarda la *constitutio textus*, sebbene ci siano delle divergenze tra i due codici, la questione non compromette l'interpretazione d'insieme.

Introdotta da Ἐκ Παλαμῆδους, il codice V riporta il frammento nel modo che segue:

ὅστις λέγει μὲν εὖ τὰ δ' ἔρ...οῖς  
αἴσχυρ' ἐστὶν αὐτοῦ τὸ σοφὸν οὐκ αἰνῶ τόδε.

Presentato dal lemma Εὐριπίδου Παλαμῆδη, il codice L lo conserva in questa versione:

ὅστις λέγει μὲν εὖ τὰ δ' ἔργ' ἐφ' οἷς λέγει  
σχυρ' ἐστὶν αὐτοῦ τοῦτον οὐκ αἰνῶ ποτέ.

Due punti critici vengono risolti grazie al confronto: ἔρ...οῖς, alla fine del primo verso di V, è integrato con δ' ἔργ' ἐφ' οἷς di L e σχυρ', all'inizio del secondo verso di L, è ampliato in αἴσχυρ' di V. In questo modo i due codici si corrispondono fino ad αὐτοῦ, lezione a cui Mekler<sup>473</sup>, noncurante del *consensus codicum*, sostituisce τούτου. I tratti in cui V ed L si

<sup>470</sup> Stob. 2, 15, 15 (π. τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι κτλ.) (II, p. 188, 3-5 Wachsmuth).

<sup>471</sup> Orion. *Floril.* 1, 6, 2-3 (π. λόγου καὶ φρονήσεως) (p. 41, 18-20 Schneidewin).

<sup>472</sup> Si pensa ad Odisseo (Hartung 1844, II, p. 258; Jouan 1966, p. 351, n. 2; Webster 1967, p. 175; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 500 e p. 510; Falcetto 2002, p. 129), a Palamede (Jahn 1836, p. 9; Stanford 1954, p. 264, n. 26) o ad Eace (Murray 1946, p. 140).

<sup>473</sup> Cfr. Mekler 1882, p. 8. La congettura è accolta da diversi editori: Wachsmuth 1884, II, p. 188; Nauck 1889, p. 544; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 510; Kannicht 2004, 5. 2, p. 601; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

allontanano sono quelli prima e dopo οὐκ αἰνῶ: V porta τὸ σοφὸν<sup>474</sup> e τόδε<sup>475</sup>, L trasmette τοῦτον<sup>476</sup> e ποτέ<sup>477</sup>. Dato che τὸ σοφὸν rientra nella terminologia del *Palamede*<sup>478</sup>, prestiamo fede a V. Quanto alla metrica, individuamo la realizzazione dattilica del terzo piede.

Sulla *persona loquens*, accogliamo l'idea più diffusa, secondo la quale Odisseo rivolge queste parole ad Agamennone per distoglierlo dai tentativi di difesa di Palamede<sup>479</sup>; particolarmente interessante è il pensiero di Romero-Mariscal: «Odiseo intenta hacer de Palamedes lo que precisamente es él, un mezquino σοφός cuyos intereses particulares primam sobre los públicos y que, valiéndose de su astucia y elocuencia, justifica lo que sólo puede ser reprobado como vergonzoso. Odiseo y Palamedes representan dos formas antitéticas de sabiduría: la del filósofo, la del poeta comprometido con la polis pero distanciado de sus puestos de poder, y la del hombre de Estado, el político, el sofista que acaba por utilizar a la ciudad para su propio medro personal<sup>480</sup>». A prescindere da chi lo rivolga, l'attacco agli oratori abili nel parlare ma deplorevoli nell'agire esprime il disprezzo per la retorica contemporanea, manifestato anche nell'*Alessandro* e nelle *Troadi*<sup>481</sup>:

*Alex.* fr. 61 Kn.

†μισῶ σοφὸν ἐν λόγοισιν, ἐς δ' ὄνησιν οὐ σοφόν<sup>482</sup>†

Odio chi è saggio a parole, ma non nei fatti.

<sup>474</sup> Tra quanti lo stampano sono Hartung 1844, II, p. 258; Nauck 1889, p. 544; Dindorf 1869, p. 333; Wachsmuth 1884, II, p. 188; Jouan 1966, p. 351, n. 2; Szarmach 1975, p. 268; Scodel 1980, p. 57, n. 26; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 510; Falcetto 2002, p. 52; Kannicht 2004, 5. 2, p. 601; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

<sup>475</sup> Scelto, ad esempio, da Hartung 1844, 2, p. 258; Dindorf 1869, p. 333; Falcetto 2002, p. 52.

<sup>476</sup> Preferito, ad esempio, da Matthiae 1829, IX, p. 249; Jahn 1836, p. 9; Wagner 1844, II, p. 301.

<sup>477</sup> Accolto, in tempi più recenti, da Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 510; Kannicht 2004, 5. 2, p. 601; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

<sup>478</sup> Cfr. fr. 2, 6, 9 (580, 583, 588 Kn.).

<sup>479</sup> Falcetto 2002, p. 129 scrive: «I trimetri, allora, potrebbero rappresentare una replica all'enumerazione, da parte di Palamede, delle proprie invenzioni, esibite a dimostrazione di saggezza e a garanzia di innocenza».

<sup>480</sup> Romero Mariscal 2003a, p. 250.

<sup>481</sup> La ricorrenza del tema nella trilogia del 415 a. C. è stata evidenziata da Scarcella 1959, p. 67, n. 12.

<sup>482</sup> Cfr. fr. 56 Kn.

*Tr.* 966 ss.

βασίλει', ἄμυνον σοῖς τέκνοισι καὶ πάτρα

πειθῶ διαφθείρουσα τῆσδ', ἐπεὶ λέγει

**καλῶς κακοῦργος οὔσα** δεινὸν οὖν τόδε.

Regina, soccorri i tuoi figli e la patria, annientando la sua eloquenza, perché parla bene ma agisce male: terribile cosa!

## Appendice VI

### Euripide e la retorica

Nel teatro di Euripide i brani confezionati con i più ricercati stilemi della retorica sono solo all'apparenza tributati alla Sofistica<sup>483</sup>, in verità il poeta cuce addosso ad alcuni personaggi eleganti abiti dialettici perché si strappino all'urto con il concreto; il suo intento, infatti, è spogliare il *logos* del potere sovrano di cui lo hanno ricoperto i Sofisti. In altri termini, Euripide oppone alla parola la realtà dei fatti, invalidando il principio gorgiano del «δυνάστης μέγας» (*Hel.* 8). Questa demistificazione del *logos* è realizzata nell'opposizione di due punti di vista divergenti<sup>484</sup> oppure nell'evoluzione di un singolo personaggio<sup>485</sup>. Emblematici della prima maniera sono i passi della *Medea* e dell'*Ippolito*<sup>486</sup> in cui le bocche di Giasone (vv. 522 ss.) e della Nutrice (vv. 433 ss.) ardono della più alta fiamma sofista ma vengono spente dalle risposte del Coro e di Medea, nel primo caso, di Fedra, nel secondo:

*Md.* 576-578 (Coro)

Ἰᾶσον, εἶ μὲν τούσδ' ἐκόσμησας λόγους·  
ὄμως δ' ἔμοιγε, κεί παρὰ γνώμην ἐρῶ,  
δοκεῖς προδοῦς σὴν ἄλοχον οὐ δίκαια δρᾶν.

Giasone, hai ben adornato i discorsi, tuttavia, contro la tua aspettativa, dirò che, avendo tradito tua moglie, sembra che tu non faccia cose giuste.

---

<sup>483</sup> Sulla retorica sofistica, vd. Gomperz 1912; sul rapporto di Euripide con il movimento, vd. Petruzzellis 1965, pp. 356-379; Paduano 1968, pp. 166-167; 324-327; Conacher 1998 (in particolare pp. 17-25).

<sup>484</sup> Per gli agoni in Euripide vd. Duchemin 1968; Collard 1975, pp. 32-56. Sull'impianto e sui significati dei discorsi in Euripide, molto utile anche Conacher 1981, pp. 3-25, che, dopo aver analizzato le relazioni fra i temi d'impronta sofistica dei dibattiti e le trame dei drammi, conclude: «All I have sought to establish is that, generally speaking, Euripidean rhetoric is not as dramatically inorganic as many scholars have argued, and that many passages which have been assessed simply as set pieces of sophistic debate also contain much that is relevant to the major themes and even to significant revelations of character (in relation to the dramatic action) in the plays to which they belong».

<sup>485</sup> Sulla demistificazione del *logos* in Euripide, cfr. Di Benedetto 1971, pp. 73-102, dal quale abbiamo attinto i principali esempi commentati nella presente appendice.

<sup>486</sup> Per il trattamento della retorica nell'*Ippolito*, consigliamo vivamente la lettura di Turato 1976, pp. 159-183 e di Buccolo 1987, pp. 249-279.

*Md.* 580-583 (Medea)

ἐμοὶ γὰρ ὅστις ἄδικος ὦν σοφὸς λέγειν  
πέφυκε, πλείστην ζημίαν ὀφλισκάνει·  
γλώσση γὰρ αὐχῶν τᾶδικ' εὖ περιστελεῖν  
τολμᾶ πανουργεῖν· ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός.

Per me se uno è ingiusto, pur essendo abile per natura nel parlare, merita la massima pena: presumendo, infatti, di occultare con la favella le azioni ingiuste, osa comportarsi malvagiamente. Allora non è veramente saggio.

*Hi.* 486-9 (Fedra)

τοῦτ' ἔσθ' ὃ θνητῶν εὖ πόλεις οἰκουμένας  
δόμους τ' ἀπόλλυσ', οἱ καλοὶ λίαν λόγοι.  
οὐ γάρ τι τοῖσιν ὥσὶ τερπνὰ χρῆ λέγειν,  
ἄλλ' ἐξ ὅτου τις εὐκλεῆς γενήσεται.

Questo rovina le città ben abitate degli uomini e le case, i discorsi troppo adorni: non bisogna dire ciò che piace alle orecchie, ma ciò che porta buona fama.<sup>487</sup>

Così, le ridondanze di Giasone e della Nutrice, sotto la lente della morale, si sgretolano di fronte alla consistenza delle azioni. Un esempio della seconda maniera, e cioè della demistificazione del *logos* affidata ad un unico personaggio, è offerto dall'*Ecuba*<sup>488</sup>: ai vv. 812- 819 la regina invita a studiare la persuasione a pagamento, ma, subito dopo, ai vv. 1187-1194, denuncia il ricorso all'artificio come strumento d'inganno:

Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισιν οὐκ ἐχρῆν ποτε  
τῶν πραγμάτων τὴν γλῶσσαν ἰσχύειν πλέον·  
ἄλλ', εἴτε χρήστ' ἔδρασε, χρήστ' ἔδει λέγειν,

<sup>487</sup> Cfr. Turato 1974, p. 141, n. 31.

<sup>488</sup> Secondo Conacher 1998, p. 58, l'*Ecuba* è la tragedia che più rappresenta le riflessioni di Euripide sulla forza e sugli abusi della retorica nel mondo della *Realpolitik*; a suo dire, la protagonista incarna «l'arte della persuasione ad ogni costo» (p. 66) e che il suo afflato retorico si accompagna alla furia vendicativa sembrerebbe indicare che «the poet is here interested mainly in a sort of dramatic *tour de force* on what might have been a favourite theme of Sophistic debate rather than in making any moral point with regard to it» (p. 69).

εἴτ' αὖ πονηρά, τοὺς λόγους εἶναι σαθρούς,  
καὶ μὴ δύνασθαι τᾶδικ' εὖ λέγειν ποτέ.  
σοφοὶ μὲν οὖν εἰς' οἱ τὰδ' ἠκριβώκοτες,  
ἀλλ' οὐ δύνανται διὰ τέλους εἶναι σοφοί,  
κακῶς δ' ἀπώλοντ'· οὗτις ἐξήλυξέ πω.

Agamennone, non dovrebbe essere consentito agli uomini che le loro parole valgano più delle azioni, ma chi agisce bene dovrebbe parlare bene, mentre chi commette opere turpi dovrebbe pronunciare solo parole cattive, e non poter far passare le cose ingiuste per buone. Abili sono certo quanti padroneggiano la parola, ma non possono esserlo fino in fondo, terribilmente soccombono: nessuno è sfuggito mai.

Si legge chiaramente che Ecuba, passando dalla promozione dell'insegnamento sofistico alla polemica, dissocia le proprietà di linguaggio dalle categorie di onestà, di giustizia e di saggezza, proprio come fa Medea. L'idea alla base di questa riflessione è che il giusto è per natura e si estrinseca in parole semplici<sup>489</sup>, mentre l'ingiusto ha bisogno di rimedi artificiosi; tale è il pensiero di Polinice ai vv. 469-472 delle *Fenicie*<sup>490</sup>:

ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,  
κοῦ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρμηνευμάτων·  
ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν· ὁ δ' ἄδικος λόγος  
νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν.

Il discorso della verità è semplice per natura e ciò che è giusto non ha bisogno di interpretazioni complesse: ha in sé la misura opportuna. Invece il discorso ingiusto, di per sé malato, ha bisogno di rimedi artificiosi.

L'accanimento nei confronti dei Sofisti ha una ragione storica: quando Protagora riconosce validità a tutte le *doxai* ed ammette che il discorso peggiore possa diventare il migliore<sup>491</sup>, in modo più o meno consapevole incoraggia i nuovi ricchi e i rampolli aristocratici ad

---

<sup>489</sup> Cfr. fr. 253 Kn.

<sup>490</sup> Nella stessa tragedia, un'altra importante riflessione sulla retorica si trova ai vv. 515-517.

<sup>491</sup> 80 B6b D.-K.; Aristot. *Rhet.* 1402a, 23-25.

intervenire in assemblea<sup>492</sup>; perciò gli espedienti della sua dialettica sono biasimati come mezzi di sovversione sociale e cause di degenerazione nel seno della democrazia ateniese<sup>493</sup>. Lo sfondo politico della questione spicca più chiaro nelle *Nuvole* di Aristofane<sup>494</sup> e nei dialoghi platonici incentrati sulla figura di Protagora<sup>495</sup>, ma si scorge già in Euripide: ad esempio, ai vv. 986 ss. dell'*Ippolito* il protagonista dichiara che coloro che sono saggi non parlano dinnanzi alla folla:

ἐγὼ δ' ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον,  
ἐς ἡλικας δὲ κώλίγους σοφώτερος  
ἔχει δὲ μοῖραν καὶ τόδ'· οἱ γὰρ ἐν σοφοῖς  
φαῦλοι παρ' ὄχλῳ μουσικώτεροι λέγειν.

Io non sono adatto a parlare in pubblico; sono più abile con i miei coetanei e con pochi. E questo ha una ragione: coloro che sono mediocri con i saggi hanno maggiore talento nel parlare con la folla.

Dunque, rispetto alla *Medea* e all'*Ecuba*, in cui la critica dei Sofisti è velata nella sottrazione della saggezza a chi sa parlare, l'*Ippolito* è più diretto: oltre a questo passaggio, lo dimostrano anche i vv. 916 ss., in cui padre e figlio lamentano esplicitamente il fallimento della *paideia* sofistica<sup>496</sup>.

In questo quadro di misconoscimento della retorica contemporanea, imperniato sulla contrapposizione tra λόγος ed ἔργον, rientrano i versi dell'*Alessandro*, del *Palamede* e delle *Troadi* discussi sopra<sup>497</sup>.

---

<sup>492</sup> Per la dialettica tra le due retoriche, aristocratica e plebea, in Euripide cfr. Turato 1974, pp. 180 ss.

<sup>493</sup> Cfr. Buccolo 1987, pp. 264-265; 276-279.

<sup>494</sup> Per un'analisi delle *Nuvole* in relazione al contesto storico vd. Turato 1972.

<sup>495</sup> Per la retorica sofistica negli scritti di Platone rimandiamo a Buccellato 1953; inoltre invitiamo alla lettura di Viano 1965, pp. 411-453.

<sup>496</sup> Cfr. Paduano 1968, pp. 324 ss.; Di Benedetto 1971, pp. 88 ss.; Turato 1976, p. 175; Buccolo 1987, p. 264. Per il tema della *sophrosyne* nella Sofistica e in Euripide vd. Conacher 1998, pp. 44-49.

<sup>497</sup> Sotto lo stesso segno si collocano i fr. 439 e 528 Kn.

## Fr. 7 (584 Kn.)

La trasmissione del fr. 7 (584 Kn.) si deve a Stobeo che ne ricorda i versi nell'ecloga *Περὶ δικαιοσύνης*<sup>498</sup>. Editori antichi e moderni stampano il testo così come l'abbiamo riprodotto, salvo pochi casi di emendamenti, che non risultano affatto necessari: al v. 1 Blaydes<sup>499</sup> preferisce *τις εἶς*, un nesso presente in altri luoghi euripidei<sup>500</sup>; Welcker<sup>501</sup> sostituisce *οὐκ* con *ἄπ'*; al v. 2 Meineke<sup>502</sup> congettura *τὸ θ' ὄσιον* in luogo di *τὸ θεῖον*. Se la *constitutio textus* appare meno difficile del solito, al contrario più animata è la questione relativa all'attribuzione della battuta e alla sua posizione nel dramma: i più identificano la *persona loquens* con Palamede<sup>503</sup>, che la reciterebbe nel corso della sua apologia<sup>504</sup> o prima di morire<sup>505</sup>; Jouan-Van Looy<sup>506</sup>, sulla scia di Murray<sup>507</sup>, credono che la declami Eace; Webster<sup>508</sup> pensa al *deus ex machina*, mentre Szarmach<sup>509</sup>, in considerazione del tono sentenzioso, la riferisce al corifeo, che interverrebbe dopo la decisione di perquisire la tenda di Palamede<sup>510</sup>.

### L'idea di giustizia in Euripide

Nel teatro di Euripide la *dike* è un concetto ad ampio spettro, una somma dei valori precipui della civiltà greca, sintetizzabili nell'idea di reciprocità. Diamone un saggio, partendo dal piano umano. Per gli uomini la giustizia è relativa: nella *Medea*, per esempio, la tragicità

<sup>498</sup> Stob. 3, 9, 12 (π. δικαιοσύνης) (III, p. 348, 14-16 Hense).

<sup>499</sup> Vd. Blaydes 1894, p. 149.

<sup>500</sup> Cfr. fr. 325 Kn.; 5 (581 Kn.).

<sup>501</sup> Vd. Welcker 1838, p. 218.

<sup>502</sup> Vd. Meineke 1855, I, p. 188.

<sup>503</sup> Vd. Valckenaer (1767) 1824<sup>2</sup>, p. 205; Matthiae 1829, IX, p. 249, Hartung 1844, II, p. 256.

<sup>504</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 62. Più generico il commento di Stanford 1954, p. 264, n. 26, per cui la battuta è pronunciata contro Odisseo.

<sup>505</sup> Cfr. Wagner 1844, II, p. 304 (tuttavia non esclude che a parlare sia il coro); Jouan 1966, p. 352.

<sup>506</sup> Vd. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 501 e p. 510.

<sup>507</sup> Cfr. Murray 1932, p. 654; 1946, p. 140.

<sup>508</sup> Cfr. Webster 1967, p. 176.

<sup>509</sup> Cfr. Szarmach 1975, p. 268.

<sup>510</sup> Sull'individuazione della *persona loquens* vd. anche Falcetto 2002, pp. 133-136.

deriva dalla collisione di due mentalità estremamente differenti, quella barbara e quella greca: per Medea la *dike*<sup>511</sup> è il rispetto del sacro vincolo nuziale<sup>512</sup> sancito dal giuramento, Giasone l'ha infranto contraendo nuove nozze e merita una risposta cruenta; per il figlio di Esone, invece, l'osservanza della legge non si accompagna alla violenza:

vv. 207-209 (Coro)

θεοκλυτεῖ δ' ἄδικα παθοῦσα

τὰν Ζηνὸς ὀρκίαν Θέμιν...

Patite ingiustizie, (Medea) invoca Themis, la figlia di Zeus custode dei giuramenti.

vv. 265-266 (Medea)

ὅταν δ' ἔς εὐνήν ἠδικημένη κυρῆ,

οὐκ ἔστιν ἄλλη φρήν μαιφονωτέρα.

Ma quando la donna è oltraggiata nei diritti coniugali, non vi è altro animo più sanguinario.

vv. 536-538 (Giasone)

πρῶτον μὲν Ἑλλάδ' ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς

γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι

νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν

Innanzitutto non abiti più in una terra barbara, ma in Grecia, hai imparato cos'è la giustizia e a servirti delle leggi, senza fare ricorso alla violenza.<sup>513</sup>

Un altro scontro di opinioni è quello tra Polinice ed Eteocle nelle *Fenicie*: dall'ottica del primo è giusto riconquistare la patria, dall'ottica dell'altro è giusto difenderla:

---

<sup>511</sup> Per il concetto della *Dike* amorosa rimandiamo a Gentili 1972, pp. 60-72.

<sup>512</sup> Cfr. Eur. *Al.* 371-373; *Io.* 977.

<sup>513</sup> Come Giasone, nel discorso contro Medea, denuncia l'ignoranza della legge e la violenza quali tratti della barbarie, così Ermione, attaccando Andromaca, depreca i massacri tra consanguinei e i rapporti incestuosi (Eur. *An.* 173 ss.).

vv. 258-260<sup>514</sup> (Coro)

...οὐ γὰρ ἄδικον

εἰς ἀγῶνα τόνδ' ἔνοπλος ὄρμη' {παῖς}

ὅς μετέρχεται δόμους.

Non è ingiusta questa lotta intrapresa da colui che in armi cerca di riprendersi la patria.

v. 781 (Eteocle) Portatemi fuori le armi e la corazza, con l'aiuto della giustizia che dà vittoria (ξὺν δίκη νικηφόρῳ).

Adrasto sostiene la causa di Polinice e nelle *Supplici* riferisce a Teseo:

v. 154 ταῦτ' ἐκδικάζων ἦλθον· εἶτ' ἀπωλόμην.

Venni a fare giustizia e poi caddi.

Come vedremo in Appendice VII, nelle *Supplici* la parola *dike* ha più valenze, tra le quali predomina quella che sostanzia la trama, ossia il rispetto delle supplici: per Teseo accogliere la prece delle donne argive significa far trionfare la giustizia (v. 530 δίκη διοίχεται) e schivare il biasimo degli uomini (vv. 564-565 ...τὸ γὰρ τοι τῆς Δίκης σῶζων φάος/ πολλοὺς ὑπεκφύγοις ἂν ἀνθρώπων ψόγους). Questa forma di giustizia è contemplata anche negli *Eraclidi*:

vv. 416-417 (Demofonte) ...ὡς δίκαιον ἦν ξένοις/ ἰκέταις ἀρήγειν.<sup>515</sup>

(Alcuni dicono) che era giusto soccorrere i supplici stranieri.

Al pari di Teseo, pure Egeo, si mostra ossequioso nei confronti di Medea supplice:

*Md.* 723-725 ...σοῦ μὲν ἐλθούσης χθόνα,

πειράσομαί σου προξενεῖν δίκαιος ὢν.

---

<sup>514</sup> Cfr. vv. 154-155; 491-493.

<sup>515</sup> Cfr. vv. 193-196, 251-252.

Quando arriverai nella mia terra, m'impegnerò ad assisterti, comportandomi da giusto.

Come il diritto dei supplici, anche quello degli ospiti è sacro: lo dice Ecuba ai vv. 799-805 dell'omonima tragedia:

ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὼ κείνων κρατῶν  
νόμος· νόμῳ γάρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα  
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὠρισμένοι·  
ὄς ἐς σ' ἀνελθὼν εἰ διαφθαρήσεται,  
καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ξένους  
κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερὰ τολμῶσιν φέρειν,  
οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον.

Ma gli Dei hanno potere e il Nomos di quelle forze; per il Nomos infatti abbiamo fede negli Dei e viviamo distinguendo tra l'ingiusto e il giusto. Ora, se questa legge in te rimessa violata sarà, se non saranno puniti coloro che uccidono gli ospiti, oppure manomettono le cose sacre, non vi è giustizia fra gli uomini.

Su queste norme che regolano la moralità dei mortali s'innalza il Supremo che tutto muove a giustizia; lo proclama la preghiera di Ecuba (*Tr.* 884-888), oltre ogni scetticismo ed agnosticismo:

ὦ γῆς ὄχημα κάπῃ γῆς ἔχων ἔδραν,  
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,  
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,  
προσηξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου  
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

O sostegno della terra, tu che dimori sopra la terra, chiunque tu sia, arduo conoscere, Zeus, che tu sia la necessità della natura o la mente dei mortali, a te innalzo la mia preghiera. Muovendo per una via silenziosa, tutte le cose mortali guidi secondo giustizia.

E se l'uomo osa nell'autodeterminazione, il suo slancio è infranto dall'immane castigo dei Superi: lo ricorda il Coro delle *Baccanti*<sup>516</sup>

vv. 890-896<sup>517</sup> ...οὐ

γάρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων

γιγνώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν.

κούφα γὰρ δαπάνα νομί-

ζειν ἰσχυρὸν τόδ' ἔχειν,

ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον,

τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον

ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

Non bisogna mai riconoscere e ricercare cosa più potente delle leggi; bene, infatti, è reputare che il massimo potere abbiano gli Dei, quali essi siano, e ciò che è prescritto per natura e da gran tempo dura.

La peccaminosa *hybris* umana il più delle volte nasce dall'ambizione: l'uomo che aspira al potere è un essere esecrabile, come l'Eteocle delle *Fenicie*:

vv. 524-525<sup>518</sup> (Eteocle) εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρῆ, τυραννίδος πέρι

κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών.

Infatti se bisogna agire ingiustamente, la cosa più bella è farlo per il potere; per il resto si deve essere pii.

La risposta euripidea alla bramosia irriverente è data nell'*Andromaca*, in versi che suonano come un vero e proprio richiamo alla giustizia:

vv. 777-787 (Coro) κρεῖσσον δὲ νίκαν μὴ κακόδοξον ἔχειν

ἢ ξὺν φθόνῳ σφάλλειν δυνάμει τε δίκαν.

---

<sup>516</sup> Lo stesso concetto è espresso in Eur. *Hi.* 919-925, 994-995, 1002-1003, 1010-1011, 1628, 1633; *Or.* 28, 1227-1229; *Hi.* 1171-1172.

<sup>517</sup> Cfr. vv. 992-996; 1041-1042.

<sup>518</sup> Cfr. v. 233.

ἤδὺ μὲν γὰρ αὐτίκα τοῦτο βροτοῖσιν,  
ἐν δὲ χρόνῳ τελέθει  
ξηρὸν καὶ ὀνειδέσιν ἔγκειται δόμων.  
ταύταν ἦνεσα ταύταν καὶ φέρομαι βιοτάν,  
μηδὲν **δίκας** ἔξω κράτος ἐν θαλάμοις  
καὶ πόλει δύνασθαι.

Meglio non conseguire una vittoria infamante, piuttosto che violare la giustizia con odio e sopruso: per un momento, infatti, questo è gradito ai mortali, ma con il tempo si risolve nel vituperio delle case. Io lodo e seguo questa norma del vivere: il potere non vada oltre la giustizia, in famiglia e in città.

Altrove, come monito alla rettitudine, s'insiste sull'intervento divino e su quanto possa essere crudele:

*Hc.* 1027-1029<sup>519</sup> (Coro)

...τὸ γὰρ ὑπέγγυον  
**Δίκα** καὶ θεοῖσιν οὐ ξυμπίτνει  
ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν.

Il debito con Dike e con gli Dei non viene meno: rovinoso, rovinoso male.

Talvolta l'orrore del castigo è tale che la stessa divinità pare macchiarsi d'ingiustizia: le riserve di Euripide si colgono ai vv. 442 ss. dello *Ione*, in cui il protagonista lamenta la violenza perpetrata da Apollo su Creusa, definendola di cattivo esempio per gli uomini:

vv. 449-451 ...οὐκετ' ἀνθρώπους κακοῦς  
λέγειν **δίκαιον**, εἰ τὰ τῶν θεῶν καλὰ  
μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.

Non è giusto definire malvagi gli uomini, se imitiamo le belle imprese degli dei, ma coloro che le insegnano.

---

<sup>519</sup> Cfr. Eur. *Hl.* 1013-1014, 1030-1031; *Or.* 194; *IT.* 559; *Ba.* 1327-1328.

Da questa panoramica risulta che, ora come precetto etico, ora come divinità figlia di Zeus, la Giustizia euripidea ha il viso della reciprocità, della pietà, della moderazione, della sopportazione, della fedeltà e, manipolata dall'alto, determina le sorti dell'uomo. Costui sarà δίκαιος se avrà riguardo di tutti i livelli della *dike* e, come tale, guadagnerà il favore degli dei. E' questa l'interpretazione che, alla luce del nostro studio sull'idea di giustizia in Euripide, diamo al frammento del *Palamede*: il protagonista è il δίκαιος per eccellenza e prevale sugli innumerevoli ingiusti, ossia su Odisseo, su Agamennone, su Diomede e sugli altri compagni che hanno infranto la *dike*, mettendo a morte un innocente; su di loro piomberà il castigo degli dei, che interverranno per mano di Nauplio.

## Appendice VII

### Il cammino di Dike dall'epica alla tragedia

La riflessione greca sull'idea di giustizia ha radici antichissime e trova la sua più compiuta rappresentazione nei testi poetici, che testimoniano l'intreccio indissolubile con la sfera religiosa: per gli Elleni la giustizia non è una conquista dell'uomo, ma un'imposizione della divinità che esige rispetto. Nel Pantheon greco una delle più antiche dee della giustizia è Themis, primordiale sposa di Zeus, proiezione dell'ordine cosmico e garante del sistema giuridico di tradizione orale, dell'insieme cioè di *thémistes*, delle leggi non scritte preesistenti alla comunità e basamento dell'umana esistenza; dall'unione di Themis e Zeus nasce Dike, trasfigurazione del diritto positivo. Non deve sfuggire la relazione tra le due entità: la giustizia intesa come sistema di leggi scritte, che regolino la vita della comunità, deriva dall'ordine cosmico; come le *thémistes*, anche i *nomoi*, le leggi immanenti, vengono dall'alto e l'uomo è chiamato ad osservare questo doppio ordinamento, imposto da Zeus quale argine alla natura umana, alla sua propensione ad andare oltre ciò che è lecito<sup>520</sup>. Il salto da Themis a Dike, in cui si riflette il passaggio dalla tradizione giuridica orale alla codificazione scritta, coincide con l'avanzamento della lirica rispetto all'epica. Nei poemi omerici la *dike* non appare come divinità; il termine designa l'atto di giustizia, ora consistente nella sentenza, ora inteso come spettanza: per usare le parole di Gioffredi<sup>521</sup>, la *dike* omerica è «una sintesi che coglie mirabilmente i due aspetti che nel diritto sono immancabili sin dall'esperienza più antica. Non è il provvedimento, diciamo amministrativo, costituito dalle *thémistes*, ma è la soluzione di una vera controversia, l'amministrazione della giustizia, il soddisfacimento della pretesa privata». Cerchiamo la comprensione di tali concetti nel testo<sup>522</sup>. *Dike* significa sentenza nella scena di giudizio forgiata da Efesto sullo scudo di Achille (*Il.* 18, 497-508): in presenza del

---

<sup>520</sup> Cfr. Jellamo 2005, p. 50.

<sup>521</sup> Gioffredi 1962, p. 74.

<sup>522</sup> Per gli esempi offerti cfr. Gioffredi 1962, pp. 73-74 e Jellamo 2005, pp. 37 ss.

popolo, i γέροντες esprimono a turno il proprio giudizio, per pacificare i contendenti, e il verbo usato è δικάζον<sup>523</sup>:

*Il. 18, 506-508*

τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δικάζον.  
κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δὺω χρυσοῖο τάλαντα,  
τῷ δόμεν ὄς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.  
Con questi si alzavano e sentenziavano uno alla volta;  
nel mezzo erano posti due talenti d'oro,  
da dare a chi dicesse più retta giustizia.

Invece nella contesa tra Agamennone ed Achille, nel corso della quale il primo abusa del suo potere regale pretendendo il *gheras* del secondo, *dike* ha il valore di “spettanza-attribuzione”: lo vediamo nel brano in cui Odisseo, dopo la restituzione di Briseide, consiglia ad Agamennone d'invitare Achille alla sua mensa per ricomporre definitivamente la lite:

*Il. 19, 179-180*

αὐτὰρ ἔπειτὰ σε δαιτὶ ἐνὶ κλισίῃς ἀρεσάσθω  
πιείρη, ἵνα μή τι δίκης ἐπιδευὲς ἔχησθα.  
Ma poi t'inviti a cena abbondante nella tenda, perché tu non sia privato della giustizia.

