

Bibliografia

- Bachofen, J.J.: Theodor Mommsens Kritik der Erzählung von Cn. Marcus Coriolanus (1870), in: Die Sage von Tanaquil mit den zugehörigen Beilagen und verwandten Stücken, Basel 1951 (Gesammelte Werke, Bd. 6. Hg. v. E. Kienzle).
- Cesa, M.: Introduzione, in: Plutarco. Coriolano, Alcibiado. Trad. e note di L.M. Raffaelli, Milano 1993, 109-124.
- Courtney, E. (ed.): The Fragmentary Latin Poets. Ed. with comm., Oxford 1993.
- La Penna, A.: Funzione e interpretazioni del mito nella tragedia arcaica latina, in: Caratteri dell'ellenismo nelle urne etrusche. Atti dell'incontro di Studi (Siena 28-30 aprile 1976), Firenze 1977 (supplemento di Prospettiva. Rivista di storia dell'arte antica e moderna), 10-27 (= Fra teatro, poesia e politica romana. Con due scritti sulla cultura classica di oggi, Torino 1979 [Politica e cultura in Roma antica e nella tradizione classica moderna. Serie Seconda. Piccola Biblioteca Einaudi. Filologia. Linguistica. Critica letteraria 381], 49-104).
- : Aspetti del pensiero storico latino. Con due scritti sulla scuola classica, Torino 1983 (Politica e cultura in Roma antica e nella tradizione classica moderna).
- : L'allitterazione dell'esilio in latino, RFIC 118, 1990, 64-72.
- : *Me, me, adsum qui feci, in me convertite ferrum ...!* Per la storia di una scena tipica dell'epos e della tragedia, Maia 46, 1994, 123-134.
- Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, München 1960 (HbAW 5,4).
- Mattiacci, S.: I frammenti dei «poetae novelli». Introd., testo critico e comm., Roma 1982.
- Momigliano, A.: Camillus and Concord, CQ 36, 1942, 111-120 (= Secondo contributo alla storia degli studi classici, Roma 1960, 89-104 [Storia e letteratura 77]).
- Pociña, A.: El tragediógrafo latino Lucio Accio, Granada 1984.
- Ribbeck, O. (ed.): Scaenicae Romanorum poesis fragmenta, I. Tragicorum Romanorum fragmenta, Leipzig 1897.

La conoscenza come fonte di emarginazione sociale: Cassandra e Medea in Ennio

A Scevola Mariotti
in memoriam

Guido Paduano (Pisa)

La questione che vi propongo è se nei frammenti di due tragedie enniane, *Medea e Alexander*, si dia un riscontro «romano», e quale, di un tema schiettamente greco e schiettamente euripideo: la crisi della σοφία nel suo passaggio da valore univoco e trasparente della vita associata a possibile impedimento di essa, in un doppio circuito autoalimentato di incomprensioni e diffidenze tra il σοφός e la collettività.¹

Nell'arco della civiltà greca questo passaggio si compie in un intervallo temporale segnato all'inizio dalla concezione arcaica che identifica il poeta-pensatore all'uomo di stato e di potere: la εὐνομία di Solone è insieme, indiscindibilmente, un prodotto culturale e una scelta politica, e nel canone dei sette sapienti Solone è accompagnato da altri uomini di stato come Pittaco e Periandro. L'estremo opposto è marcato dalla morte di Socrate, a sua volta punto culminante di un conflitto che attraversa gli ultimi decenni del V secolo, e dovette polarizzarsi già nei processi di Anassagora e dell'ateo Diagorato di Melo. In ogni caso, testimonianza e misura di una lacerazione irrimediabilmente avvenuta è l'istanza platonica della riunificazione, la tesi cioè che debbano essere i filosofi a dirigere lo Stato.

Credo di non sbagliarmi attribuendo a questo conflitto carattere formale o universale, al di là di singoli contenuti trasgressivi della σοφία: ciò anche perché la definizione del lavoro intellettuale come fondazione o come trasgressione non ha carattere oggettivo, ma è a sua volta funzione dei rapporti storicamente variabili tra cultura e società.

Da parte di Euripide, l'assunzione di questa vicenda in prima persona trova immediata sintonia nella tradizione biografica che gli attribuisce un pervicace e strutturale isolamento: tradizione significativa se storicamente fondata, e più significativa ancora se è al contrario mitopoietica, cioè sim-

1. Mi sono diffusamente occupato di questo argomento in Paduano 1968, 273-345.

bolicamente rappresentativa della natura e della ricezione del suo teatro. Per quest'ultima sono eloquenti i dati documentari che parlano di un suo complessivo e relativo insuccesso;² per la prima l'assunzione della causa di Medea, donna σοφή, con tale passione e identificazione da creare quello che per un testo teatrale è un originalissimo ossimoro: un autobiografismo non digressivo. In tal senso la solidarietà del poeta con la sua protagonista nel disagio intellettuale ha forza bastante da cancellare occasionalmente le altre due potentissime opposizioni che formano la condizione emarginata di Medea: tra uomo e donna, tra ateniese e barbara.

