

IL SACRIFICIO DI IFIGENIA: OSSERVAZIONI

Pier Angelo Perotti

Vercelli (Italia)

pier.ang.perotti@alice.it

Resumen

Un esencial *excursus* acerca de las vicisitudes del personaje de Ifigenia en el mito es la premisa para el análisis dedicado por el autor a la presencia de lo divino –particularmente, a la intervención de Artemisa y a la influencia de las artes adivinatorias– en las Ifigenias de Eurípides. La clave de lectura sugerida por las dos tragedias ofrece un nuevo aporte a la controversial cuestión acerca de la relación entre el dramaturgo ateniense y la religión.

Palabras claves. Ifigenia - Esquilo - Eurípides - Agamenón

Abstract

An essential *excursus* about the vicissitudes of the character of Iphigenia in the myth is the preamble for the analysis dedicated by the author to the presence of the divine – particularly to the intervention of Artemis and to the influence of the divinatory art – in the Iphigenias by Euripides: the reading key suggested for the two tragedies adds a new tessera to the controversial question relevant to the relationship between the Athenian dramatist and the religion.

Keywords: Iphigenia - Aeschylus - Euripides - Agamemnon

1. In Omero (*Il.* 9. 145 = 287) sono ricordate da Agamennone le sue tre figlie, Crisotemi, Laodice e Ifianassa, ma non vi troviamo

né Elettra né Ifigenia. Questi due ultimi nomi sembrano comparire per la prima volta nei poeti lirici (rispettivamente Stesicoro e Pindaro), e poi nella poesia tragica. È assai probabile che l'omerica Ifianassa possa essere identificata con la posteriore Ifigenia¹, così come Laodice con Elettra²; tuttavia Sofocle ricorda – in aggiunta a Oreste – Ifianassa (oltre a Crisotemi e ad Elettra, personaggi dell'*Elettra*³), ma non Ifigenia né Laodice. Eschilo cita, oltre a Oreste, due figlie: Ifigenia (A. 1526; 1555) ed Elettra (personaggio delle *Coefore*); Euripide (*Or.* 23 s.) nomina – oltre al maschio Oreste – tre figlie femmine⁴: Crisotemi, Ifigenia, Elettra.

Ma, mentre le altre figlie di Agamennone in pratica scompaiono dalle vicende mitologiche greche e di conseguenza

¹ In ambiente romano, per es. Lucrezio, 1,85, confonde questi due nomi, chiamando *Iphianassa* la figlia immolanda di Agamennone, e – per dimostrare i danni provocati dalla *religio* – presenta una variante del mito secondo cui la fanciulla fu veramente sacrificata (1, 82-101). Ricordiamo anche la variante *hàpax* Ἰφιγόνη in E. *El.* 1023. Circa le due versioni del mito di Ifigenia – quella dell'effettivo sacrificio della vergine (adottata da A. A. 188 ss., Pi. *P.* 11,23 ss.; Lucr. 1,84 ss., Verg. *Aen.* 2,116 s., etc.) e quella della sua prodigiosa sostituzione *in extremis* con una cerva (accolta da Euripide; Hyg. *Fab.* 238,1; etc.) – ved. Croisille (1967: 209-225).

² Sembra che Elettra sia stata nominata per la prima volta dal poeta Xanto (VII sec. a. C.) – menzionato da Stesicoro (*ap.* Athen. 12,513a) –, secondo cui questa figlia di Agamennone si chiamava in origine Laodice, ma gli Argivi le cambiarono il nome in Elettra perché era rimasta senza marito, ossia non aveva conosciuto letto nuziale (λέκτρον): cf. Ael. *Var. hist.* 4,26.

³ S. *El.* 157: οἶα Χρυσόθεμις ζῶει καὶ Ἰφιάνασσα, da cui si evince la distinzione tra Ifianassa (nominata) e Ifigenia (non citata nell'intera tragedia): cf. *schol. ad loc.*, da cui siamo informati che qui il poeta segue i *Kypria*, che sembra attribuissero ad Agamennone quattro figlie: ved. Untersteiner (1958: 54).

⁴ Cf. anche IA 1164 s.: τίκτω δ' ἐπὶ τρεῖσι παρθένοισι παῖδα σοί, τόνδ'.

dalla letteratura, o almeno risultano nettamente in ombra (il che sembra indicare che si tratta di doppioni o di aggiunte ridondanti, che hanno – ma non saprei indicarne la ragione – lo scopo di raggiungere il numero complessivo di tre o quattro), due sole, Ifigenia ed Elettra, partecipano, con funzioni non secondarie, agli avvenimenti che si sviluppano intorno ad Agamennone o, più in generale, nella saga dei Tantalidi⁵. Si noti che queste due figlie “principali” del re di Argo e Micene sono personaggi per così dire opposti: la prima è una vittima del padre (ma cf. *infra*, § 10), la seconda ne è una vendicatrice.

2. All’origine delle vicende di Ifigenia sembra essere l’empia vanteria di Agamennone, il quale, “andando a caccia per diletto nel bosco della dea [*scil.* Artemide], spaventò con il rumore dei suoi passi un cervo maculato dalle lunghe corna, per la cui uccisione pronunciò parole di vanto⁶. Perciò la figlia di Latona,

⁵ Cf. i seguenti passi, dai quali risultano soltanto due figlie: *IT* 561 s.: “(If.) E Agamennone ha lasciato qualche altro figlio? / (Or.) No, solo una ragazza: Elettra”; 1058 s.: “per sempre spogliata e della patria e del fratello amato e della dolce sorella mia” (cf. anche 374); ma in *IA* 731 Agamennone invita Clitemestra a tornare ad Argo a occuparsi delle “ragazze” (παρθένους, plur.), e poco dopo, v. 737, le ricorda che è opportuno che “le nostre ragazze (κόρας, plur.) non restino sole in casa” ad Argo; anche Clitemestra, v. 1181, accenna a “figlie superstiti” (παῖδες αἰ λελεμμένοι, plur.): qui e *infra* la traduzione dei passi delle *Ifigenie* è di Ferrari 1988.

⁶ Vi è disaccordo tra gli autori antichi circa queste “parole di vanto”: con la più comune interpretazione, secondo cui il re avrebbe esclamato che neppure la stessa Artemide avrebbe potuto uccidere così il cervo – che ricorda, in qualche modo, l’irriverente vanteria di Niobe (cf. *infra*, § 5) –, contrastano altre versioni: per es. Apollodoro scrive (*Epit.* 3,21: ma cf. *infra*, n. 36) che Agamennone, secondo alcuni, “dopo aver colpito una cerva durante una partita di caccia a Icaria, disse che neppure Artemide, se avesse voluto, avrebbe potuto salvarla”

adirata, tratteneva gli Achei, perché il padre, in compenso di quell'animale selvatico, offrì in sacrificio la propria figlia"⁷; secondo un'altra versione, Agamennone un giorno aveva promesso di sacrificare ad Artemide il frutto più bello che fosse nato in quell'anno, che fu appunto sua figlia Ifigenia⁸; o, ancora, di fronte alla bonaccia che bloccava la flotta achea nel porto di Aulide, l'indovino Calcante prescrisse, senza una precisa ragione, di sacrificare Ifigenia ad Artemide⁹.

Se si accoglie la versione dell'empietà di Agamennone relativa all'uccisione del cervo nel bosco sacro ad Artemide, si

(trad. Ciani 2000⁵: *ad loc.*); Igino fornisce, in due diversi passi, due differenti versioni: in *Fab.* 98,1 accenna a "parole superbe": [...] *quod Agamemnon in venando cervam eius violavit superbiusque in Dianam est locutus*; in 261, invece, non solo non parla della millanteria del re, ma anzi lo scagiona: [...] *Agamemnon Dianae cervam occidit ignarus*; si noti anche che in questa *fabula* non nomina il vate Calcante come autore del vaticinio di cui parleremo fra poco, ma si limita a scrivere: [...] *consulta oracula dixerunt [...]*.