Il radicamento della *dike* nelle situazioni di contesa torna in Esiodo, che sviluppa le *Opere e Giorni* intorno alla lite con il fratello Perse, il quale, non contento della sua parte di eredità, corrompe i giudici per spodestare il fratello. La grande novità, rispetto ad Omero, consiste nel riconoscimento di Dike, come dea figlia di Zeus, e del *nomos*, la legge data dal Cronide agli uomini:

---

<sup>523</sup> Sull'amministrazione della giustizia in Omero, vd., ad es., Cantarella 1979, pp. 244-257.

E c'è Giustizia, la vergine, nata da Zeus, / nobile e veneranda per gli dei che hanno l'Olimpo; / e quando qualcuno l'offende e, iniquamente, la disprezza, / allora sedendo presso Zeus padre, figlio di Crono, / a lui racconta gli ingiusti pensieri degli uomini: che paghi / il popolo le scelleratezze dei re, i quali, nutrendo propositi tristi, / le loro sentenze stravolgono iniquamente parlando<sup>524</sup> (*Op.* 256-263<sup>525</sup>).

Confidando nella giustizia di Zeus, da un lato Esiodo invita Perse a dirimere la loro contesa, dall'altro richiama i re a sentenziare rettamente, senza lasciarsi corrompere; il suo obiettivo è quello di radicare il rispetto delle regole nel sentimento religioso, come misura contro le sopraffazioni dell'aristocrazia<sup>526</sup>:

Ma via, dirimiamo ora la nostra contesa / secondo retta giustizia, che venendo da Zeus è la migliore. / Già infatti le nostre parti le abbiamo divise, ma molto altro cercavi / di prendere e di portartelo via, prodigando i tuoi omaggi ai re / mangiatori di doni, i quali con questa giustizia a giudicare sono disposti (*Op.* 35-39<sup>527</sup>).

I principi cantati da Esiodo riecheggiano nei versi di Solone: nell'*Elegia alle Muse*, ad esempio, egli contrappone la rettitudine all'avidità, prospettando, per i facili guadagni, l'immane castigo degli dei (vv. 9-13):

La ricchezza che danno gli dei giunge all'uomo / salda dalle estreme basi fino alla cima; / quella invece che gli uomini ossequiano con la loro violenza / alle azioni ingiuste, e presto a essa si mescola la rovina<sup>528</sup>.

Ma ad ispirare la poesia di Solone non è solo l'afflato religioso: come pacificatore e legislatore, egli è investito di una grande responsabilità politica e la viva coscienza della sua missione permea i suoi componimenti, specie l'*Eunomia*, in cui, dopo aver descritto il quadro

---

<sup>524</sup> Le traduzioni dei testi di Esiodo sono di G. Arrighetti.

<sup>525</sup> Cfr. vv. 276-279.

<sup>526</sup> Cfr. Gioffredi 1983, p. 333; Corsano 1988, p. 40.

<sup>527</sup> Cfr. vv. 248-264.

<sup>528</sup> Trad. di M. Fantuzzi.

di dissennatezze che infestano Atene, fiducioso rimette la rinascita della città alla buona conduzione dello stato<sup>529</sup>, all'*eunomia*, che si estrinsechi nell'uguaglianza (vv. 30-39):

Questo l'animo mi ordina di insegnare agli Ateniesi:/ che Dysnomia procura moltissimi mali alla città,/ mentre Eunomia mette in luce ogni cosa ordinata e conveniente/ e spesso appone i ceppi agli ingiusti,/ leviga le asperità, fa cessare l'insolenza, fiacca la tracotanza,/ dissecca sul nascere i germogli della rovina,/ raddrizza le sentenze distorte e mitiga/ le azioni superbe, fa cessare gli atti di sedizione,/ fa cessare il rancore di dolorosa contesa:/ per suo effetto tutto tra gli uomini è convenienza e saviezza.

In Eschilo Dike, pur conservando caratteristiche passate<sup>530</sup>, si contraddistingue per uno sdoppiamento, corrispondente, a primo acchito, ad un dilemma irrisolvibile: nelle *Supplici* il diritto delle Danaidi si contrappone a quello dei pretendenti; nel *Prometeo* il diritto del titano è opposto a quello di Zeus; nell'*Agamennone* il diritto del re si contrappone a quello di Clitennestra; nelle *Coefore* il diritto di Oreste è opposto a quello di Clitennestra; nelle *Eumenidi* il diritto delle vecchie divinità si contrappone a quello delle nuove. Una tale dialettica sottintende il principio della relatività della giustizia, concentrato nell'ossimoro che nelle *Eumenidi*, per bocca delle Erinni, definisce «*dike* e colpa» l'azione di Oreste (v. 492). Questa contraddizione può risolversi nella formula del «*πάθει μάθος*», dell'imparare soffrendo: «Dike fa pendere la bilancia della saggezza verso chi ha sofferto»<sup>531</sup> (*Ag.* 250-251), «A gran voce grida Dike, pretendendo il suo debito 'e in cambio di colpo mortale, mortale colpo sia restituito: chi ha compiuto soffra': parola tre volte antica così proclama»<sup>532</sup> (*Ch.* 310-314). In definitiva, per Eschilo la giustizia ha origini celesti ed effetti terreni, in quanto nasce dalla volontà divina e si concretizza in un cammino doloroso, ma lastricato di insegnamenti per gli uomini.

---

<sup>529</sup> Cfr. Gioffredi 1983, pp. 334-335.

<sup>530</sup> Eschilo riprende dai suoi predecessori l'immagine della Dike punitrice ai vv. 61-69 delle *Coefore* e ai vv. 538-541 delle *Eumenidi*.

<sup>531</sup> Trad. di G. e M. Morani.

<sup>532</sup> Trad. di G. e M. Morani.

Nel teatro di Sofocle il dibattito sulla giustizia oscilla dal piano divino a quello umano: l'esempio più incisivo è quello dell'*Antigone*, che, nel verbo dell'eroina, pone al centro della discussione le fonti del diritto, trascendenti ed immanenti (vv. 450-460):

Il bando non lo ha emanato Zeus né la Giustizia coabitatrice degli dei sotterranei, che hanno fissato fra gli uomini questo genere di leggi. Né pensavo che i tuoi proclami (*kerýgmata*) avessero così gran peso che tu, mortale, potessi sorvolare sulle leggi non scritte e stabili degli dei. Queste infatti non da ora o da ieri, ma da sempre, vivono, e nessuno sa da quando apparvero. Non era possibile che io, per timore di un uomo, mi esponessi a pagare il fio, di fronte agli dei, della loro trasgressione<sup>533</sup>.

Secondo Giovanni Cerri<sup>534</sup>, Antigone, tributando gli onori funebri a Polinice contro il divieto di sepoltura, continua un rituale gentilizio garantito dalle *thémistes*, rispetto al quale la deroga di Creonte è il segno incontrovertibile della sua prepotenza tirannica: «La polis che, per affermare la sua supremazia, osa colpire il *ghenos* contro il dettato di leggi non scritte e, quindi, non abrogabili, anche se democratica nella forma, è tirannica nella sostanza»<sup>535</sup>. Dunque Sofocle esprime il suo messaggio contro la tirannide da aristocratico conservatore, assumendo come riferimento la legge non scritta, prerogativa del suo lignaggio<sup>536</sup>; basti leggere i vv. 1332-1345 dell'*Aiace*, in cui le parole di Odisseo a Menelao definiscono la giustizia come osservanza delle leggi non scritte, fra le quali solenne ed inviolabile è la sepoltura dei nobili:

Ascolta. In nome degli dei, non essere tanto crudele da lasciare quest'uomo senza una tomba. Non lasciarti vincere dalla violenza e dall'odio al punto da calpestare la giustizia. Quest'uomo era il mio peggior nemico, da quando ho vinto la disputa per le armi di Achille; ma ciò nonostante, mai oserei fargli il torto di negare che fosse il più prode tra i Greci che vennero a Troia, dopo il solo Achille. Non è giusto che tu lo offenda; né l'offesa sarebbe tanto rivolta a

---

<sup>533</sup> Trad. di G. Cerri.

<sup>534</sup> Vd. Cerri 1979, p. 13: «La legge non scritta, cui si richiama Antigone, non è genericamente un imperativo etico o un dovere religioso, che trascendano la legge positiva degli uomini. Denota invece in maniera diretta ed inequivocabile un vero e proprio sistema legislativo di tradizione orale, di cui erano depositari i *ghene*, le grandi casate aristocratiche che avevano dominato la *polis* ateniese nell'età più arcaica e che ancora, in regime di democrazia, ambivano ad esercitare una sorta di egemonia politica».

<sup>535</sup> Cerri 1979, p. 40.

<sup>536</sup> Cfr. Cerri 1979, pp. 59 ss.

lui quanto alle leggi divine. Non è giusto oltraggiare dopo la morte un uomo nobile, anche se lo si odia.<sup>537</sup>

Passando da Sofocle ad Euripide, a proposito delle esequie di Polinice, constatiamo che anche l'Antigone delle *Fenicie* si batte contro il provvedimento impietoso di Creonte:

v. 1650 (Creonte) τί δ'; οὐ **δικαίως** ὄδε κυσὶν δοθήσεται;

Ebbene? Non sarà giusto dare costui in pasto ai cani?

v. 1651 (Antigone) οὐκ ἔννομον γὰρ **τὴν δίκην** πράσσεισθέ νιν.

Non gli infliggete una pena legittima.

v. 1663 (Antigone) κάκεῖνο κέκριται, μὴ ἐφυβρίζεσθαι νεκρούς.

Anche un'altra cosa è stata decretata, che i morti non siano offesi.

La legge richiamata dalla giovane è la stessa rivendicata da Sofocle: la sua inviolabilità è privilegio delle casate nobiliari e il concetto è esplicitato nell'*Alcesti*:

v. 56 (Apollo) κὰν γραῦς ὄληται, πλουσίως ταφήσεται.

Se morirà vecchia, sarà sepolta in modo sfarzoso.

v. 57 (Thanatos) πρὸς τῶν ἐχόντων, Φοῖβε, τὸν νόμον τίθης.

O Febo, tu stabilisci una legge per i ricchi.

Guardando ad altri drammi, verificiamo che la definizione della sacra norma da parte del poeta non è sempre la stessa; se nelle *Fenicie* e nell'*Alcesti* essa è appannaggio dei *ghene* aristocratici, negli *Eraclidi* è legata all'εὐψυχία:

vv. 568-570 (Demofonte) κάμοι τόδ' αἰσχρόν, μὴ σε κοσμεῖσθαι καλῶς,

---

<sup>537</sup> Trad. di G. Paduano.

πολλῶν ἔκατι, τῆς τε σῆς εὐψυχίας  
καὶ τοῦ δικαίου...

Sarebbe vergognoso se non ti onorassi; per più cause, per il tuo ardire e per la giustizia.

Nelle *Supplici*, invece, è una legge panellenica:

vv. 538-540 (Teseo) ...πάσης Ἑλλάδος κοινὸν τόδε,  
εἰ τοὺς θανόντας νοσφίσας ὦν χρῆν λαχεῖν  
ἀτάφους τις ἔξει...

...è un aspetto comune a tutta la Grecia, se si lascino i morti privi della tomba e dei doni dovuti...

Il caso delle *Supplici* merita particolare attenzione, in quanto Euripide riprende l'*Antigone* di Sofocle progredendo dalla legge divina a quella umana; dalla parte della legge scritta, non di quella non scritta, egli conduce la polemica contro la tirannide<sup>538</sup>:

vv. 429-437 (Teseo) οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,  
ἔπου τὸ μὲν πρῶτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι  
κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος  
αὐτὸς παρ' αὐτῷ καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.  
γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ' ἀσθενῆς  
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,  
ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις  
τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλύη κακῶς,  
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.

Nulla è più nocivo a una città di un tiranno, quando, per prima cosa, non ci sono leggi comuni, ma comanda uno solo, dopo aver fatto della legge una sua proprietà privata. E questa non è più uguaglianza. Invece, una volta scritte le leggi, chi è debole e chi è ricco hanno

---

<sup>538</sup> Cfr. Cerri 1979, p. 12.

uguale diritto. E' lecito ai più deboli, se sono accusati, rispondere alla pari a chi se la passa bene: e il più piccolo vince il grande, se ha ragione.<sup>539</sup>

Come si è visto nel commento al fr. 7 (584 Kn.), il diritto della sepoltura è uno dei tanti contemplati dalla giustizia euripidea, un sentimento di profondo rispetto che si estende a tutti i livelli della vita sociale e della vita religiosa.

---

<sup>539</sup> Trad. Di G. Cerri.

### Fr. 8 (\*585 Kn.)

Come il 7 (584 Kn.), anche il fr. 8 (585 Kn.) è conservato nell'ecloga *Περὶ δικαιοσύνης* di Stobeo. La sua paternità non è sicura, perché nei codici S, M, A è introdotto da «Φιλήμονος ἐκ Παλαμήδους», mentre in B da «Φιλήμονος ἐν Παλαμήδει». Prestando fede ai manoscritti, Kock<sup>540</sup> e Kassel-Austin<sup>541</sup> lo attribuiscono a Filemone<sup>542</sup>: per l'esattezza, Kock, con il numero 57, lo pone sotto il titolo di *Palamede*; Kassel-Austin, che lo contraddistingue con il numero 60, lasciano il punto di domanda sul titolo (*Παλαμήδης?*). Altri filologi ritengono che l'autore dei trimetri non sia il comico: «non est comici» è il parere di Kaibel<sup>543</sup>, «videtur ex Euripidis Palamede esse» è quello di Meineke<sup>544</sup>; Hense<sup>545</sup> fa precedere il lemma «Φιλήμονος ἐκ Παλαμήδει» da una *crux* e, in riferimento a Meineke, in apparato scrive «et intercidit fortasse Philemonis ecloga una cum nomine Euripidis»<sup>546</sup>. Assumendo l'idea che la citazione sia riconducibile al *Palamede* di Euripide<sup>547</sup>, si può ipotizzare che la battuta appartenga alla stessa *persona loquens* e risalga allo stesso momento<sup>548</sup> del fr. 7 (584 Kn.)<sup>549</sup>, considerando che i due frammenti condividono non solo la fonte, ma anche il riferimento interno al tipo del *δίκαιος*: nel primo sono indicate le condizioni che definiscono tale carattere, ossia il rispetto della *dike* e il favore degli dei; nel

---

<sup>540</sup> Cfr. Kock 1884, II, p. 492.

<sup>541</sup> Vd. Kassel-Austin 1989, VII, p. 257.

<sup>542</sup> Fa sua quest'idea Szarmach 1975, pp. 269-270.

<sup>543</sup> *Ap.* Kassel-Austin 1989, VII, p. 257.

<sup>544</sup> Vd. Meineke 1855, I, 20.

<sup>545</sup> Cfr. Hense 1894, III, p. 350.

<sup>546</sup> Kannicht 2004, 5.2, p. 601 fa notare che la situazione supposta da Hense si presenta, similmente, nel fr. \*\*555 (cfr. Kannicht 2004, 5. 1, p. 582).

<sup>547</sup> Tra i filologi che seguono quest'indirizzo ed inseriscono il frammento nel *Palamede* di Euripide, sono Nauck 1889, p. 545, Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>o</sup>, p. 501, Kannicht 2004, 5. 2, p. 601, Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

<sup>548</sup> L'opinione di Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>o</sup>, p. 501 è che i due frammenti siano pronunciati da Eace in uno scambio sticomitico con il Coro, nel quale sarebbe proclamata la vittoria morale del giusto. Romero Mariscal 2003a, pp. 252-253, n. 100 e n. 101 pensa che Eace, dopo il suo lamento, discuta sulla giustizia, rivolgendosi al Coro oppure alle guardie che l'hanno preso in ostaggio.

<sup>549</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 138.

secondo l'accento è spostato dalla *dike* alla *doxa*, alla gloria immortale che spetta all'uomo giusto<sup>550</sup>.

**v. 1** Il testo è accettato dai filologi nella forma trasmessaci dai codici. Il solo intervento, operato dai più nel primo verso, consiste nella sostituzione del tradito καὶ θεοῖς con κἄν θεοῖς, suggerita da Meineke<sup>551</sup> sulla base del primo κἄν.

**v. 2** Il perno del frammento è la parola δόξα. Mostreremo in Appendice VIII che Euripide vi assegna i significati di “opinione”, di “idea”, di “saggezza” e di “fama”. Cosa il poeta intenda per “fama” si evince dai vv. 558-567 dell'*Ifigenia in Aulide*<sup>552</sup>: è il successo in vita e la gloria dopo la morte, che spettano all'uomo saggio<sup>553</sup> e virtuoso che ha adempiuto ai suoi doveri. A nostro avviso, proprio il riscatto realizzato nella memoria imperitura è il senso della battuta in analisi, probabilmente pronunciata dal corifeo alla fine del dramma. Nell'ambito del secondo verso è degno di nota anche il verbo διατελεῖ, che potrebbe confermare la paternità del frammento, dato che Euripide, fra i tragici, è il solo ad impiegarlo: lo troviamo al v. 434 degli *Eraclidi*, «ἐλπὶς τότ', οὐ μέλλουσα διατελεῖν χάριν;». Per quanto riguarda la metrica, si nota che il quarto piede è costituito da un tribraco, soluzione ammissibile anche per il primo piede, se la prima sillaba di ἀθάνατος si conserva breve per natura; se invece si allunga come nell'epica, il primo piede è un dattilo.

---

<sup>550</sup> Tra i frammenti di Euripide, contiene un riferimento al tipo del δίκαιος anche il 91 Kn.: «ἀτρέκεια δ'ἄριστον ἀνδρὸς ἐν πόλει δικαίου».

<sup>551</sup> L'ipotesi è avanzata in apparato (vd. Meineke 1855, p. 189 e XX).

<sup>552</sup> Cfr. Eur. *Hi.* 431-432.

<sup>553</sup> Talvolta godono di prestigio persone da nulla, che hanno solo una parvenza di saggezza: è quanto dichiara Andromaca ai vv. 319 ss. dell'omonima tragedia.

## Appendice VIII

### Il termine δόξα in Euripide

Come anticipato nel commento, Euripide impiega il termine δόξα nei significati di “opinione”, di “idea”, di “saggezza” e di “fama”.

Esempio dell’accezione di “opinione”:

*Ba.* 310-312 (Tiresia a Penteo)

μη τὸ κράτος αὐχέει δύναμιν ἀνθρώποις ἔχειν,  
μηδ’ ἦν δοκῆς μέν, ἡ δὲ δόξα σου νοσῆ,  
φρονεῖν δόκει τι...

Non credere che il potere sovrano agisca sugli uomini e che, se hai un’opinione ma è distorta, questo sembri sensato.

Esempi dell’accezione di “idea”:

*Io.* 964 (Vecchio a Creusa)

σοὶ δ’ ἐς τί δόξ’ ἐσηλθεν ἐκβαλεῖν τέκνον;  
Perché ti è venuta l’idea di esporre il bambino?

*IT.* 1029-1030 (dialogo tra Ifigenia ed Oreste)

ἔχειν δοκῶ μοι καινὸν ἐξεύρημά τι.  
ποῖόν τι; δόξης μετάδος, ὡς κάγὼ μάθω.

Mi pare di avere un’idea originale, Che tipo di trovata? Che anch’io l’apprenda.

Esempio dell’accezione di “saggezza”:

*Hi.* 1115 (Coro)

δόξα δὲ μήτ’ ἀτρεκῆς μήτ’ αἶ παράσημος ἐνεΐη.

Che io abbia una saggezza né troppo austera né troppo abietta<sup>554</sup>.

Per δόξα intesa come “fama”, bisogna distinguere tra il suo valore negativo e il suo valore positivo. Un esempio della “cattiva fama” è dato al v. 293 della *Medea*, in cui la protagonista confessa ad Egeo che la sua nomea le ha procurato, più volte, guai seri:

ἔβλαψε δόξα μεγάλα τ'εἴργασται κακά.

La fama mi ha danneggiato e procurato grandi mali.

Un modello di buona fama è Ifigenia, che, figlia di illustre casata<sup>555</sup>, con il suo sacrificio guadagna il ricordo intramontabile:

*IA.* 1398-1399 (Ifigenia)

...ταῦτα γὰρ μνημεῖά μου

διὰ μακροῦ, καὶ παῖδες οὗτοι καὶ γάμοι καὶ δόξ' ἐμή.

Questo è infatti ricordo di me che vivrà nel tempo: ecco i miei figli, le mie nozze, la mia fama.

---

<sup>554</sup> Cfr. v. 1014.

<sup>555</sup> In Eur. *An.* 768 ss. il Coro canta che ai figli di illustre casata non mancano mai la gloria e l'onore, la loro virtù è ricordata anche dopo la morte.

## Fr. 9 (588 Kn.)

Il fr. 9 (588 Kn.) è ricordato da Filostrato<sup>556</sup>, da Diogene Laerzio<sup>557</sup> e da Tzetze<sup>558</sup>; limitatamente all'*incipit* da Isocrate<sup>559</sup>. Nell'*Eroico* filostrateo, Protesilao considera Palamede più sapiente e più valoroso di Odisseo, tanto da lodare il *threnos* innalzato nell'omonimo dramma di Euripide e i versi successivi, di critica ai Danai che hanno obbedito ad un uomo scaltro e senza scrupoli. Lasciando intendere che Protesilao, il depositario delle verità sugli eroi, conosca la tragedia, il sofista vi ancora la sua narrazione; ma che Euripide non sia la sua unica fonte è già stato sufficientemente discusso. Diogene Laerzio cita i nostri versi nel quinto capitolo del secondo libro dedicato a Socrate: dopo aver tracciato la biografia del filosofo, egli riferisce che gli Ateniesi si sono pentiti della condanna a morte e, per rimediare, hanno chiuso palestre e ginnasi, punito gli accusatori e onorato il figlio di Santippe con una statua nel Pompeo; l'ingiustizia contro Socrate non è stata la sola commessa dagli Ateniesi, Diogene porta altri esempi e conclude che Euripide li ha ammoniti in questo passo del *Palamede*. Alla citazione segue il ricordo di Filocoro, secondo il quale Euripide è deceduto prima del 399 a. C.<sup>560</sup>, anno della morte di Socrate: con questa precisazione, Diogene fa capire che i versi euripidei possono adattarsi al caso socratico, ma, per una questione cronologica, devono riferirsi ad un altro episodio. Quale? La sorte di Palamede potrebbe celare quella di Anassagora, o di Protagora, o di Diagora, intellettuali soppressi nella seconda metà del V sec. a. C.<sup>561</sup>. Al primo, ricordato soprattutto come *μετεωρολόγος*<sup>562</sup>, rimanderebbe il profilo di

---

<sup>556</sup> Philostr. *Her.* 34, 7.

<sup>557</sup> Diog. Laert. 2, 44 (I, p. 122, 7-12 Marcovich).

<sup>558</sup> Tzetz. *Exeg. Il.* (p. 44, 12 Hermann); in *Lycophr. Alex.* 386 (II, p. 145, 27-28 Scheer). Indicheremo con Tz<sub>1</sub> i codici della prima opera, con Tz<sub>2</sub> quelli della seconda.

<sup>559</sup> *Argum. Isocr. Busir.* (I, pp. 187-188, 24 ss. Mathieu).

<sup>560</sup> Valckenaer (1767) 1824<sup>2</sup>, pp. 197-198 crede che la notizia di Diogene, secondo la quale il pubblico del *Palamede* si commosse pensando a Socrate, rimandi ad una rappresentazione del dramma successiva al 399 a. C.

<sup>561</sup> Sui processi di Anassagora di Clazomene, di Protagora di Abdera e di Diagora di Melo cfr. Derenne 1930, pp. 17-70.

<sup>562</sup> Vd. Scodel 1980, p. 140: «That the prosecution of the wise man was not without contemporary relevance is clear. The prosecution of Anaxagoras, at least, is well attested, though its date is uncertain- in any case, well before this period. While Dodd's picture of extensive witch hunting during the last third of the fifth century may

Palamede nell'*Eroico*<sup>563</sup>; al secondo, soprannominato «Saggezza», ricondurrebbe l'aggettivo «πάνσοφον» del nostro frammento<sup>564</sup>; al terzo, rinomato διθυραμβοποιός<sup>565</sup>, farebbe pensare la qualifica di «ἀηδόνα» presente nello stesso<sup>566</sup>. L'alternativa è che nella vicenda non sia proiettato un singolo caso, ma il destino comune a questi nobili spiriti<sup>567</sup> e che la sovrapposizione di Socrate a Palamede<sup>568</sup> si sia affermata successivamente, perché nella storia si è realizzato il mito, non il contrario<sup>569</sup>. Tornando alle fonti del fr. 9 (588 Kn.), nell'*Esegesi all'Iliade*, esposti gli antefatti del poema, Tzetze riporta l'ingiusta morte di Palamede, dichiarando il suo compiacimento per i versi di Euripide e il suo disappunto per il silenzio di Omero. Lo stesso passaggio euripideo è menzionato nello scolio al v. 386 dell'*Alessandra* di Licofrone, dove, a partire da «σίντης ἀγρόπνω», è riassunta la storia del Naupliade, con particolare attenzione alla vendetta del padre. Per l'*Argumentum* dell'*Elogio di Busiride* rimandiamo al commento di **ii c** (vd. *supra*), con la precisazione che l'anonimo autore si discosta dagli altri testimoni, in quanto alle prime due parole fa seguire un testo differente, che sembra una parafrasi dell'originale.

---

be exaggerated, and the indictment of Euripides himself is now generally dismissed as an error, there was a decree against astronomical speculation and there were probably trials».

<sup>563</sup> Ma la somiglianza dei caratteri potrebbe essere dovuta a Filostrato, non ad Euripide. Secondo Derenne 1930, p. 38 un'allusione al processo di Anassagora si coglie in Eur. *Md.* 214-224, 292-301.

<sup>564</sup> Cfr. Derenne 1930, p. 54. Anche Sutton 1987, pp. 111 ss. sostiene che in Palamede si debba riconoscere Protagora, personaggio già richiamato sulle scene di Eupoli (*Adulatori*) e di Aristofane (*Nuvole*): lo dimostrerebbero la cronologia (il processo di Anassagora risale al 433-430 a. C., mentre quello di Protagora al 416-415 a. C.) e l'attribuzione a Palamede, in Gorgia, dei *nomoi graptoi* (alla sua fondazione, Protagora fu chiamato a redigere la costituzione di Turi).

<sup>565</sup> *Suda* Δ 523 Adler.

<sup>566</sup> Cfr. Schöll 1839, pp. 106 ss.

<sup>567</sup> «Le drame, dans sa perspective légendaire, présente aux contemporains le type d'une de ces erreurs judiciaires dont les tribunaux populaires d'Athènes avaient déjà fourni plus d'un exemple à l'égard de nobles esprits. Ulysse est le demagogue qui trompe le peuple, excite ses passions et l'entraîne à une erreur irrémédiable. Mais l'erreur (ἀμαθία), pour le penseur ami de Socrate, est aussi le crime et se paie comme lui»: è il parere di Parmentier 1959, IV, p. 8, il quale sostiene che Euripide, istruito da questi precedenti, abbia dato agli Ateniesi un avvertimento profetico; le sue parole sono accolte da Goossens 1962, p. 513, che, a proposito del tema del processo, parla di «un lieu commun de l'éloquence judiciaire et de la littérature anti-démocratique». Sulla riflessione di Euripide, presumibilmente generica e polemica, cfr. Falchetto 2002, p. 149.

<sup>568</sup> La tesi è di Jahn 1836, p. 11. Il fatto che il frammento sia restituito dall'*Argumentum* del *Busiride* e dalla *Vita di Socrate* di Diogene Laerzio suggerisce che l'origine dell'accostamento affondi nell'ambiente socratico. Sui rapporti tra Palamede, Socrate e i Sofisti rimandiamo nuovamente a Romero Mariscal 2008, pp. 150 ss. Per l'assimilazione di Socrate ad Odisseo cfr. LévyStone 2005, pp. 181-214.

<sup>569</sup> Valckenaer (1767) 1824<sup>2</sup>, pp. 197-198 riconosce in Socrate il modello del personaggio di Palamede. Secondo Parmentier 1959, IV, p. 9 il dramma di Euripide consacra Palamede a saggio calunniato e martire giudiziario.

v. 1 Nei codici di Diogene Laerzio<sup>570</sup> e di Tzetze (Tz<sub>1</sub> e Tz<sub>2</sub>) l'*incipit* del frammento è ἐκάνετ'ἐκάνετε, in quelli di Filostrato<sup>571</sup> è ἐκάνετε, φησίν, ἐκάνετε, negli isocratei è ἐκάνετε ἐκάνετε: tra le proposte si accetta la prima, per la presenza di φησίν in Filostrato e dello iato in Isocrate. Ἐκάνετε è l'aoristo di καίνω ed è preferito, in quanto *lectio difficilior*, ad ἐκτάνετε, aoristo di κτείνω presente nel codice T di Filostrato; ripetuto due volte<sup>572</sup>, ἐκάνετε suona come un forte rimprovero che la *persona loquens* rivolge ai Danai, rei di aver mandato a morte Palamede. Dopo l'iterazione, la scelta è tra τὰν<sup>573</sup> e τὸν<sup>574</sup>, da legare a πάνσοφον all'inizio del secondo verso: se si ammette τὰν, πάνσοφον va inteso come attributo di ἀηδόνα ("il sapientissimo usignolo"); se si accoglie τὸν, πάνσοφον è aggettivo sostantivato e ἀηδόνα la sua apposizione ("il sapientissimo, l'usignolo"). Tra le due possibilità gode di maggior credito la prima.

v. 2 Πάνσοφος è un aggettivo della prima classe a due uscite che, nella sua forma composta, designa l'eccellenza nel campo del sapere. Euripide lo impiega, oltre che nel *Palamede*, al v. 188 dell'*Eracle*; Eschilo e Sofocle lo usano una sola volta, rispettivamente al v. 320 delle *Supplici* e nel fr. 913, 1 R. Quest'ultimo caso merita attenzione, perché, come già notato dalla Falcetto<sup>575</sup>, con πάνσοφος Sofocle qualifica Odisseo (πάνσοφον κρότημα Λαέρτου γόνος: il sapientissimo furfante figlio di Laerte), proprio il rivale di Palamede. Dopo πάνσοφον, i codici, salvo quelli di Diogene Laerzio, portano l'apostrofe «ὦ Δαναοί», con la quale la *persona loquens* sottolinea che i Greci sono stati capaci di uccidere uno di loro. Il termine «Δαναοί» deriva da Danao, re di Libia fondatore del regno di Argo; Omero lo usa

<sup>570</sup> Eccezion fatta per il codice B, in cui leggiamo ἐκάνετε κάνετε.

<sup>571</sup> Salvo che in T, dove troviamo ἐκτάνετε, φησίν, ἐκτάνετε.

<sup>572</sup> La ripetizione del verbo, rara in Eschilo e in Sofocle, è frequente in Euripide. Il caso specifico del fr. 9 (588 Kn.) è stato preso in considerazione da Romeo 1982, pp. 440 ss., nel suo studio su *Trag. adesp.\*120c Kn.*

<sup>573</sup> Presente nei codici di Diogene Laerzio, in Tz<sub>1</sub> e nel codice Y di Filostrato.

<sup>574</sup> Figurante nei manoscritti filostratei e in Tz<sub>2</sub>.