φεῦ φεῦ.
οὐ νῦν με πρῶτον, ἀλλὰ πολλάκις, Κρέον,
ἐβλαψε δόξα μεγάλα τ' εἰρονασταί κακά.

295 χρῆ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνὴρ
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεισθαι σοφούς·
χωρὶς γὰρ ἄλλης ἢς ἔχουσι ἀργίας
φθόνον πρὸς ἄστων ἀλφάνουσι διαμενῆ.
σκαίοισι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ
δόξεις ἀχρεῖος κοῦ σοφὸς πεφυκέναι.

300 τῶν δ' αὐ δοκούτων εἰδέναι τι ποικίλον
κρείσσων νομισθεὶς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.
ἐγὼ δὲ καύτη τῆσδε κοινῶν τύχης.
σοφῆ γὰρ οὐσα, τοῖς μὲν εἰμ' ἐπίφθονος,
τοῖς δ' ἡσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου,

305 τοῖς δ' αὐ προσάντης· εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφῆ. (Med. 292-305)

Non è eccessivo dire che il tema dell'inerzia (ἀργία, ἡσυχαία) e dell'inutilità (ἀχρεῖος) del σοφός apre nella storia culturale dell'Occidente una ferita mai più destinata a rimarginarsi; tanto più associandosi all'accusa apparentemente contraddittoria che lo definisce «ostile» (προσάντης), e dunque pericoloso, e inoltre addebitando alla società l'incapacità di quest'ultima di riconoscere il sapere innovativo (καινὰ .. σοφά), contro cui fanno buona guardia l'erudizione «varia» (ποικίλον) e fatua, che Eraclito bollava col nome di πολυμᾶθία,³ e la prudenza o buon senso mondano (ἀρτίφρων).

I torti della collettività sono inequivocabilmente segnati; eppure la concreta sofferenza di Medea proietta anche sul suo poeta una condizione ben diversa da quella con cui vive l'isolamento, interiormente interpretato come orgogliosa autosufficienza, il Socrate platonico che definisce un banale bisogno della vita politica l'aspirazione alla popolarità,⁴ e all'accusa di inutilità

² Cinque sole vittorie, di cui una postuma e una venuta a premiare una visibile ritrattazione (*politō coronato*).

³ Fr. 80 DK. V. anche Democrito, fr. 64 DK.

⁴ *Gorg.* 473c.

ρίβατε: ... τάληθ' ἰλέγεις, ὡς ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ· τῆς μέντοι ἀχρηστίας τοῦς μὴ χρωμένους κέλευε αἰτιᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ τοῦς ἐπιεικείς (*rep.* 489b).

Al contrario in Euripide l'isolamento genera un bisogno di avvicinamento non meno necessariamente di quanto a sua volta l'avvicinamento sia portato a constatare alterità irriducibili: in questa dialettica ha parte la completezza specifica e peculiare con il pubblico su cui si fonda il linguaggio teatrale, ma più ancora la coscienza critica di Euripide, quel sottrarsi alle realtà troppo semplici che Aristofane chiamava soutilizzare e cavillare.

Così è presumibile che Euripide abbracciasse non meno della causa di Medea quella di Anfione contro Zeto nell'*Antiope*: i due fratelli, fondatori di Tebe rispettivamente con il suono della cetra e della forza delle braccia, venivano opposti come portatori dei valori che il mito incarna in loro. Ma l'esperienza dei dibattiti intellettuali nelle tragedie conservate lascia pochi dubbi sul fatto che la requisitoria di Zeto contro il fratello accusato di edonismo parassitario⁵ suscitasse inquietanti sospetti di fondatezza:⁶ tanto più che le repliche di Anfione sembrano oscillare tra la rivendicazione tradizionale della σοφία come valore prioritario in quanto soggetto e strumento esclusivo di governo,⁷ e l'effettiva tentazione del disimpegno politico e pragmatico, verso una prima attendibile formulazione del θεωρητικὸς βίος.⁸

5 Fr. VII Kamibisis: κακῶν κατάρχεις τήνδε μοῦσαν εἰσάγων / ἀργόν, φίλοινον, χρημᾶτων ἀτιμελῆ; fr. XXII K.: πῶς γὰρ σοφὸν τοῦτ' ἔστιν, ἤτις εὐφῆ / λεβούσα τέχνη φῶτ' ἔθηκε χεῖροναι; fr. VIII K.: ἀνὴρ γὰρ ὅστις εὐ βίον κεκτημένος / τὰ μὲν κατ' οἴκους ἀμελίᾳ παρεῖς εἶ, / μολπῆσι δ' ἠρθεῖς τοῦτ' αἶι θηρεῖται, / ἀργὸς μὲν οἴκος καὶ πόλει γεννιέσται, / φίλοισι δ' οὐδέεις· ἡ φύσις γὰρ οἴχεται, / ὅταν γλυκεῖας ἦδονῆς ἴσσων τις ἦ.