⁷ *S. El.* 566-572: πατήρ ποθ' ούμός, ὡς ἐγὼ κλύω ["un giorno mio padre, come ho sentito dire": si noti che il poeta attribuisce a Elettra la propria scelta di una delle versioni del mito], θεᾶς / παίζων κατ' ἄλσος ἐξεκίνησεν ποδοῖν / στικτὸν κεράστιν ἔλαφον οὗ κατὰ σφαγᾶς / ἔκκομπάσας ἔπος τι τυγχάνει βαλῶν. / κάκ τοῦδε μηνίσασα Λητώα κόρη / κατεῖχ' Ἀχαιοῦς, ὡς πατήρ ἀντίσταθμον τοῦ θηρὸς ἐκθύσει τὴν αὐτοῦ κόρην. Del bosco sacro ad Artemide parla anche Euripide, *IA* 185 s.: δι' ἄλσος Ἄρ- / τέμιδος, e 1544: Ἀρτέμιδος ἄλσος (e più tardi per es. Virgilio, *Aen.* 3, 681; Orazio, *Ars poet.* 16) – che altrove (*IT* 1113) chiama la dea non genericamente "cacciatrice", bensì ἔλαφοκτόνου "che uccide i cervi" –, ma non dell'uccisione del cervo né della vanteria di Agamennone. Soltanto in *IT* 211 s. Ifigenia si definisce "vittima offerta da paterna colpa, non gioioso tributo alla dea", ma il riferimento alla colpa di Agamennone è piuttosto vago.

⁸ Cf. Cic. *Off.* 3,25,95: *quid Agamemnon? cum devovisset Dianae, quod in suo regno pulcherrimum natum esset illo anno, immolavit Iphigeniam, qua nihil erat eo quidem anno natum pulchrius.*

⁹ *E. IA* 87-93; 358-360; 879; 1262 s.; cf. *Ov. Met.* 12,24-38.

configurerebbe una situazione per certi versi analoga a quella che troviamo nella leggenda di Minosse, reo d'empietà per non aver sacrificato a Poseidone, secondo la promessa fatta, lo straordinario toro che il dio gli aveva mandato per legittimarne il diritto di regnare su Creta¹⁰. Come si può presumere che perciò Minosse sia stato punito indirettamente attraverso la moglie Pasifae – che si innamora di questo stesso toro, dall'accoppiamento col quale partorisce il Minotauro –, così non si può escludere che la punizione dell'empietà di Agamennone sia stata trasferita sull'intera flotta greca, e, in seguito al vaticinio di Calcante, sull'innocente figlia del re. Ho parlato di punizioni indirette o trasversali, ma bisogna rilevare che questo concetto deve essere inteso in senso lato e con notevole approssimazione, perché l'ira di Poseidone e di Artemide colpisce anche, in prima persona, rispettivamente Minosse e Agamennone: il primo con la vergogna dell'adulterio della moglie, per di più commesso con un animale, e del conseguente parto mostruoso¹¹, l'altro con il dolore di dover immolare la figlia, sacrificio imposto dal vate Calcante e preteso dai guerrieri greci:

“Essi [*scil.* gli Elleni] uccideranno le mie figlie rimaste in Argo e voi e me, se non adempirò l'oracolo della dea.

¹⁰ Ved. Perotti (2008: spec. 257 s.).

¹¹ Ma si vedano le obiezioni provocate dai vv. 31 s. del frg. 4 *Cant.* Εὐπρεπῆ γὰρ κάπιδέξασθαι καλὰ / τῆς σῆς γυναικός “esibire cose belle e onorevoli / per tua moglie”, in Perotti (2008: 269-71). Per certi versi simile a questo passo dei Cretesi è il giudizio espresso da Menelao, secondo il quale Agamennone sarebbe stato dapprima lieto del responso dell'indovino, e dunque di sacrificare la figlia: IA 358-360: “Così, quando Calcante nel corso di un rito ti annunciò che i Danai sarebbero salpati se tu avessi immolato tua figlia ad Artemide, tu ne gioisti e lieto prommettesti di sacrificare la ragazza”.

Non è stato Menelao, figlia mia, a piegarmi al suo volere: è stata l'Ellade, a cui sono costretto a sacrificarti, che io lo voglia o no. È questa la realtà a cui non posso oppormi. È necessario che l'Ellade sia libera per quanto sta in te, o figlia, e per quanto sta in me; ed è necessario che mai più i barbari rapiscano agli Elleni le spose loro" (IA 1267-75).

È curioso e significativo – e forse non casuale – che al cervo cacciato da Agamennone corrisponda in qualche modo una cerva, che Artemide sostituisce a Ifigenia sull'altare del sacrificio: potrebbe trattarsi di una forma di beffa della sorte (o della dea), o di una sorta di nemesis dal sapore ironico, oppure di contrappasso, in certo senso affine al mito di Atteone, il cacciatore che, reo di aver visto Artemide nuda che faceva il bagno, viene dalla dea mutato in cervo e divorato dai suoi stessi cani; o alla leggenda dell'indovino Tiresia, reso cieco da Atena per averla vista fare il bagno, anch'essa ovviamente nuda; o ancora al caso di Minosse, in cui proprio il toro che il re rifiuta di immolare a Poseidone accenderà Pasifae di una passione contro natura, con le ben note conseguenze¹². Si noti anche, come ulteriore elemento di parallelismo, che entrambe le vittime vere e proprie, Ifigenia e Pasifae, sono donne, e congiunte – per quanto a diverso titolo – dei due empi, e che entrambi questi, ossia le vittime "indirette", sono re.

3. A queste analogie con i *Cretesi*, se ne aggiungono alcune con l'*Elena* euripidea¹³. Nella versione del mito, già di Stesicoro,

¹² Ved. Perotti (2008: 266-69).

¹³ Ved. Pohlenz (1978: II, 183): "L'*Ifigenia* [...] con l'*Elena*, che ha trama

poi accolta e ampliata da Euripide –, secondo cui Paride aveva posseduto non Elena, ma soltanto il suo *eidolon*, mentre la vera Elena si trovava in Egitto “prigioniera” di Teoclimeno¹⁴ –, la Spartana riesce a liberarsi dal re egizio e a fuggire con Menelao grazie a un ingegnoso stratagemma. Dichiara infatti al re suo pretendente di aver saputo dallo straniero giunto in Egitto (in realtà il suo sposo Menelao) che il marito è perito in mare (*Hel.* 1193 ss.): dunque il suo dovere di vedova è di offrire, in sua memoria, un sacrificio in mare; e, ottenuta dal re una nave per il falso rito, Elena fugge verso la Grecia con il suo sposo (*Hel.* 1241 ss.).

Per certi versi simile è lo stratagemma usato da Ifigenia per fuggire dalla Tauride portando in salvo il fratello Oreste e il suo amico Pilade, e trafugare il simulacro di Artemide: col pretesto di lavacri purificatori da eseguirsi nelle onde marine – perché, a suo dire, “il mare spurga tutte le umane brutture” (*IT* 1193; cf. anche 1036-43) –, la figlia di Agamennone riesce a sottrarre i due greci alla tragica fine che li attende, ossia al sacrificio alla dea, imbarcandosi con loro, e con la statua di Artemide, su una nave che li riporterà sani e salvi in patria (*IT* 1153-1233; 1284-1434)¹⁵.

E come nell'*Elena* sono riconoscibili – specialmente nelle parole rivolte dalla donna e da Menelao a Teoclimeno (*Hel.* 1399 ss.) – non poche anfibologie, allo stesso modo ne troviamo

gemella”; Lesky (19807: 508): “L’azione dell’*Ifigenia nel paese dei Tauri* corrisponde largamente a quella dell’*Elena*”; Basta Donzelli (1988: 929); Del Corno (1995: 228 s.); etc.

¹⁴ Circa la versione stesicorea, poi euripidea, della leggenda, e l’encomio di Elena scritto da Isocrate, ved. Perotti (2004-2005: 393-415, §§ 1, 3 e 4).

¹⁵ Ved. Ferrari (1988: Introd., 25-27).

alcune nell'*Ifigenia in Tauride*, nel corso del dialogo sticomitico tra la sacerdotessa e il re Toante: per es.