<sup>575</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 151.

con lo stesso significato di Argivi e di Achei per i Greci che si trovano a Troia (per es. in *Il.* 1, 254-258; 23, 701-703; 24, 336-338; *Od.* 4, 278-279); Pindaro lo riferisce agli abitanti di Sparta, di Argo e di Micene (*Pyth.* 4, 84-87), Pausania ai soli Argivi (7, 1, 7); in tragedia figura al v. 318 delle *Supplici* di Eschilo, ai vv. 114 e 138 dell'*Ecuba* e al v. 1122 delle *Troadi* di Euripide; tra i poeti latini, Virgilio vi ricorre 45 volte nell'*Eneide* per i Greci in generale. Filostrato, nell'*Eroico* (31, 30-31), descrivendo il supplizio di Palamede, non sceglie la stessa parola, ma scrive «...fu lapidato dai Peloponnesiaci e dagli Itacesi, mentre il resto della Grecia non guardò neppure....».

v. 3 All'inizio del terzo verso i codici presentano τὰν, che accredita la scelta di τὰν πάνσοφον. Dopo τὰν, troviamo οὐδέεν nella maggior parte dei manoscritti, οὐδεν in F di Filostrato, οὐδέεν' in B di Diogene Laerzio; sebbene οὐδέεν abbia più testimoni, si predilige οὐδέεν', perché la generica indicazione della persona illesa potrebbe rimandare ai Greci che, pur non avendo subito un torto reale da parte di Palamede, ne hanno voluto la morte. Sulla conclusione del frammento, tra le possibilità prospettate in apparato, la sola convincente sembra il nesso ἀηδόνα Μουσαῶν<sup>576</sup> (genitivo dorico). Ἀηδόνα indica metaforicamente Palamede, che secondo la testimonianza della *Suda* (II 44 Adler), ha composto versi<sup>577</sup>. L'associazione dei poeti agli uccelli è un *topos* della letteratura<sup>578</sup> e ἀηδών, come metafora del poeta, è presente, ad esempio, in Bacchilide 3, 98 e, di frequente, nella poesia alessandrina: nell'*Epigramma* 2, 5 Pf. di Callimaco<sup>579</sup> allude alla produzione di Eraclito di Alicarnasso; in Nosside (*A. P.* 7, 414, 3) si riferisce a Rintone; in *A. P.* 7, 44 proprio Euripide

<sup>576</sup> Cfr. *Soph. Oed. Col.* 691; *Eur. Io.* 884.

<sup>577</sup> Cfr. *Him. Or.* 22, 3. Romero Mariscal 2004, p. 220, sulla base del commento di Pearson 1917, II, pp. 117-118 ai verbi κρέκω e θριάζω presenti nei ffr. 433 e 466 R. dell'*Odisseo folle* di Sofocle, non esclude che, anche in quest'ultimo dramma, Palamede fosse caratterizzato come poeta. Per quanto riguarda il nostro frammento, come si è detto sopra, Schöll pensa ad un'allusione a Diagora (*Suda* Δ 523 Adler).

<sup>578</sup> Basti pensare alla leggenda della morte di Ibico, all'analogia tra il suo nome e le gru. Un altro vocabolo greco che assume il significato metaforico di "poesia" è ἄνθος.

<sup>579</sup> Cfr. *Call. fr.* 1, 16 Pf.; *Hymn. Pal.* 94.

viene compianto come «τὸν σκηνῆς μελίγηρυν ἀηδόνα», «melodioso usignolo della scena»<sup>580</sup>. Sul rapporto di Palamede con le Muse, simbolo della poesia, ci soccorrono due passi della *Vita di Apollonio di Tiana*<sup>581</sup>, raccontando che le Muse esistono grazie a Palamede e che questi spesso s'intratteneva con loro: il primo potrebbe alludere all'introduzione delle lettere, strumenti del poeta; il secondo ai momenti dedicati alla composizione. Torniamo al frammento: secondo Welcker<sup>582</sup>, un quarto verso sarebbe contenuto nell'*Eroico* (33, 37) e reciterebbe «ἐλεῶ σε, ἀλήθεια, σὺ γὰρ ἐμοῦ προαπόλωλας». A nostro giudizio, queste parole, proferite dal Palamede filostrato in punto di morte, non possono essere ricondotte con sicurezza ad Euripide; quindi l'aggiunta del verso al fr. 9 (588 Kn.) è arbitraria<sup>583</sup>.

Che il frammento provenga dalla fine del dramma non si hanno dubbi; sulla *persona loquens*, invece, si è incerti: la voce è di Palamede<sup>584</sup>, di Hermes *deus ex machina*<sup>585</sup>, del coro di soldati greci<sup>586</sup> o di Eace<sup>587</sup>? Escludendo le prime due possibilità<sup>588</sup>, a parer nostro la scelta è tra il coro, al quale rimanderebbero il metro e la presenza di dorismi, ed il fratello Eace<sup>589</sup>, per il tono di afflizione. Per quanto riguarda la metrica, pensiamo che il testo consti di tre *cola*, il

<sup>580</sup> L'epigramma riconosce ad Euripide il merito di aver unito alla sapienza la grazia delle Muse (v. 4 τὸν σοφίη Μουσέων μιξάμενον χάριτα). Vd. Romero Mariscal 2003a, pp. 276-277, interessante per il confronto tra le sorti di Palamede, di Euripide e di Socrate.

<sup>581</sup> Philostr. *Vita Apoll.* 4, 13; 4, 16.

<sup>582</sup> Cfr. Welcker 1839, II, p. 205.

<sup>583</sup> Per le altre proposte di ampliamento vd. Falcetto 2002, p. 156.

<sup>584</sup> Cfr. Welcker 1839, II, pp. 505 ss. Che non sia Palamede a pronunciare queste parole lo suggeriscono l'atteggiamento di decorosa rassegnazione di Ifigenia e di Polissena (nell'*Ifigenia in Aulide* e nell'*Ecuba*) e la notizia di Philostr. *Her.* 33, 37, secondo la quale l'eroe, al momento della condanna, «non supplicò, non disse parole compassionevoli né si lamentò».

<sup>585</sup> Cfr. Wagner 1844, II, p. 305.

<sup>586</sup> Cfr. Valckenaer (1755) 1824<sup>4</sup>, I, p. 182; Jahn 1836, pp. 10-13; Szarmach 1975, p. 251 e p. 269; Kannicht 2004, 5. 2, p. 603; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 48.

<sup>587</sup> E' la tesi più diffusa: Hartung 1844, II, p. 260; Pertusi 1952, p. 262; Jouan 1966, p. 353; Webster 1967, p. 176; Scodel 1980, p. 59 e p. 107; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 502. Cfr. Kannicht 2004, 5. 2, p. 603: «vss. numeris neglectis Palamedi tribuit Welcker 505 sq., Oeaci fratri probantibus non nullis (inter quos Webster 175 sq. et Scodel *Troj. Tril.* 59) Hartung 2, 260».

<sup>588</sup> Se ci atteniamo alla testimonianza dell'*Eroico*, i versi appartengono ad un *threnos*, che né il morto né Hermes potrebbero pronunciare. Per il genere del *threnos* cfr. Del Grande 1925; Page 1936, pp. 206-230; D'Agostino 1953, pp. 116-124; Alexiou 1974; Segal 1993; Palmisciano 2003, pp. 87-112.

<sup>589</sup> La reazione di Eace alla morte del fratello riprodurrebbe quella di Teucro nell'*Aiace* di Sofocle: cfr. Parmentier 1959, IV, p. 8; Jouan 1966, p. 353; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 501. Sul ruolo simpatetico di Eace cfr. Kovacs 1997, p. 169.

primo corrispondente ad un dimetro giambico brachicataletto, il secondo ad un hemiepes maschile, il terzo ad un reiziano di tipo “a” seguito da un hemiepes femminile, e cioè ad un asinarteto.

## **Il processo di Palamede**

Ricostruire il processo rappresentato nel *Palamede* di Euripide non è un’operazione semplice, perché i frammenti sono esigui e perché i resoconti dei mitografi, dei grammatici e degli scolasti si differenziano nei dettagli. Facciamo un tentativo, ritornando sulle fonti a nostra disposizione, stavolta più attenti ai termini specifici del caso giudiziario.

### ***Schol. Eur. Or. 432***

Il breve resoconto dello scolio individua tre tappe del processo a Palamede: la denuncia (αὐτοὶ δὲ παρελθόντες προδοσίαν κατήγγελλον τοῦ ἥρωος), la perquisizione della tenda (φωραθῆναι τὴν σκηνὴν ἐκέλευον) e l’esecuzione della pena capitale (λίθοις φονεύεται Παλαμήδης). Di ognuna sono offerti pochi indizi, ma importanti: la denuncia è sporta da più di un soggetto (αὐτοὶ) ed è per tradimento (προδοσίαν); la perquisizione è voluta dagli accusatori (ἐκέλευον) e, richiedendo uno spostamento (φωραθῆναι τὴν σκηνὴν), scandisce due fasi, quella precedente e quella successiva al rinvenimento delle prove; la pena comminata è la lapidazione, con la quale il gruppo (αὐτοὶ) punisce il singolo che l’ha tradito (Παλαμήδης). Si tace sull’autorità titolare dell’esercizio giurisdizionale e dell’istruttoria è dato un rapido cenno: la sentenza è decisa dalle prove (εὐρεθέντος δὲ τοῦ πινακίου καὶ τῶν χρημάτων ὑπὸ τὴν κλίνην λίθοις φονεύεται Παλαμήδης).

### **Apoll. Ep. 3, 8**

Nel passo di Apollodoro, il riferimento al processo si riduce ad un solo periodo, nel quale Agamennone è presentato come l'arbitro assoluto: esaminate le prove (ἀναγνοῦς καὶ εὐρῶν τὸν χρυσόν), egli riconosce in Palamede un traditore ed assegna agli alleati il compito di lapidarlo (τοῖς συμμάχοις αὐτὸν ὡς προδότην παρέδωκε καταλεῦσαι). Rispetto allo scolio, notiamo, come differenza, lo slittamento dell'attenzione dagli accusatori all'autorità giudicante; come affinità, il carattere risolutivo delle prove e la tipologia di condanna.

### **Hyg. Fab. 105**

Mentre nello scolio il processo comincia con la denuncia e le due prove sono trovate insieme nella tenda di Palamede, nel racconto di Igino il caso è avviato dalla consegna della missiva ad Agamennone (*quidam miles epistulam quam Ulysses scripserat super cadaver Phrygis positam ad Agamemnonem attulit*) e il peso d'oro, scovato successivamente (*in tabernaculum eius ierunt et aurum effoderunt*), convalida l'accusa (*quod Agamemnon ut vidit, vere factum esse credidit*). A ben vedere, la distinzione dei due momenti sembra già sottintesa nel testo di Apollodoro: «ἀναγνοῦς καὶ εὐρῶν τὸν χρυσόν». Nella *Fabula*, la perquisizione della tenda è descritta come la conseguenza del fatto che l'imputato, portato al cospetto del re, neghi le sue responsabilità (*itaque Palamedes cum ad regem esset productus et factum negaret*), laddove nello scolio è detto solamente che è richiesta dagli accusatori. Questo passaggio è prezioso non solo in relazione alle prove, ma anche perché, come in Apollodoro, attribuisce ad Agamennone la facoltà di giudicare. A conclusione del racconto, sulla scia dell'epitome, anche la *Fabula* riferisce che Palamede, sebbene innocente (*innocens*), è condannato per tradimento (*dolo*) e, con «*ab exercitu universo*», allude alla lapidazione.

## Serv. *Aen.* 2, 81

Come in Igino, anche in Servio i ritrovamenti della lettera e dell'oro sono distinti e, con la consegna della prima al re, la causa prende il suo via. D'altra parte, il testo del grammatico si contraddistingue per due novità: all'esame del caso Agamennone non presiede da solo, attorno a lui sono riuniti i principi; la perlustrazione della tenda avviene su suggerimento di Odisseo, che, fingendosi dalla parte di Palamede, cerca di dare all'intrigo la parvenza del vero.

In questa seconda comparazione dei brani<sup>590</sup> sono venuti al pettine i nodi più intricati: l'identità degli accusatori; la scoperta delle prove; l'autorità giudicante; la tipologia di condanna. Sui primi due punti, il racconto dello scolio si distingue più vistosamente dagli altri, in quanto Odisseo è affiancato da Diomede e da Agamennone e le prove sono occultate contemporaneamente nella tenda<sup>591</sup> di Palamede. La simultaneità è indice di un intreccio più semplice che, presumendo l'elaborazione della trama da un tragediografo all'altro, non può essere ascrivito ad Euripide, ma presumibilmente ad Eschilo<sup>592</sup>. Dunque, ammesso che nella tragedia euripidea Odisseo agisca da solo e che la lettera entri in scena prima dell'oro, bisogna capire chi la scriva e come venga alla luce. In Apollodoro, essa è vergata da un prigioniero frigio ed è lanciata nell'accampamento<sup>593</sup>; in Igino, è stilata da Odisseo ed è rinvenuta sul cadavere del Frigio; in un'ipotetica combinazione delle due versioni, Odisseo congegna un piano perfetto: commissionando la missiva, non lascia la sua impronta e, facendo uccidere il prigioniero, elimina il principale testimone. Nella determinazione della situazione euripidea, non si può prescindere dalla caratterizzazione tragica di Odisseo. Per grandi linee, possiamo

---

<sup>590</sup> Una comparazione preliminare tra questi testi è stata fatta nel Capitolo Primo (vd. *supra*).

<sup>591</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 278 ss., in partic. 284-285: da Eur. *IA*. 189-205 si può ricavare che la tenda di Palamede si trovi vicino a quella di Aiace, al margine sinistro dell'accampamento greco, nella via per il Monte Ida.

<sup>592</sup> Come vedremo, è l'ipotesi di Scodel 1980, p. 52.

<sup>593</sup> Come notato da Scodel 1980, p. 49, questa trovata, presente anche in Alcidi. *Od.* 6-7, è inverosimile per qualsiasi dramma, perché Odisseo non lancerebbe la lettera nel campo, col rischio che passi inosservata o che si perda. Cfr. Jouan 1966, p. 343.

dire che, mentre in Eschilo la sua astuzia è ancora un tratto della grandiosità eroica<sup>594</sup>, in Sofocle ed in Euripide è una caratteristica umana dai risvolti negativi: già “volpe fina” nell’*Aiace* (v. 103), nel *Filottete* Odisseo è la mente del losco tranello<sup>595</sup>; nell’*Ifigenia in Aulide*, nell’*Ecuba* e nelle *Troadi* antepone il suo interesse alla salvezza di innocenti. Memori di questo profilo, escluderemmo che, nel *Palamede* di Sofocle e in quello di Euripide, sia così poco accorto nello stendere il messaggio di sua mano. L’*unicum* dell’incisione autonoma potrebbe essere un’innovazione di Igino, che differenzi il suo resoconto, oppure un dettaglio di Eschilo, nel teatro del quale Odisseo non abbia ancora una mente diabolica, o, come rovescio di Palamede, simboleggi l’uso distorto della scrittura, inducendo a riflettere sul tema del paradosso, centrale nel *Prometeo Incatenato*. Tra le due spiegazioni, è più credibile la prima, perché, a meno che Igino non combini elementi di varia provenienza, la *Fabula*, in base a quanto detto poc’anzi sui tempi dell’apologia, non pare dipendere da Eschilo.

Per quanto riguarda il ruolo di Agamennone, secondo Scodel<sup>596</sup> il coinvolgimento attestato dallo scolio non sarebbe tragico. Questa motivazione è debole, perché trascura il caso dell’*Ecuba*, in cui l’Atride, durante l’agone tra la regina e Polimestore, si finge imparziale, ma in verità è complice della donna. Nel *Palamede* egli potrebbe recitare la stessa parte, ma preferiamo pensare che sia ignaro, incarnando il tipo del giudice credulone e geloso del suo rango<sup>597</sup>. Quanto all’esercizio del potere giurisdizionale, in Apollodoro e in Igino Agamennone è da solo, mentre in Servio è affiancato dai *principibus*. Per stabilire quale dei due modelli istituzionali- il giudice assoluto o l’organo collegiale- occorra in Euripide, oltre a

<sup>594</sup> Vd. Garassino 1930, p. 239.

<sup>595</sup> Garassino 1930, p. 234 assolve l’Odisseo sofocleo: «Sotto questo aspetto, in quanto egli subordina la menzogna, l’inganno, la violenza ad una questione di somma utilità pubblica e alla cieca obbedienza agli dei, sfidando le difficoltà, i pericoli, il disprezzo degli uomini e i segni della loro collera, Ulisse ha pure in Sofocle la sua grandezza. E a noi sembra che il poeta, pur dipingendo il nostro eroe già decaduto, secondo la leggenda, abbia voluto specialmente far risaltare questo lato del suo carattere: il che ben si addice al carattere ideale della sua tragedia».

<sup>596</sup> Vd. Scodel 1980, p. 51: «for Agamemnon to investigate evidence he himself had helped fabricate would be *μιαρόν* and untragic».

<sup>597</sup> Vd. Jouan 1966, p. 342: «faible, jaloux de son autorité, crédule, était un jouet entre les mains d’Ulysse, qui l’utilisait sans vergogne pour se débarrasser d’un rival gênant».

Servio, guardiamo a Polieno<sup>598</sup> (test. \*v a): secondo la sua testimonianza, i tragici (οἱ τραγωδοὶ ᾄδουσιν) rappresentano un processo ambientato «ἐν δικαστηρίῳ» (corrispondente al latino *principibus convocatis*)

οἶον δὲ κάκεινο στρατήγημα Ὀδυσσεύς οἱ τραγωδοὶ ᾄδουσιν. Παλαμήδην ἐνίκησεν Ὀδυσσεὺς ἐν δικαστηρίῳ τῶν Ἀχαιῶν ὑποβαλὼν αὐτοῦ τῇ σκηνῇ βαρβαρικὸν χρυσίον, καὶ ὁ σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων ἐκεῖνος ἦλω προδοσίας δόλῳ καὶ στρατηγήματι.

Questa generalizzazione può significare due cose: in più di una tragedia dedicata a Palamede, Agamennone sentenzia davanti al consiglio panellenico oppure assieme ai suoi membri. La seconda circostanza, che richiede il giudizio di più persone, potrebbe trovare riscontro nel mito della vendetta di Nauplio estesa all'intera armata, ma che non si verifichi in Euripide si inferisce dai fr. 2 e 3 (580 e 579 Kn.)

**Ἀγάμεμνον**, ἀνθρώποισι πᾶσι αἰ τύχαι  
μορφὴν ἔχουσι. συντρέχει δ' εἰς ἐν τόδε·  
.....  
τούτων δὲ πάντες, οἳ τε μουσικῆς φίλοι  
ὅσοι τε χωρὶς ζῶσι, χρημάτων ὑπερ  
μοχθοῦσιν, ὃς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος

†Λαίετ πάλαι δὴ σ' ἐξερωτῆσαι **θέλων**  
σχολή μ' ἀπειργε

La sintassi, l'apostrofe e il fatto che non possano parlare più di tre personaggi sulla scena non lasciano dubbi: il re conduce l'interrogatorio e sua è la decisione. Perciò, se è vero ciò che

---

<sup>598</sup> Polyæn. *Strat.* 1, pro., 13.

dice Scodel<sup>599</sup>, e cioè che Polieno attinge ad Euripide, la presenza dei *principibus* è passiva<sup>600</sup>; se si ammette un'altra fonte, essa può essere ricondotta ai discorsi di Gorgia e di Alcidas, che, tematizzando il processo davanti ai giudici, riscrivono il mito secondo i canoni dell'oratoria giudiziaria contemporanea. Riguardo ad Euripide, la nostra conclusione è che nel *Palamede* proponga il modello dell'agone<sup>601</sup>, diffuso nella sua produzione, innestandolo sul terreno di una legalità primitiva, in cui il rispetto della giustizia è garantito dal monarca.

Sull'esecuzione di Palamede, le fonti sono concordi: «λίθοις φονεύεται Παλαμήδης» nello scolio, «καταλεῦσαι» in Apollodoro, «*ab exercitu universo ...occisus est*» in Iginio e «*Palamedes lapidibus interemptus est*» in Servio ci dicono che l'eroe muore lapidato<sup>602</sup>. Gli studi sulla lapidazione<sup>603</sup> tendenzialmente negano un uso legale della pratica e la descrivono come un atto laico o come un rito di espiazione: nel primo caso, il più frequente, essa è spiegata come un'esecuzione collettiva, osservante il principio retributivo che punisce il torto inflitto alla comunità; nel secondo, come il castigo previsto per i crimini bisognosi di *katharmos*<sup>604</sup>. La tragedia traspone sul piano mitico ambedue le tipologie e, talora, la loro combinazione<sup>605</sup>: sono emblematici della prima i vv. 254 ss. dell'*Aiace* di Sofocle- dove il coro teme di morire sotto le pietre degli Atridi, che lanciano terribili minacce- e i vv. 57 ss. dell'*Oreste* di Euripide- dove Menelao introduce furtivamente Elena a Troia, paventandone la lapidazione; della seconda i vv. 1112, 1237 e 1240 dello *Ione*- in cui Creusa rischia l'esecuzione per aver tentato di avvelenare Ione; rappresentano entrambe i vv. 1614 ss.

---

<sup>599</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 53.

<sup>600</sup> Nella sua ricostruzione, Falchetto 2002, p. 189 ipotizza che i membri della giuria fossero rappresentati da un gruppo di κωφὰ πρόσωπα ed indica come caso analogo quello delle *Eumenidi* di Eschilo.

<sup>601</sup> Per l'agone nella tragedia vd. Duchemin 1968; per il nostro caso cfr. Scodel 1980, pp. 90-93.

<sup>602</sup> Per questo motivo si è pensato che il fr. 878 Kn., di dubbia derivazione, possa appartenere al *Palamede*; al suo interno, si fa riferimento all'esecuzione: «τίς ἔσθ' ὁ μέλλων σκόλοπος ἢ λευσμοῦ τυχεῖν;».

<sup>603</sup> Tra i principali, cfr. Pease 1907, pp. 5-18; Pettazzoni 1925, pp. 1-65 (in partic. 12-33); Gras 1984, pp. 75-89; Cantarella 1988, pp. 83-95. In generale, sulla pena capitale vd. Gernet 1983, pp. 302-329; Cantarella 1984, pp. 37-73; Cantarella 1987, pp. 493-506.

<sup>604</sup> Vd. Plat. *Leg.* 873 b. Cfr. Pettazzoni 1925, pp. 32-33; Gras 1984, pp. 81 ss.; Cantarella 1988, pp. 88 ss.

<sup>605</sup> Cfr. Pettazzoni 1925, pp. 14-15.

dell'*Agamennone* di Eschilo- in cui il corifeo prevede che il popolo si vendicherà di Egisto lapidandolo. Un'analisi a parte meritano tre passi che suggeriscono un uso istituzionale della pietra: si tratta dei vv. 196-199 dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, in cui Creonte minaccia di lapidare i cittadini disobbedienti; dei vv. 31 ss. dell'*Antigone* di Sofocle, in cui il bando del tiranno prospetta la condanna agli eventuali trasgressori; e dei vv. 46-51, 863-865, 907-914, 946-949 dell'*Oreste*, in cui i cittadini di Argo devono decidere se Oreste ed Elettra muoiano lapidati o trafitti con la spada. Eva Cantarella<sup>606</sup> nega che in questi luoghi la lapidazione sia una sanzione cittadina, credendo che nei primi due essa vada intesa come un provvedimento eccezionale minacciato dal tiranno in una situazione estrema, nel terzo come un rito che purifichi i matricidi e la comunità. Noi reputiamo, invece, che nei passi citati la pietra assolva ad una funzione istituzionale, senza perdere il suo significato religioso. Lo desumiamo proprio dal *Palamede*, perché la lapidazione del protagonista è l'esito del processo e dunque un provvedimento legale, che, eseguito dal gruppo, ricorda un rito di espiazione<sup>607</sup>.

Analizzate le linee portanti dei racconti, qual è la nostra conclusione sui rispettivi rapporti con il *Palamede* di Euripide? La risposta non può prescindere dallo *status quaestionis*. Prima che il *Papiro Michigan* (test. vii) confermasse la presenza di Nauplio nel dramma, la maggior parte degli studiosi riconosceva il testimone più fededegno in Igino per la complessità del suo intreccio: per esempio, Wagner<sup>608</sup> notava la sottigliezza dell'intrigo ed adduceva a conferma il fr. 1 (589 Kn.), in cui il riferimento alle sentinelle avrebbe rimandato all'ambientazione notturna della *Fabula*<sup>609</sup>; Scodel<sup>610</sup>, esaminate capillarmente tutte le versioni, riconosceva in

---

<sup>606</sup> Cfr. Cantarella 1988, pp. 85 ss.

<sup>607</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, p. 417 e p. 436: come l'esposizione di Alessandro è riconducibile a cerimonie primitive, in cui la pratica di esporre un neonato ha un valore salvifico per la comunità minacciata da un pericolo, così la lapidazione di Palamede può essere associata al rituale del *φαρμακός*.

<sup>608</sup> Cfr. Wagner 1891, pp. 179-180.

<sup>609</sup> Secondo Jouan 1966, p. 344 che Igino sia il solo ad indicare l'ambientazione notturna non esclude che essa sia implicita negli altri racconti.

<sup>610</sup> Cfr. Scodel 1980, pp. 53 ss. Tra le sue motivazioni, la studiosa adduceva quella secondo la quale Polieno, in cui troviamo rimandi ad Euripide, si rifacesse ad Igino.

Eschilo la fonte dello scolio al v. 432 dell'*Oreste* e in Sofocle quella di Servio, perché la notizia dell'arrivo di Nauplio al campo acheo, fino ad allora presente soltanto nello scolio, trovava un riscontro nel fr. 181 R. (τίνος κατέκτας ἔνεκα παῖδ' ἔμὸν βλάβης;) e l'atteggiamento ipocrita di Odisseo, riferito da Servio, pareva in sintonia con il fr. 479 R. (elogio in terza persona delle invenzioni di Palamede). Pochi critici avevano scorto il ricordo della vicenda drammatica nello scolio: in particolare, Robert<sup>611</sup> aveva associato Eschilo all'epitome, Sofocle a Servio-Igino<sup>612</sup> ed Euripide allo scolio; Jouan<sup>613</sup> ne seguiva la sua scia, vedendo un altro affidabile testimone in Filostrato<sup>614</sup>. La recente acquisizione invalida entrambe le tendenze e dimostra che l'evoluzione da un tragediografo all'altro non corrisponde alla crescente complessità dei resoconti. Alla base di ognuno vi saranno state delle scelte stilistiche o delle tendenze, quali la compressione nel caso dell'epitome, il piacere del racconto in Igino<sup>615</sup> e in Filostrato, ossia fattori che saranno prescissi dalla tragedia di riferimento, ammesso che l'erudito di turno abbia sintetizzato una trama particolare. E' possibile, infatti, che i mitografi abbiano riprodotto essenzialmente l'episodio comune alle tragedie su Palamede, arricchendolo di dettagli di propria invenzione o di un'altra provenienza. E' altamente probabile, inoltre, che essi abbiano spaziato tra le fonti, fondendone i contenuti. Quindi, pienamente d'accordo con Raffaella Falcetto<sup>616</sup>, credendo che le sintesi in nostro possesso siano contaminate<sup>617</sup>, consigliamo di considerarle per le linee generali della trama e per quei dettagli aderenti al testo. La nostra conclusione, che nessuna

<sup>611</sup> Cfr. Robert 1923<sup>4</sup>, 3, 1, 2, 1133 n. 2. Questa teoria è stata seguita da Wüst s. v. *Odysseus* RE 17, 2, 1937, col. 1930; Phillips 1957, p. 271, n. 22, etc.

<sup>612</sup> Nel corso delle nostre analisi abbiamo visto che le due fonti non sono sovrapponibili (cfr. Falcetto 2002, p. 177).

<sup>613</sup> Cfr. Jouan 1966, pp. 344-345.

<sup>614</sup> Lo stesso Jouan invitava alla prudenza, perché, come notato anche da Scodel 1980, p. 48, la prosa di Filostrato non rifugge dal romanzesco.

<sup>615</sup> Come Romero Mariscal 2003a, p. 229, n. 29, ricordiamo il consiglio di Huys 1997, 30: «we should forcefully reject the tendency still found in modern general studies on Greek literature or tragedy, and even in specialized studies on Euripides' fragmentary plays, to derive uncritically the contents of lost Euripidean tragedies from the 'Fabulae' of Hyginus».

<sup>616</sup> Cfr. Falcetto 2002, pp. 176 ss. (in partic. p. 180).

<sup>617</sup> Un esempio lampante è in *Schol. Eur. Or. 432*, che offre un profilo mitologico di Palamede, combinando notizie di varia provenienza.

delle versioni dei mitografi riproduca pedissequamente il *Palamede* di Euripide, oltre che sulle argomentazioni discusse finora, poggia sul fatto che esse non comprendono l'incisione dei remi da parte di Eace<sup>618</sup>, trasmessa dagli *scholia* al v. 770 delle *Tesmofoiazuse*<sup>619</sup>, e l'intervento delle Nereidi, ricavabile dal *P. Mich.* 3020(a) = **test. vii**.

---

<sup>618</sup> Summerstein 2000, p. 123 ritiene che l'intervento di Eace sia esclusivo di Euripide. Secondo Romero Mariscal 2003a, pp. 229 ss., se così fosse, egli sarebbe la fonte delle *Fabulae* 105 e 117 di Igino.

<sup>619</sup> *Scholl.* Aristoph. *Thesm.* 770a, 770b. Soltanto in *Schol. Eur. Or.* 432 c'è un accenno alla notizia arrivata a Nauplio (Ναύπλιος δὲ ἀκούσας ἦκεν εἰς Ἴλιον). L'assenza dell'episodio nei testi esaminati è già stata sottolineata da Falcetto 2002, p. 180.

### Fr. 10 (588 a Kn.)

Grazie allo scolio al v. 770 delle *Tesmoforiazuse* di Aristofane sappiamo che, nel *Palamede* di Euripide, Eace, fratello dell'eroe lapidato dagli Achei, incide la triste notizia su pale di remo, perché, attraverso il mare, raggiungano il padre Nauplio. Nell'esame del dato, partiamo proprio dalla situazione dello scolio, che, come ci è dato vedere nell'edizione di Regtuit, è la seguente:

**770a.** πλάτας: ὁ γὰρ Εὐριπίδης ἐν τῷ Παλαμῆδει ἐποίησε τὸν Οἶακα τὸν ἀδελφὸν Παλαμῆδους ἐπιγράψαι εἰς τὰς πλάτας τὸν θάνατον αὐτοῦ, ἵνα φερόμεναι ἑαυταῖς ἔλθωσιν εἰς τὸν Ναύπλιον τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἀπαγγείλωσι τὸν θάνατον αὐτοῦ.

**770b. α** πλάτας: ὡσπερ Οἶαξ τῷ Ναυπλίῳ γράφει ἐν τῷ Παλαμῆδει Εὐριπίδου. ὁ γὰρ Οἶαξ ἐγχαράττει πολλαῖς πλάταις τὰ περὶ τὸν Παλαμῆδην καὶ ἀφήσιν εἰς θάλασσαν, ὥστε μιᾷ γέ τινι τὸν Ναύπλιον περιπεσεῖν.

**770b. β** <Παλαμῆδης: ὡσπερ Οἶαξ τῷ Ναυπλίῳ γράφει τῷ πατρὶ τὸν Παλαμῆδην ἐν διαφόροις πλάταις καὶ ῥιπτεῖ εἰς θάλασσαν, ὥστε μιᾷ γέ τινι Ναυπλίῳ περιπεσεῖν.> *Suda* Π 45 Adler.

Nel menzionare lo scolio, Jouan-Van Looy riportano il testo di **770a** e lo commentano in questi termini: «L'expression un peu équivoque a pu faire croire, à tort, que dans la pièce Oïax gravait ce récit sur les rames de navires sur le point de quitter la Troade»<sup>620</sup>. Kannicht<sup>621</sup>, come fr. 588 a, stampa «ὁ Οἶαξ ὁ ἀδελφὸς Παλαμῆδους ἐπιγράφει εἰς πλάτας τὸν θάνατον αὐτοῦ, ἵνα φερόμεναι ἑαυταῖς ἔλθωσιν εἰς τὸν Ναύπλιον τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἀπαγγείλωσι τὸν θάνατον αὐτοῦ», che è una chiara estrapolazione da **770a**, riportato in apparato con informazioni (interventi ecdotici, *loci similes* ed indicazioni

<sup>620</sup> Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 502, n. 47. Cfr. Rau 1967, pp. 51-53.

<sup>621</sup> Cfr. Kannicht 2004, 5. 2, pp. 604-605.

bibliografiche) e seguito dalla menzione di **770b. α** e di **770b. β**. Similmente, Collard-Cropp presentano il fr. 588a nella forma di

...Εὐριπίδης ἐν τῷ Παλαμήδει ἐποίησε τὸν Οἶακα τὸν ἀδελφὸν Παλαμήδους ἐπιγράψαι εἰς τὰς πλάτας τὸν θάνατον αὐτοῦ, ἵνα φερόμεναι ἑαυταῖς ἔλθωσιν εἰς τὸν Ναύπλιον τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἀπαγγείλωσι τὸν θάνατον αὐτοῦ.

E, in nota alla traduzione inglese, commentano: «Aristophanes, *Women at the Thesmophoria* 768-84 burlesques an incident from our play (where it was presumably narrated rather than staged): Euripides' imprisoned kinsman records his plight on wooden tablets and throws them outdoors in the hope of rescue...»<sup>622</sup>.