6 Si pensi del resto che nelle *Supplici* l'epitafio di Adrasto - discorso ufficiale di celebrazione che non può non pensarsi universalmente condiviso - cita a lode di Ippomedonte il fatto che παῖς ὢν ἐτόλμησ' εὐθὺς οὐ πρὸς ἠδονάς / Μουσῶν τραπέσθαι πρὸς τὸ μαλακῶν βίου, / ἀγροῦς δὲ ναῶν, σκληρὰ τῆ φύσει δίδους / ἔχαιρε πρὸς τάνδρετον, ἔς τ' ἄγρας ἰὼν / ἵπποισι τε χεῖρων τόξα τ' ἐντεινῶν χερσῶν, / πόλει παράσχειν σῶμα χρήσιμον θέλω (882-887).

7 Fr. XVII K.: ὁ δ' ἦσυχος φίλοισι τ' ἀσφαλῆς φίλος / πόλει τ' ἄριστος; μὴ τὰ κινδυνεύματα / ἀνείτ'· ἐγὼ γὰρ οὐτε ναυτῶν φίλῶ / τολμῶντα λίαν οὐτε προστάτην χθονός; fr. XVIII K.: τὸ δ' ἀσθενές μου καὶ τὸ θηλὸν σώματος / κακὸς ἐμμέφθης· εἰ γὰρ εὐ φρονεῖν ἔχω, / κρείσσω τὸδ' ἐστὶ κερτεροῦ βραχίονος; fr. XIX K.: γνώμιας γὰρ ἀνδρὸς μὲν οἰκόντα πόλει, / εὐ δ' οἴκος, εἰς τ' αὐ πόλεμον ἰσχύει μέγα· / σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμεθία πλείστον κακόν.

8 Fr. XV K.: ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὼν, / μῶρος, παρὼν ζῆν ἠδῶος ἀπράγμονα. Per una corretta collocazione storico-politica di questo enunciato, che fornisce gli elementi per cercarne la non facile collocazione dal punto di vista dell'identificazione emotiva, bisognerà ricordare che πολλὰ πράττων assume il valore idiomatologico di «faccendiere», o «mestatore», e il derivato πολυπραγμοσύνη indica quella tendenza all'ingerenza nella politica internazionale che spesso e caratteristicamente veniva addebitata agli Ateniesi: d'altro canto, nell'epitafio di Pericle si dice: μόνοι γὰρ τὸν τε μῆδῶν τῶνδε (sc. τῶν πολιτικῶν) μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομιζόμεν (Thuk. 2.40.2). Un luogo ἀπράγμων è quello che cer-

In un frammento dell'*Edipo* (552 N.²), la forza degli opposti argomenti viene per così dire neutralizzata attraverso il giudizio di insufficienza sociale che si applica a entrambi i valori, almeno nella loro radicalità, che esclude il valore opposto:

πότερα γενέσθαι δῆτα χρησιμώτερον
 συνετὸν ἀπολιμον ἢ θρασύν τε κέμαθῆ;
 τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν σκατόν, ἀλλ' ἀμύνεται,
 τὸ δ' ἡσυχάτων ἀργόν· ἐν δ' ἀμφοῖν νόσος.

Venendo a Ennio, il nostro punto di partenza è costituito dal fatto che nei resti della sua *Medea* - modesti, ma quasi tutti ben leggibili nella corrispondenza con l'originale greco - non si ritrova l'accorata protesta dell'eroina; peraltro la debolezza estrema di una prova ex silentio in queste condizioni può venire suffragata da elementi in positivo che effettivamente ci indicano la probabilità che questa tematica sia stata consapevolmente modificata, rifiutata, o, meglio forse, censurata. Ciò non tanto perché avesse scarso interesse per la Roma repubblicana,⁹ ma perché, proiettata dentro la grande vicenda dell'ellenizzazione di Roma, rischiava di esasperare i termini più schiettamente politici - nulla meno che la questione dell'identità nazionale - a danno di quelli culturali. Vale a dire che l'aspetto individualistico e déraciné del *philosophari* greco avrebbe intaccato un equilibrio ben più protetto e più necessario; e di conseguenza mai avrebbe potuto essere sostenuto dalla voce autoriale e dalla conseguente - pur ambigua quanto si voglia in Euripide - identificazione emotiva dello spettatore. L'identificazione è destinata a prendere la via opposta, pronunciando la condanna del singolo nella sua frizione con la società; il che implica allontanarsi dal modello anche in quanto esso prevedeva un carattere formale e assoluto della *σοφία*; *σοφία* è anche, infatti, la responsabilità intellettuale del poeta, in cui sono presenti dati metalinguistici, nel suo prendere posizione contro un'altra dimensione intellettuale.