(If.) Innanzi tutto intendo purificarli con santi lavacri.

(Th.) Con spruzzi di sorgenti o con acqua di mare?

(If.) Il mare spurga tutte le umane brutture.

(Th.) Così sarà più santo il rito per la dea.

(If.) E sarà meglio anche per me". (IT 1191-1195),

oppure

"(If.) Non fidarti mai degli Elleni" (IT 1205).

o anche

"(Th.) Oh, come ti curi della mia gente!

(If.) Sì, e fra gli amici di chi più devo.

(Th.) Ti riferisci a me?

(If.) È naturale!" (IT 1212-1214)¹⁶,

o ancora

*"(If.) Oh se il rito riuscisse come intendo io!" (IT 1220)¹⁷.
e alibi.*

¹⁶ Ved. Pohlenz (1978: I, 467).

¹⁷ Questi corsivi indicano la frase su cui s'incentra l'anfibologia.

Anche questo aspetto delle due saghe – peraltro accomunate da vari collegamenti: la presenza di uno degli Atridi, la stretta parentela tra le sorelle Elena e Clitemestra, etc. – sembra indicare affinità compositive tra l'*Elena* e le *Ifigenie* (in particolare l'*IT*), presentando un filo conduttore che percorre questi drammi. Un altro elemento comune tra l'*Elena* e le *Ifigenie* è l'"happy end" – "non conciliabile con la tragedia antica"¹⁸ –, che induce a vedere in esse (ma pure in altri drammi di Euripide) una sorta di commistione fra tragedia e commedia – e dunque definibili anche "drammi ad intrigo"¹⁹, o romanzeschi, o d'avventura –, presente già nell'*Odissea*²⁰: in questo poema, dopo le dolorose, anche funeste, vicissitudini affrontate dall'eroe in viaggio – in particolare la morte di tutti i suoi compagni – e poi a Itaca, le disavventure hanno un esito felice, con la restaurazione del potere regio di Odisseo sui sudditi, oltre, naturalmente, al suo ricongiungimento con la moglie e col figlio²¹; non solo, ma nell'*Odissea*, nell'*Elena* e nell'*Ifigenia in Tauride* sono messi in rilievo l'ingegno e l'astuzia dei protagonisti (cf. anche *infra*, § 11), capaci di ingannare, con l'astuzia tipica dei Greci, i loro avversari "barbari", e per di più, nelle due tragedie, rappresentati da donne²², che concludono la vicenda fuggendo per mare, verso la patria, con i rispettivi congiunti.

4. Il principio del "voto del reduce"²³, vale a dire dell'uccisione

¹⁸ Pohlenz (1978: I, 468).

¹⁹ Pohlenz (1978: I, *ibid.*).

²⁰ Ved. Perotti (1999: 74 ss.).

²¹ Ved. Perotti (2003: 21-22).

²² Ved. Pohlenz (1978: I, 467. Cf. per es. *IT* 1032: "(Or.) Ah, le donne sono impareggiabili nell'escogitare astuzie!"

²³ Ved. Thompson (1967: 389 ss.).

sacrificale di uno stretto congiunto determinata da una richiesta della divinità o da una promessa a lei fatta non è certamente esclusivo del mito di Ifigenia. Possiamo ricordarne almeno tre significativi esempi, due biblici, l'altro classico, che tuttavia presentano notevoli differenze tra loro.

In *Gen.* 22,1-18 si narra che Dio "mise alla prova" la fede di Abramo ordinandogli di condurre su un monte l'unico figlio Isacco (nato quando il padre era in età molto avanzata – addirittura cento anni: *Gen.* 21, 5 –, e dunque a lui, se possibile, ancor più caro) e di offrirglielo in olocausto; Abramo obbedì e, giunto sul monte, collocò il fanciullo sull'altare, sopra la legna, ma al momento di immergere il coltello nelle carni del figlio, un angelo del Signore lo trattenne; e Abramo, visto un ariete con le corna impigliate in un cespuglio, andò a prenderlo e lo immolò a Dio al posto del figlio. Allora il Signore, per voce dell'angelo, gli promise una numerosa discendenza, che si sarebbe impadronita delle città dei nemici.

In *Iudic.* 11,30-40 è raccontata la vicenda del "giudice" Iefte che, essendo in guerra con gli Ammoniti, fece voto a Dio che, se gli fosse stato concesso di prevalere sui nemici, gli avrebbe offerto in olocausto la persona che per prima gli fosse venuta incontro al suo ritorno dopo la vittoria in battaglia. Sconfitti gli Ammoniti, tornando verso casa, gli uscì incontro, tra musiche e danze, l'unica figlia, vergine. Alle querimonie disperate di Iefte, la fanciulla oppose parole di rassegnazione, dichiarando che bisognava rispettare il voto; e chiese soltanto, prima di essere immolata, due mesi per andare errando per i monti, a piangere la sua verginità con le compagne. Trascorsi i due mesi, tornò dal padre, che eseguì il sacrificio promesso; e poiché essa non aveva conosciuto uomo, nacque l'usanza che ogni anno le vergini d'Israele vanno a piangere per quattro giorni la figlia di Iefte il Galaadita.

Nella tradizione classica, Idomeneo²⁴ –già comandante del contingente cretese davanti a Troia (*Il.* 2.645-650)–, caduta la città frigia, sorpreso da una tempesta durante il viaggio di ritorno in patria, fece voto di sacrificare a Poseidone il primo essere umano che avesse incontrato in patria, se vi fosse giunto sano e salvo. Ora, sbarcato a Creta con tutti i compagni²⁵, la prima creatura che vide fu suo figlio (o sua figlia), che Idomeneo, per mantenere la parola data, sacrificò (o, secondo alcuni autori, simulò di sacrificare). Ma gli dèi, per punirlo del suo gesto disumano, fecero scoppiare a Creta una terribile pestilenza, per cui il suo popolo lo scacciò dall'isola²⁶, e dunque, rifugiatosi nella Iapigia, vi fondò la città di Salento e innalzò un tempio ad Atena.

Non poche, e di non scarso rilievo, come si vede, le differenze fra i quattro casi. L'episodio che più si distingue dagli altri è quello di Abramo e Isacco, perché in tale circostanza l'iniziativa del sacrificio –peraltro bloccato *in extremis*– non nasce da un uomo come voto in cambio di un beneficio, ma direttamente da Dio, come prova di fedeltà. Nel caso di Iefte e dei due miti greci, invece, si tratta, per così dire, di contratti tra un re e una divinità, uno –quello di Agamennone– preventivo (cioè il sacrificio anticipa il favore divino), gli altri –quelli di Idomeneo e quello di Iefte– a risultato conseguito; ma a questa diversità se ne aggiunge un'altra, che ora esamineremo.

Nel caso di Iefte e di Idomeneo si tratta di voti che muovono da uomini i quali, atterriti da un pericolo mortale, promettono

²⁴ Ved. Bode (1834: I, 59; 145 ss.). Circa questo personaggio si vedano Apollod. 3,3,1; *Ep.* 3,13; 6,10; Diod. 5,79; Hyg. *Fab.* 81; 97; 270; etc.

²⁵ Cf. *Od.* 3,191 s.

²⁶ Cf. Verg. *Aen.* 3,121 s., e Serv. *ad loc.*

alla divinità un'offerta, ancorché dolorosa, secondo il criterio del "do ut des", senza che essa dia segno di approvazione –se tale non si deve ritenere rispettivamente la vittoria del "giudice" in battaglia e la salvezza del re–; ma, mentre nel caso del "giudice" non sono indicate reazioni di Dio, nel mito di Idomeneo l'adempimento del voto, sentito dal beneficiato come un forte impegno morale, è invece considerato dagli dèi un empio crimine, tanto che essi, nonché premiarne la lealtà (all'incirca come il Dio ebraico fa con Abramo), lo puniscono, in apparenza indirettamente, in realtà direttamente –ossia, per mutuare un termine tecnico del biliardo, "di sponda"–, scatenando una grave epidemia tra i suoi sudditi, che lo costringono a fuggire da Creta in Italia, dove peraltro egli si ricostruisce una vita indubbiamente prospera.