Questo modo di procedere è discusso da Renzo Tosi<sup>623</sup>, il quale, richiamando al *Rav.* 429 (**R**), *codex unicus* per le *Tesmofoiazuse*, comprensivo della prima e della seconda versione, ritiene che, per ricomporre l'episodio tragico, si debba considerare la tradizione integrale. Analizzando allora gli *scholia* di **R**, egli reputa più attendibile la seconda, in cui si legge che Eace incide la storia su *πολλαῖς πλάταις* di modo che Nauplio possa imbattersi *μιᾶ γέ τινι*. Più aderente alla logica, a suo avviso essa sarà stata quella originaria, mentre la prima sarà risultata da un processo banalizzante in cui *πολλαῖς πλάταις* sia stato sostituito con *εἰς τὰς πλάτας* e ὥστε *μιᾶ γέ τινι τὸν Ναύπλιον περιπεσεῖν* con ἵνα φερόμεναι ἑαυταῖς ἔλθωσιν εἰς τὸν Ναύπλιον; nel testo derivato sarà entrato *εἰς τὰς ναῦς*, per l'errata interpretazione dei “remi” come sineddoche delle navi. Successivamente, lo scoliasta di **R** (o il suo immediato predecessore), incerto sulla versione originaria, avrà registrato entrambe. Il secondo scolio di **R** sarà stata la fonte di *Suda Π 45* Adler, anche se, come scrive Kannicht, «hinc verbis paulo mutatis et depravatis»:

<sup>622</sup> Collard-Cropp 2008, VIII, p. 59.

<sup>623</sup> Cfr. Tosi 2006, pp. 173 ss.

Παλαμήδης· οἶδα δ' ἐγὼ καὶ δὴ πότερον ἐκ τοῦ Παλαμήδους. ὡς ἐκεῖνος τὰς πλάτας ῥίψω γράφων. ὥσπερ Οἶαξ τῷ Ναυπλίῳ γράφει τῷ πατρὶ τὸν Παλαμήδη ἐν διαφόροις πλάταις καὶ ῥιπτεῖ εἰς θάλασσαν, ὥστε μῖα γέ τιμι Ναυπλίῳ περιπεσεῖν.

Il ragionamento del Tosi ci convince non solo in merito allo scolio, ma anche al testo delle *Tesmoforiazuse* contenente la parodia della scena tragica. Vediamo come si regolano i succitati editori. Jouan-Van Looy stampano i vv. 776-780, 783-784 come fr. 9 (588a Kn.), li inseriscono cioè nel dramma di Euripide, attribuendoli ad Eace:

<Οἶαξ>

ὦ χεῖρες ἐμαί

ἐγχειρεῖν χρῆν ἔργω πορίμῳ.

Ἄγε δὴ, πινάκων ξεστῶν δέλτοι,

δέξασθε σμίλης ὄλκους

κήρυκας ἐμῶν μόχθων

[.....]

βάσκετ' ἐπείγετε πάσας καθ' ὁδοὺς

κείνα, ταῦτα· ταχέως χρή.

Kannicht riporta l'intera sezione dei vv. 765-784 in calce al suo fr. 588 a, che, come abbiamo detto, è tratto da **770a**. Collard-Cropp propongono solo quest'ultimo, esprimendosi sui versi comici nel modo che segue<sup>624</sup>: «Vv. 776-84 appear to parody impassioned anapaestic verses of Euripides: 'Hands of mine, you must put your hand to an effective job. Tablets of planed board, accept the knife's scratchings, harbingers of my troubles! Damn, this R is troublesome. There we go, there we go! What a scratch! Be off then, travel every road, this way, that way,

<sup>624</sup> Ma nell'edizione del 2004 stampavano il testo di Aristofane attribuendolo ad Eace.

and better hurry!’ (tr. J. Henderson)». Ebbene, come accennato poc’anzi, sulla relazione del brano comico con la tragedia, noi seguiamo il pensiero di Tosi, lontano dalla scelta di Jouan-Van Looy e affine alla considerazione di Collard-Cropp: «La nostra pur ipotetica ricostruzione appare dunque del tutto coerente con la sapida presa in giro aristofanea: il Parente in una situazione di obiettiva difficoltà è come Eace (che forse era guardato a vista, perché non riuscisse ad avvertire Nauplio), e cerca uno stratagemma per sfuggire a tale costrizione: scimmietta quindi ciò che aveva fatto il personaggio tragico, evidenziandone l’intima e ridicola assurdità; nei versi lirici successivi (768-784), che giustamente Kannicht riporta in calce al nostro frammento, riprende poi le sue parole, con chissà quali esilaranti storpiature parodiche; segue un intermezzo lirico e, quando ritroviamo il Parente, questi è irritato perché Euripide non si vede, malgrado egli si sia dato da fare ad incidere ἀγάλματα, e ciò gli offre il pretesto per rivoltare il coltello nella piaga, per evidenziare ancora una volta la ‘freddezza’ del *Palamede* (vv. 847-848): τί δῆτ’ ἄν εἴη τοῦμποδῶν; οὐκ ἔσθ’ ὅπως/ οὐ τὸν Παλαμήδην ψυχρὸν ὄντ’ αἰσχύνεται». Dunque, attestandoci sulla posizione di Renzo Tosi, rientriamo nell’indirizzo che guarda ai versi aristofanei e ai relativi *scholia* per ricavare l’andamento complessivo della scena tragica; consci delle “esilaranti storpiature parodiche” di cui è capace Aristofane, escludiamo infatti che il Parente ripeta alla lettera la battuta di Eace. Sulle possibili operazioni del commediografo, ci limitiamo a formulare due ipotesi: per l’allitterazione con l’ἐγχειρεῖν del verso successivo, il termine χεῖρες (v. 776) potrebbe sostituire παλάμαι, che nella tragedia potrebbe aver richiamato il nome parlante del protagonista; l’insistenza sulla fretta con la quale informare il genitore (vv. 782-783 βάσκειτ’ ἐπείγετε πάσας καθ’όδοῦς/ κείνα ταῦτα· ταχέως χρή) sarebbe la critica implicita

all'arrivo subitaneo e, pertanto, surreale di Nauplio, confermato dal *P. Mich.* 3020(a) = **test**.

**vii**<sup>625</sup>.

---

<sup>625</sup> Secondo Luppe 2011, p. 55, l'intervento tempestivo di Nauplio può spiegarsi in due modi: imbarcatosi verso Troia di sua iniziativa, egli s'imbatte nelle pale di remo, oppure, ancora prima, viene informato da un'altra fonte.

### Fr. 11 (586 Kn.)

Nel suo breve respiro il fr. 11 (586 Kn.) solleva una serie di problemi: oltre alla *constitutio textus*, l'identità della *Meter*, evocata insieme a Dioniso; la tipologia di rituale contemplato e i suoi effetti catartici; la composizione del Coro; il rapporto tra il canto corale e la trama del dramma. Su queste ombre può gettare luce la fonte, il passo della *Geografia* di Strabone (10, 3, 13) che ci tramanda il frammento. Al suo interno sono trattate le collettività divine, in accordo con la lezione di Posidonio (9-18) che si pone in alternativa al dettato di Demetrio di Scepsi (19-22): mentre Demetrio riconosce un carattere divino alle collettività con l'appellativo di *daimones*, Posidonio, con un approccio differente, riscrive la materia, negando la natura divina delle collettività e descrivendole come associazioni di *propoloi theon*<sup>626</sup>. Strabone riprende la tesi posidoniana e discute la confusione tra culti diversi, attenendosi ad alcuni esempi: il primo corrisponde ai versi iniziali dell'*Eracle*<sup>627</sup> di Pindaro, il secondo e il terzo a passi euripidei, e cioè alla parodo (vv. 72-82) delle *Baccanti* e al fr. 11 (586 Kn.) del *Palamede*.

In sede di *constitutio textus* i punti critici risultano l'*incipit* del primo e del secondo verso e l'ultima parola del frammento. Procediamo con ordine, partendo dal primo verso: i codici recano οὐσαν oppure οὐσαν, fatta eccezione per n, in cui troviamo οὐσὸν; n si distingue dagli altri manoscritti anche per il dativo Διονύσῳ in luogo del genitivo Διονύσου<sup>628</sup>. La maggior parte degli editori<sup>629</sup> stampa οὐσαν fra *crucis*, seguito dal genitivo del nome del dio; alcuni, nel tentativo di sanare il guasto, modificano il testo: Nauck<sup>630</sup> congettura Θύσαν

---

<sup>626</sup> Cfr. Mora 1993, pp. 7-19.

<sup>627</sup> Pind. *Fr. dub.* 346 Mahler= *Hercul. (Dith. II)* Lavecchia.

<sup>628</sup> Tra quanti accettano il testo di n ricordiamo: Matthiae 1829, IX, p. 249; Hartung 1844, II, p. 254; Wagner 1844, II, p. 299; Dindorf 1893, p. 687.

<sup>629</sup> Fra i più recenti: Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 513; Falchetto 2002, p. 46; Kannicht 2004, 5. 2, p. 602; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

<sup>630</sup> Vd. Nauck 1889, p. 545.

(oppure Θυῖαν), Schmidt<sup>631</sup> Θύσταν, Wilamowitz<sup>632</sup> θυιάς, Papageorgiu<sup>633</sup> Θυσᾶν. Questi emendamenti cercano di stabilire un legame verbale con i baccanali, ma non hanno riscontro nel teatro euripideo; perciò, i più ricorrono alle *cruces*<sup>634</sup>. Pure l'inizio del secondo verso, come si è detto, è problematico: la maggior parte dei manoscritti riporta κομᾶνος<sup>635</sup>; si differenziano n e B che presentano, rispettivamente, κομῶν e κομᾶν<sup>636</sup>. Non convinti dalle lezioni dei codici, taluni filologi offrono delle alternative: Casaubon<sup>637</sup> opta per κωμῶν, un participio tradotto con «comessans»; Tzschucke<sup>638</sup> propone κώμων, quale genitivo plurale; Nauck<sup>639</sup> ipotizza κόραν, unito a Θύσαν; Wilamowitz<sup>640</sup> suggerisce ἰκόμαν, aoristo indicativo di ἰκνέομαι; Parmentier<sup>641</sup> sostiene κόμαν, sulla base di Eur. *Pho.* 787, *Ba.* 150 e 695. Delle proposte elencate, la sola persuasiva ci pare l'ultima, conforme all'*usus scribendi* di Euripide. Sulla parola conclusiva del frammento, ἰάκχοις, esiste il *consensus codicum*; eppure non mancano le perplessità di coloro che non si spiegano come ἰάκχος, nel significato di “inno bacchico”, possa legarsi a τυμπάνων: da qui congetture, quali ἰαχαῖς di Barnes<sup>642</sup> ed ἐπ' ἰαχαῖς di Nauck<sup>643</sup>. Noi siamo d'accordo con la Falchetto<sup>644</sup> sul fatto che ἰάκχος potrebbe essere usato nell'accezione di ἰαχή, che consente di tradurre “rumore di timpani”, senza dover operare sostituzioni nel testo. Metricamente il frammento appare

<sup>631</sup> Vd. Schmidt (1860) 1965, II, p. 332.

<sup>632</sup> Vd. Wilamowitz (1889) 1909<sup>2</sup>, p. 115, n. 11.

<sup>633</sup> Vd. Papageorgiu *ap.* Wecklein 1896, p. 124.

<sup>634</sup> Cfr. Falchetto 2002, p. 63.

<sup>635</sup> Stampato fra *cruces* da Kannicht 2004, 5. 2 p. 602.

<sup>636</sup> Stampato fra *cruces* da Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 513; Collard-Cropp 2008, VIII, p. 56.

<sup>637</sup> Cfr. Casaubon 1620, p. 470; Matthiae 1829, IX, p. 249; Meineke 1843, p. 289; Hartung 1844, II, p. 254 etc.

<sup>638</sup> Cfr. Tzschucke 1806, 4, p. 184.

<sup>639</sup> *Loc. cit.*

<sup>640</sup> *Loc. cit.*

<sup>641</sup> Vd. Parmentier 1959, IV, p. 8, n. 1.

<sup>642</sup> Vd. Barnes 1694, p. 487.

<sup>643</sup> *Loc. cit.*

<sup>644</sup> Cfr. Falchetto 2002, pp. 67-68.

costituito da quattro *cola*, che interpretiamo nella seguente maniera: reiziiani di tipo “c” i primi due, dimetro polischematico il terzo, itifallico il quarto.

### **L’identità della *Meter***

Il frammento rimanda ad un rito celebrato sul Monte Ida, nel quale Dioniso si rallegra al fragore dei timpani in compagnia della Madre, che non è Semele, ma la Grande Madre<sup>645</sup>; lo crediamo per una serie di *loci similes*, nei quali la *Meter* è cantata con l’epiteto di “montana”<sup>646</sup>. Ne *I Cretesi*<sup>647</sup> i coreuti, presentandosi a Minosse, dichiarano di aver celebrato culti in onore di Zeus Ideo, di Zagreo e della Madre montana<sup>648</sup>. Nell’*Ippolito* (vv. 141 ss.), a lei, a Pan, ad Ecate e ai Coribanti è imputato lo squilibrio di Fedra. Nel secondo stasimo dell’*Elena* (vv. 1301-1368) i suoi tratti precipui sono attribuiti a Demetra in cerca della figlia Persefone<sup>649</sup>: aggogata una coppia di belve al carro, la dea si slancia nella corsa vagabonda e arresta la sua affannosa ricerca sulle vette innevate dell’Ida; qui, consunta dal dolore, si vendica delle stirpi degli dei e degli uomini, provocando la siccità e la carestia, che impediscono le offerte votive e le mense; allora Zeus manda le Cariti e le Muse a placarne l’ira con ἄλαλά, ma è Afrodite a restituirle il sorriso suonando i timpani. Dal racconto mitico si torna alla realtà nella seconda antistrofe, dove è detto esplicitamente che Elena

---

<sup>645</sup> Tra i molti studiosi che tentano di inquadrare tale divinità e tracciarne l’evoluzione, sono degni di nota Rapp, Farnell, Nilsson e Will. Rapp (in Roscher, *Mythologisches Lexicon*, s. v. Kybele, 1894) distingue tre figure: la cretese Rea, sposa di Crono, nella quale la *Teogonia* esiodea riconosce la Madre degli Dei olimpici; una Madre propriamente greca, associata a Pan, alle Ninfe e ad Hermes; la frigia Cibele, caratterizzata da epiteti toponimici, come Sipylene, Dindymene, e dai suoi legami con Attis. Farnell 1907, III, pp. 289 ss. parla di un’adozione da parte dei Greci di Rea: una dea greco-cretese sarebbe distinta dall’asiatica Cibele, anche se, a partire dal V sec. a. C., nella letteratura i nomi e le identità finiscono per confondersi. Nilsson 1941, I, pp. 687 ss. crede che la Madre degli Dei presente nelle fonti di V sec. a. C. sia Cibele, la cui venerazione dal mondo ionico penetra in Grecia alla fine del VI sec. a. C. A questo periodo risale la fondazione del Metrôon ateniese, sede in cui la Madre è accostata a Demetra nel culto (cfr. Cerri 1983, pp. 155-195; Sfameni-Gasparro 1978, pp. 1148-1187), mentre nel mito è sovrapposta a Rea. Will 1960, pp. 95-111 sviluppa la tesi di Nilsson, asserendo che, nella sua espansione a partire dall’Asia, dapprima Cibele si afferma nelle colonie greche della Ionia, successivamente nel continente. Noi conveniamo con Will e con quanti sostengono che, nella fitta rete di scambi, l’incontro tra la sfera religiosa greca e quella asiatica si fissi in figure divine complesse, come quella della Madre degli Dei, caratterizzata da attributi universali e passibile di varianti locali

<sup>646</sup> Vd. Roller 1966, pp. 305-321.

<sup>647</sup> Fr. 472 Kn. Per il commento, cfr. Cantarella 1963, pp. 63-69.

<sup>648</sup> Cfr. Porphy. *De abstin.* 4, 19.

<sup>649</sup> Per la singolarità del contenuto mitico vd. Cerri 1983, pp. 155-195; per la relazione del mito con la trama vd. Cerri 1987-1988, pp. 43-67.

subisce la furia della Grande Madre perché non le rende l'onore del rituale. Il canto si chiude, allora, con l'esortazione a celebrare gli ὄργια metroaci e dionisiaci, descritti con gli stessi elementi della *parodo* delle *Baccanti* (vv. 72-82): nebridi, tirsi, rombi e chioma in movimento. La *parodo* delle *Baccanti*, che lo Strabone della nostra testimonianza ricorda insieme al frammento del *Palamede*, identifica la Grande Madre in Cibele e proclama beato colui che celebra gli ὄργια sui monti. Nel commento al passo, Dodds<sup>650</sup> scrive che l'associazione del rito metroaco e del rito bacchico risale all'antico culto di una Madre Divina e di un Figlio Divino, celebrati con nomi diversi sulle montagne asiatiche e cretesi; nel V. a. C. la coppia divina è importata in Grecia, sotto i nomi di Cibele e di Sabazio, le loro cerimonie sono fuse (Strab. 10, 3, 18) e nelle loro figure si riconoscono quelle di Rea e di Dioniso. Sotto queste spoglie Euripide presenterebbe il dio nel fr. 11 (586 Kn.) e al v. 1364 dell'*Elena*. La teoria del Dodds confermerebbe la nostra affermazione iniziale, che la *Meter* del frammento non sia Semele, ma la Grande Madre<sup>651</sup>; degna di nota è pure la testimonianza di Diodoro Siculo (3, 62, 6-7) che, riportando le versioni della nascita di Dioniso, riferisce quella secondo la quale il dio è nato da Demetra, specificando che la dea è stata identificata con la Grande Madre<sup>652</sup>. Su queste basi, interpreteremmo il φίλα<sup>653</sup> del v. 3 nell'accezione epica.

---

<sup>650</sup> Cfr. Dodds 1986, pp. 76-77.

<sup>651</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 112; Romero Mariscal 2003a, pp. 287 ss.

<sup>652</sup> In poesia questo sincretismo è ampiamente documentato: l'*Inno orfico* 27, intitolato «Μητρὸς θεῶν θυμίαμα ποικίλα», assegna alla Madre le facoltà di Gaia, di Estia, di Cibele e di Rea; lo *Schol. vet.* Pind. *Isthm.* 7, 3a, spiegando l'attribuito di «χαλκόκροτος» riferito a Demetra con l'uso cultuale dei timpani e dei cembali, riconosce nel passo pindarico un caso di sovrapposizione della dea alla Grande Madre; nell'*Eracle* dello stesso Pindaro (*Fr. dub.* 346 Mahler= *Hercul. -Dith.* II- Lavecchia) è cantata l'iniziazione di Eracle ai misteri di Eleusi e l'importazione a Tebe della τελετά eleusina di Demetra e di Persefone, quindi è testimoniata non solo l'omologazione di Demetra alla Grande Madre (cfr. Cerri 1985, pp. 155-195), ma anche la relazione tra le τελεταί dionisiache e quelle demetriache (cfr. Lavecchia 2000, pp. 109 ss.).

<sup>653</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, p. 287, n. 211.

## La tipologia di rituale e i suoi effetti catartici

Portando gli esempi dell'*Eracle* di Pindaro, delle *Baccanti* e del *Palamede* di Euripide, Strabone testimonia il riflesso in poesia del sincretismo religioso che, in voga nel V sec. a. C., fonde i riti in onore della Madre-Demetra e di Dioniso, accomunati dallo stato di *trance* favorito dalle percussioni. Prima di affrontare il discorso relativo alla musica orgiastica, e in particolare ai timpani figuranti nel nostro testo, è doverosa una premessa di estetica musicale. E' stato variamente dimostrato che i Greci riconoscono alla musica un potere edonistico-incantatorio ed una funzione etico-educativa: nel loro immaginario, essa non è solo uno strumento di diletto, ma anche una terapia per l'anima ed una disciplina fondamentale nella formazione del cittadino virtuoso<sup>654</sup>. In questa sede ci interessa l'effetto catartico. I primi a formulare una teoria di catarsi ingenerata dalla musica sono i Pitagorici, i quali ammettono che essa possa guarire un'anima ammalata, intervenendo con un tropo opposto a quello che provoca il disturbo (catarsi allopatica)<sup>655</sup>; questa dottrina è ripresa da Aristotele, il quale opera un'inversione, postulando che la purificazione risulti dal parossismo del tropo patologico (catarsi omeopatica)<sup>656</sup>. E' noto che il filosofo del Peripato interviene anche sulla selezione delle armonie della *Repubblica*<sup>657</sup>, per dimostrarne le contraddizioni<sup>658</sup>: nel suo disegno di stato ideale, Platone inserisce l'armonia frigia, ma bandisce l'aulo, lo strumento sul quale è eseguita<sup>659</sup>. Tra i tentativi moderni di spiegare l'incoerenza platonica, persuasivo è quello di Antonietta Gostoli<sup>660</sup>, che attira l'attenzione su passi del *Fedro* (255d-e; 265b) e dell'*Eutidemo* (277d), in cui il filosofo dà prova di conoscere le pratiche del coribantismo, che rientrano nel dionisimo ed impiegano l'armonia frigia, per raggiungere la catarsi. Questi

---

<sup>654</sup> Vd. Ps. Plut. *De Mus.* 40; 43. Sull'argomento cfr. Fubini 1976, pp. 3 ss.

<sup>655</sup> Nella *Vita Pitagorica* (25, 110-111), Giamblico scrive che il Maestro credeva che la musica giovasse alla salute fisica, favorendo una forma di catarsi.

<sup>656</sup> Cfr. Guanti 1999, p. 18, n. 6.

<sup>657</sup> Plat. *Resp.* 3, 399a 5-c 4.

<sup>658</sup> Aristot. *Pol.* 8, 7, 1342a 32-b 7.

<sup>659</sup> Plat. *Resp.* 3, 399c 10-d 5; *Resp.* 397a 6.

<sup>660</sup> Cfr. Gostoli 2007, pp. 23-36.

riscontri potrebbero significare che Platone accetti tali riti in quanto vie di purificazione istituzionalizzate dalla religione tradizionale. Passando dalla filosofia alla tragedia di Euripide, valutiamo il suo rapporto con la musica dall'ottica di Montsopoulos<sup>661</sup>, le cui conclusioni possono essere relazionate a quanto detto finora: «On a constaté à plusieurs reprises que notre poète insiste surtout sur l'aspect irrationnel de la musique, au point de vue non pas tant de ses effets, que du principe psychologique; elle a le pouvoir d'emporter l'âme humaine pour la mettre à l'unisson du monde divin dont cet art émane»<sup>662</sup>. Dunque anche Euripide riconoscerebbe un potere psicagogico alla musica, concependola come mediazione tra la dimensione divina e la dimensione umana, capace qual è di intercettare la divinità e di predisporla con favore nei confronti dell'iniziato. Si sta parlando di musica orgiastica, il cui complesso<sup>663</sup> comprende voci, flauto e strumenti a percussione, come i timpani del nostro frammento. Costituito da un cerchio di legno o di metallo ricoperto da pelle di bue, eventualmente munito di sonagli, il timpano viene sollevato con la mano sinistra e colpito con la mano destra ed emette suoni gravi che, come quelli del flauto, si alternano alle tonalità acute di strilli, di cembali e di crotali; proprio quest'alternanza aumenta l'agitazione dei partecipanti al rito. La sua origine mitica ci è trasmessa da Euripide stesso nelle *Baccanti*: ai vv. 120-134 l'invenzione del timpano è attribuito ai Coribanti che, forgiatolo nelle grotte di Creta, l'offrono in dono a Rea come strumento di accompagnamento dei baccanali; presolo in prestito dalla Dea Madre, i Satiri lo congiungono alle danze delle feste trieteriche. In poesia, da soli o associati agli altri elementi del corteo dionisiaco, i timpani compaiono in numerosi passi che riportano alla religiosità coreomanica; talvolta protagonisti del rituale sono divinità

---

<sup>661</sup> Cfr. Montsopoulos 1962, pp. 396-452.

<sup>662</sup> Montsopoulos 1962, p. 447.

<sup>663</sup> Per gli strumenti del corteggio dionisiaco cfr. Bellia 1913, pp. 119-128; Haldane 1966, pp. 98-107; Bélis 1995, pp. 271-281; Blades 1995, pp. 354-378; Landels 1999-2001, pp. 81-85.

che si compiacciano della musica orgiastica<sup>664</sup>, come nel nostro frammento, o addirittura suonano gli strumenti, come nell'*Elena*<sup>665</sup>.

## Il rapporto fra il canto corale e la trama

A questo punto del nostro studio ci chiediamo se le parti corali dedicate ai riti incrociati interrompano l'azione dei rispettivi drammi, siano cioè dei momenti di pausa riservati alla realtà, spazi in cui l'attualità si affacci senza squarciare il velo della poesia, oppure se siano parte integrante della trama. Per rispondere al quesito intraprendiamo un'analisi comparativa, ispirata allo studio di Giovanni Cerri<sup>666</sup> sul secondo stasimo dell'*Elena*, che significa assumere le *Baccanti* come termine di paragone, dal momento che presentano un rapporto molto stretto tra la parodo e lo svolgimento dell'azione drammatica: ai vv. 72-82<sup>667</sup> il *makarismos* degli adepti sottintende l'infelicità degli empi, precorre cioè la fine di Penteo, e un *locus parallelus* è riconoscibile nei vv. 1355-1368 dell'*Elena*<sup>668</sup>. Davanti alla somiglianza semantica, Cerri supera la comune concezione del secondo stasimo come intermezzo di pura evasione e, sulla scia di Scott, secondo il quale «Tutti i guai di Elena sono derivati

---

<sup>664</sup> Nell'*Inno omerico* 14, alla Madre degli Dei sono cari il clamore dei crotali e dei timpani e il gemito dei flauti; il verbo adoperato è εὔαδεν, aoristo indicativo di ἀνδάνω. Nell'*Inno orfico* 27, al v. 11 la Dea Madre è definita «τυμπανοτερπής», «che gode dei timpani»: l'epiteto è visivamente composto da τύμπανον e τέρπω; al v. 14 si dice che la dea si rallegra di azioni pie e il verbo usato è un participio perfetto di χαρίζομαι (κεχαρημένη εὐσεβήσιν). Aristofane, ai vv. 990-993 delle *Tesmoforiazuse*, presenta Evio Bromio che si entusiasma per i cori delle ninfe sui monti; il verbo usato è τερπόμενος e la gioia è estesa al canto e alla danza (χοροῖς; ἐν ὕμνοις; ἀναχορεύων).

<sup>665</sup> Nel già discusso secondo stasimo (vv. 1301-1368), le donne del coro stigmatizzano l'irriverenza di Elena che, antepoendo il decoro al timore religioso, si è sottratta al rituale che ne avrebbe sciupato la bellezza; deprecando il suo comportamento, il coro le contrappone il paradigma divino di Afrodite tamburina: addirittura la dea della bellezza è stata meno fanatica e più pietosa di Elena, non ha ricusato il rituale e, senza esitazioni, ha suonato le percussioni (vv. 1346-1349 χαλκοῦ δ'αὐδὰν χθονίαν/ τύπανά τ' ἔλαβε βυρσοτενή/ καλλίστα τότε πρῶτα μακά-/ ρων Κύπρις.).

<sup>666</sup> Cfr. Cerri 1987-1988, 43-67.

<sup>667</sup> ὦ μάκαρ ὅστις εὐδαίμων/τελετὰς θεῶν εἰδῶς/ βιοτὰν ἀγιστεύει/ καὶ θιασεύεται ψυχὰν/ ἐν ὄρεσσι βακχεύων/ ὁσίοις καθαρμοῖσιν,/ τὰ τε ματρὸς μεγάλας ὄρ-/ για Κυβέλας θεμιτεύων/ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων/ κισσῶ τε στεφανωθείς/ Διόνυσον θεραπεύει.

<sup>668</sup> μῆνιν δ' ἔχεις μεγάλας/ Ματρὸς, ὦ παῖ, θυσίας/ οὐ σεβίζουσα θεᾶς./ μέγα τοι δύνатаι νεβρῶν/ παμποίκιοι στολίδες/ κισσοῦ τε στεφθεῖσα χλόα/ νάρθηκας εἰς ἱερούς,/ ῥόμβου θ'εἰλισσομένα/ κύκλιος ἔνοσις αἰθερία,/ βακχέουσά τ' ἔθειρα Βρομί-/ ω καὶ παννυχίδες θεᾶς./ τεῖ δέ νιν ἄμασιν/ ὑπέρβαλε σελάνα/ μορφᾶ μόνον ἠύχεις.†

dall'Ida»<sup>669</sup>, sostiene la relazione tra il coro e la vicenda rappresentata: la Tindaride patisce il suo destino perché ha evitato di scomporsi nelle danze sfrenate del rituale; quindi anche il suo, come quello di Penteo, è un “mito di resistenza punita”<sup>670</sup>. Con questo dato nelle mani, tentiamo di stabilire se i cori dell'*Ippolito* e del *Palamede*, con lo stesso soggetto religioso, siano legati ai rispettivi intrecci oppure siano semplici divagazioni. Nei vv. 141 ss. dell'*Ippolito*<sup>671</sup> le voci s'interrogano sull'origine dello sconvolgimento di Fedra, esagitata da un dio dell'estasi oppure castigata da un'Artemide priva di libami; esprimendosi così, anche stavolta il coro rimette la rovina della protagonista alla divinità offesa, nello specifico ad Artemide, che, opposta ad Afrodite, è uno dei due poli attorno ai quali gravita la trama. Dunque l'*Ippolito* è un esempio di empietà punita diverso da quelli dell'*Elena* e delle *Baccanti* perché la divinità oltraggiata non è dionisiaca<sup>672</sup>. E' però inconfutabile che l'estasi collettiva sia richiamata dalla trama, specificatamente dall'insania di Fedra. Il tema della follia è molto diffuso, si trova anche nel mito di Palamede, intrinseco all'episodio dell'Odisseo *mainomenos* raccontato nei *Cypria*<sup>673</sup> e rappresentato da Sofocle<sup>674</sup>. Tradizionalmente la disaffezione dell'Itacese per la causa militare è giustificata con la profezia di Aliterse<sup>675</sup>, che, precorrendo la lunga assenza da casa, provoca il suo malessere<sup>676</sup>.

<sup>669</sup> Cfr. Cerri *loc. cit.*, p. 63.

<sup>670</sup> Cfr. Cerri *loc. cit.*, pp. 54 e 61.

<sup>671</sup> τὸν γὰρ εἴθεος, ὦ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἐκάτας/ ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοι-/ τῆς ἡ ματρὸς ὀρείας;/ τὸν δ'τ' ἀμφὶ τὰν πολύθη-/ ρον Δίκτυναν ἀπλακίαις/ ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχη;

<sup>672</sup> Ci atteniamo alla descrizione che fa Cerri, *loc. cit.* p. 61 dei miti di resistenza puniti. Sull'irrogazione della sanzione divina la bibliografia è vastissima: per Omero vd., ad es., Cantarella 1979, pp. 213-215; in Euripide, cfr. *Ba.* 882-895.

<sup>673</sup> *Cypr.*, *argum.* p. 40, 30 ss. Bernabé.

<sup>674</sup> Frr. 462-467 R.

<sup>675</sup> Sulla profezia cfr. *Od.* 11, 172 ss.; *Hyg. Fab.* 95 (...erat responsum, si ad Troiam isset, post vicesimum annum solum sociis perditis egentem domum rediturum. Apollodoro (3, 10, 8) scrive che Odisseo non vuole abbandonare la moglie avuta a caro prezzo; anche Ovidio (*Met.* 13, 301) giustifica il rifiuto della guerra con l'amore per la famiglia.