Ciò avviene in un verso cui Jocelyn¹⁰ giustamente riconosce una funzione surrogatoria rispetto alla *rhexis* omessa:

qui ipse sibi sapiens prodesse non quit, nequiquam sapit. (221 Jocelyn = 240 R.³)

cano i due Ateniesi degli *Uccelli* di Aristofane, sfiniti dalla politica (*Av.* 44; ma troveranno tutt'altro).

⁹ "These verses were full of meaning for the Athenians of the fifth century, but had little for the Romans of the early second, among whom traditional wisdom had not yet been seriously challenged": così Jocelyn 1967, 362 (ma come sovrapporre "traditional wisdom" a *καὶ τὰ προσφέρων σοφά*?)

¹⁰ *Ibidem*.

Un verso problematico, perché Cicerone, che lo cita a *familiares* 7,6,2, cita altresì a 13,15,2 un verso greco, euripideo, che gli corrisponde strettamente: *μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός* (fr. 905 N.²).¹¹

Il tema è diffuso,¹² e si inquadra in un ancor più comune atteggiamento antiintellettualistico, che ha portata antropologica piuttosto che storica: vi rientrano l'ironia già omerica sull'indovino che non prevede la propria sciagura,¹³ come il detto *medice cura te ipsum*, come la leggenda che da Platone approda al *Novellino*, di Talete caduto in un pozzo mentre osserva le stelle:¹⁴ forme parallele di diffidenza nella mediazione intellettuale, intesa non come superamento, ma come perdita dell'immediatezza. L'ammorbidente della battuta enniana è dovuto non solo alla sparizione dell'«odio», ma all'impossibilità di rendere nella lingua latina la figura etimologica *σοφιστής* / *σοφός*, con la sua forte differenziazione assiologica: rispetto al peggiorativo *σοφιστής*, che già designava Prometeo nella tragedia di Eschilo (944), *σοφός* qui è chiaramente specializzato nella sua sfera etico-pratica. Nel verso di Ennio, sopperisce a questa distinzione una polisemia di *sapere* come caratterizzazione ufficiale e professionale da un lato, e come appunto esperienza etico-pratica dall'altro.¹⁵

Maggior interesse contrastivo riveste la resa enniana di un passo euripideo difficile e assai discusso, i vv. 214-218 della *Medea*:

Κορίνθιαί γυναῖκες, ἐξήλθον δόμων,
 215 μὴ μοί τι μέμνησθ'· οἶδα γὰρ πολλοὺς βροτῶν
 σεμνοῦς γεγῶτας, τοὺς μὲν ὀμμάτων ἄπο,
 τοὺς δ' ἐν θοραίοις· οἱ δ' ἀφ' ἡσυχῆ ποδῶς
 δούκλειαν ἐκτίσαντο καὶ ῥαθυμίαν.

Dagli studiosi euripidei questo passo non viene abitualmente collegato alla tematica della *σοφία*; eppure l'interazione è plateale: degli *Stichwoorter* prima citati torna *ἡσυχία*, mentre *ἄργια* è sostituita da un sinonimo stretto, *ραθυμία*.¹⁶

¹¹ Brooks 1981, 196, ritiene possibile che Ennio leggesse una *Medea* in cui questo verso era interpretato, forse da un'altra tragedia di Euripide.

¹² Basterà ricordare la sua ricomparsa letterale nelle *Gnomai monostichoi* di Menandro (457 Jaekel) e la vicinissima formulazione nell'*Ippia Maggiore* di Platone (283b). Per altre occorrenze del concetto, e per un intelligente panorama delle variazioni concettualmente riducibili ad esso, v. Tosi 1991, 75-76.

¹³ *Il.* 5,150.

¹⁴ Platone, *Thet.* 174a. Il tema ritorna nell'*Iphigenia* enniana (187 Jocelyn = 201 R.³). V. anche *Telemo* (267 Jocelyn = 274 R.³).

¹⁵ V. Garbarino 1965/66, 270-271.