Ben diverse –anche se per qualche aspetto simili– le vicende di Agamennone, la cui analisi va tuttavia distinta in rapporto alle due versioni della causa prima. Se gli eventi successivi sono stati determinati dall'abbattimento del cervo nel bosco sacro ad Artemide (cf. *supra*, § 2), quella che colpisce l'Atride è una punizione sostanzialmente meritata, ma anch'essa – come abbiamo rilevato per Idomeneo– in qualche modo "di sponda": Artemide pretende, in riparazione dell'affronto subito, l'uccisione sacrificale della figlia Ifigenia per consentire la partenza della flotta greca per Troia. Secondo l'altra variante, solo un mero capriccio della dea costringe Agamennone a immolare la figlia; e questo sacrificio –vuoi portato a compimento, vuoi interrotto per l'intervento della dea– sarà, oltre dieci anni dopo, una delle cause dell'uxoricidio di Agamennone ad opera di Clitemestra e del suo drudo Egisto; ma non si possono dimenticare le minacciose pressioni dei soldati greci volte a indurre il re a sacrificare la figlia, aspetto che affronteremo *infra*, § 10.

5. È fin troppo noto l'atteggiamento critico di Euripide nei confronti della religione olimpica²⁷. Come, anzi forse più che in altri suoi drammi, anche nelle due *Ifigenie* gli interventi divini sono determinanti ai fini dello sviluppo e dell'esito delle vicende, e non è difficile riconoscerci l'indicazione dei soliti difetti –se non colpe– degli dèi²⁸.

Ma anche qui bisogna distinguere tra le due versioni del mito. Se accogliamo la variante della punizione di Agamennone per il sacrilegio dell'uccisione del cervo (cf. *supra*, § 2), il rancore di Artemide nei confronti del re ha qualche giustificazione, umana se non divina (ma cf. *infra*), perché si tratta di vendetta in qualche modo comprensibile –anche se non condivisibile–, in base al principio, indifferentemente divino e umano, secondo cui “le colpe dei padri ricadono sui figli”²⁹, che ricorre anche nel mito di Niobe, i cui figli sono uccisi da Artemide e Apollo, perché la madre si era vantata di essere superiore a Latona, dato che questa aveva partorito soltanto due figli, mentre Niobe ne aveva dodici (*Il.* 24.602-609) o quattordici (*E. Ph.* 159 s.; *Apollod.* 3,5,6; *Ov. Met.* 6,182 s.), per metà maschi e per metà femmine

²⁷ Sull'argomento, dibattutissimo, ved. per es. Lesky (1980⁷: 511); Dodds (1983: 213-216, cap. VI: *Razionalismo e reazione nell'età classica*); Ferrari (1988: 75 s., Premessa al testo).

²⁸ Anche nella poesia latina, e segnatamente in Virgilio, sono riconoscibili critiche – talora velate, talaltra palesi – agli dèi: sull'argomento ved., tra l'altro, Perotti (1990: 10-24 = 89-107).

²⁹ Questo criterio ricorre – oltre che nel mondo classico – anche nella religione ebraica (ricordiamo solo gli esempi del “peccato originale” commesso da Eva e Adamo, le cui conseguenze ricadono su tutta l'umanità futura, o della maledizione scagliata da Noè sul figlio Cam, che ricade sulla sua discendenza), e in quella cristiana (cf. per es. *NT*, *Matth.* 23,29-36; 27,25; etc.); cf. anche le colpe del re Desiderio che ricadono sui figli nella tragedia manzoniana *Adelchi*; etc.

(cf. anche S. *Ant.* 823 ss.; *El.* 150 ss.; etc.)³⁰.

La brama di vendetta è una pulsione comune agli uomini e agli dèi³¹, e nella saga degli Atridi è presente soprattutto –o, secondo l'altra versione, esclusivamente– quella umana. Come è noto, nei miti greci entrambe le manifestazioni sono non solo frequenti, ma in qualche modo concatenate; e le vendette incrociate degli uomini costituiscono l'ossatura anche di questa saga familiare. Per non rifarci alle vicende ataviche dei Tantalidi-Pelopidi, ricordiamo soltanto gli episodi salienti relativi agli Atridi: l'uxoricidio di Agamennone ad opera di Clitemestra – prescindendo dalla complicità di Egisto– rappresenta la vendetta per l'uccisione sacrificale della figlia Ifigenia (o comunque –se si segue la versione della sostituzione con la cerva³²– per il suo rapimento prodigioso); a sua volta, il matricidio commesso da Oreste, con la collaborazione della sorella Elettra, costituisce la

³⁰ Diverso è il caso di Marsia – che sfidò Apollo a una gara musicale –, perché la ben nota, atroce punizione (la scorticatura) fu inflitta direttamente al colpevole, non a suoi figli o comunque parenti.

³¹ Anche al Dio degli Ebrei (cf. *Deut.* 32,35: *Mea est ultio, et ego retribuam in tempore* (cit. in *Rom.* 12,19; *Hebr.* 10,30); vd. anche *Psalms.* 94 (93),1; *Eccl.* 28,1; etc.); addirittura al Dio cristiano, pur con le ovvie distinzioni di carattere teologico e morale: si pensi ai cosiddetti "peccati che gridano vendetta al cospetto di Dio" (omicidio volontario; peccato impuro contro l'ordine della natura; oppressione dei poveri; fraudare la mercede agli operai) – contemplati dal Catechismo di Pio X (cf. per es. il *Compendio della dottrina cristiana* prescritto da S. S. Pio X, Roma, Tip. Vaticana, 1906, p. 288 s.), trasferiti, secondo il nuovo Catechismo, nei "peccati che gridano verso il cielo" (il sangue di Abele; il peccato dei Sodomiti; il lamento del popolo oppresso in Egitto; il lamento del forestiero, della vedova e dell'orfano; l'ingiustizia verso il salariato): cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vatic., 1997 (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, ibid. 1999²), nr. 1867.

³² Cf. *IT* 783 s.

rivalsa per l'uxoricidio precedente. Ma non basta: nell'*Oreste* euripideo la vendetta si estende addirittura alla punizione della prima responsabile di tutte queste vicende, poiché il protagonista si scaglia (o meglio tenta di scagliarsi) su Elena, origine di questo ciclo di uccisioni. È, insomma, un filo che percorre, in forma non diretta, ma attraverso più intersezioni, la dinastia degli Atridi, comprese le consorti, e che tuttavia non si interrompe –come nella saga dei Labdacidi– con l'estinzione di tutta la discendenza, ma con l'eliminazione dei soli colpevoli (Agamennone, reo della vanteria offensiva contro Artemide e del conseguente sacrificio di Ifigenia, e gli uxoricidi Clitemestra ed Egisto) e il riscatto dei giusti (Oreste, Ifigenia, Elettra, ma anche Menelao, per quanto in Euripide appaia un personaggio ambiguo e di scarso spessore, talora affatto negativo³³), oltre all'apoteosi della "semidea" Elena³⁴.

Ma la saga dei Labdacidi si differenzia da quella dei Tantalidi-Pelopidi per almeno altre due ragioni fondamentali:

(a) le tragiche vicende dei Labdacidi non sono conseguenza di una colpa del capostipite (se si esclude l'accusa di empietà, perché Labdaco si sarebbe opposto al culto di Dioniso, proprio come Penteo, e come lui sbranato dalle Baccanti, mito ricordato da Apollodoro 3,5,5: "Labdaco morì perché aveva assunto lo stesso atteggiamento di Penteo"), mentre il capostipite dell'altra stirpe, Tantalos, si rese colpevole di aver ucciso, cucinato e imbandito agli dèi il figlio Pelope, poi dai numi riportato in vita (cf. *infra*, § 6), secondo la maggior parte dei mitografi per

³³ Per es. nell'*Andromaca* "è rappresentato come un furfante della peggior specie, e sua figlia come una diavolessa malvagia" (Baldry 1981: 129).