<sup>676</sup> Vd. Zografou 2005, p. 99: «L'étude attentive de l'événement nous conduit à des remarques intéressantes: Ulysse évite d'affronter directement les recruteurs; il joue le rôle de quelqu'un d'autre, et met en scène une action insensée afin d'être dispensé d'une obligation qu'il avait prise de sa propre initiative. Selon M. Detienne et J. P. Vernant, cette simulation est de l'ordre de la métis...La même simulation, c'est-à-dire l'action de faire disparaître son visage réel, afin de créer une duperie, manifeste une des caractéristiques fondamentales d'Ulysse,

Potrebbero offrire un'altra spiegazione i vv. 303-305 delle *Baccanti*, in cui si dichiara che «la paura atterrisce un esercito in armi e in schiere, prima che si tocchi una lancia. Anche questa è follia che muove da Dioniso»: una lettura isolata farebbe pensare che Odisseo sia posseduto dal dio e che Palamede, intervenendo per richiamare al *to prepon*, al pari di Penteo si cali in una parte che gli sarà funesta<sup>677</sup>; ma la consultazione delle fonti<sup>678</sup> verifica che il figlio di Laerte si finge pazzo, in verità è lucido. Allora, se non la follia del rivale, cosa lega il destino di Palamede a Dioniso? Una risposta è suggerita dai versi delle *Baccanti* appena citati: Euripide pare alludere a Sabazio, dio tracio-frigio regolarmente associato a Rea e sovrapposto a Dioniso<sup>679</sup>; ebbene, la divinità menzionata nel *Palamede* potrebbe essere la stessa, relazionata al protagonista in quanto inventore dell'arte militare<sup>680</sup>. Lasciamo momentaneamente in sospeso questa possibilità e consideriamo il ricordo della Grande Madre: è il riflesso del sincretismo in voga<sup>681</sup> oppure ha una ragione più profonda? Per stabilirlo, partiamo dalla nota di Gianna Dareggi<sup>682</sup> ai vv. 391-395 del *Filottete*<sup>683</sup> di Sofocle, in cui è evocato un complesso di credenze e di edifici<sup>684</sup> dell'Atene di fine V sec. a. C., espressioni del culto di Cibele e, in modo specifico, della sua autorità nella sfera del diritto<sup>685</sup>. Nella sua riflessione, la studiosa insiste su quest'ultimo punto, sul potere attribuito alla dea in

---

la *kleptosyne*, que Marót définit dans les sens que celui qui possédait cette vertu, pouvait voler ce qu'il voulait, sans se faire voir ou être remarqué».

<sup>677</sup> Come Penteo si traveste da baccante, Palamede finge di attentare alla vita di Telemaco. Il primo incorre nello *sparagmos*, il secondo nell'annegamento. Cfr. Zografou 2005, p. 100: «Palamède, de son côté, n'est pas trompé par l'artifice de son adversaire et répond avec les memes moyens. À la ruse d'Ulysse, il oppose sa propre ruse: il feint une conduite violente afin de lui exercer une contrainte psychologique. Sa réaction bien étudiée apporte le résultat désiré. La violence l'emporte sur la ruse et le héros se montre manifestement meilleur qu'Ulysse sur les artifices».

<sup>678</sup> Vd. *supra*.

<sup>679</sup> Non ne sembra pienamente convinto Dodds 1986, pp. 109-110.

<sup>680</sup> Cfr. fr. \*182 R.; \*432 R.; Gorg. *Pal.* 30; Alcidi. *Od.* 23.

<sup>681</sup> Il parere di Strabone (10, 3, 13) è che «i poeti, passando con tanta disinvoltura, nei loro canti, dall'uno all'altro rituale, intendono in realtà sottolineare la *κοινωνία*, vale a dire la profonda affinità, la sostanziale unità sul piano fenomenologico» (Cerri *loc. cit.*, p. 48).

<sup>682</sup> Cfr. Dareggi 2000, pp. 263-272.

<sup>683</sup> «ὄρεστέρα παμβῶτι Γᾶ,/ μᾶτερ αὐτοῦ Διός,/ ἃ τὸν μέγαν Πρακτωλὸν εὐχρυσὸν νέμεις,/ σὲ κάκει, μᾶτερ πότνι', ἐπηυδώμαν».

<sup>684</sup> Gianna Dareggi offre una ricca bibliografia sullo sviluppo architettonico del culto di Cibele ad Atene.

<sup>685</sup> Cfr. Picard 1954, pp. 287-293.

campo giuridico, come garante delle leggi attiche<sup>686</sup> e divinità invocata nei processi<sup>687</sup>, per arrivare alla seguente conclusione: «il quadro mitico-teologico, a cui Sofocle fa riferimento, è funzionale al protagonista della sua tragedia, Filottete, abitante temporaneo dell'*àgrios*, ma prossimo a tornare nel *politikòs*. Il progetto dei capi militari greci, finalizzato al reinserimento dell'eroe nella comunità dopo la sua solitudine apolitica, non poteva non maturare se non sotto l'egida di una divinità garante di un atto politico giusto, riparatore di un grave torto: da qui l'invocazione del Coro alla dea preposta a questa specifica funzione»<sup>688</sup>. Riallacciandoci a quest'analisi, noi supponiamo che, come nel *Filottete* di Sofocle, anche nel *Palamede* di Euripide la Grande Madre sia ricordata per le sue prerogative in ambito ateniese, prima fra tutte la difesa della legalità<sup>689</sup>, una condizione fondamentale della vita civica, violata dall'errore giudiziario<sup>690</sup> oggetto del dramma (vd. fr. 7 e 8 = 584 e 585 Kn.). Dunque, riprendendo il punto lasciato in sospeso, formuliamo l'ipotesi che il Coro, attraverso Dioniso/Sabazio e la Grande Madre, contempi i temi della guerra e della giustizia. Lo potrebbe confermare la *Difesa* di Gorgia, che, come già notato da Simonetta Grandolini, nell'elenco delle invenzioni di Palamede mette in relazione l'arte della guerra con le leggi garanti della giustizia: «risulta logica e consequenziale la successione delle prime due invenzioni: con l'arte militare si conquista il potere; le leggi scritte consentono di esercitarlo con giustizia. Chiaro è così l'intento di dimostrare come queste due invenzioni siano essenziali per il vivere civile, in quanto permettono la costituzione di uno stato di diritto»<sup>691</sup>.

La nostra opinione è che la relazione tra le due sfere di competenza di Palamede sia già in

---

<sup>686</sup> Cfr. Lambrechts 1970, pp. 211 ss., in partic. pp. 216 ss.

<sup>687</sup> Demosth. 25, 97 e 99; Dinarch. 1, 86.

<sup>688</sup> Dareggi 2000, pp. 264-265.

<sup>689</sup> Cfr. Loraux 1990, pp. 67 ss.

<sup>690</sup> Vd. Zografou 2005, p. 109: «L'assassinat est un acte de violence cruel qui renvoie à des sociétés primitives; au contraire, le piège juridique est un acte de violence couvert par la tunique du verdict juridique (même s'il est injuste) qui renvoie à une société organisée d'un niveau de civilisation plus élevée, bien qu'il n'y manque pas non plus un élément primitif: la lapidation. Enfin, comme dans les *Chants Cypriens*, de même dans la tragédie, la ruse prépare la violence».

<sup>691</sup> Grandolini 2011, p. 15.

Euripide, trasposta sul piano religioso. Un'interpretazione differente del fr. 11 (586 Kn.) è quella di Lucia Romero Mariscal<sup>692</sup>, secondo la quale la coppia divina, governante il mondo agreste, è menzionata nel momento più patetico del dramma, ossia nel trapasso di Palamede dalla vita alla morte<sup>693</sup>, per i pregressi contatti dell'eroe con le Enotropi<sup>694</sup>. L'associazione delle figure in esame con l'agricoltura sarebbe esatta, se non dipendesse da un episodio dai contorni poco nitidi. Noi siamo del parere che Euripide si sia evoluto rispetto alla tradizione precedente, introducendo temi nuovi, come quello della legalità. A questo punto, sui rapporti tra il Coro e la vicenda inscenata, ci pare di poter concludere che nell'*Ippolito* e nel *Palamede* il riferimento alle divinità orgiastiche non sia avulso dal contesto, ma legato alle vicissitudini dei protagonisti: la follia di Fedra e la morte ingiusta di Palamede.

---

<sup>692</sup> Cfr. Romero Mariscal 2003a, pp. 288 ss.

<sup>693</sup> Secondo Romero Mariscal 2003a, pp. 291-292, il *Palamede* segue un movimento contrario all'*Alessandro*, procedendo dalla vita alla morte, dall'inclusione all'espulsione. Le due traiettorie si perdono nelle *Troiane*, dove inizio e fine, vita e morte si confondono.

<sup>694</sup> Il parere di Romero Mariscal 2003a, pp. 417-418 è che la presenza di Dioniso imprima l'intera trilogia: «La presencia de Dioniso aumenta conforme se desarrollan las obras de la trilogía. En Alejandro, se detecta tras la caracterización connotativa de Alejandro en un espacio de conflicto, y tras la exaltación báquica de Casandra en la escena de reconocimiento. En Palamedes, Dioniso es evocado explícitamente por el coro en un momento dramático altamente expresivo y en un contexto mimético ritual definido. En Troyanas triunfa significativamente en una representación impregnada de elementos dionisiacos. Casandra vuelve a ser una bacante inspirada que profetiza sobre el futuro, y el lamento, el fuego y la destrucción de Ilión entre el temblor de la tierra y el mar son signos visibles de Dioniso que se hace espectáculo mismo en su teatro. El lamento que se escucha por doquier y que da unidad a la obra es la melodía primordial de Dioniso, al que queda asimilado desde su origen. Las troyanas acompañan sus palabras de duelo con gritos y gestos rituales típicos del dios, entre el sonido inarticulado de la queja y la palabra recitada o cantada. El lamento se cierne sobre los muertos de Troya y sobre la ciudad misma destruida. Como dios de la vida y de la muerte, del fuego y la destrucción, como dios de la tragedia, la representación semeja su epifanía misma».

## La composizione del Coro

Poiché il fr. 11 (586 Kn.) è una parte corale evocante un baccanale, Wilamowitz<sup>695</sup> crede che il Coro<sup>696</sup> del *Palamede* sia un corteo di menadi, trattenuto nel campo greco durante l'ascesa al monte Ida, e cita a confronto i casi delle *Fenicie* e dell'*Ifigenia in Aulide*. Questa teoria solleva più obiezioni<sup>697</sup>: ad esempio, Parmentier<sup>698</sup> risponde che nelle *Fenicie* le donne partecipano all'azione perché il sovrano di Tebe appartiene alla loro stirpe, mentre nel *Palamede* non ci sarebbero ragioni per coinvolgere delle baccanti; Scodel<sup>699</sup> ribatte che i coreuti possono evocare un rituale senza necessariamente esserne gli adepti. Destinata all'insuccesso è anche l'alternativa di Schmid-Stählin<sup>700</sup> e di Stössl<sup>701</sup>, che ipotizza un coro di prigioniere troiane<sup>702</sup>. L'ipotesi favorita è che i membri del Coro siano soldati greci: achei rappresentanti l'opinione dell'armata sostiene Parmentier<sup>703</sup>; guardie imbattutesi nella lettera contraffatta immagina Webster<sup>704</sup>; compagni di Palamede presume Aélion<sup>705</sup>; seguaci di Odisseo propongono Jouan-Van Looy<sup>706</sup>. Sebbene appaia la più logica, tale probabilità lascia incerti sullo svolgimento dell'azione: come gli stessi soldati potrebbero conoscere il

---

<sup>695</sup> Cfr. Wilamowitz (1889) 1909<sup>9</sup>, p. 115, n.11.

<sup>696</sup> Sul coro euripideo, vd. Hose 1990; Prato 1984-1985.

<sup>697</sup> Ma Romero Mariscal 2003b, pp. 405-410 la prende in seria considerazione, perché «si el coro está constituido por los soldados encargados de la lapidación del héroe, dicho parlamento carecería absolutamente de efecto, si no de sentido». Così, sulla scia di Wilamowitz e di Schmid, ella pensa ad un coro di prigioniere troiane, bottino di Palamede, in perfetta linea con l'abitudine euripidea di porre voci femminili in un contesto militare; questa consuetudine, messa in evidenza da Lebeau 1998, pp. 167-178, potrebbe essere un elemento di continuità fra i drammi della trilogia. D'altra parte, Lucia non dimentica il giudizio di Aristofane (Aristoph. *Thesm.* 847 ss.), secondo il quale il *Palamede* di Euripide è "freddo", un giudizio che, secondo Parmentier 1956, IV, p. 9, è dovuto proprio all'assenza di donne.

<sup>698</sup> Cfr. Parmentier 1959, IV, p. 8, n. 1.

<sup>699</sup> Cfr. Scodel 1985, p. 55, n. 23.

<sup>700</sup> Cfr. Schmid-Stählin 1940, I, 3, p. 477, n. 4.

<sup>701</sup> Cfr. Stössl 1968, II, p. 228.

<sup>702</sup> Aélion 1983, I, p. 56 e Szarmach 1985, p. 261 fanno notare che la presenza di prigioniere troiane sarebbe insensata in una trama che precede la caduta di Troia.

<sup>703</sup> Cfr. Parmentier 1959, IV, p. 8. Cfr. Kannicht 2004, 5. 2, pp. 597-598: «De Choro ambigitur: plerisque doctis Welcker milites Achaeos probavit (cfr. ad F 589); sed fr. melica quae exstant potius Troadibus quam Achaeis convenire videntur...».

<sup>704</sup> Cfr. Webster 1967, p. 176.

<sup>705</sup> Cfr. Aélion 1983, I, p. 56.

<sup>706</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 496.

complotto di Odisseo e permettere la morte di Palamede<sup>707</sup>? Jouan<sup>708</sup> suppone che il Coro sia allontanato da alcune scene con dei pretesti, come un turno di guardia; Jouan-Van Looy<sup>709</sup> immaginano che i coreuti siano soldati devoti ad Odisseo, disposti ad assecondarne i piani; la Falcetto<sup>710</sup> ipotizza che il complotto rientri negli antefatti del dramma e che siano inscenate solo le conseguenze. Sulla scia di Welcker<sup>711</sup> e di Szarmach<sup>712</sup>, noi riteniamo che, nell'identificazione dei soldati coinvolti nell'azione, non si debba ignorare l'unico brano che ce ne parla, ossia il passaggio dell'*Eroico* (33, 31) in cui i Peloponnesiaci e gli Itacesi<sup>713</sup> eseguono la condanna, mentre il resto dei Greci non guarda neppure, ma continua ad amare Palamede, sebbene sembri colpevole: se ci fidiamo di Filostrato, in quanto unica fonte sui soldati, dobbiamo assumere che tra questi ci siano i fedeli di Odisseo e i seguaci di Palamede e che i secondi, come suggerisce «ἀλλὰ καὶ δοκοῦντα ἀδικεῖν ἠγάπα», non sappiano del complotto. Quest'osservazione porta a due possibili conclusioni: il Coro è eterogeneo, è cioè composto dai nemici e dagli amici di Palamede ed è all'oscuro della verità, perché, entrando nella parodo, non apprende il complotto descritto nel prologo; come nell'*Alessandro*, anche nel *Palamede* ci sono due cori<sup>714</sup>: l'ala ostile al protagonista, forse complice dell'intrigo, e l'ala favorevole, per converso ignara. Dopo la lapidazione, è possibile che i soldati non tornino sulla scena e che ci sia un cambio di coro, che scandisca il passaggio dal protagonismo di Palamede al protagonismo di Nauplio: dal frammento della *hypothesis* recentemente rinvenuto sul *Papiro Michigan* (**test. vii**) sembra che Eace, gettato in mare dagli

<sup>707</sup> Vd. Aélion 1983, I, p. 56: «Il posait, il est vrai, un problème pour le déroulement de l'action, les mêmes hommes ne pouvant pas à la fois être informés du complot d'Ulysse et servir de juges pour condamner Palamède».

<sup>708</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 347; Szarmach 1975, p. 262: l'uscita transitoria del Coro potrebbe equivalere ad un cambio di scena, che divida la tragedia in due parti: una in mezzo all'accampamento, vicino alla tenda di Agamennone, dove si celebra il processo, e l'altra all'estremità, vicino al mare, dove Eace lancia i remi e si celebra il funerale.

<sup>709</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 496.

<sup>710</sup> Cfr. Falcetto 2002, p. 183.

<sup>711</sup> Cfr. Welcker 1839, II, p. 501.

<sup>712</sup> Cfr. Szarmach 1975, pp. 261-262.

<sup>713</sup> In Tzetz. *Antehom.* 383-384 sono i Micenei e i Cefalleni ad eseguire la condanna.

<sup>714</sup> Già Stössl 1968, II, p. 228 presuppone un coro principale ed uno secondario, quest'ultimo formato da prigionieri troiani.

Achei, sia salvato dalle Nereidi e raggiunto sulla scena dal padre Nauplio; quindi, nell'ultima parte della tragedia, i coreuti potrebbero essere le ninfe marine oppure marinai al seguito del vecchio navigatore. Non ci risulta che alcuno dei nostri predecessori abbia avuto quest'idea; noi la suggeriamo con la dovuta cautela.

## Fr. 12 (587 Kn.)

Il testimone del fr. 12 (587 Kn.) è Polluce, che in 10, 145 dell'*Onomasticon*<sup>715</sup>, dopo aver elencato una serie di armi, riporta tre esempi tratti dal *Palamede* di Euripide, dai *Pescatori* di Menandro e dalle *Città* di Teopompo; l'esempio euripideo consiste nel nesso «κώπην κρυσόκολλον». Il termine κώπη ha primariamente il significato di “manico del remo”, poi quello di “elsa della spada”<sup>716</sup>; in Euripide prevale il primo. Il significato di “manico del remo” viene collegato alla notizia riportata dagli *scholia* al v. 770 delle *Tesmofozia* di Aristofane<sup>717</sup>, secondo la quale Eace, per informare il padre Nauplio dell'ingiustizia patita dal fratello Palamede, incide un messaggio su pale di remo<sup>718</sup>. Il ragionamento basato sull'*usus scribendi* e sull'attestazione di una scena con remi potrebbe essere convincente, se non trascurasse un aspetto di primaria importanza: la nostra fonte. Polluce, infatti, inserisce il nesso in un contesto in cui si parla dell'armatura del soldato; i tre esempi di Euripide, di Menandro e di Teopompo sono offerti dopo un elenco di termini pressoché sinonimici e designanti armi che si impugnano, come la spada. Se nel *Palamede* κώπη avesse il significato di “manico del remo”, Polluce commetterebbe un errore; ma che non si sbagli lo suggerirebbero tre elementi: l'impiego di κώπη come “elsa della spada” al v. 543 dell'*Ecuba* (εἶτ' ἀμφίχρυσον φάσγανον κώπης λαβῶν) e al v. 1404 delle *Fenicie* (ἔνθεν δὲ κώπας ἀρπάσαντε φασγάνων), il numero singolare e la presenza dell'aggettivo κρυσόκολλον in Polluce. In effetti, se il termine appartenesse alla scena testimoniata dallo scolio aristofaneo, dovrebbe apparire al plurale più che al singolare, ma questo non è indizio decisivo, giacché il singolare potrebbe essere usato per il plurale; più rilevante è, semmai, la presenza dell'aggettivo κρυσόκολλον, che significa “intarsiato d'oro”: è più probabile che sia dorata

<sup>715</sup> Poll. *Onom.* 10, 145 (II, p. 233, 16-20 Bethe).

<sup>716</sup> Cfr. Hesych. K 4868, 1-2 Latte.

<sup>717</sup> *Scholl.* Aristoph. *Thesm.* 770a, 770b.

<sup>718</sup> Cfr. Welcker 1839, II, pp. 508-509; Wagner 1844, II, p. 304; Schmid-Stählin 1940, I, 3, p. 477.

l'elsa della spada che l'impugnatura del remo. Quest'osservazione acquista spessore se analizziamo più oculatamente la fonte: l'elenco esemplificativo fornito da Polluce si compone di coppie di aggettivo-sostantivo, in cui il primo designa il materiale, il secondo l'arma<sup>719</sup>. Alla luce di questo propendiamo per l'accezione di "elsa della spada", come fanno Hartung<sup>720</sup> e Jouan-Van Looy<sup>721</sup>. Per quanto riguarda la *persona loquens*, tra i critici Raffaella Falcetto<sup>722</sup> è la sola a pronunciarsi, ipotizzando che un ἄγγελος riferisca la scena descritta nell'*Eroico*, in cui Aiace, trasgredendo il divieto di sepoltura di Agamennone, avanzando tra la folla con la spada in pugno, raccoglie il cadavere dell'amico e lo seppellisce (33, 33). In alternativa, noi suggeriamo che l'arma sia citata in riferimento all'uccisione del Frigio.

---

<sup>719</sup>Χρυσολαβὲς καλὸν πάνυ ἐγχειρίδιον per Menandro, ἔλεφαντοκόπους ξιφομαχαίρας per Teoprompo.

<sup>720</sup> Vd. Hartung 1844, II, p. 255. Cfr. TGL vol. IX col. 1737.

<sup>721</sup> Vd. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 513.

<sup>722</sup> Cfr. Falcetto 2002, p.140.

### Fr. 13 (590 Kn.)

Dall'estensione di un frustolo può dipendere la sua interpretazione e la sua collocazione; nei casi come questo, in cui rimane un'unica parola, si possono avanzare soltanto delle ipotesi, specie sulla collocazione all'interno del dramma<sup>723</sup>. Per cominciare leggiamo la fonte e cerchiamo di ricavare più indizi possibili. Il nostro testimone è Esichio, che nel suo *Lessico* ripete il lemma ἔμβολα due volte: la prima (Hesych. E 2302 Latte) offre come significati «μοχλοί. ἀσφάλειαι» e rimanda al v. 114 delle *Fenicie* di Euripide; la seconda (Hesych. E 2307 Latte) registra l'uso del termine nel *Palamede* e nello *Scirone* (fr. 681 Kn.) del medesimo, senza indicarne l'accezione, ma specificando che generalmente il sostantivo è usato al maschile plurale (precisazione che fa risaltare la scelta euripidea del neutro plurale). Secondo Nauck<sup>724</sup>, Esichio omette il significato di ἔμβολα in 2307 perché è lo stesso di 2302; se così fosse, a breve distanza egli aggiungerebbe le occorrenze del *Palamede* e dello *Scirone* a quella delle *Fenicie*, poco economico nella distribuzione delle voci, più interessato all'offerta degli esempi. In effetti, se la ragione della duplicazione del lemma fosse la differenza di significato, sarebbe insolito tralasciare il secondo. E' anche vero, però, che Esichio trascura la presenza di ἔμβολα nelle *Baccanti*. Andando oltre la fonte, nel tentativo di stabilire il significato di ἔμβολα nel *Palamede*, scopriamo che la parola ha una vasta gamma di applicazioni: la troviamo col significato di “sperone, rostro” di nave al v. 415 dei *Persiani* di Eschilo, in Erodoto (1, 166, 2), in Tuciddide (7, 36, 3), nell'*Antologia Palatina* (6, 236, 1); di “rostri” della tribuna degli oratori nel foro romano in Polibio (6, 6, 53) e in Plutarco (*Cat. Min.* 44); di “lingua di terra” in Erodoto (4, 53, 6) e in Pindaro (*Ol.* 7, 19); di “membro virile” in Aristofane (fr. 334 K.-A.); di “formazioni a cuneo” in Senofonte (*Hel.* 7, 5, 22), in Polibio (1, 26, 16), in Eliano (*Tact.* 19, 5; 37, 6), in Arriano (*Tact.* 29, 5); di “acciarino” in Ferecide

<sup>723</sup> Nell'edizione del 2004 (II, p. 94) Collard-Cropp-Gibert scrivevano «Yet even of the very few fragments we have, F 586-7 and 590 cannot be placed»; in quella del 2008 il frammento è del tutto escluso.

<sup>724</sup> Cfr. Nauck 1889, p. 546.

(fr. 93b4 Müller). Nella tragedia la parola è rara: Eschilo la usa nel solo caso segnalato; Sofocle non se ne serve; Euripide, come già detto, oltre che nel *Palamede* e nello *Scirone*, adopera ἔμβολα al v. 114 delle *Fenicie* (ἄρα πύλαι κλήθροισι χαλκόδετά τ' ἔμβολα), dove designa i pali fasciati di bronzo che chiudono le porte di Tebe, e al v. 591 delle *Baccanti* (εἶδετε λάινα κίοσιν ἔμβολα), dove si riferisce all'architrave della casa di Penteo<sup>725</sup>. Dovendo definire l'accezione nella nostra occorrenza, dal momento che il dramma è ambientato nel campo, tra “sbarre/spranghe/pali” e “architrave” optiamo per la prima soluzione, come Jouan<sup>726</sup>, che intende «les verrous», e Jouan-Van Looy<sup>727</sup>, che traducono «des barres de portes»<sup>728</sup>. Tra gli altri critici, Scodel<sup>729</sup>, a proposito di ἔμβολα, scrive «the glosses have been assigned to the parodos because of the content they imply and because they are both shaped so as to fit easily into anapestic meter with diresis»; la Falchetto<sup>730</sup>, ricordando che Palamede è ritenuto l'inventore della tattica militare, immagina che ἔμβολα rientrasse nelle invenzioni dell'eroe, elencate nel suo discorso di difesa, col significato di “formazioni a cuneo”. Senza dubbio quest'idea è suggestiva, ma, come dicevamo all'inizio, trattandosi di parola isolata, non si può essere sicuri sulla collocazione; quanto all'accezione, in nessun testo a nostra disposizione il termine è associato ad Euripide nel senso militare e negli autori in cui lo acquista appare al singolare. Perciò, pur apprezzando la proposta della studiosa, preferiamo attenerci alle ricorrenze di ἔμβολα nelle tragedie di Euripide e ai relativi *scholia*; ad esempio, in *Schol. Eur. Pho.* 114 si parla di ἔμβολα soltanto come di pali, sbarre o

<sup>725</sup> Cfr. Dodds 1986, p. 150: «The ἔμβολα are the long cross-pieces which rest upon the columns of the façade and compose the architrave (ἐπιστύλιον). The earthquake shock has loosened them and cracks have suddenly appeared between them. . .».

<sup>726</sup> Cfr. Jouan 1966, p. 349 n. 1: il termine viene incluso in una scena in cui Diomede dichiarerebbe di aver visto un frigio uscire dalla tenda di Palamede.; a confronto sono citati Hom. *Il.*, 24, 446 ed Eur. *Pho.* 114.

<sup>727</sup> Vd. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 513.

<sup>728</sup> Vd. anche Collard-Cropp 2008, VIII, p. 48: «door-bars».

<sup>729</sup> Vd. Scodel 1980, p. 62.

<sup>730</sup> Cfr. Falchetto 2002, p. 121.

anche perni che rinforzino la chiusura delle porte, bloccando il chiavistello, senza alcun rimando alla poliorcetica. Per tali ragioni, conveniamo con il pensiero di Nauck.

#### Fr. dubium 14

Interessandosi ad una delle voci della *Suda*<sup>731</sup> dedicate a Palamede, J. L. L. Cruces<sup>732</sup> osserva che, alla notizia secondo la quale i poemi dell'eroe sono caduti nell'oblio a causa dell'invidia dei discendenti di Agamennone e di Omero, segue una riflessione sul potere dello φθόνος:

ἄπτεται δὲ καὶ τῶν μεγίστων ἀνδρῶν ὁ φθόνος· ὡς εἴθε μὴ παρυσέδου τῷ βίῳ, ἢ παρυσίδου μὴ μου περιέσοιτο· ἐρρέσθω δὲ καὶ ἀπέσθω. ὅσα γὰρ δέδηγμαί τὴν καρδίαν, καὶ οἷα δέδορκα τῷ μακρῷ χρόνῳ. ἀλλ' εἴη μοι βίος πανεπάρκιος. ὄμμα βάλοι δὲ μήποτ' ἐφ' ἡμετέραις ἐλπίσι βασκανίῃ φησί τις τῶν παλαιῶν.

A parere dello studioso, il commento è denso di reminiscenze letterarie, che si possono isolare partendo dalla frase finale, «φησί τις τῶν παλαιῶν», la quale implica che le parole precedenti siano una citazione. A ben vedere, in «ἀλλ'εἴη μοι βί<τος>ος (corr. Bentley) πανεπάρκιος. ὄμμα βάλοι δὲ/ μήποτ' ἐφ' ἡμετέραις ἐλπίσι βασκανίῃ<sup>733</sup>» è riconoscibile un distico elegiaco; questi due versi sono, a loro volta, preceduti da un altro, «ὅσα γὰρ δέδηγμαί τὴν καρδίαν», un riadattamento dell'*incipit* degli *Acarnesi*<sup>734</sup> di Aristofane, «ὅσα δὴ δέδηγμαί τὴν ἐμαυτοῦ καρδίαν»: rispetto all'originale, la particella γὰρ sostituisce il δὴ ed è omessa la parola ἐμαυτοῦ. Se si presume la stessa logica nella parte successiva, si recupera il trimetro giambico οἷα <τε> δέδορκα <υ> τῷ μακρῷ χρόνῳ<sup>735</sup>; lo stesso vale per il primo periodo: assumendo un'omissione, si ottiene un passaggio che ha tutta l'aria di essere tragico:

---

<sup>731</sup> *Suda* II 44 Adler.

<sup>732</sup> Vd. Cruces 2005, pp. 158-161.

<sup>733</sup> *Suppl. Hell. Adesp.* 1181 (ὄμμα-βασκανίη = Rufin. in *A. P.* 5, 22, 5-6).

<sup>734</sup> L'individuazione è di Adler 1971.

<sup>735</sup> Cfr. Cruces 2005, p. 159, n. 4: offrendo come paralleli *loci* di Euripide (*Md.* 1405; *Hi.* 375; *IT.* 306; *Or.* 413, 1554; *IA.* 98, 847, 1538 etc.), lascia intendere l'attribuzione.

ἄπτεται/ καὶ τῶν μεγίστων <-υ><sup>736</sup> ἀνδρῶν φθόνος<sup>737</sup>.

Dunque, se si ammette la presenza di più citazioni sul tema dell'invidia, l'osservazione del compilatore si riduce a «ὡς εἶθε μὴ παρεισέδῃ τῷ βίῳ, ἢ παρεισδὺς μὴ μου περιέσοιτο· ἐρρέσθω δὲ καὶ ἀπέσθω. ὅσα γὰρ δέδηγμαί τὴν καρδίαν, καὶ οἶα δέδορκα τῷ μακρῷ χρόνῳ». Questo è, in sintesi, il contributo del Cruces, che ci interessa da vicino in quanto riconosce in «ἄπτεται δὲ καὶ τῶν μεγίστων ἀνδρῶν ὁ φθόνος» una γνώμη del *Palamede* euripideo, che Platone avrebbe in mente quando, nell'*Apologia*, confronta la sorte di Socrate con quella dell'eroe e del compagno Aiace<sup>738</sup>. Fra i tragediografi che dedicano un dramma all'eroe, la scelta ricade su Euripide per tre motivi: le sue abitudini metriche, il successo delle sue sentenze<sup>739</sup> e l'uso diffuso nell'antichità di aprire una discussione con un suo verso. Al fine di convincerci, Juan Luis<sup>740</sup> offre esempi dell'uso euripideo di ἄπτεται<sup>741</sup> e φθόνος<sup>742</sup> alla fine del verso, di μεγίστων prima della cesura pentemimere<sup>743</sup> e di ἀνδρῶν<sup>744</sup>. Di fronte a questo quadro, qual è la nostra posizione? Dato che Euripide descrive l'invidia come la più terribile delle malattie, che, oscura nelle sue origini ed inguaribile, ha effetti devastanti sugli invidiosi, esseri mediocri, e sugli invidiati, spiriti nobili (fr. 209; 294; 295; 403; 551 Kn.), con Cruces potremmo supporre che «ἄπτεται δὲ καὶ τῶν μεγίστων ἀνδρῶν ὁ φθόνος» sia in effetti un'espressione della sua denuncia, ma, considerando che il

---

<sup>736</sup> Per la possibilità che il supplemento sia <βασιλέων> cfr. Cruces 2005, pp. 159-160, n. 6.

<sup>737</sup> Cfr. Pind. *Nem.* 8, 21-3.

<sup>738</sup> Cfr. Cruces 2005, p. 161.

<sup>739</sup> Cfr. Most, in Funghi 2003, 1, pp. 141-166. Sulle raccolte antologiche delle sentenze euripidee vd. Gentili 1977, pp. 9-11.

<sup>740</sup> Vd. Cruces 2005, p. 160, n. 7.

<sup>741</sup> Per Euripide sono segnalati: *Hc.* 675; *Ant.* 219, 2 Kn.; fr. 974, 1 Kn.

<sup>742</sup> Cfr. Eur. *Hc.* 288; *IA.* 53.

<sup>743</sup> Cfr. Eur. *Md.* 1080; *Ar.* 240, 3 Kn.

<sup>744</sup> Cfr. Eur. *Md.* 488; *HF.* 853; *El.* 45.

tema è presente anche in Eschilo<sup>745</sup> e in Sofocle<sup>746</sup>, parimenti autori di un *Palamede*, pensiamo che sia meglio lasciare il dubbio sulla paternità del frammento.