¹⁶ Non è forse fuori luogo riconnettere alla sfera intellettuale anche la *σημνότης*, che rivendica a se stesso Ippolito, arruolato nella schiera degli orfici (*Hipp.* 953). Diano 1973, 338, sottolinea a questo proposito un possibile rapporto con la cultura anassagorea.

È dunque da questo persistente ambito tematico che si stacca con ogni nettezza Ennio quando «traduce»:

*multi suam rem bene gessere et publicam patria procul;
multi, qui domi aetatem agerent, propterea sunt improbat.*
(219-220 Jocelyn = 220-221 R.³)

Nel quadro di una conservazione perfetta e precisa della struttura retorica dell'originale,¹⁷ spicca la trasposizione dalla tematica del disagio sociale a quella del giudizio comparativo dell'azione dell'uomo dentro e fuori l'ambito naturale della cittadinanza.¹⁸ A lungo si è creduto che questa trasposizione fosse effetto di un fraintendimento del testo greco da parte del poeta latino:¹⁹ al contrario Otto Skutsch ha indicato la possibilità che l'intenzione programmatica di Ennio, proprio come quella di Euripide, abbia addirittura fondamento autobiografico, riflettendo la delicata problematica dell'integrazione dell'uomo di Rudiae nella *civitas* romana.²⁰ Un'ipotesi non eccessivamente ardita, anche se più vicina alla situazione di Medea che non alla lettera delle sue parole, le quali sembrano piuttosto adatte a una cittadinanza già imperiale esercitabile extra come *intra moenia*.

E nell'ottica appunto di un quadro allargato dei diritti e doveri il passo è rivolto a correggere, fino al possibile ribaltamento, un giudizio comune che connette i valori civici all'integrazione fisica; laddove in Euripide si aveva un atto di accusa contro le diffidenze preconcette, che realizzavano una incontentabilità del gruppo sociale, qualunque fosse l'atteggiamento dell'individuo, riservato o estroverso. Ben diversa è dunque la *Stimmung* emotiva, che dalla inquietudine sofferente della Medea di Euripide, espressione insieme della volontà di riavvicinamento e della coscienza di una frustrazione inevitabile, passa alla serena e sicura affermazione di un principio che nella fattispecie comporta, da parte del personaggio, la rivalutazione della propria esperienza nel quadro dell'insieme sociale.²¹

17 V. Jocelyn 1967, 361; Skutsch 1968, 167.

18 Bruno 1980 ricorda opportunamente che nei versi immediatamente successivi anche la *rhesis* euripidea affronta questa tematica: *χρηὶ δὲ ζῆνον μὲν κάρτα προαγορεῖν πόλει / οὐδ' ἄρ' ὄν ἦν ἄστυς αὐθόδης γενῶς / πικρὸς πολίταις ἔστιν ἀμαθίας ὄντο* (222-224). Non cercherei, tuttavia, tra questi versi e il frammento ennioano, un preciso legame testuale: prevale, mi sembra, il richiamo alla tematica complessiva, e già mitica, dell'esilio.

19 V. ad esempio Ribbeck 1875, 151-152. Sulla debolezza metodica di questa posizione v. Brooks 1981, 186.

20 Skutsch 1968, 167-168.

21 Brooks 1981, 187, connette questa nuova "self-esteem" alla rivendicazione della causa femminile, passata nel fr. ennioano 232-233 Jocelyn (= 222-223 R.³), laddove in Euripide la condizione di esule era una variante peggiorativa dell'infelicità femminile (252-258).

Nel caso dell'*Alexander*, invece, una simile neutralizzazione del rischio ideologico non passa attraverso lo spostamento del conflitto, ma attraverso un radicale spostamento di responsabilizzazione. Il conflitto che scaturisce dal sapere profetico non comunicabile di Cassandra non avrebbe potuto mai essere eluso o ridotto giacché, a differenza che per Medea, costituiva propriamente la sostanza dell'esperienza tragica; inoltre il suo specifico carattere sacro andava oltre e contro le scelte della persona: questo tratto è fortemente sottolineato da Ennio nel frammento dell'*Alexander* in cui la profetessa, di fronte alla disastrosa prospettiva del riconoscimento di Paride - la fiaccola tanto tempo nascosta, destinata ad essere strumento dell'incendio di Troia - parla di sé e della sua relazione col suo mondo:

*mater, optumatum multo mulier melior mulierum,
35 missa sum superstitiosis bartolationibus:
i nequet me Apollo fatis fandis dementem invitam ciet.
virgines vereor aequalis, patris mei memum factum pudet,
optumi viri. mea mater, tui me miseret, mei piget.
optumam progeniem Priamo peperisti extra me. hoc dolet:
40 men obesse, illos prodesse, me obstarre, illos obsequi.*
(34-40 Jocelyn = 41-47 R.³)

Prima di tutto, mi sembra opportuno sottolineare che il disagio espresso con tanto pathos nella griglia stringente delle allitterazioni è propriamente un disagio sociale, benché espresso attraverso il sistema delle relazioni familiari. E ciò non tanto perché nella vicenda della famiglia regale si consuma e compendia il destino della collettività, ma soprattutto perché a sua volta il principio dinastico è in profondità contaminato con il linguaggio della nobiltà senatoria, cui spetta il compito ultimo di fissare i valori nella loro tattologica affermazione.