³⁴ Cf. *Or.* 1683-1690. A proposito di questa condizione della regina di Sparta, ved. Perotti (2004-2005: 404-410).

mettere alla prova l'onniscienza degli dèi (o, secondo altre fonti, reo di aver sottratto agli dèi nettare e ambrosia);

(b) proprio per questo è inspiegabile l'accanimento del Fato o degli dèi nei confronti dei discendenti di Labdaco, ossia del figlio Laio (con Giocasta, Edipo e i relativi figli), la cui sola colpa sarebbe stata la passione contro natura per il giovane Crisippo, figlio di Pelope³⁵; e se pure, secondo il mito, avrebbe così introdotto per la prima volta tale costume nel mondo ellenico, va ricordato che storicamente l'usanza non era affatto scandalosa presso gli antichi Greci. Giustificabile è invece l'acredine degli dèi sia nei confronti di Tantalo per la sua empia scelleratezza (cf. *supra*) –comportamento che gli dèi non approvano, anche se qualche volta vi indulgono essi stessi–, sia dei suoi nipoti Tieste e Atreo: quest'ultimo, oltre a ricalcare, pur con qualche differenza, il terribile misfatto del nonno –uccidendo i figli del fratello e servendoli come cibo al loro padre in un banchetto (forse indice di pratiche antropofagiche presso la civiltà greca più antica, o piuttosto reminiscenza mitizzata di una tale usanza presso le popolazioni pre-elleniche)–, non mantiene la promessa di sacrificare ad Artemide il più bel prodotto del suo gregge in quell'anno, ossia l'agnella dal vello d'oro, che aveva trovato tra le sue pecore, segno del suo diritto a regnare su Micene, in alternativa al fratello Tieste³⁶, e questa è la prima causa dell'odio della dea per gli Atridi. Si noti che questa situazione ricorda, per ragioni diverse, due casi simili: l'omissione di Minosse, al quale Poseidone aveva inviato un enorme, bellissimo toro, come indicazione del suo diritto a

³⁵ Curioso è l'intrecciarsi delle saghe dei Pelopidi e dei Labdacidi.

³⁶ Cf. *IT* 196 s.; 812 s.; Apollod. *Ep.* 3,21 (in alternativa con un'altra versione: cf. *supra*, n. 6).

regnare su Creta, che egli non sacrificò al dio, ma lo sostituì con un altro, violando il voto fatto, con la conseguente punizione, diretta e/o indiretta³⁷; e quello di Agamennone, che si era impegnato a immolare, proprio alla stessa Artemide, “ciò che di più bello fosse nato quell’anno nel suo regno” (Cic.: cf. n. 8), cioè Ifigenia, con le conseguenze che conosciamo.

6. Da quanto è stato rilevato nel paragrafo precedente, risulta chiaro l’antropomorfismo morale degli dèi greci, che Euripide non manca di sottolineare ogniqualvolta gliene si presenta l’occasione; anzi, in qualche caso il poeta modifica il mito tradizionale per piegarlo al suo scopo di mettere in evidenza l’improponibilità di una religione le cui divinità, nonché distinguersi dagli uomini per nobiltà d’animo e dignità, sono talvolta peggiori –più crudeli, meschine, rissose, vanitose– degli stessi esseri umani.

In particolare Artemide non esce nobilitata dalle vicende delle due *Ifigenie*: al comportamento o capriccioso, o grettamente vendicativo nei confronti di Agamennone per la sua colpa in fondo veniale di “lesa maestà”, sembra aggiungersi una spietata inclinazione per i sacrifici umani, manifestata già durante la sosta forzata della flotta greca nel porto di Aulide –dove pretende come vittima sacrificale Ifigenia, anche se la salva *in extremis*–, ma soprattutto in Tauride, dove costringe la fanciulla, pur riluttante, a immolare gli stranieri che si avventurano in quella terra (ma cf. *infra*).

È normale che Artemide, in quanto dea della caccia, sia sanguinaria, ma altro è dedicarsi di persona all’attività venatoria

³⁷ Ved. Perotti 2008: 257 s. e 266-69).

e proteggere i cacciatori, ben altro pretendere il sacrificio degli uomini che sbarcano in Tauride. La stessa Ifigenia, insediata dal re Toante, “barbaro” che “regna su barbare genti” (*IT* 31) –per lei “il capo di selvaggi avidi di sangue, che la costringe ad azioni odiose”³⁸– come sacerdotessa della dea, addetta all’incarico di preparare il sacrificio degli incauti stranieri che le càpitano a tiro, ricorda questo macabro gradimento della dea:

IT 34-40: “(If.) Egli [*scil.* Toante] mi ha insediato qui, come sacerdotessa di questo tempio, ed io, secondo le norme del rito di cui Artemide è lieta (ma il nome soltanto di questo rito è bello: taccio il resto, per paura della dea), consacro le vittime (l’ufficio di scannarle ad altri spetta)”; 53 s.: “(If.) Ed io rendevo onore alla mia arte di uccidere stranieri”; 775 s.: “(If.) strappami via da questa terra barbara e dal triste ministero di sgozzare per la dea straniere vittime”.

Anche il bovaro che interviene a recare notizie circa lo sbarco di Oreste e Pilade, accenna all’usanza di quella regione:

IT 241-244: “(bov.) È approdata a questa terra, sfuggendo col remo alle fosche Simplegadi, una coppia di giovani, sacrificale offerta che sarà grata alla dea Artemide”; 280: “(bov.) Decidemmo di catturarli per farne delle vittime alla dea, secondo il costume del nostro paese”.

Un riferimento alla sete di sacrifici umani, peculiare di

³⁸ Pohlenz (1978: I, 464).

Artemide, troviamo anche in un passo del coro nel V stasimo dell'*Ifigenia in Aulide*:

IA 1524 s.: “(coro) O veneranda dea, tu che di umane vittime ti allieti [...]”.

Tuttavia, è Ifigenia stessa a esprimere forti dubbi circa la vera responsabilità della dea in relazione ai sacrifici umani:

IT 380-391: “(If.) I riti della dea! No, per me sono sottigliezze assurde³⁹: lei, se qualcuno tocca del sangue o puerpera donna o un morto, gli vieta di accostarsi ai suoi altari perché lo considera contaminato, ma poi lei stessa gode di umani sacrifici. Non è possibile che tanta stolideità sia discesa da Leto, la compagna di Zeus. Per conto mio il banchetto offerto da Tantalò, quando gli dei avrebbero gustato le carni di suo figlio, lo giudico indegno di fede, e quanto alla gente di quaggiù credo che mascherino i propri istinti omicidi imputando alla dea la propria depravazione. Nessun nume, a giudizio mio, può essere immorale”⁴⁰.

e ancora:

IT 585-587: “(If.) [...] un prigioniero che provò pietà per me al pensiero che omicida fosse non già la mia mano ma

³⁹ IT 380: τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα.

⁴⁰ IT 391: οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

quella legge che dichiara giusti siffatti riti in onore della dea”.

Il primo di questi due ultimi passi merita qualche approfondimento. La fanciulla –peraltro diventata sacerdotessa di Artemide (e dunque in certo senso correa di queste cruento pratiche “sacre”) non per sua scelta, ma perché rapita dalla dea, che l’ha bensì sottratta alla morte, ma per servirsene come esecutrice del suo gusto sanguinario di sacrificare esseri umani⁴¹–, biasima i σοφίσματα relativi ad Artemide, rilevandone l’incoerenza secondo la quale la dea vieta agli uomini contaminati –a suo avviso– dal contatto col sangue, o con una partoriente o con un morto, di accostarsi ai suoi altari, mentre poi essa stessa gode di riti basati sullo spargimento di sangue umano. Ma non basta: a conferma della critica di Euripide nei confronti di questo genere di riti –riversata sul personaggio di Ifigenia– e della religione in generale, vi si aggiunge il rifiuto di questo mito, con la frase: “Non è immaginabile che Latona [...] abbia generato un tale mostro di stoltezza”⁴² [la traduzione è mia].