Ritornando alla testimonianza della *Suda*, come dicevamo in apertura, la riflessione del compilatore sul potere dello φθόνος, articolata in citazioni poetiche, amplia la notizia dell'invidia di Omero nei confronti di Palamede poeta:

Τὰ δὲ ποιήματα αὐτοῦ ἠφανίσθη ὑπὸ τῶν Ἀγαμέμνονος ἀπογόνων διὰ βασκανίαν. ὑπολαμβάνω δὲ καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον αὐτὸ τοῦτο πεπονθέναι καὶ μηδεμίαν τοῦ ἀνδρὸς τούτου μνήμην ποιήσασθαι. ὅτι ἠφανίσθη τὰ Παλαμήδους ποιήματα διὰ βασκανίαν ὑπὸ Ὀμήρου.

Su queste righe nessuno si era debitamente soffermato prima di Romero Mariscal e Campos Daroca<sup>747</sup>. I due studiosi, esaminatele con la dovuta attenzione, credono di riconoscere il filone di appartenenza, il nucleo tematico e la finalità: rientranti nella letteratura biografica antiomerica, attraverso la “poetizzazione” di un eroe prima e la sua “morte poetica” poi, esse s'incentrerebbero sul motivo della *baskania*<sup>748</sup>, per denunciare il sentimento dell'invidia comune fra i poeti della Grecia antica. In una dimensione così ampia, un'indicazione temporale andrebbe cercata nel soggetto sul quale si abbatte la *damnatio memoriae*, ossia in Palamede, iniziatore e campione di più tecniche, tra le quali appunto la composizione di *ποιήματα*. Sarebbe questo lo snodo della questione: la leggenda della *baskania* di Omero per la *techne* di Palamede rappresenterebbe una nuova fase della poesia, non più concepita come ispirazione divina ma quale prodotto dell'uomo. Tale interpretazione ci sembra valida, ma non rinunciamo a darne un'altra, suggeritaci dalla trattazione euripidea dell'invidia, che implica una distinzione tra eccellenza e mediocrità: gli individui superiori sono presi di mira

---

<sup>745</sup> Cfr. Aesch. *Ag.* 263, 833, 904, 947; *Prom.* 859, etc.

<sup>746</sup> Cfr. Soph. *Oed. Rex* 382; *Oed. Col.* 1234; *Ai.* 157, etc.

<sup>747</sup> Cfr. Romero Mariscal-Campos Daroca 2011, pp. 1-24; in partic. pp. 14 ss.

<sup>748</sup> Sull'uso dei termini *βασκανία*, *προβασκάνια* e *προσβασκάνια*, cfr. Dickie 1993, pp. 174-177.

dagli individui inferiori. Ebbene, considerando il senso del limite radicato nella mentalità greca e l'assunzione di un'origine non solo umana ma anche divina dell'invidia, riteniamo che Palamede incarni colui che, eccellendo in ogni campo, finisce vittima di un'invidia superiore per il tramite di esecutori umani. In altre parole, sosteniamo che la tradizione del suo oblio risponda alla fede nella Nemese: «Lo *phthonos* in particolare è generato da uno squilibrio e mira a colpire un proprio simile privandolo di un bene non posseduto dal soggetto. E' questo sentimento a generare i tristi effetti dell'occhio malefico. Esso tuttavia ha una sua legittimità nella misura in cui tende a evitare la nascita di squilibri eccessivi fra gli uomini e regola, come è noto, i rapporti tra l'uomo e la divinità. Basti pensare all'«invidia degli dei» (φθόνος θεῶν) che garantisce alla divinità i privilegi derivanti dalla sua condizione. A questa sfera presiede una divinità specifica, Nemese, con la quale i Telchini mantenevano rapporti, come afferma la genealogia che li voleva suoi figli...»<sup>749</sup>. Se la nostra idea è giusta, il testo della *Suda* testimonia non solo la rivalità tra i poeti, ma anche il meccanismo della Nemese, che, regnante nella tradizione eroica, non ha risparmiato Palamede.

---

<sup>749</sup> Brillante 1993, pp. 38-39. In particolare sull'invidia degli dei nei confronti di Palamede cfr. Romero Mariscal 2007, pp. 235 ss.: la studiosa sostiene che, per il tramite di Odisseo, su Palamede si abbatta l'invidia di Atena, dea delle *technai*.

### Fr. dubium 15 (582 Kn.)

Nelle *Rane* di Aristofane, alla fine dell'agone tra Eschilo ed Euripide, l'arbitro Dioniso, ancora indeciso sul verdetto, invita i contendenti a pronunciarsi sulla salvezza della città, offrendo un consiglio per'uno (vv. 1435-1436). In base ai codici (VA), Euripide propone l'aiuto di Cleocrito e di Cinesia (per una battaglia navale *sui generis*) e il ricambio dei governanti (1437-1439; 1446-1450), mentre Eschilo sostiene il ripristino della strategia militare periclea (1461-1466)<sup>750</sup>. La riforma della classe dirigente è lo stesso suggerimento dei versi parabatici (vv. 718-737), che, secondo alcune fonti<sup>751</sup>, hanno determinato la replica della commedia<sup>752</sup> e l'incoronazione dell'autore con il serto d'ulivo; per questo motivo, sin dall'antichità, è suonato strano che tale ripetizione sia affidata al perdente Euripide. Allora, considerata la critica espressa da Eschilo nei confronti di Pericle al v. 1025<sup>753</sup>, si è pensato che i copisti abbiano confuso le sigle. Ma come superare le altre difficoltà, e cioè il numero eccedente delle  $\gamma\nu\omega\mu\alpha\iota$  e l'irregolare struttura del dialogo? Aristarco di Samotracia e Apollonio hanno espunto i vv. 1437-1441+ 1451-1453<sup>754</sup>; i moderni, invece, immaginano che la duplice messa in scena del dramma abbia prodotto delle variazioni redazionali<sup>755</sup>. Tale è, in estrema sintesi, l'intricata questione dei vv. 1435-1466 delle *Rane*, che ci interessa per la citazione di Palamede al v. 1451, in cui Dioniso esclama «εὖ γ', ᾧ Παλάμηδες, ᾧ

---

<sup>750</sup> La tradizione manoscritta è riprodotta nell'edizione di Coulon 1946.

<sup>751</sup> Aristoph. *Ran. Hypoth.* (c) Dover (fr. 84 Wehrli); Aristoph. test. 1. 35-39 K.- A. (= *Prolegg. de com.* XXVIII Kost.).

<sup>752</sup> Le *Rane* furono rappresentate per la prima volta alle Lenee del 405 a. C.; sulle proposte di datazione relative alla replica, cfr. Sonnino 1999, pp. 65-66.

<sup>753</sup> Oltre a questo aspetto, Sonnino 1999, 85 ss. evidenzia la serie di analogie intercorrenti fra la  $\gamma\nu\omega\mu\eta$  su Cleocrito e Cinesia e quella sulla strategia periclea: in entrambe la metrica, l'uso della terza persona plurale e il motivo della battaglia navale rimandano alla voce di Euripide.

<sup>754</sup> Cfr. *Schol. vet.* Aristoph. *Ran.* 1437-1441a; 1437-1441b; 1452.

<sup>755</sup> Per l'origine e l'evoluzione della tesi delle varianti redazionali vd. Sonnino 1999, pp. 77 ss. e relativa bibliografia.

σοφωτάτη φύσις»<sup>756</sup>. Se è vero quanto detto poc'anzi, che la *persona loquens* dei vv. 1446-1450 è Eschilo e non Euripide, i casi sono due: o Dioniso-Aristofane fa allusione al *Palamede* di Eschilo o i vv. 1451-1453 hanno un'altra collocazione. La prima possibilità è esclusa dalla menzione di Cefisofonte<sup>757</sup> (v. 1452), il quale, secondo alcune voci, ha aiutato Euripide nella composizione delle tragedie<sup>758</sup>; la seconda è la sola ammissibile per logica: infatti la presenza del termine ὀξύδης, sia al v. 1440 sia al v. 1453, induce a posizionare i vv. 1451-1453 dopo i vv. 1440-1441<sup>759</sup>. Se questo è l'ordine originale, a nostro avviso Dioniso apostrofa Euripide con il nome di Palamede perché, escogitando lo stratagemma del bombardamento dall'alto, si rivela μηχανικός, industrioso come l'eroe<sup>760</sup>; ce lo suggerisce lo *Schol. rec. Aristoph. Ran.* 1451a: «ἐπειδὴ ὁ Παλαμήδης μηχανικὸς καὶ ἐφευρετικὸς ἦν. <φάσι γὰρ αὐτὸν εὕρηκέναι τὰ γράμματα καὶ κύβους. Cτ> εὔρε δὲ καὶ οὗτος μηχανὴν σωτηρίας τῆ πόλει, διὰ τοῦτο Παλαμήδην τοῦτον καλεῖ». Per quanto riguarda la dipendenza della commedia dalla tragedia, lo *Schol. vet Aristoph. Ran.* 1451b parla di semplice ispirazione (ὅτι εἰκὸς ἐκ Παλαμήδους πεπλάσθαι ταῦτα). Non ne tengono debitamente conto coloro che, sostenendo la fedele ripresa da parte di Aristofane, inseriscono i versi delle *Rane* nel

<sup>756</sup> Per l'ipotetico parallelo di Petron. *Sat.* 66, 7 cfr. Baldwin 1974, pp. 293-294.

<sup>757</sup> Cfr. Aristoph. *Ran.* 944, 1408; fr. 596 K.-A.

<sup>758</sup> L'osservazione è già di Sonnino 1999, p. 73.

<sup>759</sup> In quest'ordine stampano, ad esempio, Del Corno 1985, pp. 142 e 144; Dover 1993, p. 186 e Sommerstein 1996, p. 148. Drastico l'intervento di Dörrie 1956, pp. 296-319, seguito da MacDowell 1959, p. 263, seppur con qualche incertezza.

<sup>760</sup> Già Funaioli 1993, p. 226: «La menzione di Palamede, oltre a richiamarsi paretimologicamente all'ardita creazione di Trigeo (*Pax* 93 ss.), ha altre motivazioni. Una ripresa quasi letterale dal *Palamede* di Euripide (fr. 578, 4 Kn. ποντίας ὑπὲρ πλακός) è stata rilevata nel v. 1438, πελαγίαν ὑπὲρ πλάκα. Ma soprattutto l'evocazione di questo eroe, mitico prototipo dell'inventore geniale e sfortunato, getta una luce sinistra sulle fortune venture di Euripide, che viene a lui assimilato a causa del suo estremo *escamotage*. Palamede non è solo un modello di "ingenuity", come afferma MacDowell: è colui che morì, ingiustamente, per troppa intelligenza, cf. Xenoph. *Mem.* IV 2, 33...».

*Palamede*<sup>761</sup>. La nostra idea è che il commediografo riprenda un messaggio<sup>762</sup> intrinseco<sup>763</sup> alla tragedia e lo faccia parodiando la retorica di Euripide<sup>764</sup>.

---

<sup>761</sup> Vd. Nauck 1889, p. 544; Delebecque 1951, p. 258; Goossens 1962, p. 515; Jouan 1966, p. 348 e n. 5; Scodel 1980, p. 62; Sutton 1987, p. 119-120; Avezù 2003, p. 200. Per l'opinione contraria cfr. Dindorf 1869, p. 333; Koster 1962, IV, p. 1107; Szarmach 1975, pp. 269-270.

<sup>762</sup> Secondo Delebecque 1951, p. 258 il disappunto per la politica estera di Alcibiade: «Ces quelques indices donnent à penser que sur les points importants de la politique étrangère, Euripide ne partage plus les idées d'Alcibiade; sa foi dans le jeune stratège est ébranlée, et un passage de *Palamede* peut traduire ses sentiments: "Si ceux des citoyens qui ont maintenant notre confiance nous devenaient suspects, et si ceux dont nous n'usons pas, nous en usions, nous pourrions être sauvés". Peut-on mieux marquer sa désapprobation inquiète pour la politique générale d'un pays, en une heure où Alcibiade fait la loi, et entraîne le peuple à voter la Guerre de Sicile?». Presumono un messaggio politico anche Goossens 1962, p. 515 e Avezù 2003, p. 200: «Tout cela donne de la vraisemblance à l'hypothèse du scholiaste des *Grenouilles*, qui croyait tirés ou imités du Palamede les vv. 1446-48 par lesquels Euripide est censé donner son avis sur "le salut de l'État"»; «Se chi detiene il potere non è *sophós*, il bene della comunità può venire solo da politici nuovi (fr. 582: con abusato anacronismo l'accampamento greco è una *polis* e i soggetti politici sono *politai*, cittadini). Come nell'*Alessandro* la regalità è in crisi: chi governa non è in grado di valutare, perché non possiede autentica *sophia*; la decisione resta iniziativa del ristretto gruppo familiare (nell'*Alessandro*) e di moventi individuali (nel *Palamede*), determinati, questi o quello, a difendere strenuamente i privilegi e incapaci di discernere l'effettivo interesse della comunità».

<sup>763</sup> Cfr. Aélion 1983, I, pp. 58-59, n. 55: «il n'est pas sûr qu'Aristophane reprenait textuellement les vers d'Euripide, mais il en respectait sûrement l'idée. Euripide faisait-il précisément allusion à l'avantage qu'Athènes, en 415, aurait à se donner d'autres chefs que des démagogues éloquentes, mais dépourvus de scrupules?». In generale, per la presenza di Euripide nella critica di Aristofane, vd. Prato 1955; sulle allusioni a passi del teatro euripideo nelle *Rane* vd. Magnini 1997, pp. 127-138; per i riferimenti alla vita politica nelle *Rane*, cfr. Sartori 1974, pp. 413-441.

<sup>764</sup> Aristofane sta parodiando non un concetto, ma lo stile sofisticato di Euripide, secondo Schmidt-Stählin 1940, I, 3, p. 477, n. 4; Falchetto 2002, p. 160. Sul tema del trattamento della retorica in Aristofane, vd. Murphy 1938, pp. 69-113; Beta 1999, pp. 223-233.

## **Capitolo Terzo**

### **Proposta di ricostruzione**

Ricostruire un dramma sulla base di pochi frammenti non è un'operazione semplice. In questi casi, il modo più corretto di procedere è affidarsi all'evidenza, che significa stabilire le parti ricomponibili grazie ai dati che emergono dal testo e lasciare aperte le questioni irrisolvibili, piuttosto che dare libero sfogo all'immaginazione. Preferendo questo metodo ad ipotesi senza il suffragio di documenti, di seguito daremo una collocazione ai frammenti sui quali si può essere più sicuri, mentre per le zone d'ombra della tragedia ci limiteremo a passare in rassegna le posizioni della critica più recenti, supportandole o proponendo delle alternative.

## Prologo

Nessuno dei frammenti a nostra disposizione proviene dal prologo, né offre indicazioni su quale personaggio lo pronunciassero. La maggior parte degli studiosi<sup>765</sup> lo indica in Odisseo, che, da solo o in compagnia del soldato suo complice, avrebbe esposto il piano malefico contro Palamede, motivandolo con episodi pregressi, come lo smascheramento della finta follia cantato nei *Cypria* e gli scontri su questioni teoriche e pratiche raccontati nell'*Eroico*. Tra gli antecedenti, l'Itacese avrebbe riferito anche la volontà espressagli da Atena in sogno, di spostare l'accampamento per un giorno, ordine che, eseguito, avrebbe permesso a lui e al suo complice di attuare le prime mosse<sup>766</sup>: il sotterramento dell'oro nella tenda di Palamede e

---

<sup>765</sup> Cfr. Webster 1967, p. 167: «Presumably Odysseus related his plot in the prologue, when he was perhaps waiting for the return of his soldier with the forged letter»; Scodel 1980, p. 55 «The play of Euripides probably began with a prologue by Odysseus. The scheme would have to be revealed to the audience before the action proper began, and its contriver is the obvious candidate. He could be either alone, or- perhaps with greater effect- accompanied by the soldier who is his accomplice...»; Falcetto 2002, p. 181: «Tra le possibilità prospettate, la più verosimile pare quella di pensare ad Odisseo quale *προλογίζων* e di supporre che spieghi le proprie trame, per permettere al pubblico di seguire lo svolgimento dell'intrigo. E', inoltre, probabile che, per giustificare il proprio gesto, l'eroe ricordi le ragioni del suo rancore verso il rivale».

<sup>766</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 55: «The play most likely began very early in the morning of the day the army returned to camp, tense and tired, after the brief absence ordered by Agamemnon on the basis of the dream reported to him by Odysseus' soldier»; cfr. Falcetto 2002, pp. 187-188: «Verosimilmente (Odisseo) ricorda come, con un pretesto, abbia indotto Agamemnone a svuotare l'accampamento per una giornata: ha affermato di averne ricevuto in sogno l'ordine da Atena, che intendeva mettere in guardia da pericoli. Così il ritrovamento del cadavere e della lettera sarebbe, forse, stato interpretato come segno divino. L'espedito gli ha permesso di seppellire sotto la tenda del rivale una grande quantità d'oro troiano destinata a Sarpedone e di mandare un soldato ad uccidere il Frigio».

l'uccisione del Frigio, già perpetrata o appena commissionata<sup>767</sup>. Una minoranza di studiosi pensa, invece, che il *προλογίζων* fosse Palamede<sup>768</sup>, Eace<sup>769</sup> oppure una divinità<sup>770</sup>. Considerando la funzione informativa del prologo euripideo, noi condividiamo l'idea che all'inizio della *pièce* fossero evocati gli antefatti, ossia le circostanze dalle quali fosse scaturito l'astio di Odisseo nei confronti di Palamede, verosimilmente gli episodi della follia e della peste risalenti ai *Cypria*<sup>771</sup>, meno probabilmente quelli dell'eclissi e dei lupi narrati da Filostrato<sup>772</sup>, che, come abbiamo cercato di dimostrare nel primo capitolo, rientrano nel solco della letteratura socratica, per la rappresentazione di Palamede come prodigioso maestro di vita. La voce più adatta a riferire i precedenti sarebbe quella di Odisseo, come vogliono i più, ma questa possibilità non ci convince del tutto, in quanto, oltre ad informare sui fatti passati, il prologo doveva introdurre all'azione, prospettando la congiura ai danni del protagonista. Proprio quest'aspetto rende debole che il *προλογίζων* fosse la vittima o un membro della sua famiglia e fa insorgere il dubbio sull'orditore dell'inganno. Ci sembra più probabile che l'intrigo fosse rivelato da una divinità, legata ai Naupliadi per genealogia (Poseidone, forse scortato dalle Nereidi), oppure alla natura di Palamede quale saggio inventore, con favore (Hermes<sup>773</sup>) o con invidia (Atena<sup>774</sup>): la probabilità che la vicenda si avviasse sotto il segno di

<sup>767</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 55: «The play could open with the soldier about to pursue and kill the Phrygian captive, as Odysseus finishes the burial of the gold, or with his return from accomplishing the murder»; Falcetto 2002, p. 187: «(Odisseo) attende il ritorno di un soldato fedele, incaricato di seguire e assassinare il prigioniero troiano che portava inconsapevolmente la falsa lettera da lui scritta a nome di Priamo, per far sì che il protagonista sia sospettato di corruzione».

<sup>768</sup> Cfr. Hartung 1844, II, p. 252; Bates 1930, p. 271.

<sup>769</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 498 sostengono che il prologo fosse affidato ad Eace ed articolato in due scene: «Plutôt qu'un des deux protagonistes, un témoin extérieur semble indiqué pour presenter les motifs de la haine d'Ulysse à l'égard de son rival, et Oïax serait le mieux placé pour le faire... Stoessl a proposé dans le prologue une seconde scène où Ulysse et Diomède exposaient leur plan pour perdre Palamède. Je pencherais plutôt pour une scène entre Ulysse et Agamemnon, où le héros d'Ithaque dressait le général en chef contre Achille et son "agent" Palamède, qui tentaient selon lui de corrompre les autres chefs pour s'emparer du pouvoir».

<sup>770</sup> Jouan 1966, p. 345 ammette la possibilità che parlasse Poseidone; Romero Mariscal 2007, pp. 231-242 immagina il prologo recitato da Atena.

<sup>771</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 498: «Rappelait-il (Oïax) l'épisode d'Ithaque?».

<sup>772</sup> Al contrario, ipotizzano il ricordo di questi episodi Jouan 1966, p. 346; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 498; Falcetto 2002, p. 188.

<sup>773</sup> Wagner 1844, II, p. 305 pensa ad Hermes come *deus ex machina*.

<sup>774</sup> Cfr. Romero Mariscal *loc. cit.*

Poseidone ci è suggerita non solo dall'inizio delle *Troadi*, ma anche dal *P. Mich.* 3020(a), dal quale risulta la comparsa delle Nereidi, creature marine che forse evitavano l'annegamento di Eace; se avesse parlato Hermes (ipotesi più remota), il suo discorso non avrebbe anticipato l'elenco delle invenzioni di Palamede, ma si sarebbe incentrato sulla rivalità tra i due protagonisti; il caso di Atena è contemplabile se si accetta il motivo del sogno<sup>775</sup> ed eventualmente sarebbe interpretabile alla maniera di Romero Mariscal: «Las semejanzas de esta pieza con el *Ayante* de Sófocles y la intervención de esta divinidad en la pieza siguiente de la trilogía se unen, como indicios, a las evocaciones de la relación de conflicto entre la deidad y el protagonista perceptibles en el nombre de Palamedes, evocaciones paretimológicas que por las fechas en las que se estrena esta obra co-mienczan a constituirse en tendencia acusada de la escritura euripídea»<sup>776</sup>.

### **Parodo**

Il problema della composizione del Coro è già stato discusso; a proposito dei suoi membri, è stato detto che i più propendono per soldati greci, mentre un gruppo ristretto parla di prigioniere troiane. Per quanto riguarda specificatamente l'ingresso dei coreuti, due sono i frammenti ricondotti alla parodo, l'11 (586 Kn.) e l'1 (589 Kn.): Raffaella Falcetto<sup>777</sup>, presupponendo l'allontanamento dei soldati in seguito al sogno di Odisseo, ritiene che, dopo aver trascorso la notte sull'Ida, al rientro nell'accampamento, il Coro innalzasse un inno in onore delle divinità legate al monte, la menzione delle quali avrebbe questa semplice spiegazione; sulla scia di Goossens<sup>778</sup>, Jouan-Van Looy<sup>779</sup> immaginano, invece, che i coreuti fossero le sentinelle e che, nella parodo, facessero la ronda con i sonagli, come si legge nel fr.

---

<sup>775</sup> La dea avrebbe potuto dire che Agamennone, per rispettare l'ordine dato ad Odisseo in sogno, avrebbe allontanato le truppe per un giorno, consentendo all'Itacese la fabbricazione delle prove.

<sup>776</sup> Romero Mariscal 2007, p. 242.

<sup>777</sup> Cfr. Falcetto 2002, pp. 188-189.

<sup>778</sup> Cfr. Goossens 1962, p. 243.

<sup>779</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 499.

1 (589 Kn.)<sup>780</sup>. Accogliere la tesi della Falcetto significa escludere la relazione tra il canto e la sorte del protagonista e negare una collocazione al fr. 1 (589 Kn.), che, come abbiamo visto, equivale alle testimonianze di Arpocrazione<sup>781</sup> e dello scoliaste degli *Uccelli*<sup>782</sup>. In presenza di due fonti, ci sembra più giusto integrare la notizia corrispondente nel contesto del dramma e, per logica, in base all'idea complessiva che si ha della trama, una scena con la ronda è ammissibile solo nell'esordio: dopo il prologo recitato da un dio, alle prime luci dell'alba<sup>783</sup> avrebbero potuto fare il loro ingresso le guardie, le quali, durante il turno di sorveglianza, potrebbero essersi imbattute nel cadavere del Frigio e, così, nella lettera contraffatta, alla cui scoperta sarebbe potuta seguire la denuncia presso Agamennone e, quindi, il primo episodio. In altre parole, noi supponiamo che la fabbricazione delle prove non fosse rappresentata, ma riferita dal *προλογίζων*, che avrebbe riportato le ragioni dell'odio di Odisseo e le prime macchinazioni (cattura e uccisione del Frigio- fr. 12 = 587 Kn.-, nascondimento dell'oro); la scoperta della tavoletta, dovuta alle guardie, sarebbe stata oggetto della parodo. Così si spiegherebbe come mai i soldati, componenti del Coro, fossero gli stessi a lapidare Palamede. Se abbiamo ragione, il fr. 11 (586 Kn.) non appartiene a questa sezione, ma ad uno stasimo, in cui il ricordo di Dioniso e della Grande Madre potrebbe essere stato determinato dalla vicenda di Palamede, vittima di un errore giudiziario, come abbiamo presunto nel commento ai versi.

### **Primo episodio**

Sul primo episodio si conviene: la consegna della lettera ad Agamennone apre il caso. Non c'è accordo, però, sulla posizione del re, complice o non complice. Il suo ruolo nell'*Ecuba*, la

---

<sup>780</sup> Tra le due tesi, in un primo momento Collard e Cropp (2004, II, p. 95) hanno preferito la seconda, ipotizzando che le guardie rievocassero «a night incident (589)», ma poi (2008, VIII, p. 48) hanno rinunciato alla collocazione di entrambi i frammenti.

<sup>781</sup> Harp. 96, 13 Dindorf.

<sup>782</sup> *Schol. vet. Aristoph. Av.* 842.

<sup>783</sup> Che l'azione si avviasse sul far del giorno è l'idea più diffusa (cfr. Jouan 1966, p. 347; Webster 1967, p. 176; Scodel 1980, p. 55; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 499; Falcetto 2002, p. 187; Collard-Cropp 2008, VIII, pp. 58-59).

versione dello scolio al v. 432 dell'*Oreste* e quella dell'*Eroico*<sup>784</sup>, la sua invidia nei confronti di Palamede testimoniata dalla *Suda*<sup>785</sup> e la sua inferiorità immortalata da Platone<sup>786</sup> fanno pensare ad un coinvolgimento e Jouan-Van Looy<sup>787</sup> immaginano una scena, la seconda del prologo, in cui l'Atride e il Laerziade avrebbero orchestrato il complotto ai danni del compagno nel modo raccontato da Filostrato<sup>788</sup>: persuaso da Odisseo che Palamede attentasse al suo potere, Agamennone lo avrebbe assecondato nel suo sinistro disegno, mandando a chiamare l'innocente, impegnato con Achille<sup>789</sup> nell'assedio di Lesbo. Per quanto sensata, questa ricostruzione ci lascia perplessi dal momento che, se davvero Agamennone spostava l'accampamento suggestionato dal sogno di Odisseo, è inverosimile che ne conoscesse le reali intenzioni e, soprattutto, perché, come detto in precedenza, Euripide potrebbe averlo presentato come un giudice che si lasciasse abbindolare, attribuendogli la personalità debole che l'avrebbe caratterizzato nell'*Ifigenia in Aulide*<sup>790</sup>. Per questi motivi, noi preferiamo pensare che egli fosse messo al corrente del ritrovamento della missiva nel primo episodio. In questo contesto, Odisseo potrebbe aver accompagnato il soldato al momento della consegna oppure essere stato convocato subito dopo<sup>791</sup> e, alla lettura della tavoletta, commentandone il contenuto (*tantumque ei auri pollicetur, quantum Ulysses in tabernaculum obruerat, si castra Agamemnonis ut ei convenerat proderet*<sup>792</sup>), avrebbe potuto pronunciare il fr. 2 (580 Kn.), dichiarando che, come tutti gli uomini, anche Palamede si sarebbe compromesso per la brama di ricchezze: lo lascia pensare il *χρημάτων ὕπερ*; d'altra parte, la menzione delle categorie

---

<sup>784</sup> Vd. *supra*.

<sup>785</sup> *Suda* II 44 Adler.

<sup>786</sup> Plat. *Resp.* 7, 522 d = **test. \*vi**.

<sup>787</sup> Cfr. Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, pp. 498-499.

<sup>788</sup> Philostr. *Her.* 35, 24-27.

<sup>789</sup> Cfr. Jouan 1966, pp. 346-347; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, pp. 498-499.

<sup>790</sup> Una continuità fra il *Palamede* e l'*Ifigenia in Aulide*, in merito al personaggio di Agamennone, è già stata ammessa nel commento al fr. 3 (579 Kn.), dove abbiamo supposto che egli recitasse la parte del re eccessivamente affaccendato.

<sup>791</sup> Vd. Scodel 1980, p. 56: «When the messenger brings the letter, Odysseus may well have been present with Agamemnon...One can imagine an Agamemnon at first incredulous at the thought of treason on the part of Palamedes, and needing persuasion by Odysseus to consider it possible and to summon the suspect».

<sup>792</sup> Hyg. *Fab.* 105.

dei cultori dell'arte e del saggio (οἱ τε μουσικῆς φίλοι ὅσοι τε χωρὶς ζῶσι; σοφώτατος) rimanda all'agone, dove, dopo l'autocelebrazione di Palamede come μουσικῆς φίλος e σοφός, Odisseo, nel tentativo di smontare la difesa, avrebbe potuto rispondere nei termini del frammento<sup>793</sup>. Il primo episodio si sarebbe concluso con la decisione di Agamennone di processare Palamede, chiamato a comparire davanti alla corte.

## **Secondo episodio**

Al primo stasimo, in cui probabilmente i coreuti esprimevano la speranza che si facesse luce sulla verità, seguiva il secondo episodio, la sola sezione della tragedia che mette d'accordo gli studiosi: tutti riconoscono che fosse questo lo spazio dell'agone, durante il quale l'imputato, interrogato da Agamennone (fr. 3 = 579 Kn.), si sarebbe difeso dall'accusa di tradimento, elencando i benefici resi all'armata grazie alle sue invenzioni (fr. 4 = 578 Kn.) e ai suoi servigi (fr. 5 = 581 Kn.), ed Odisseo avrebbe confutato le sue argomentazioni (fr. 6 = 583 Kn.). L'elenco delle invenzioni pronunciato da Palamede può essere ricostruito sulla base dei precedenti di Eschilo (\*\*181 a, \*182 R.) e di Sofocle (479-481 R.) e attraverso lo scolio al v. 432 dell'*Oreste*: l'*euretes* doveva vantarsi dell'introduzione del numero, dell'arte militare, dei dadi, delle misure, del voto, indicando i vantaggi di ciascuna, come fatto per la scrittura, che, paradossalmente, lo condannava ad un atroce destino; non si può escludere che la rassegna includesse le altre scoperte presenti nei discorsi di Gorgia (leggi, fuochi) e di Alcidamante (moneta), dai quali possiamo ricavare un'idea sommaria dell'articolazione della scena<sup>794</sup>. Quanto alla conclusione, dalla testimonianza di Servio<sup>795</sup> si desume che Odisseo fingesse di arrendersi alle ragioni dell'altro e che proponesse lo scandaglio della tenda per fugare ogni dubbio; altrimenti la proposta sarebbe potuta venire da Palamede, convinto della sua

<sup>793</sup> Anche Scodel 1980, p. 56 è per le due alternative.

<sup>794</sup> Ci pare che Falcetto 2002, pp. 190-192 segua, invece, troppo da vicino il botta e risposta retorico. Per un confronto più oculato dei rapporti tra l'agone euripideo e la prosa gorgiana cfr. Scodel 1980, pp. 90-92.

<sup>795</sup> Serv. *Aen.* 2, 81.

innocenza<sup>796</sup>. La perlustrazione avrebbe impegnato il tempo di un canto corale, il cui tema poteva essere il trionfo della giustizia (fr. 7-8 = 584-585 Kn.), e il suo risultato, annunciato da un messaggero o da Odisseo, che probabilmente l'aveva guidata, avrebbe inesorabilmente deciso la condanna di Palamede; legato in catene, l'eroe si sarebbe avviato alla morte con un atteggiamento decoroso<sup>797</sup>.

### Terzo episodio

Dopo il secondo stasimo, di commento all'inclemente verdetto dei giudici che strappava la vita a Palamede, nel terzo episodio sarebbe comparso sulla scena Eace, in stato d'arresto, come si dedurrebbe dalla parodia aristofanea (*Thesm.* 769 ss.). Al suo ingresso, il personaggio avrebbe potuto lamentare il suo stato di fermo e la relativa motivazione, probabilmente il tentativo di aiutare il fratello oppure il sospetto di essere stato suo complice<sup>798</sup>. Intanto sarebbe arrivato un messaggero a dire l'avvenuta lapidazione, appresa la quale il dolore e il rancore del congiunto sarebbero esplosi nelle parole del fr. 9 (588 Kn.)<sup>799</sup>. Dagli *scholia* al v. 770 delle *Tesmoforiazuse*<sup>800</sup>, conosciamo il metodo singolare con il quale egli, dopo il suo sfogo, comunicava al padre l'accaduto: lo incideva su più pale di remo, perché, affidate alle onde, almeno una arrivasse a destinazione<sup>801</sup>. Fino alla scoperta del frustolo di *hypothesis* (**test. vii**), gli studiosi discutevano sul possibile finale della tragedia, dividendosi tra coloro che ipotizzavano l'arrivo di Nauplio<sup>802</sup> e coloro che lo negavano<sup>803</sup>. Dal recente ritrovamento,

---

<sup>796</sup> Cfr. Scodel 1980, p. 57.