Affermazione schiacciante nei confronti dell'individuo, a cui viene trasferito l'addebito intero del conflitto, e in cui viene interiorizzata la colpevolizzazione. Tanta dolorante asprezza di toni ha indotto Timpanaro²² a ipotizzare che qui venga rappresentata propriamente il momento traumatico della vicenda: proprio allora Cassandra avrebbe appreso dal dio, cui ha rifiutato il suo amore, la punizione consistente nel non poter essere mai creata; e avremmo quindi di fronte nel suo farsi originario lo sradicamento dalla comunità. Vincenzo Di Benedetto²³ ha giustamente criticato questa ipotesi come troppo ardita: non posso tuttavia convenire con lui sul fatto che l'angoscia di Cassandra si debba ricondurre esclusivamente alla sua condizione di folle, lamentata, certo, con la pena straziante di chi osserva la

22 Timpanaro 1996, 26-30.

23 Di Benedetto 1999, 98-99.

propria anomalia psichica dall'esterno, riconoscendola temporanea e coartata (*invitia*).²⁴ Ma l'antitesi con i fratelli, sul piano, che la *Medea* di Euripide ci ha reso familiare, dell'utilità del σοφός (*prodèse*), non mi pare limitabile alla categoria «formale» della follia, rispetto all'urgenza dei contenuti che motivano il dissidio e che, costituendo parte conclamata della tradizione, sarà più corretto dal punto di vista metodico immaginare presenti che non assenti nella ricostruzione del contesto.

Una catena interattiva si origina dalle profezie: per il loro carattere luttuoso, esse si scontrano con una immediata reazione di rifiuto, che le rende oggettivamente inutili nella loro natura di ammonimento.

S'intende bene che questa catena esalta il paradosso dell'autocolpevolizzazione, dal momento che a Cassandra non è imputabile nessun danneggiamento sociale, ma pesa su di lei, incolpevole, la frustrazione di un beneficio astrattamente possibile.²⁵ Ma è come se le venisse imputata l'identificazione col male che è la sola a conoscere, e la cui conoscenza la separa dagli altri, con un marchio irrimediabile di diversità.

Che anche in questo caso abbiamo a che fare con uno spostamento, rispetto alla situazione del modello, tanto forte da realizzare un'antifasi, è un'ipotesi cui non si può accreditare certezza solo perché non è certa, ma solo sommarie probabile, l'attribuzione all'*Alexander* del fr. adesp. 414 N.², proposta già da Musgrave e stabilita definitivamente da parte di Bruno Snell.²⁶

ἀκρανα γάρ μ' ἔθηκε θεοπίζειν θεός,
καὶ πρὸς παθόντων κέν κακοῖσι κειμένων
σοφῇ κέκλημαι, πρὶν παθεῖν δὲ μαινόμεναι.

All'interiorizzazione enniana della follia, qui corrisponde una fama infondata che ci si forma sul conto di Cassandra quando si ha del reale un'idea illusoria; il suo statuto di σοφή viene pienamente riconosciuto solo quando è venuta l'ineludibile conferma della sciagura. L'aggressione ignara e il rico-

²⁴ È sicuramente, come sostiene Di Benedetto 1999, 100, un tratto innovativo rispetto alla descrizione di sé che fa la Cassandra eschilea, anche se imparentato con la fatica del profetare che essa lamenta (*Ag.* 1215) come entità estranea che la sconvolge e sorprende.

²⁵ Per questo motivo Brooks 1981, 253, vede ironia nella definizione di *optima progenies*, definizione che proprio lei meriterebbe invece. Lo stesso sintagma pone naturalmente problemi in riferimento all'esiziale figlio di Priamo che viene riconosciuto nella tragedia. Si deve dedurre, come Jocelyn 1967, 207-208, che il riconoscimento non sia ancora avvenuto, e che dunque sia in gioco l'ironia tragica relativa al dislivello di informazione tra l'ottica limitata dei personaggi e quella illimitata, autoriale e del destinatario; una divergenza, bisogna aggiungere, particolarmente problematica nel caso della profetessa che nell'*Agamemnone* omologo passato, presente e futuro nella sua conoscenza empatica, anche se non le viene esplicitamente riconosciuta l'onniscienza. E tuttavia a questa difficoltà non si potrà certo rimediare leggendo nelle parole di Cassandra ironia intenzionale e aggressiva (ipotesi avanzata da Scodel 1980, 36).