La sua ricusazione dei miti particolarmente sanguinari, addirittura empi, si estende ulteriormente alla leggenda di

⁴¹ Ved. Pohlenz (1978: *ibid.*): “La dea la rapisce e la conduce in Tauride; ma in lei Ifigenia non può scorgere la salvatrice, che l’ha presa fra le sue sante, dolci braccia: in realtà Artemide aveva bisogno di lei, per l’ufficio che Ifigenia sa assolvere ora soltanto con ripugnanza”; ma si veda anche *ibid.*: “Sullo sviluppo dell’azione [dell’*IT*], dunque, il motivo religioso non ha influenza. L’autore ci vuole fare assistere a conflitti e ad atti puramente umani”.

⁴² *IT* 385 s: οὐκ ἔσθ’ ὅπως ἔτεκεν ἄν ἡ Διὸς δάμαρ / Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν. Si noti l’irreale ἔτεκεν ἄν (v. 385), che dà maggiore forza all’opinione di Ifigenia – e dunque di Euripide – circa l’impossibilità di un simile comportamento della dea.

Tantalo, che avrebbe imbandito agli dèi le carni del proprio figlio Pelope (cf. *supra*, § 5), e Ifigenia dichiara di ritenere incredibile che essi “si siano dilettrati di cibarsi delle carni di suo figlio” (v. 388)⁴³, e, per analogia, anche i riti che si dicono pretesi da Artemide sono in realtà da attribuire alle genti della Tauride, che mascherano la loro propensione all’omicidio scaricando sulla dea la responsabilità della propria malvagità. A sostegno dell’opinione di Ifigenia, secondo la quale è inammissibile che Artemide sia responsabile di questi rituali sanguinari, si può osservare che essa è una divinità greca, e dunque non può avere propensioni barbare⁴⁴; e altrove, a conferma che la dea non è “assetata di sangue umano”, troviamo l’opinione di Calcante, che nella parte finale dell’*esodo* afferma –secondo il racconto del nunzio– che

“essa [la cerva] piace alla dea ben più della ragazza: Artemide non vuole che il proprio altare sia macchiato dal sangue di una nobile creatura” (*IA* 1598 s.).

Il l’episodio dell’*IT* si conclude con l’affermazione “infatti credo

⁴³ *IT* 386-388: [...] ἐγὼ μὲν οὖν / τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα / ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾷ κτλ.

⁴⁴ Ved. Pohlenz (1978: I, 462): “Per Euripide i sacrifici umani dei Taurici sono indubbiamente un costume culturale ‘barbarico’. Egli era tutt’altro che un misobarbaro; [...] tuttavia, era pur sempre un Greco, e nelle sue opere più tarde [...] affiora in lui manifestamente la tendenza, nell’orgoglioso spirito culturale del suo tempo, a segnare più netti confini fra Greci e barbari e a dar rilievo alla superiorità della spiritualità greca”; e infatti, per sottolineare la differente mentalità delle due etnie, il poeta nota la rettitudine di Ifigenia, rispettosa delle leggi divine e umane, che “quando Oreste le propone di assassinare Toante, rifiuta con risolutezza: “Uccidere colui che mi fu ospite, non posso” [*IT* 1020 s.]” (Pohlenz 1978: I, 465).

che nessuna delle divinità sia malvagia” (v. 391), in polemica con la stoltezza e la malafede degli uomini, che addossano alle divinità le loro peggiori inclinazioni o colpe; il che potrebbe indurre a supporre che, secondo Euripide –il quale in questo passo, come in casi analoghi, sembra identificare se stesso col suo personaggio–, siano gli uomini stessi non solo a far ricadere sugli dèi le proprie deviazioni morali, ma addirittura ad aver inventato le divinità, secondo quella che, molto più tardi, sarà l’interpretazione lucreziana del pensiero epicureo (Lucrez. 5,1161-1240, e specialmente vv. 1236-1240).

D’altra parte “tale divinità ellenica non è forse la medesima Artemide che viene venerata dai Tauri e ne accetta le orrende offerte? Il poeta non risponde a simile domanda. Ed è ancora più significativo che questa divinità non s’occupi affatto, a quanto pare, di ciò che avviene fra gli uomini. Recandosi alla nave, Ifigenia rivolge ancora una preghiera alla sua signora. Ma il compito della salvezza se lo assumerà Atena. Artemide, che è la più interessata, rimane muta, come se la sorte del suo simulacro, il suo stesso trasferimento in un paese più puro, non le importasse affatto. Si affida interamente agli uomini”⁴⁵.

7. Alla critica agli dèi⁴⁶ si aggiunge, in alcuni passi delle due

⁴⁵ Pohlenz (1978: I, 463).

⁴⁶ Altre accuse alle divinità, o disapprovazioni più o meno ferme del loro operato, troviamo in vari momenti delle due *Ifigenie*: per es. *IT* 570 s.: “(Or.) Eppure gli dei, che son detti saggi, non sono più veridici dei sogni alati”; 692: “(Or.) [...] visto lo stato in cui mi trovo per grazia degli dèi”; 865 s.: “(If.) Poi un evento dall’altro conseguì per vicenda voluta da un dio”; 975: “(Or.) [...] se quello stesso dio [*scil.* Apollo] che mi aveva condotto alla rovina non mi avesse offerto una via di salvezza”; *IA* 24 s.: “(Agam.) Talvolta un insuccesso causato da un dio sconvolge l’esistenza”; 31-3: “(vecchio) Sei un uomo: ti tocca

tragedie, quella –in qualche modo complementare– nei confronti degli indovini. Al centro dell'attenzione è soprattutto Calcante, l'interprete dell'oracolo secondo cui Ifigenia deve essere offerta in sacrificio affinché la flotta possa salpare dal porto di Aulide. Eppure, proprio il vate acheo indica ad Agamennone il mezzo per placare l'ira di Artemide e rendere possibile la partenza dell'armata greca per Troia; inoltre, una larga parte della mitografia greca si fonda sulle profezie di indovini, da Proteo a Melampo, da Poliido a Tiresia, da Manto a Mopso, alla Pizia, etc., che incidono, talora sensibilmente, nelle vicende dei protagonisti di non poche leggende.

Ricordiamo, in margine a quanto stiamo osservando, che –ma forse la cosa è casuale– il dio ispiratore dei veggenti, vale a dire il nume della divinazione, Apollo, è fratello di Artemide, che tanta parte ha negli eventi relativi a Ifigenia. Alcuni personaggi dei due drammi in questione esprimono i loro dubbi, le loro riserve o senz'altro il loro scetticismo nei confronti della mantica e del dio ad essa preposto: per es.

gioire e soffrire. Anche contro i desideri tuoi si compirà comunque la volontà dei numi"; 350-352: "(Men.) Quando arrivasti in Aulide, con tutta l'armata panellenica, eccoti distrutto, sconvolto dal guaio voluto dagli dèi: l'assenza di vento non permette la partenza [...]"; 536 s.: "(Agam.) Povero me, in che rete senza scampo mi hanno cacciato gli dèi!"; 1034 s.: "(Clit.) Ma tu, se gli dei esistono, da uomo giusto qual sei ne otterrai il favore. Altrimenti, ogni sforzo è vano"; 1402 s.: "(coro) Il tuo animo, o fanciulla, è nobile; il destino e la dea sono affetti da un morbo di follia"; 1610 s.: "(nunzio) Imprevedibili sono per gli uomini le manifestazioni degli dei, ma essi salvano chi amano"; etc.

“(Ag.) Ah, tutta la razza degl’indovini è impastata di passione!⁴⁷

(Menel.) Certo, e la loro presenza non è affatto piacevole, anzi non serve a nulla” (IA 520 s.);

“(Achille) Che cos’è mai un indovino? Un uomo che dice molte menzogne e poche verità, se ancora gli va bene: perché se gli va male, eccolo perduto” (IA 956-8);

“(Oreste) O Febo, qual è mai questa rete in cui di nuovo mi hai cacciato coi tuoi oracoli [...]” (IT 79 s.).

“(Oreste) [...] nonostante la sua intelligenza, e pur avendo dato ascolto alle parole degli indovini, si è rovinato come ben sa chi sa” (IT 574 s.).