<sup>797</sup> Cfr. Jouan 1966, pp. 351-352; Scodel 1980, pp. 57-58; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 501; Falcetto 2002, p. 192; Romero Mariscal 2003a, p. 251.

<sup>798</sup> Secondo Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, p. 501, in uno scambio sticomitico con il coro, Eace pronunciava i fr. 7e 8 (584 e 585 Kn.), riscattando Palamede come il giusto che avrebbe goduto della gloria immortale.

<sup>799</sup> Tra quanti riconoscono in Eace la *persona loquens* del fr. 9 (588 Kn.), sono Jouan 1966, p. 353 e Scodel 1980, p. 59; l'alternativa che il *threnos* fosse intonato dal Coro è stata sostenuta di recente da Falcetto 2002, p. 194 e Collard-Cropp 2008, VIII, p. 48 e pp. 58-59.

<sup>800</sup> *Scholl.* Aristoph. *Thesm.* 770a, 770b.

<sup>801</sup> Tenendo conto della parodia aristofanea, Falcetto 2002, p. 193 non esclude che l'eroe rivolgesse un'apostrofe alle proprie mani.

<sup>802</sup> Vd. Stössl 1966, pp. 98-99; 1968, II, p. 227; Falcetto 2002, p. 187 e p. 194.

<sup>803</sup> Vd. Jahn 1936, pp. 9-10; Webster 1967, pp. 175-176; Scodel 1980, pp. 59-60; Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>e</sup>, pp. 502-503.

si ricavano due dati importanti: forse gli Achei gettavano in mare Eace e le Nereidi lo salvavano; di certo Nauplio giungeva all'accampamento e minacciava la vendetta<sup>804</sup>. Le nuove acquisizioni confermano, dunque, le intuizioni di Stössl e della Falcetto, che hanno presunto la presenza di Nauplio dopo il terzo stasimo, ma non sono convenuti sul *deus ex machina*: mentre il primo ha ammesso l'epifania divina a completamento della tragedia, la seconda l'ha reputata superflua<sup>805</sup>. Tra i due orientamenti, nell'edizione del 2004<sup>806</sup> Collard e Cropp sono parsi per il secondo, ipotizzando che il dramma si concludesse con il ruolo di chiaroveggente assegnato a Nauplio, ma in quella del 2008 hanno rivisto la loro affermazione, riformulandola in termini tendenti al primo: «It seems likely that a god's intervention (perhaps revealed later: by Poseidon, father of Nauplius?), rather than mere good fortune, carried the oars swiftly to Nauplius (during a choral ode generous with 'dramatic time'?), so that the play ended with Nauplius' threats to Agamemnon, perhaps with a god (Poseidon?) appearing to confirm them in a prophecy to (at least) Nauplius and Oeax»<sup>807</sup>. In assenza di elementi che possano decidere la questione, noi ci limitiamo ad osservare che l'intervento del *deus ex machina* non sarebbe stato superfluo, ma sensato, se avesse trattato la sepoltura di Palamede<sup>808</sup>, eseguita da Aiace (fr. 12 = 587 Kn.?) nonostante l'interdizione di

---

<sup>804</sup> La presenza di Nauplio ci sembra rafforzare la tesi che il complotto non fosse rappresentato, ma riferito, e cioè che i tempi fossero concepiti di modo che la prima parte del dramma s'incentrasse sull'accusa e sul processo di Palamede, la seconda sugli interventi del fratello e del padre.

<sup>805</sup> Vd. Falcetto 2002, p. 187: «Come nota Scodel 1980, pp. 59-60, se un dio proclamasse l'innocenza di Palamede, vittima delle trame di Odisseo, questi non potrebbe sottrarsi a un'esemplare punizione. Siccome, però, nessuna versione mitica parla di un castigo inflitto al Laerziade per questo episodio, evidentemente il *deus ex machina* non svolge tale compito. Egli, di conseguenza, non può neppure apparire per ordinare le esequie del protagonista e per sancirne il culto, perché dovrebbe prima dimostrarne l'innocenza. Verosimilmente, inoltre, la divinità non interviene neanche a predire la vendetta di Nauplio, innanzitutto perché, se lo facesse, i Greci, avvertiti, non ne rimarrebbero vittima e in secondo luogo perché la comparsa del *deus ex machina* dopo quella di Nauplio sembrerebbe superflua. In base a queste considerazioni si può, quindi, supporre che il *Palamede* euripideo termini con la minaccia di vendetta proferita da Nauplio»; «La tragedia si conclude, forse, con pochi versi di commento da parte del coro, senza che la verità sia dimostrata e senza che il colpevole paghi il fio del suo misfatto».

<sup>806</sup> Cfr. Collard-Cropp-Gibert 2004, II, p. 95.

<sup>807</sup> Collard-Cropp 2008, VIII, p. 48.

<sup>808</sup> Questo se il racconto della sepoltura non fosse compreso dalla ῥῆσις dell'ἄγγελος, che, nel terzo episodio, annunciava la morte di Palamede, come vogliono Jouan-Van Looy 2000, VIII, 2<sup>c</sup>, p. 501 e Falcetto 2002, p. 193.

Agamennone<sup>809</sup>; il salvataggio di Eace e il successo del suo espediente grazie all'aiuto divino<sup>810</sup>; le conseguenze del trattamento riservato a Nauplio dagli Achei, ossia la fondatezza delle sue minacce.

Arrivati a queste conclusioni, i fr. 11, 12, 13 (586, 587, 590 Kn.) restano d'incerta collocazione; i fr. 14 e 15 non sono inclusi nella nostra ricostruzione.

---

<sup>809</sup> Cfr. Philostr. *Her.* 33, 33.

<sup>810</sup> Questo avrebbe evitato che il metodo di Eace risultasse surreale, limite dell'intreccio sottolineato da Webster 1967, pp. 175-176.

## Conclusioni

Nel primo capitolo, attraverso la raccolta e l'esame dei dati relativi alla presenza di Palamede nell'epica, nella lirica, nella tragedia e nella retorica, la dissertazione offre una descrizione puntuale degli spazi e dei significati riservati all'eroe nei generi letterari della Grecia di età arcaica e di età classica, considerati nei loro rapporti di dipendenza o di discontinuità. Tra le verifiche spicca la capacità dei compositori di tragedie dedicate a Palamede di innovarsi, pur subendo l'influenza della tradizione anteriore, e di porsi, a loro volta, come modello per gli autori della Prima e della Seconda Sofistica. Nello specifico, Euripide segue la scia dei predecessori, riconoscendo a Palamede le doti del comandante industrioso e dell'inventore, ma si distingue attribuendogli anche i tratti del precettore. Questa caratterizzazione troverà spazio nell'*Eroico* di Filostrato; ancora prima, insieme al motivo dell'agone tipicamente drammatico, nella *Difesa di Palamede* di Gorgia e nell'*Accusa di Palamede* di Alcidamante. Distinguendosi dal modello di riferimento per caratteristiche proprie, gli scritti dei tre Sofisti non costituiscono delle fonti fedeli, offrono un'idea della trama euripidea solo nelle linee generali, così come i riassunti dei mitografi, degli scoliasti e dei grammatici in nostro possesso, che potrebbero avere attinto ad Eschilo, o a Sofocle, oppure aver fuso dati di diversa provenienza. Il criterio più sicuro nella ricostituzione dell'originale euripideo è la considerazione dei frammenti, confrontati con quelli eschilei e sofoclei afferenti alla stessa saga, e la valutazione delle testimonianze più vicine nel tempo e più attendibili, come alcuni versi di Aristofane (**iii b; iv**) e vari *scholia*. Per esempio, dagli *scholia* al v. 770 delle *Tesmofozia* di Aristofane acquisiamo la scena in cui Eace, fratello di Palamede, incideva la notizia della morte del congiunto su pale di remo perché raggiungessero ed informassero il padre Nauplio. Il *P. Mich. Inv.* 3020(a), che trasmette un frammento di *hypothesis* concernente il finale del *Palamede* di Euripide (**test. vii**), conferma che il vecchio arrivava a Troia e, perciò, la sua presenza nel dramma, a lungo discussa in precedenza. Proprio la

scoperta di questo frustolo ha riaperto il dibattito sugli episodi della tragedia, legittimando nuovi interventi. Il nostro lavoro si presenta, nel suo nucleo centrale, come la prima edizione curata alla luce delle conoscenze conseguenti alla pubblicazione del papiro.

## Bibliografia

### Edizioni

- A. Adler**, *Suidae Lexicon*, IV (Π – Ψ), Lipsiae 1935.
- G. Arrighetti**, *Esiodo. Opere e giorni*, Roma 1985.
- C. Austin**, *Nova fragmenta euripidea in papyris reperta*, Berlin 1968.
- G. Avezzi**, *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma 1982.
- J. Barnes**, *Euripidis tragoediae fragmenta epistolae*, Cantabrigiae 1694.
- I. Bekker**, *Anecdota Graeca*, 3 voll., Berolini 1814-1821.
- A. Bernabé**, *Fragments de épica griega arcaica*, Madrid 1979.
- A. Bernabé**, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, I, Lipsiae 1996.
- E. Bethe**, *Pollucis Onomasticon*, II, Lipsiae 1931.
- F. Bevilacqua**, *Senofonte. Memorabili*, Torino 2010.
- I. F. Boissonade**, *Euripidis tragoediae XIX, fragmenta et epistulae*, V, Paris 1826.
- R. Cantarella**, *I Cretesi. Testi e commento*, Milano 1963.
- A. Capizzi**, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna*, Firenze 1955.
- I. Casaubon**, *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII*, Lutetiae Parisiorum 1620.
- M. Chantry**, *Scholia in Aristophanem*, Pars III, *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum*. Fasc. I<sup>a</sup> continens *Scholia vetera in Aristophanis Ranas*, Groningen 1999.
- M. Chantry**, *Scholia in Aristophanem*, Pars III, *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum*, Fasc. I<sup>b</sup> continens *Scholia recentiora in Aristophanis Ranas*, Groningen 2001.
- C. Collard, M. J. Cropp, J. Gibert**, *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, II, *Philoctetes, Alexandros (with Palamedes and Sisyphus), Oedipus, Andromeda, Hypsipyle, Antiope, Archelaus*, Oxford 2004.
- C. Collard- M. Cropp**, *Euripides. Fragments*, VII, *Aegeus-Meleager*; VIII, *Oedipus-Chrysiippus. Other Fragments*, London 2008.
- V. Coulon- M. van Daele**, *Aristophane, IV, Les Thesmophories. Les Grenouilles*, Paris 1946.

- J. A. Cramer**, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, 4 voll., Amsterdam 1963.
- R. D. Dawe**, *Sophocles*, Stutgardiae, Lipsiae 1996.
- D. Del Corno**, *Aristofane. Le Rane*, Milano 1985.
- V. Di Benedetto- E. Cerbo**, *Le Baccanti*, Milano 2004.
- V. Di Benedetto**, *Omero. Odissea*, Milano 2010.
- H. Diels- W. Kranz**, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, 3 voll., Berlin 1972-1974.
- M. R. Dilts**, *Claudius Aelianus. Varia Historia*, Leipzig 1974.
- G. Dindorf**, *Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos*, I, Oxonii 1853.
- G. Dindorf**, *Poetarum scaenicorum Graecorum...Fabulae superstites et perditarum fragmenta*, Londinii 1893<sup>8</sup>.
- E. R. Dodds**, *Bacchae. Euripides*, Oxford 1986.
- K. J. Dover**, *Aristophanes. Frogs*, Oxford 1993.
- A. B. Drachmann**, *Scholia vetera in Pindari carmina. Scholia in Nemeonicas et Isthmionicas epimetrum. Indices*, III, 1927.
- H. Erbse**, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, I, Berolini 1969.
- R. Falchetto**, *Il Palamede di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria 2002.
- M. Fantuzzi- M. Noussia Fantuzzi**, *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Milano 2001.
- Th. Gaisford**, *Jo. Stobaei Florilegium*, 4 voll., Lipsiae 1822.
- H. Grotius**, *Dicta poetarum quae apud Jo. Stobaeum exstant*, Parisiis 1623.
- J. A. Hartung**, *Euripides restitutus*, II, Hamburg 1844.
- T. Hemsterhuys**, *Luciani opera*, I, Lugduni Batavorum 1743.
- G. Hermann**, *J. Tzetzes. Exegesis in Homeri Iliadem*, Lipsiae 1812.
- A. Hilgard**, *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, in *Grammatici Graeci* III, 1, Lipsiae 1901.
- D. Holwerda**, *Scholia in Aristophanem, Pars II, Scholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam*, Fasc. III continens *Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Aves*, Gröningen 1991.
- F. Jacoby**, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 voll., Berlin-Leiden 1923-1958.

- H. D. Jocelyn**, *The Tragedies of Ennius: the Fragments Edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge 1967.
- H. L. Jones**, *The Geography of Strabo*, V, London, Cambridge 1961.
- F. Jouan- H. Van Looy**, *Euripide, Fragments 1<sup>re</sup> partie (Aigeus-Autoolykos)*, VIII, Paris 1998; *2<sup>e</sup> partie (Bellérophon-Protésilas)*, VIII, Paris 2000.
- R. Kannicht**, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 5. 1; 5. 2, Göttingen 2004.
- R. Kassel- C. Austin**, *Poetae comici Graeci*, VII, Berolini et Novi Eboraci 1989.
- C. L. Kayser**, *F. Philostrati opera auctoria*, II, Lipsiae 1872.
- H. Keil**, *Grammatici Latini*, voll. 6-7, Hildesheim 1961.
- Th. Kock**, *Comicorum Atticorum fragmenta*, II, Lipsiae 1884.
- W. J. W. Koster**, *Scholia in Aristophanem*, Pars II, *Scholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam*, Fasc. I continens *Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Vespas*, Groningen 1978.
- L. de Lannoy**, *F. Philostratus. Heroicus*, Leipzig 1977.
- F. Lasserre**, *Strabon. Géographie*, VII, Paris 1971.
- K. Latte**, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 2 voll., Hauniae 1953-1966.
- S. Lavecchia**, *Pindaro. I Dittirambi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Roma, Pisa 2000.
- M. Marcovich**, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, I, Stuttgartiae, Lipsiae 1999.
- P. K. Marshall**, *Hyginus. Fabulae*, Monachii, Lipsiae 2002.
- M. Marzi**, *Opere di Isocrate*, Torino 1991.
- L. Massa Positano, D. Holwerda, W. J. W. Koster**, *Jo. Tzetzae Commentarii in Aristophanem*, III, IV, Groningen 1962.
- G. Mathieu- E. Brémond**, *Isocrate. Discours*, I, Paris 1928.
- A. Matthiae**, *Euripidis tragoediae et fragmenta*, IX, Lipsiae 1829.
- A. Meineke**, *Ioannis Stobaei Florilegium*, 4 voll., Lipsiae 1855-1857.
- G. Morani-M. Morani**, *Tragedie e frammenti di Eschilo*, Torino 1987.
- S. F. N. Morus- Ch. D. Beck**, *Euripidis tragoediae, fragmenta, epistolae ex editione J. Barnesii*, II, Lipsiae 1779.

- S. Musgrave**, *Euripidis quae extant omnia...fragmenta tragoediarum deperditarum*, III, Oxford 1778.
- A. Nauck**, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Lipsiae 1856.
- A. Nauck**, *Euripidis tragoediae*, III, Lipsiae 1869.
- A. Nauck**, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1889<sup>2</sup>, supplementum...adiecit B. Snell, Hildesheim 1964.
- M. Noussia**, *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Milano 2001.
- G. Paduano**, *Sofocle. Tragedie e frammenti*, 2 voll., Torino 1982.
- L. Parmentier-H. Gregoire**, *Euripide. Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, IV, Paris 1959.
- A. C. Pearson**, *The Fragments of Sophocles. Edited with Additional from the Papers of Sir R. C. Jebb and Dr. W. G. Headlam*, 3 voll., Cambridge 1917.
- L. Radermacher**, *Aristophanes' Frösche*, Graz, Wien 1967.
- S. Radt**, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, 3, Göttingen 1985; 4, Göttingen 1999.
- R. F. Regtuit**, *Scholia in Aristophanem, Pars III, Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum*, Fasc. 2/3 continens *Scholia in Aristophanis Thesmophoriazusas et Ecclesiazusas*, Groningen 2007.
- V. Rossi**, *Filostrato. Eroico*, Venezia 1997.
- M. M. Sassi**, *Platone. Apologia di Socrate, Critone*, Milano 2002.
- E. Scheer**, *Lycophronis Alexandra*, II, Berolini 1958.
- G. Schiassi**, *Le Troiane. Con introduzione e commento*, Firenze 1953.
- M. Schmidt**, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, II, rist. Amsterdam 1965 (Halle 1860).
- F. G. Schneidewin**, *Coniectanea critica*, Göttingae 1839.
- E. Schwartz**, *Scholia in Euripidem*, I, *Scholia in Hecubam, Orestem, Phoenissas*, Berolini 1887; II, *Scholia in Hyppolitum, Medeam, Alcestin, Andromacham, Rhesum, Troades*, Berolini 1891.
- G. A. Seeck**, *Euripides. Sämtliche Tragödien und Fragmente*, VI, München 1981.
- A. H. Sommerstein**, *The Comedies of Aristophanes*, IX, *Frogs*, Warminster 1996a.
- A. H. Sommerstein**, *Aeschylus. I Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound; II Oresteia; III Fragments*, Cambridge, London 2008.

- L. Spengel**, *Rhetores Graeci*, III, Lipsiae 1856.
- G. Thilo**, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Aeneidos librorum I-V commentarii*, Hildesheim 1961.
- C. H. Tzschucke**, *Strabonis Rerum geographicarum*, IV, Lipsiae 1806.
- M. Untersteiner**, *Sofisti. Testimonianze e frammenti. Fascicolo secondo: Gorgia, Licofrone e commento*, Firenze 1967.
- L. C. Valckenaer**, *Euripidis Tragoedia Phoenissae*, I, Franequer 1755, Lipsiae 1824.
- M. van der Valk**, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I, Leiden 1971.
- C. Wachsmuth- O. Hense**, *Jo. Stobaei Anthologium*, 5 voll., Berolini 1884-1923.
- F. G. Wagner**, *Poetarum tragicorum Graecorum fragmenta*, II, Vratislaviae 1844.
- R. Wagner**, *Epitoma Vaticana ex Apollodori*, Leipzig 1891.
- F. G. Welcker**, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, 3 voll., Bonn 1839-1841.
- M. L. West**, *Greek Epic Fragments: from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge, London 2003.
- U. v. Wilamowitz-Möllendorff**, *Heracles*, Berlin 1909<sup>2</sup> (Berlin 1889).
- E. Woelfflin- I. Melber**, *Polyaeni Strategematon libri octo*, Stutgardiae 1970.

## Studi

- W. H. Adkins**, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960.
- R. Aéliou**, *Euripide héritier d'Eschyle*, I, Paris 1983.
- P. Albini**, *Prologo e azione in Euripide*, «Acme» 40, 1987, pp. 31-50.
- M. Alexiou**, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Oxford 2002.
- T. W. Allen**, *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford 1924.
- V. Aravantinos Vassilis**, *Tebe micenea: recenti scoperte epigrafiche ed archeologiche*, «SMEA» 38, 1996, pp. 179-190.
- W. Arrowsmith**, *A Greek Theater of Ideas*, «Arion» 2, 1963, pp. 32-56.

- W. Artelt**, *Studien zur Geschichte der Begriffe «Heilmittel» und «Gift»*. Urzeit, Homer, *Corpus Ippocraticum*, Leipzig 1937.
- G. Avezzù**, *Il teatro tragico*, in I. Lana- E. V. Maltese (a cura di), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, I, Torino 1998, pp. 236-457.
- G. Avezzù**, *Il mito sulla scena: la tragedia ad Atene*, Venezia 2003.
- B. Baldwin**, *Pax Palamedes*, «CPh» 69, 1974, pp. 293-294.
- I. Barkan**, *Capital Punishment in Ancient Athens*, Chicago 1936.
- G. Basta Donzelli**, *Odisseo nell'Ecuba di Euripide*, «Lexis» 19, 2001, pp. 184-197.
- C. S. Bearzot**, *L'idea di progresso nel mondo greco*, «Leussein. Rivista di studi umanistici» 2008, pp. 7-19.
- A. Bélis**, *Musica e «trance» nel corteggio dionisiaco*, in D. Restani (a cura di), *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna 1995, pp. 271-281.
- A. Bellia**, *Il corteggio dionisiaco e gli strumenti della trance*, in *Esperienza estetica, esperienza estetica, esperienza estatica. Dallo sguardo dell'opera allo sguardo di Dioniso*. II Ciclo di Seminari agrigentini di Sicilia Antica, Associazione per la tutela e valorizzazione dei Beni culturali ed ambientali, Caltanissetta 1913, pp. 119-128.
- A. Beltrametti (a cura di)**, *Euripide. Le tragedie*, Torino 2002.
- Th. Bergk**, *Forsetzung der Recension von Dindorf's Poetae scaenici Graeci*, «ZfA» 1836, pp. 73-80.
- S. Beta**, *La difesa di Diceopoli e le arti retoriche di Euripide negli «Acarnesi» di Aristofane*, «SemRom» 2, 1999, pp. 223-233.
- E. Bethe**, *Proklos und der epische Cyclus*, «Hermes» 26, 1891, pp. 593-633.
- A. Biscardi**, *Il cosiddetto "testamento di Cnemone"*, «RIDA» 10, 1963, pp. 271-272.
- J. Blades**, *Gli strumenti a percussione dell'orchestra*, in A. Baines (a cura di), *Storia degli strumenti musicali*, Introduzione, traduzione e note di F. Guizzi, Milano 1995, pp. 354-378.
- F. H. M. Blaydes**, *Adversaria in Tragicorum Graecorum fragmenta*, Halle 1894
- F. H. M. Blaydes**, *Adversaria in varios poetas Graecos ac Latinos*, Halle 1898.
- F. C. Bordoy**, *Dionysian Enthusiasm in Plato*, in A. Bernabé Pajares, M. Herrero de Jáuregui etc. (ed. by), *Redefining Dionysos*, Berlin 2013, pp. 386-400.
- E. Bradshaw Aitken- J. K. Berenson Maclean**, *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C. E.*, Atlanta 2004.

- A. Brelich**, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- J. N. Bremmer**, *Greek Maenadism Reconsidered*, «ZPE» 55, 1984, pp. 267-286.
- C. Brillante**, *L'invidia dei Telchini e l'origine delle arti*, «Aufidus» 19, 1993, pp. 7-42.
- M. Buccellato**, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Roma 1953.
- A. Buccolo**, *Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora*, in A. Capizzi- G. Casertano (a cura di), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, pp. 249-279.
- P. Burian**, *Directions in Euripidean Criticism: a Collection of Essays*, Durham, N. C. 1943.
- W. Burkert**, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Translated by P. Bing, Berkeley, London 1983.
- W. Burkert**, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*. Traduzione di F. Nuzzaco, Roma, Bari 1987.
- W. Burkert**, *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Seconda edizione italiana con aggiunte dell'autore a cura di G. Arrigoni, Milano 2003.
- G. Cambiano**, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.
- G. Cambiano**, *Automaton*, «Stud. Stor.» 35, 1994, pp. 613-633.
- G. Cambiano**, *Problemi della memoria in Platone*, in M. M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Atti del convegno (Scuola Normale Superiore di Pisa 25-26 settembre 2006), Pisa 2007, pp. 1-23.
- R. Campagner**, *Giochi d'azzardo in Aristofane*, «QUCC» n.s. 81, 2005, pp. 81-89.
- E. Cantarella**, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979.
- E. Cantarella**, *Per una preistoria del castigo*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique (coll. École Française de Rome, 79)*, Rome, Paris 1984, pp. 37-73.
- E. Cantarella**, *In fondo al Barathron. Storia e preistoria di un'esecuzione*, in F. Pastori (a cura di), *Studi in onore di A. Biscardi*, Milano 1987, pp. 493-506.
- E. Cantarella**, *La lapidazione tra rito, vendetta e diritto*, in M. M. Mactoux et É. Geny (éd. par), *Mélanges P. Lévêque I: Religion*, Paris 1988, pp. 83-95.
- R. Cantarella**, *L'incivilimento umano dal Prometeo all'Antigone (con un'appendice sulla datazione del De antiqua medicina)*, in R. Cantarella (a cura di), *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia 1970, pp. 267-293.

- A. Capizzi**, *I sofisti ad Atene: l'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari 1990.
- L. B. Carter**, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
- V. Caruso**, *Storia e invenzione in Euripide: la teoria della classe media in Supplici 238-245*, in *Dalla civiltà classica all'Umanesimo*. Studi dei Dottori di Ricerca del Dipartimento (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia classica "Francesco Arnaldi" dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Studi/14), Firenze, pp. 29-50.
- G. Cerri**, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975.
- G. Cerri**, *Legislazione orale e tragedia greca: studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli 1979.
- G. Cerri**, *La Madre degli Dei nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale*, «QS» 18, 1983, pp. 155-195.
- G. Cerri**, *Il messaggio dionisiaco nell'Elena di Euripide*, «Aion» 9-10, 1987-1988, pp. 43-67.
- G. Cerri**, *Poemi epici attribuiti ad Omero*, in G. Cerri (a cura di), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*. Atti di un incontro di studi (Napoli 15-17 gennaio 1998), Napoli 2000, pp. 29-58.
- G. Cerri**, *Argo e il dibattito costituzionale nelle Supplici di Euripide*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 13-15 giugno 2002), Roma 2004, pp. 189-198.
- G. Cerri**, *Inverosimile e verosimile nella tragedia: L'Edipo re di Sofocle e la tirannide*, in A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*. Atti del Convegno (Pavia 18-20 febbraio 2010), Roma 2011, pp. 171-185.
- P. Cesareo**, *L'evoluzione storica del carattere di Ulisse*, «Riv. Stor. Ant.» 3-4, 1898, pp. 75-102.
- V. Citti**, *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Napoli 1979.
- A. Clua**, *El mite de Palamedes a la Grècia antiga: aspectes canviants d'un interrogant cultural i històric*, "Faventia" 7, 1985, pp. 69-93.
- A. Clua**, *Palamedia. IV, Acotaciones iconográfico-religiosas a la «Justizmord» o muerte mitica de Palamedes*, in E. Calderón ecc. (ed. por), *Koinòs Lògos: Homenaje al professor J. García López*, I, Universidad de Murcia 2006, pp. 181-186.
- M. Cockle**, *The Oxyrhynchus Papyri 52*, London 1884.
- T. Cole**, *La metamorfosi della saggezza: sophia tra oralità e scrittura*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 753-763.

- R. A. Coles**, *A New Oxyrhynchus Papyrus: the Hypothesis of Euripides' Alexandros*, London 1974.
- C. Collard**, *Formal Debates in Euripides' Drama*, «G&R» 22, 1975, pp. 32-56.
- G. Comotti**, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1991.
- D. J. Conacher**, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, Toronto, London 1967.
- D. J. Conacher**, *Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama*, «AJPh» 102, 1981, pp. 3-25.
- D. J. Conacher**, *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas*, London 1998.
- F. Copani**, *La figura di Odisseo da Omero ai drammaturghi del V sec. a. C.*, «Stratagemmi. Prospettive teatrali. Trimestrale di studi» 10, 2009, pp. 57-82.
- M. Corsano**, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina (Lecce) 1988.
- J. A. Coulter**, *The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, «HSph» 68, 1964, pp. 269-303.
- N. T. Croally**, *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the Function of Tragedy*, Cambridge 1994.
- J. Croissant**, *Aristote et les mystères*, Liège, Paris 1932.
- W. Crönert**, *Griechische literarische Papyri aus Strassburg*, «NGG» 1922, pp. 1-17.
- J. L. L. Cruces**, *A Tragic Reminiscence on Palamedes in the Suda*, «Philologus» 149, 2005, pp. 158-159.
- E. Curtius**, *Phönizier in Argos*, «RhM» 7, 1850, pp. 455-460.
- V. D'Agostino**, *Cenni di letteratura trenetica*, «Riv. Stud. Class.» 1, 1953, pp. 116-124.
- G. B. D'Alessio**, *Note al nuovo Archiloco (POxy LXIX 4708): note testuali*, «ZPE» 156, 2006, pp. 19-22.
- G. Dareggi**, *Una testimonianza sofoclea sul culto di Cibele ad Atene: la Grande Madre fra tempo mitico e attualità «politica»*, in M. Cannatà Fera- S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, 2 voll., Napoli 2000, pp. 263-272.
- J. A. Davison**, rec. A. P. Von der Mühl, *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Basel 1952, «GGA» 208, 1954, pp. 38-45.
- J. Davreux**, *La légende de la prophétesse Cassandre*, Liège 1942.
- M. H. Delavaud Roux**, *Les dances dionisiaques en Grece antique*, Aix en Provence 1995.

- E. Delebecque**, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951.
- E. Delebecque**, *Euripide e la Sicilia*, "Dioniso" 43, 1969, pp. 227-245.
- C. Del Grande**, *Trenodie I. Da Omero ai tragici. II. Il threnos postclassico*, «RIGI» 9, 1925, pp. 1-28; 173-201.
- C. Del Grande**, *Hybris: colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica (da Omero a Cleante)*, Napoli 1947.
- W. J. Den Dulk**, ΚΡΑΣΙΣ, Leiden 1934.
- E. Derenne**, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>me</sup> et au IV<sup>me</sup> siècles avant J.-C.*, Liège, Paris 1930.
- J. De Romilly**, *La modernité d'Euripide*, Paris 1986.
- E. Dettori**, "Trag. Adesp.". \*120c K.-Sn. (βαγᾶτᾶν), «ZPE» 153, 2005, pp. 75-82.
- V. Di Benedetto**, *Euripide. Teatro e società*, Torino 1971.
- V. Di Benedetto**, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.
- V. Di Benedetto**, *Osservazioni su alcuni frammenti dell'Antiope di Euripide*, in G. Bastianini- A. Casanova (a cura di), *Euripide e i papiri*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze 10-11 giugno 2004), Firenze 2005, pp. 97-122.
- M. Dickie**, Βασκανία, προβασκάνια, and προσβασκάνια, «Glotta» 71, 1993, pp. 174-177.
- J. Diggle**, *Notes on Fragments of Euripides*, «CQ» 47, 1997, pp. 98-108.
- A. Dihle**, *Das Satyrspiel Sisyphos*, «Hermes» 105, 1977, pp. 28-42.
- P. P. Dobree**, *Adversaria*, III, rist. Berolini 1874 (Cantabrigiae 1831).
- E. R. Dodds**, *Euripides the Irrationalist*, «CR» 43, 1929, pp. 97-104.
- E. R. Dodds**, *The Ancient Concept of Progress and Other Essay on Greek Literature and Belief*, Oxford 1985.
- H. Dörrie**, *Aristophanes Frösche 1433-1467*, «Hermes» 84, 1956, pp. 296-319.
- J. Duchemin**, *L'AGON dans la tragédie grecque*, Paris 1968.
- J. Dumortier**, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris 1935.
- J. Dumortier**, *Le vocabulaire medical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*, Paris 1935.
- L. Edelstein**, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967.