²⁶ Snell 1937, 30. Qualche cautela sull'attribuzione in Timpanaro 1996, 27.

noscimento tardivo addebitano ostilità e incredulità a carico del gruppo sociale, come mostra la sprezzante diagnosi di inferiorità intellettuale, che ha radici omeriche, come ha ben mostrato Di Benedetto.²⁷

Qualche indicazione più certa e meno stretta viene peraltro dal confronto con la presenza di Cassandra nelle *Troiane*, che può pure cautamente avvalersi del senso aggiunto che deriva dalla ripresa euripidea del sistema arcaizzante della trilogia.

Nelle *Troiane*, il sapere religioso di Cassandra viene laicizzato ed esaltato dal superbo paradosso per cui la sconfitta dei Troiani, avvenuta difendendo la patria e i valori sacri, è una vittoria nella realtà autentica, inaccessibile allo sguardo vulgato - così come le «nozze» di Cassandra con Agamemnone, che essa solennemente celebra e che potrebbero apparire niente altro che una variante privata e sessuale della violenza e prevaricazione nazionalistica, sono al contrario l'occasione della vendetta collettiva (353-405).

La divaricazione tra lo sguardo sapiente e la collettività è dunque ampia come non mai, anche se il conflitto è relativizzato dal fatto che l'opinione vulgata ha per portavoce il nemico Talibio: segno amaro che la collettività considerata da Cassandra titolare della giusta causa non esiste più nella rovente promiscuità del dopoguerra.

Eppure, ammorbida rispetto al disprezzo che Cassandra destina a Talibio, smentito anche nei particolari (Ecuba non andrà a Itaca come schiava di Odisseo, 426-430), si dà anche qui un'opposizione versus l'ambito immediato delle solidarietà familiari e sociali.

A Ecuba che tristemente constata come οὐδέ σ' αἰ τύχαι, τέκνον, / ἔσωφρονήκασ' ἔ, ἀλλ' ἔτ' ἐν ταυτῷ μένεις (349-350), Cassandra si contrappone con tutta la forza della polarizzazione emotiva che rispettivamente discende dalla disfonia vulgata²⁸ e dalla euforia idiosincratia:

315 ἐπεὶ σύ, μᾶτερ, ἐπὶ δάκρυσι καὶ
γόοισι τὸν θανόντα πατέρα πατρίδα τε
φίλων καταστένουσ' ἔχεις,
ἐγὼ δ' ἐπὶ γάμοις ἔμοῖς
ἀναφλέγω πυρὸς φῶς
ἐς αὐγάν, ἐς αἴγλαν,
διδούσ', ὧ ὕμναιε, σοί,
διδούσ', ὧ Ἐκάτα, φάος,
παρθένων ἐπὶ λέκτροις
ἄ νόμος ἔχει. (*Tr.* 315-324)

²⁷ Di Benedetto 1999, 105-106. Il richiamo è a *Il.* 17.32 (= 20.198): πρὶν τι κακὸν παθεῖν βέχθην δέ τε νήπιος ἔγνων.

²⁸ Sommessamente confermata dal Coro: ὡς ἡδέως κακοῖσιν οἰκεῖσις γελάς, / μέλπεις θ' ἄ μέλπουσ' οὐ σαφῆ δεῖξεις ἴσως (406-407).

Vorrei chiudere segnalando il momento più preciso e puntuale dell'antifasi: alludo a *virgines vereor aequalis*, che interviene su un punto particolarmente rilevato dell'integrazione sociale:²⁹ il tema greco delle coetanee che circondano – spesso in forma di Coro – l'eroina tragica.³⁰ Ma nelle *Troiane*, le coetanee venivano invitate a partecipare al rito nuziale, associandosi al comportamento e alla *Stimmung* della profetessa:

ἴτ', ὃ καλλιπελοὶ Φρυγῶν
κόραι, μέλπεν' ἔμῶν γάμων
τὸν πεπρωμένον εὐνῆ
πόσιν ἐμέθεν. (*Tro.* 338–340)