“(Oreste) Apollo, il profeta Apollo, mi ha ingannato: con un sotterfugio mi spinse quanto più poteva lungi dall’Ellade, poiché si vergognava dei vaticinî suoi. Ed ecco che, dopo essermi messo nelle sue mani, dopo aver dato ascolto a ogni sua parola, ora sconto con la morte l’uccisione di mia madre”⁴⁸ (IT 711-715).

(ma IT 1254: (coro) (Φοῖβε) ἐν ἀψευδεῖ θρόνῳ “dal trono che

⁴⁷ IA 520: τὸ μαντικὸν πᾶν σπέρμα φιλότιμον κακόν. Ved. Cesareo (1962: *ad loc.*): “la razza degli indovini è tutta un ambizioso male”; Ammendola (1970³: *ad loc.*): “la razza tutta dei vati è un malanno ambizioso”.

⁴⁸ Ved. Pohlenz (1978: I, 463; II, 182).

non mente⁴⁹).

La svalutazione della divinazione era presente⁵⁰ già in Sofocle, *Ant.* 1012 s.⁵¹; *OT* 387 ss.⁵²; ma la condanna di Euripide, “agitato da spunti illuministici”⁵³, è più evidente e incisiva (per es. *Hel.* 744-757⁵⁴; *Or.* 954-956⁵⁵), quando addirittura quest’arte non vi è rifiutata (per es. *El.* 400⁵⁶). Effettivamente –a prescindere dalla

⁴⁹ Ved. Cordeschi (1970: 149, comm. a 1254): “È in evidente opposizione all’accusa di mendacio rivolta da Oreste ad Apollo (cf. particolarmente 711-13)”.

⁵⁰ Forse già in *Il.* 1.106 ss., dove Agamennone accusa Calcante di essere una sorta di “profeta di sventure” (μάντι κακῶν, v. 106).

⁵¹ *S. Ant.* 1012 s.: (*TEIP.*) τοιαῦτα παιδὸς τοῦδ’ ἐμάνθανον πάρα / φθίνοντ’ ἀσήμων ὀργίων ὀργίων μαντεύματα “(*Tiresia*) Così ho appreso da questo ragazzo i presagi inconcludenti di un rito indecifrabile” (Ferrari 1982, *ad loc.*).

⁵² *S. OT* 387 ss.: (*OIA.*) ὑφεῖς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον, / δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν / μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ’ ἔφυ τυφλός. / ἐπεὶ, φέρ’ εἰπέ, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής; “(*Edipo*) [...] mandando avanti questo stregone che fabbrica tranelli, questo ciarlatano che pensa solo ad arraffare ma nella sua arte è cieco dalla nascita. Avanti, rispondi: quando mai ti sei dimostrato un vero indovino?” (Ferrari 1982, *ad loc.*).

⁵³ Cesareo (1962: comm. al v. 520).

⁵⁴ *Hel.* 744 s.: (*ΑΓΓ.*) [...]. ἀλλά τοι τὰ μάντεων / ἐδεῖδον ὡς φαῦλ’ ἐστὶ καὶ ψευδῶν πλέα κτλ. “(*nunzio*) ma ho ben constatato come i vaticini sono inconsistenti e pieni di menzogne, etc.”; 757: γνώμη δ’ ἀρίστη μάντις ἢ τ’ εὐβουλία “il migliore indovino è la razionalità e il senno”.

⁵⁵ *Or.* 954-956: (*ΑΓΓ.*) ὡς δεῖ λιπεῖν σε φέγγος· ἢ εὐγένεια δὲ / οὐδὲν σ’ ἐπωφέλησεν, οὐδ’ ὁ Πύθιος / τρίποδα καθίζων Φοῖβος, ἀλλ’ ἀπώλεσεν. “(*nunzio*) poiché è inevitabile che tu abbandoni la luce [della vita]: a nulla ti giovò la nobiltà, né Febo Pizio, che siede sul tripode, ma anzi t’ha rovinata”.

⁵⁶ *El.* 399 s.: (*ΟΡ.*) Λοξίου γὰρ ἔμπεδοι / χρησμοί, βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἐῷ “(*Oreste*) immutabili sono gli oracoli del Lossia [Apollo], mentre non mi curo dei vaticini dei mortali” (cf. *El.* 87-89: “(*Oreste*) sono tornato alla terra di Argo, in seguito all’oracolo del dio [Apollo], all’insaputa di tutti, per ricambiare morte

presunta uccisione del cervo ad opera di Agamennone (cf. *supra*, § 2)–, la causa prima delle disavventure del re di Micene e dei suoi familiari è il responso di Calcante che impone il sacrificio di Ifigenia; e se la posizione di Euripide è favorevole al re, si può ritenere che anche in questa circostanza egli fosse critico nei confronti della mantica.

8. Tornando alle vicende di Ifigenia, salta agli occhi una difficoltà a proposito dell'atteggiamento di Artemide nei confronti di Agamennone e della figlia. Se i fatti di Aulide e gli svolgimenti successivi sono il meritato –ancorché sproporzionato– castigo per l'oltraggio fatto alla dea, i mitografi hanno trovato un espediente per punire bensì Agamennone attraverso la morte o la scomparsa della figlia, ma risparmiando la vita dell'innocente fanciulla –apparentemente in modo diverso da come Poseidone si vendica di Minosse trasversalmente per mezzo della moglie Pasifae⁵⁷–; in realtà la punizione contro Agamennone si estende anche alla figlia, se si tiene conto “dell'oppressione sotto cui vive”⁵⁸, della sua infelice vita in Tauride, del suo rimpianto per la sorella Elettra e il fratello Oreste (*IT* 218 ss., e *passim*),

per morte agli uccisori di mio padre”). Soltanto il dio della divinazione è ritenuto da Oreste (e anche dal poeta?) degno di fede (ved. Guardini 1990: n. al v. 400: “Rinunciando quasi a capire, almeno per un momento, Oreste sembra voler convincere soprattutto se stesso che l'oracolo di Apollo è giusto”); e questa apologia di Apollo come depositario e simbolo dell'arte profetica può essere intesa come approvazione della religione? (ma cf. *El.* 1244-6 “(*Dioscuri*) ma non sei tu [Oreste] il responsabile: Febo [...], benché saggio, non ti diede un responso saggio”, e 1302: “(*Dioscuri*) [...] e le ingiunzioni non sagge della lingua di Febo”).

⁵⁷ Ved. Perotti (2008: spec. 264-66).

⁵⁸ Pohlenz (1978: I, 458).

per la patria lontana, “consumata non da comune nostalgia [...], ma dallo struggente desiderio della superiore forma di vita ellenica”⁵⁹; eppure, nella drammaturgia euripidea, l'*IT* è cronologicamente anteriore all'*IA*; ma se la vergine fosse soddisfatta della sua nuova condizione, la tragicità dell'*IT* sarebbe di molto sminuita, se non addirittura assente.

In ogni caso, la drammaticità dell'*IA* si basa non solo sulla disperazione della vittima sacrificale (cf. *IA* 1251: “(If.) Sotto la terra è il nulla”; e *alibi*), in contrasto con il suo senso del dovere e la *reverentia* per il padre, ma anche sul tormento di Agamennone (cf. *IA* 161-3: “(Ag.) Nessuno fra gli uomini è felice o fortunato fino al termine dei suoi giorni. Nessuno è mai vissuto immune dal dolore”⁶⁰; e *alibi*), lacerato dal dilemma, tipicamente tragico, tra l’amore paterno e il dovere di condottiero dei popoli coalizzati contro Troia: è questa, più ancora che il rapimento della figlia ad opera di Artemide, la vera punizione da parte della dea, anche perché a questo tormento interiore si aggiunge il contrasto con gli Achei in generale, e segnatamente col fratello Menelao (*IA* 317 ss.), per non parlare di quello con la moglie Clitemestra (*IA* 1124 ss.), dal quale deriverà, dieci anni dopo, l’uccisione del re, quasi preannunciata in *IA* 1180-1182.