- R. Enger**, *Adnotationes ad poetarum Graecorum fragmenta*, Posen 1868.
- D. Fabiano**, *La fatica di Sisifo e le astuzie di Hades*, «QRO» 1, 2008, pp. 238-257.
- R. Falcetto**, *Il mito di Palamede nell'Heroikos di Filostrato*, in M. Guglielmo- E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Atti del Colloquio (Torino 18-19 ottobre 2001), Alessandria 2003, pp. 275-297.
- M. Fantuzzi**, *Gli ἀλεξίλογα γράμματα di Crizia*, «QS» 19, 1984, pp. 221-227.
- M. Fantuzzi**, *Sulla scenografia del luogo (e dell'ora) nella tragedia greca*, «MD» 24, 1990, pp. 9-30.
- L. R. Farnell**, *The Cults of the Greek States*, III, Oxford 1907.
- W. Ferrari**, *L' Oresteia di Stesicoro*, «Athenaeum» n. s. 16, 1938, pp. 1-37.
- S. Ferrucci**, *L'oikos nel diritto attico: pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, «Dike» 9, 2006, pp. 183-210.
- V. Festa**, *Sikinis. Storia di un'antica danza*, in *Memor. Della r. Accad. D. Arch., Lett. e b. Arti di Napoli*, III, 2, 1918, pp. 35-75.
- A. J. Festugière**, *La signification religieuse de la parodos des Bacchantes*, «Eranos» 54, 1956, pp. 72-86.
- M. Finkelberg**, *The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multififormity in the Oral and Written Tradition*, «CPh» 95, 2000, pp. 1-11.
- J. H. Jr. Finley**, *Euripides and Thucydides*, «HSPH» 49, 1938, pp. 23-68.
- P. Foucart**, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914.
- E. Fubini**, *L'estetica musicale dall'antichità al Settecento*, Torino 1976.
- M. Fuhrmann**, *Das Systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen 1960.
- M. P. Funaioli**, *Osservazioni sulla drammaturgia delle Rane: La tenebra dell'Ade, Eracle e i Centauri, Palamede e la macchina del volo*, «Dioniso» 63, 1993, pp. 219-226.
- M. S. Funghi**, *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. I*, Firenze 2003.
- L. Gagliardi**, *Per un'interpretazione della legge di Solone in materia successoria*, «Dike» 5, 2002, pp. 5-59.
- A. Garassino**, *Ulisse nel teatro greco*, «A&R» 11, 1930, pp. 219-251.
- A. Garzya**, *Pensiero e tecnica drammatica in Euripide*, Napoli 1962.

- J. Geffcken**, *Zwei Dramen des Lykophron*, «Hermes» 26, 1891, pp. 33-42.
- B. Gentili**, *Lo spettacolo nel mondo classico (teatro ellenistico e teatro romano arcaico)*, Roma 1977.
- B. Gentili- R. Pretagostini (a cura di)**, *La musica in Grecia*, Roma 1988.
- L. Gernet**, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- J. C. Gibert**, *Euripides' Antiope and the Quiet Life*, in J. R. C. Cousland and J. R. Hume (ed. by), *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden 2009, pp. 23-34.
- C. Gioffredi**, *Sui concetti di ΘΕΜΙΣ e ΔΙΚΕ in Omero*, «BIDR» 65, 1962, pp. 69-77.
- C. Gioffredi**, *ΔΙΚΕ e ὕβρις nell'arcaismo greco*, «SDHI» 49, 1983, pp. 331-336.
- M. Giovannelli**, *Mettendo nell'arte pensiero e riflessione: Euripide e la Sofistica*, in A. Costazza (a cura di), *La filosofia a teatro*, Milano 2010, pp. 295-314.
- L. Godart- A. Sacconi**, *La triade tebana nei documenti in lineare B del palazzo di Cadmo*, «RAL», 9a ser. 7 (2), 1996, pp. 283-285.
- H. Gomperz**, *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Stuttgart 1912.
- R. Goossens**, *Euripide et Athènes*, in «Mém. Acad. de Belgique Cl. des Lettres», Bruxelles 1962.
- A. Gostoli**, *L'armonia frigia nei progetti politico-pedagogici di Platone e di Aristotele. 2*, in P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Musica e generi letterari nella Grecia di età classica*. Atti del II Congresso Consulta Universitaria Greco (Fisciano, 1 dicembre 2006), Napoli 2007, pp. 23-36.
- A. Gostoli**, *Sisifo nei poemi omerici e nel culto corinzio*, in G. Cerri, A.T. Cozzoli, M. Giuseppetti (a cura di), *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca*. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Antonio Martina per i suoi 75 anni (Roma, 22-23 ottobre 2009), Roma 2012, pp. 83-93.
- F. Graf**, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 2007.
- F S. Grandolini**, *Sull'invenzione della scrittura nell'orazione di Gorgia* In difesa di Palamede, «GIF» n. s. 2, 2011, pp. 13-22.
- M. Gras**, *Cité grecque et lapidation*, in *Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982), Paris 1984, pp. 75-89.

- H. Gregoire**, *Euripides, Ulysses et Alcibiade*, «BAB» 5, 1933, pp. 83-106.
- J. Gregory**, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor 1991.
- H. Grenturp**, *De Heroici Philostrategi fabularum fontibus*, Münster 1914.
- B. Griffith-Williams**, *Oikos, Family, Feuds and Funerals: Argumentation and Evidence in Athenian Inheritance Disputes*, «CQ» n. s. 62, 2012, pp. 145-162.
- B. A. Van Groningen**, *La composition littéraire archaïque. Procédés et réalisations*, Amsterdam 1958.
- G. Guanti**, *Estetica musicale: la storia, le fonti*, Firenze 1999.
- M. Guardini**, *Le forme della sapienza in Odisseo e Palamede*, in L. De Finis ecc. (a cura di) *Odisseo dal Mediterraneo all'Europa*. Atti del seminario di studio (Trento 20 febbraio-20 marzo 2001), Amsterdam 2002, pp. 57-66.
- G. Guidorizzi** (a cura di), *Miti. Igino*, Milano 2000.
- J. A. Haldane**, *Musical Instruments in Greek Worship*, «G&R» 2, 1966, pp. 98-107.
- J. O. de G. Hanson**, *Reconstruction of Euripides' Alexandros*, «Hermes» 92, 1964, pp. 171-181.
- M. Hardcastle**, *Some Non-legal Arguments in Athenian Inheritance Cases*, «Prudentia» 12, 1980, pp. 11-22.
- W. V. Harris**, *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden 2013.
- A. R. W. Harrison**, *A Problem in the Rules of Intestate Succession at Athens*, «CR» 61, 1947, pp. 41-43.
- A. R. W. Harrison**, *The Law of Athens*, London 1998.
- F. D. Harvey**, *Literacy in the Athenian Democracy*, «REG» 79, 1966, pp. 585-635.
- E. A. Havelock**, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari 1981.
- B. Heath**, *Notae sive lectiones ad tragicorum Graecorum veterum...quae supersunt dramata deperditorumque reliquas*, Oxonii 1762.
- F. Heimsoeth**, *De diversa diversorum mendorum emendatione commentatio altera*, Bonn 1867.
- O. Hense**, *Lectiones Stobenses*, in *Acta Societatis philologiae Lipsiensis II*, Lipsiae 1872, pp. 1-51.

- H. van Herwerden**, *Novae observations ad tragicorum Graecorum fragmenta*, «RhM» 58, 1903, pp. 138-151.
- M. Hillgruber**, *Zur Zeitbestimmung der Chrestomathie des Proklos*, «RhM» 133, 1990, pp. 397-404
- M. Hose**, *Studien Zum Chor bei Euripides*, 2 voll., Stuttgart 1990-1991.
- E. Howald**, *Palamedes*, «GArb» 6, 1939, p. 7.
- M. Huys**, *Euripides and the 'Tales from Euripides': Sources of the Fabulae of Ps. –Hyginus*, «APF» 43, 1997, pp. 11-30.
- W. Jaeger**, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, I, Berlin 1934.
- O. Jahn**, *Palamedes*, Diss., Hamburgi 1836.
- H. Jeanmaire**, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1991<sup>5</sup>.
- A. Jellamo**, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero ad Eschilo*, Roma 2005.
- F. Jouan**, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966.
- E. Karabélias**, *La succession ab intestat en droit attique*, «JJP» 20, 1990, pp. 55-74.
- I. Karamanou**, *The Hektor-Deiphobos Agon in Euripides' "Alexandros" (fr. 62a-b K.: P. Stras. 2342, 2 and 2343)*, «ZPE» 178, 2011, pp. 35-47.
- I. Karamanou**, *Euripides' "Family Reunion Plays" and Their Socio-Political Resonances*, in B. Zimmermann - A. Markantonatos (ed. by), *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin, New York, 2012, pp. 241-252.
- K. Kerényi**, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1993<sup>2</sup>.
- A. Kiessling- U. v. Wilamowitz-Möllendorff**, *Philologische Untersuchungen*, VII, Berlin 1884.
- A. Kiso**, *The Lost Sophocles*, New York 1984.
- A. Kleingünther**, *Πρῶτος εἰρητήης: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, «Philologus» Suppl. 26, 1, 1993.
- R. A. Knudsen**, *Poetic Speakers, Sophistic Words*, «AJPh» 133, 2012, pp. 31-60.
- G. L. Koniaris**, *Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus. A Connected Tetralogy? A Connected Trilogy?*, «HSP» 77, 1973, pp. 85-124.
- D. Konstan- N. K. Rutter (ed. by)**, *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh 2003.

**J. Kube**, Ἀρετή und Τέχνη. *Sophistisches und platonisches, Tugendwissen*, Berlin, New York 1969.

**W. Kullmann**, *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)*, Wiesbaden 1960.

**P. Lambrechts**, *Documents inédits de Cybèle au Musée d'Eskisehir*, in *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles 1979 ("Coll. Latom." 114), pp. 211-218.

**J. Lammers**, *Die Doppel- und Halbchöre in der antiken Tragoedie*, Paderborn 1931.

**G. Lanata**, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967.

**J. G. Landels**, *Music in Ancient Greece and Rome*, London, New York 1999.

**A. Lang**, *The Story of Palamedes*, in A. Lang (ed. by), *The World of Homer*, London 1910, pp. 188-196.

**D. Lanza**, *L'Alessandro e il valore del doppio coro euripideo*, «SIFC» 34, 1963, pp. 230-245.

**D. Lanza**, *Σοφία e σωφροσύνη alla fine dell'Atene periclea*, «SIFC» 37, 1965, pp. 172-188.

**L. B. Lawler**, *The Maenads. A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece*, «MAAR» 6, 1927, pp. 69-112.

**A. Lebeau**, *Le camps des grecs en Troade dans la tragédie grecque*, in *Le théâtre grec antique: la tragédie. Actes du 8ème colloque de la Villa Kérylos (Beaulieu-sur-Mer 3-4 octobre 1997)*, Paris 1998, pp. 167-178.

**A. Lesky**, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972<sup>3</sup> (tr. it. *La poesia tragica dei Greci*, a cura di V. Citti, Bologna 1996).

**D. LévyStone**, *La figure d'Ulysses chez les Socratiques: Socrates «polutropos»*, «Phronesis» 50, 2005, pp. 181-214.

**H. Lewy**, *Palamedes*, RE 18, 2 (1942), col. 2005 ss.

**E. Livrea**, *Callimaco e gli Iperborei a Delo*, «ZPE» 120, 1998, pp. 23-27.

**H. Lloyd-Jones**, *The Justice of Zeus*, Berkeley, London 1971.

**T. Lombardi**, *Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*, in A. Capizzi- G. Casertano (a cura di), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, pp. 223-248.

**E. Longi**, *Gorgia, Apologia di Palamede, 1-2*, «BFC» 33, 1927, pp. 122-123.

**O. Longo**, *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Napoli 1981.

- A. Longo**, *Sull'attribuzione della Crestomazia a Proclo neoplatonico*, «SIFC» 13, 1995, pp. 109-124.
- N. Loraux**, *Les mères en deuil*, Paris 1990.
- W. Luppe**, *Die Hypothesis zu Euripides' Alexandros*, «Philologus» 120, 1976, pp. 12-20.
- W. Luppe**, *Nuove acquisizioni da papiri di Euripide*, «SemRom» 3, 2000, pp. 267-279.
- W. Luppe**, *Der Anfang der Hypothesis zu Euripides' Αλεξανδρος*, «ZPE» 169, 2009, pp. 15-16.
- W. Luppe**, *Die Palamedes- Und Die Polyidos-Hypothesis P.Mich. Inv. 3020(a)*, «ZPE» 176, 2011, pp. 52-55.
- D. MacDowell**, *Aristophanes, Frogs 1407-67*, «CQ» 9, 1959, pp. 261-268.
- E. Magnini**, *Alcune allusioni parodiche a passi di tragedie euripidee nelle Rane di Aristofane*, «Aevum» 10, 1997, pp. 127-138.
- J. P. Mahaffy**, *The Degradation of Odysseus in Greek Literature*, «Hermathena» 2, 1874, pp. 265-275.
- T. Mantero**, *Ricerche sull'Heroikos di Filostrato*, Genova 1966.
- S. Mariani (a cura di)**, *Gorgia di Leontini. In difesa di Palamede*, Genova 2010.
- T. Mavrojannis**, *Herodotus on the Introduction of the Phoenician Alphabet to the Greeks, the Gephyraeans and the Proto-Geometric Building at Toumba in Lefkandi*, «Klio» 89, 2007, pp. 291-319.
- E. Medda**, *La lode della ricchezza negli epinici di Pindaro*, «SCO» 37, 1987, pp. 109-131.
- A. Meineke**, *Marginalien*, «ZfA» 1843, pp. 183-190; 289-296.
- S. Mekler**, *Lectio-num Graecarum specimen*, Wien 1882.
- B. Menegazzi**, *L'Alessandro di Euripide*, «Dioniso» 14, 1951, pp. 172-197.
- M. Migliori**, *La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Milano 1973.
- J. C. Miles**, *The Attic Law of Intestate Succession*, «Hermathena» 75, 1950, pp. 69-77.
- H. W. Miller**, *Some Tragic Influences in the Thesmophoriazusae of Aristophanes*, «TAPhA» 77, 1946, pp. 171-182.
- C. Miralles**, *Venerare l'invidia (Soph. Phil. 776)*, «SemRom» 3, 2000, pp. 1-13.

- E. Montsopoulos**, *Euripide et la philosophie de la musique*, «REG» 75, 1962, pp. 396-452.
- F. Mora**, *L'interpretazione delle collettività divine in Strabone (X, 3) e la fenomenologia religiosa di Posidonio*, «SMSR» 59, 1993, pp. 7-19.
- G. W. Most**, *Euripide ó γνωμολογικώτατος*, in M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. I*, Firenze 2003, pp. 141-166.
- G. W. Most**, *The Madness of Tragedy*, in W. V. Harris (ed. by), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden 2013, pp. 395-410.
- H. A. J. Munro**, *On the Fragments of Euripides*, «JPh» 10, 1882, pp. 233-252.
- H. A. J. Munro**, *Euripidea*, «JPh» 11, 1883, pp. 267-286.
- G. Murray**, *The Trojan Trilogy of Euripides (415 B. C.)*, «Mélanges G. Glotz. II», Paris 1932, pp. 645-656.
- G. Murray**, *Euripides' Tragedies of 415 B. C.: the Deceitfulness of Life*, in *Greek Studies*, Oxford 1946, pp. 127-148.
- C. T. Murphy**, *Aristophanes and the Art of Rhetoric*, «HSPH» 49, 38, pp. 69-113.
- S. A. Naber**, *Euripidea*, «Mnemosyne» 10, 1882, pp. 1-26; 136-177; 258-289.
- G. Nagy**, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, London 1991 (1979<sup>1</sup>).
- C. Neri**, *I rimedi dell'oblio (Eur. Palam. fr. 578 Kn.)*, «Eikasmos» 18, 2007, pp. 167-171.
- A. Neschke**, *L'Orestie de Stésichore et la tradition littéraire du mythe des Atrides avant Eschyle*, «AC» 55, 1986, pp. 283-301.
- S. Nicosia (a cura di)**, *Ulisse nel tempo. La metamorfosi infinita*, Venezia 2003.
- M. P. Nilsson**, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1941.
- H. F. North**, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York 1966.
- M. L. Orsini**, *La cronologia dell'Encomio di Elena di Gorgia e le Troiane di Euripide*, «Dioniso» 19, 1956, pp. 82-88.
- N. O'Sullivan**, *The Authenticity of (Alcidamas) "Odysseus": Two New Linguistic Considerations*, «CQ» n. s. 58, 2008, 638-647.
- E. Paci**, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957.

- G. Paduano**, *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide*. Alcesti, Medea, Pisa 1968.
- D. L. Page**, *The Elegiacs in Euripides' Andromache*, in «Greek Poetry and Life (Essays pres. to G. Murray)», Oxford 1936, pp. 206-230.
- D. L. Page**, *Select Papyri*, III, London 1940.
- F. A. Paley**, *On Munro's Emendations of Euripides*, «PCPhS» 1, 1882, pp. 37-39.
- R. Palmisciano**, *Mitologia, riti e forme di lamento funebre tradizionale*, «AION» 25, 2003, pp. 87-112.
- L. Palumbo**, *Momenti della riflessione sulla sapienza nel pensiero greco arcaico*, in A. Capizzi- G. Casertano (a cura di), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, pp. 33-69.
- A. S. Pease**, *Stoning among the Greeks and the Romans*, «TAPhA» 38, 1907, pp. 5-18.
- N. Pechstein**, *Euripides Satyrographos: ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart-Leipzig 1998.
- I. Pérez Miranda**, *La muerte de Palamedes: Mentira, Falsificación y Venganza en la Mitología Griega*, «ARYS» 7, 2006-2008, 47-60.
- G. Perrotta**, *L'Ecuba e le Troadi di Euripide*, «A&R» 6, 1925, pp. 264-293.
- A. Pertusi**, *Il significato della trilogia troiana di Euripide*, «Dioniso» 15, 1952, pp. 251-273.
- N. Petruzzellis**, *Euripide e la Sofistica*, «Dioniso» 39, 1965, pp. 356-379.
- R. Pettazzoni**, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.
- R. Pettazzoni**, *La "grave mora" (Dante, Purg. 3, 127 seg.). Studio di alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, «SMSR» 1, 1925, pp. 1-65.
- A. J. Pflugk, rec. A. G. Hermannus**, *Euripidis tragoediae*, «ZfA» 1840, pp. 1225-1231.
- E. D. Phillips**, *A Suggestion about Palamedes*, «AJA» 78, 1957, pp. 267-278.
- C. Picard**, *Les metrôa grecs, temples et locaux d'archives*, in *Urbanisme et architecture. Études écrites et publiées en l'honneur de P. Lavedan*, Paris 1954, pp. 287-293.
- A. W. Pickard-Cambridge**, *The Dramatic Festivals of Athen*, Oxford 1968<sup>2</sup>.
- D. Placido**, *La ciudad se define: Sócrates y los sofistas*, in J. Alvar – J. M. Blázquez (ed. por), *Héroes y antihéroes en la antigüedad clásica*, Madrid, 1997, pp. 69-77.
- H. Planck**, *De Euripidis Troica Didascalía*, Gottingae 1840.

- M. Pohlenz**, *La tragedia greca*, Traduzione italiana di M. Bellincioni, Brescia 1961.
- J. U. Powell**, *New Chapters in the History of Greek Literature: Some Recent Discoveries in Greek Poetry and Prose, Chiefly on the Fourth Century B.C. and Later Times*, Oxford 1921-1933.
- B. B. Powell**, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge 1991.
- C. Prato**, *Euripide nella critica di Aristofane*, Galatina 1955.
- C. Prato**, *Il coro di Euripide: funzione e struttura*, «Dioniso» 55, 1984-1985, pp. 123-145.
- A. Rademaker**, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden 2005.
- P. Rau**, *Paratragoedia*, Munich 1967.
- G. Reale**, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1987<sup>5</sup>.
- Z. Ritoók**, *Zur Trojanischen Trilogie des Euripides*, «Gymnasium» 100, 1993, 109-125.
- C. Robert**, *Die griechische Heldensage*, III, 2, Berlin 1923<sup>4</sup>.
- M. Rocchi**, *Lineare B e alfabeto nel mito di Palamedes*, in D. Musti (a cura di), *Dal Miceneo all'alto arcaismo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma 14-19 marzo 1988), Roma 1991, pp. 551-562.
- L. Roller**, *Reflections of the Mother of the Gods in Attic Tragedy*, in E. N. Lane (ed. By), *Cybele, Attis, and Related Cults: Essay in Memory of M. J. Vermaseren*, New York 1966, pp. 305-321.
- E. Romagnoli**, *Proclo e il ciclo epico*, «SIFC» 9, 1901, pp. 35-123.
- C. Romeo**, *Sulle tracce di poeti tragici nell'opera «Sulla poesia» di Demetrio Lacone*, in *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e Prospettive*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 11-15 novembre 1979), Napoli 1982, pp. 427-442.
- L. P. Romero Mariscal**, *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Eurípides: La trilogía troyana de 415 a. C.*, Granada 2003a.
- L. P. Romero Mariscal**, *Sobre la identidad del coro del Palamedes de Eurípides*, in Jesús María Nieto Ibáñez (ed. por), *Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, León (Universidad de León, Secretariado de Publicaciones), 2003b, 1, pp. 405-410.
- L. P. Romero Mariscal**, *Sófocles y el mito de Palamedes. Pensamiento y tragedia en el siglo V a. C.*, in *Sófocles el hombre. Sófocles el poeta*. Actas del Congreso Internacional Con Motivo del XXV Centenario del Nacimiento de Sófocles- 497/6 a. C.- 2003/2004- (Málaga 29-31 Mayo 2003), Málaga 2004, pp. 217-231.

- L. P. Romero Mariscal**, *El prólogo del Palamedes de Euripides*, «Lexis» 25, 2007, pp. 231-242.
- L. P. Romero Mariscal**, *La paideia héroïque. Palamede et l'éducation des héros dans l'Héroïque de Philostrate*, «Humanitas» 60, 2008, pp. 139-156.
- L. P. Romero Mariscal- F. J. Campos Daroca**, *Palamedes poeta y la envidia de Homero*, «Praesentia» 12, 2011, pp. 1-24.
- J. de Romilly**, *Thucydide et l'idée de progrès*, «ASNP» 35, 1966, pp. 43-191.
- I. Rutherford**, *Μνήμησ...φάρμακον at Plato "Phaedrus" 274e-275a: an Imitation of Euripides fr. 578?*, «Hermes» 118, 1990, pp. 377-379.
- C. Sachs**, *Storia degli strumenti musicali*. Edizione italiana a cura di P. Isotta e M. Papini, Milano 1966.
- R. Saetta Cottone**, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per un'introduzione alla λαιδορία comica*, Roma 2005.
- S. Saïd**, *Sophiste et tyran. Ou le problème du Prométhée Enchaîné*, Paris 1985.
- C. M. Sampson**, *Nauplius at Troy: Aeschylus fr. 451k (Radt)\**, «APF» 59, 2013, pp. 33-46.
- F. Sartori**, *Riflessi di vita politica ateniese nelle Rane di Aristofane*, in L. Barbesi (a cura di), *Scritti in onore di C. Vassalini*, Verona 1974, pp. 413-441.
- G. Scafoglio**, *La questione ciclica*, «RPh» 78, 2004a, pp. 289-310.
- G. Scafoglio**, *Proclo e il ciclo epico*, «GFA» 7, 2004b, pp. 39-57.
- A. M. Scarcella**, *Lecture euripidee: le Troadi*, «Dioniso» 22, 1959, pp. 60-70.
- F. Scheidweiler**, *Zum Alexandros des Euripides*, «Philologus» 97, 1948, pp. 321-335.
- W. Schmid- O. Stählin**, *Geschichte der griechischen Literatur*, 5 voll., München 1929-1948.
- J. Schneider**, *Les traditions relatives à l'origine de l'alphabet grec dans le scholies de la TECHNE de Denys le Thrace*, «BAGB» 1, 2004, pp. 120-157.
- A. Schöll**, *Beiträge zur Kenntniss der tragischen Poesie der Griechen*, Berlin 1839.
- R. Scodel**, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980.
- R. Seaford**, *Dionysiac Drama and The Dionysiac Mysteries*, «CQ» 31, 1981, pp. 252-275.
- C. Segal**, *Euripides and the Poetics Sorrow: Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hippolytus, and Hecuba*, Durham, N. C., London 1933.

- A. Severyns**, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège, Paris 1928.
- A. Severyns**, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, 4 voll., Liège 1938 (I-II); 1953 (III); 1963 (IV).
- G. Sfameni Gasparro**, *Connotazioni metroache di Demetra nel Coro dell'Elena (vv. 1301-65)*, in M. B. de Boer- T. A. Edridge (ed. par.), *Hommages à M. J. Vermaseren III*, Leiden 1978, pp. 1148-1187.
- G. Sfameni Gasparro**, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- T. J. Sienkewicz**, *Euripides' Trojan Women. An Interpretative Study Based upon the Role of the Chorus and Ironic Development*, Baltimore 1975.
- M. Simondon**, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusq' à la fin du V siècle avant J. C.: psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris 1982.
- T. Sinko**, *Literatura grecka*, Kraków 1931-1954.
- J. B. Skemp**, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge 1942.
- S. R. Slings**, *The Quiet Life in Euripides' Antiope*, in H. Hoffmann - M. A. Harder (ed. by), *Fragmenta dramatica*, Göttingen, 1991, pp. 137-152.
- B. Snell**, *Euripides' Alexandros und andere Strassburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter*, «Hermes Einzelschriften» 5, 1937, pp. 1-68
- A. H. Sommerstein**, *The Prologue of Aeschylus' Palamedes*, «RhM» 143, 2000, pp. 118-127.
- M. Sonnino**, *Le strategie militari di Pericle e le Rane di Aristofane*, «SemRom» 1999, 2, pp. 65-97.
- W. B. Stanford**, *The Ulysses Theme*, Oxford 1954.
- H. Steiger**, *Warum schrieb Euripides seine Troerinnen*, «Philologus» 13, 1900, pp. 362-399.
- T. W. C. Stinton**, *Collected Papers on Greek Tragedy*, Oxford 1990.
- F. Stössl**, *Die Tragödien der drei grossen Tragiker und das Problem der Hypothesis*, «WS» 79, 1966, pp. 93-101.
- F. Stössl**, *Euripides. Tragödien und Fragmente*, II, Zürich, Stuttgart 1968.
- D. F. Sutton**, *P.Oxy. 3653: Sophoclean Hypotheses*, «ZPE» 61, 1985, pp. 15-18.
- D. F. Sutton**, *Two Lost Plays of Euripides*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris 1987.
- L. Swift**, *The Hidden Chorus: Echoes of Genre in Tragic Lyric*, Oxford 2010.
- M. Szarmach**, *Le mythe de Palamède avant la tragédie grecque*, «Eos» 62, 1974, pp. 35-47.

- M. Szarmach**, *Les tragedies d'Eschyle et Sophocle sur Palamède*, «Eos» 62, 1974, pp. 193-204.
- M. Szarmach**, *Le Palamède d'Euripide*, «Eos» 63, 1975, 249-271.
- K. Thraede**, *Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge*, «RhM», 105, 1962, pp. 158-186.
- S. Timpanaro**, *Dall'Alexandros di Euripide all'Alexander di Ennio*, «RFIC» 124, 1996, pp. 5-70.
- R. Tosi**, *Note ad alcuni scoli ad Aristofane (Eur. fr. 588a K.)*, in G. Avezzù- P. Scattolin (a cura di), *I classici greci e i loro commentatori. Dai papiri ai marginalia rinascimentali*. Atti del convegno (Rovereto 20 ottobre 2006), Rovereto 2006, pp. 173-180.
- F. Trabattoni**, *Oralità e scrittura in Platone*, Milano 1999.
- R. A. Tsanoff**, *Alternatives and Approaches to the Idea of Progress*, «G&BS» 1, 1958, pp. 81-92.
- T. G. Tucker**, *On the Fragments of Euripides*, «CR» 15, 1901, pp. 350-352.
- T. G. Tucker**, *Further Adversaria on the Fragments of Euripides*, «CR» 18, 1904, pp. 194-198.
- F. Turato**, *Il problema storico delle Nuvoles di Aristofane*, Padova 1972.
- F. Turato**, *L'Ippolito di Euripide tra realtà e suggestioni di fuga*, «BIFG» 1, 1974, pp. 136-163.
- F. Turato**, *Seduzioni della parola e dramma dei segni nell'Ippolito di Euripide*, «BFG» 3, 1976, pp. 159-183.
- E. G. Turner**, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, London 1952 (tr. it. *I libri nell'Atene del V e del VI secolo a. C.*, in *Libri, Editori e pubblico nel mondo antico*, a cura di G. Cavallo, Roma-Bari 1977, pp. 5-24).
- M. Untersteiner**, *I frammenti dei tragici greci*, Milano 1925.
- M. Untersteiner**, *I Sofisti*, Milano 1996.
- L. C. Valckenaer**, *Diatribes in Euripidis perditorum dramatum reliquas*, Lipsiae 1824.
- M. Van Rossum-Steenbeek**, *Greek Readers' Digests? Studies in a Selection of Subliterary Papyri*, Leiden 1998.
- R. Velardi**, *Gorgia e l'analisi tipologica del discorso nell'Encomio di Elena*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1983, pp. 813-826.

- R. Velardi**, *Enthousiasmòs. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989.
- R. Velardi**, *Retorica Filosofia Letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Napoli 2001.
- Ch. Vellay**, *La Palamédie*, «BAGB» 2, 1956, pp. 55-67.
- J. P. Vernant**, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001.
- C. A. Viano**, *Retorica, magia e natura in Platone*, «RF» 56, 1965, pp. 411-453.
- P. Walcot**, *Envy and the Greeks*, Warminster 1978.
- T. B. L. Webster**, *Euripides' Trojan Trilogy*, in K. Maurice (ed. by), *For Service to Classical Studies; Essays in Honour of F. Letters*, Melbourne 1966, pp. 207-213.
- T. B. L. Webster**, *The Tragedies of Euripides*, London 1967.
- N. Wecklein**, *Dramatisches und Kritisches zu den Fragmenten der griechischen Tragiker*, «SBAW»1, 1890, pp. 1-57.
- N. Wecklein**, *Bericht über...der Jahre 1892-1895*, «JAW» 88, 1896, pp. 49-125.
- F. G. Welcker**, *Die Aeschylische Trilogie*, Darmstadt 1824.
- F. G. Welcker**, *Palamedes von Sophokles, von Euripides und in einem Vasengemälde*, «ZfA» 1838, pp. 210-221.
- F. G. Welcker**, *Der Epische Cyclus*, Bonn 1849-1865.
- M. L. West**, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.
- U. von Wilamowitz- Moellendorff**, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.
- E. Will**, *Aspects du culte et de la legend de la Grande Mère dans le monde grec*, in *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*. Colloque de Strasbourg (22-24 mai 1958), Paris 1960, pp. 95-111.
- M. Winiarczyk**, *Nochmals das Satyrspiel Sisyphos*, «WS» 100, 1987, pp. 35-45.
- R. P. Winnington-Ingram**, *Euripides and Dionysus, An Interpretation of the Bacchae*, Amsterdam 1969.
- S. Woodford**, *Palamedes Seeks Revenge*, «JHS» 114, 1994, pp. 164-169.
- E. Wüst, O. Gruppe**, *Griechische Mythologie*, München 1906.
- E. Wüst**, s. v. *Palamedes*, RE XVIII, 2, 1942, col. 2506, 7-10.

**H. Yunis**, *The Debate on Undetected Crime and Undetected Fragment from Euripides' Sisyphus*, «ZPE» 75, 1988, pp. 39-46.

**M. Zanatta**, *Profilo storico della Filosofia Antica*, Soveria Mannelli (Cz) 1997.

**T. Zielinski**, *Tragodumenon libri tres*, Kraków 1925.

**G. Zografou**, *Ulysse et Palamède: les deux héros ingénieux et la violence- deux modèles archaïques*, «RPhA» 23, 2005, pp. 93-123.

**G. Zuntz**, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.

## **Ringraziamenti**

In questa tesi si realizza il mio progetto di dottorato, concepito a partire dal suggerimento della Prof.ssa Antonietta Gostoli, la quale ha richiamato la mia attenzione su un tema degno di indagine, quale è il *Palamede* di Euripide. Guida esemplare per il suo rigoroso metodo filologico, la Professoressa è stata di fondamentale importanza nella cura dell'edizione e, con profonda riconoscenza, la ringrazio. Desidero ringraziare, inoltre, la Prof.ssa Manuela Giordano che, coinvolta a percorso già avviato, con ammirevole professionalità ha contribuito al completamento del lavoro; il Dott. Scott Scullion, che durante il soggiorno di studio ad Oxford, in qualità di tutor, ha favorito lo sviluppo di alcune idee sui temi dei frammenti; il Prof. Courtney Friesen, che sullo stesso suolo inglese mi ha supportato nella ricerca della bibliografia relativa; il Dott. Giulio Iovine e la Dott.ssa Alessandra Tenore, che si sono prestati ad un costruttivo scambio di opinioni sulla colometria delle parti corali; la Dott.ssa Adelaide Fongoni, sempre prodiga di consigli preziosi, e il Prof. Carmelo Salemme, che, Presidente della commissione giudicatrice in sede di concorso, valutando positivamente il mio progetto insieme agli altri membri, mi ha dato la possibilità di vivere un'esperienza assai formativa, la più bella dei miei trent'anni.