340

Bibliografia

- Bruno, M.: Ennio, scen. 260–61 V². (219–20 Jocelyn), *Maia* 32, 1980, 43–51.
 Brooks, R.A.: Ennius and Roman Tragedy, New York 1981.
 Diano, C.: Le virtù cardinali nell'Ippolito di Euripide, in: C. Diano: Studi e saggi di filosofia antica, Padova 1973 (*Studia Aristotelica* 6), 311–352.
 Di Benedetto, V.: Il pathos tragico e la realtà ostile. Introduzione a: Euripide, *Le Troiane*, Milano 1999, 5–109.
 Garbarino, G.: Evoluzione semantica dei termini sapiens e sapientia nei secoli III e II a. C., *AAT* 100, 1965–1966, 253–284.
 Jocelyn, H.D. (ed.): *The Tragedies of Ennius*. The Fragments ed. with an Introd. and Comm., Cambridge 1967 (*Cambridge Classical Texts and Commentaries* 10) (repr. with corr. 1969).
 Paduano, G.: La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide, Pisa 1968.
 Ribbeck, O.: Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik, Leipzig 1875 (ND, mit einem Vorwort v. W.-H. Friedrich, Hildesheim 1968).
 Scodel, R.: *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980.
 Skutsch, O.: *Studia Enniana*, London 1968.
 Snell, B.: Euripidis Alexandros und andere Straßburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter, Berlin 1937 (*Hermes-Einzelschr.* 5).
 Timpanaro, S.: L'Alexander di Ennio, *RFIC* 124, 1996, 5–76.
 Tosi, R.: Dizionario delle sentenze latine e greche, Milano 1991.

²⁹ Forse troppo sottile il commento di Jocelyn 1967, 213: "Cassandra has ceased to be herself properly a *virgo*; she is now the *paetex* of Apollo".

³⁰ Il carattere topico è ben messo in rilievo dall'esilarante parodia di Aristofane, *Thesm.* 1029–1031.

Ennius, Medea: Eine Fremde in Rom

Gregor Vogt-Spira (*Greifswald*)

I.

Medea ist eine Fremde, als Kolchierin einem barbarischen Randgebiet zugeordnet, als Magierin sozialer Integration entzogen. Der Mythos ist komplex und variantenreich.¹ In seinem zweiten Teil, der Medea über Athen meist nach Areia führt, bietet er eine mythische Verwandtschaftsgeschichte zwischen Athenern und Persern; sie oder ihr gemeinsamer Sohn mit Aigeus, Medos, der dort zum rechtmäßigen Erben eingesetzt wird, fungieren als Eponym für die Meder.² Der erste Teil ist eng mit der Argonautengeschichte verknüpft, durch die für die griechische Seite ein eindeutig positives Konnotat gesetzt ist. Denn die Argo ist das bis dahin vorzüglichste oder überhaupt das erste Schiff, die Argonautenfahrt mithin eine besonders ausgezeichnete Seefahrt. Daß sich hier ein Seefahrervolk eine Urgeschichte der Meerbeherrschung 'konstruiert', die Erzählung also etwas mit griechischer Identität zu tun hat, liegt auf der Hand. Schließlich findet sich die Sage als Glied in der Kette der Frauenraubgeschichten, aus denen Herodot den Beginn der Feindschaft zwischen Griechen und Barbaren herleitet, auch in einem größeren mythisch-historischen Zusammenhang eingeordnet: Die Iason-Medea-Geschichte ist danach Revanche für die phönikische Entführung der Io und löst ihrerseits im Gegenzug wieder Paris' Raub der Helena aus. Somit ist die Geschichte argumentativ in die Vorgeschichte des trojanischen Krieges eingewoben und wird damit für die Kriegsschulddiskussion benutzbar.³

Es bleibt zu fragen, was das alles mit Rom zu tun hat. Immerhin ist auffällig, daß man sich dafür interessiert. Ennius' *Medea* scheint die erste lateinische Gestaltung des Mythos zu sein; es folgen Pacuvius' *Medus*, Accius' *Medea*, von Ovids Stück, das bei Quintilian gerühmt wird,⁴ und Senecas oder Lucans Versionen – um nur in der Gattung der Tragödie zu bleiben – zu schweigen. Für Livius Andronicus und Naevius läßt sich nichts sagen; angesichts der erschließbaren dramatischen Produktion erlaubt die Überlie-

¹ Vgl. Lesky 1931; Glei 1997.

² Herodot 7,62,1.

³ Herodot 1,1–5; vgl. Gehrke 1994, 240.

⁴ Quint. *inst.* 10,1,98.

IDENTITÄTEN UND ALTERITÄTEN

Herausgegeben
von

Hans-Joachim Gehrke Monika Fludernik
Hermann Schwengel

BAND 3

ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE REIHE

BAND 1

Identität und Alterität
in der
frührömischen Tragödie

Herausgegeben von

Gesine Manuwald

PB019

95

ERGON VERLAG

ERGON VERLAG