9. Euripide non cita la versione dell’irriverente millanteria di Agamennone, attribuendo invece il sacrificio di Ifigenia a un

⁵⁹ Pohlenz (1978: I, 464).

⁶⁰ Un pensiero simile troviamo in Herodoto 1,32,5 e 7, che mette in bocca a Solone, uno dei sette savi dell’antica Grecia, la saggia riflessione secondo cui non si può affermare che una persona è veramente fortunata, prima di aver saputo se ha concluso felicemente la vita.

non meglio precisato voto fatto ad Artemide⁶¹:

“(If.): [...] e fu questo il responso che gli diede Calcante: “O tu che guidi l’ellenica impresa, o Agamennone, mai non sarà che da questa terra tu dia l’abbrivio alla tua flotta prima che Artemide si prenda, immolata vittima, tua figlia Ifigenia: ché tu giurasti un tempo di sacrificare alla lucifera dea il frutto che più bello partorisce l’anno. Ecco dunque che nella casa la sposa tua, Clitemestra, ha dato alla luce colei che tu devi immolare (appunto in me Calcante riconosceva il frutto più bello)”” (IT 16-24);

“Di fronte al nostro smarrimento Calcante, l’indovino, ha prescritto di sacrificare mia figlia Ifigenia alla dea che di questa terra è signora, Artemide: solo compiendo questo sacrificio, e a nessun’altra condizione, potremo salpare e fare a pezzi i Frigi” (IA 89-93)⁶².

Assumendo come causa dell’ira di Artemide –e dunque della sua volontà di consentire la partenza della flotta greca solo a condizione del sacrificio di Ifigenia– l’empietà di Agamennone (cf. *supra*, § 2), il comportamento della dea sarebbe, per quanto capriccioso o infantile, comprensibile anche se non giustificabile; se invece si sopprime l’irriverente vanteria del

⁶¹ Ved. Pohlenz (1978: I, 548): “Il problema religioso della legittimità del sacrificio d’Ifigenia non impegna più il poeta [in nota, II, p. 207: Anche la questione del perché Artemide esiga il sacrificio, non viene toccata (Friedrich 1935: 82)]”; *ibid.*: “Anche questa tragedia [l’IA] non è più, essenzialmente, una celebrazione religiosa”.

⁶² Cf. anche IA 528-531, ed A. A. 198-202 e 248.

re (di cui, in effetti, non vi è traccia nelle due *Ifigenie*: cf. qui sopra), la pretesa di Artemide risulta assai meno legittima, e appare soltanto il frutto di un animo perverso o vendicativo a distanza (per l'omissione di Atreo, secondo il principio per cui le colpe dei padri ricadono sui figli –cf. *supra*, § 5 e n. 29–: ma perché la punizione non colpisce Menelao, l'altro figlio di Atreo?: cf. *IA* 1201 s.), o almeno dispettoso, considerato l'esito del fasullo sacrificio di Ifigenia; e proprio l'animosità contro Atreo o Agamennone sembra indurla, durante la guerra di Troia, a essere ostile ai Greci, e di conseguenza a parteggiare –sia pure marginalmente– per i Troiani (*Il.* 20.38 s.; 70 s.; 21.470 ss.).

Come ho poc'anzi ricordato, Euripide non accenna, in nessuno dei due drammi in esame, alla sfrontatezza di Agamennone, anzi parla soltanto del vaticinio di Calcante che impone il sacrificio di Ifigenia per ottenere le condizioni favorevoli alla partenza della flotta achea. È assai improbabile che il poeta ignorasse questa parte del mito, soprattutto considerato che per es. Sofocle vi fa riferimento nell'*Elettra* (vv. 566-572, citati *supra*, § 2 e n. 7) –certamente anteriore all'*Ifigenia in Aulide*–, che è impensabile che Euripide non conoscesse. Si può dunque ritenere che tale omissione sia intenzionale, ma a questo punto ci si deve domandare la ragione di questa scelta. La necessità di un sacrificio immotivato servirebbe ad accrescere il *pathos* dell'opera, perché non solo Ifigenia, ma anche il padre sarebbe vittima di una punizione ingiustificata –mentre nell'altro caso il sacrificio imposto costituirebbe in qualche modo l'espiazione di una colpa–, e perciò anche a sottolineare il crudele capriccio della divinità, che imporrebbe un gesto atroce per i due protagonisti diretti, la figlia e il padre, e gravido di conseguenze funeste non solo per quest'ultimo, ma anche per altri personaggi connessi con le due vittime principali per parentela o per legami affettivi

o di altro genere (Clitemestra, Egisto, Elettra, Oreste).

Sembra, insomma, che questa situazione esprima –proprio grazie all'intenzionale omissione di cui si è detto– una censura al comportamento di Artemide, così come nelle *Baccanti* –forse non a caso, con *l'Ifigenia in Aulide*, uno dei due ultimi drammi di Euripide–, in cui il comportamento vendicativo di Dioniso che provoca l'orrenda punizione di Penteo è stato inteso da una parte degli studiosi come un giudizio negativo del poeta nei confronti del dio e della religione *generaliter*.

10. Non si può escludere che un'altra ragione per cui il poeta avrebbe di proposito ommesso di citare l'episodio della millanteria conseguente all'uccisione del cervo (cf. *supra*, § 2) potrebbe essere l'intenzione di presentare Agamennone come una vittima, e dunque di tesserne indirettamente un elogio⁶³.

Agamennone è nello stesso tempo carnefice e vittima: egli si trova in una situazione inquietante, vale a dire di fronte a una scelta comunque dolorosa, lacerato da un atroce dilemma⁶⁴ (cf. IA 1257 s.: "(Ag.) È tremendo per me, o donna, osare questo gesto [*scil.* sacrificare Ifigenia], ma è tremendo anche non

⁶³ Ved. Pohlenz (1978: II, 206): "Se già al v. 519 Menelao ha fatto la proposta di uccidere Calcante, i vv. 520. 521 suonano molto fiacchi. Il giusto ordine di successione è 520. 521. 518. 519. Allora Agamennone respinge giustamente col v. 522 il progetto criminoso, non per scrupoli morali – che sono estranei a questi regali fratelli –, ma considerandolo un mezzo che non conduca al fine".

⁶⁴ Ved. Pohlenz (1978: II, 207): "[...] mentre l'instabile Agamennone viene tirato di qua e di là da una duplice *aidos* (451. 452) e nel momento della decisione se ne mostra mancante (1246), così come Menelao non reca in sé il *λελογισμένον* del giovane Achille (v. 386) e si fa quindi schiavo del suo amore sensuale".

osare: così devo agire”)⁶⁵: sacrificare la figlia, e in tal modo placare Artemide e accontentare gli Achei –in particolare Odisseo e, all’inizio della tragedia, anche Menelao, benché zio della vittima prescelta–, ma provocando il dolore e l’odio della moglie Clitemestra⁶⁶, oltre al conflitto nell’animo dello stesso Agamennone⁶⁷ e, ovviamente, all’angoscia della vittima designata Ifigenia, lacerata tra l’amore per la vita e il senso del dovere, e che comunque non prova odio per questo padre che sta per mandarla a morte⁶⁸; o viceversa ignorare il vaticinio di Calcante e risparmiare la vita della figlia, ma attirandosi la malevolenza della dea e l’ostilità delle truppe e dei principi greci

⁶⁵ Cf. anche Aesch. Ag. 204-226: “(coro) dunque il sire anziano così disse con chiare parole: ‘Grave è il mio nero destino, se di lasciarmi convincere nego; ma grave ancora se farò trucidare una figlia, splendore della mia casa, così da macchiare d’infamia con fiotti cruenti di vergine uccisa le mani paterne nei pressi dell’ara. Quale di queste due vie è immune dalla rovina? Come dovrò abbandonare la flotta navale e tradire i miei alleati? Ecco è giustizia divina bramare con volere frenetico nel furore di somma potenza un sacrificio placatore di venti e, quindi, il sangue di una vergine donna’. [...] Dovette, quindi, avere l’ardimento di farsi il sacrificatore della sua figlia per dare aiuto alla guerra, vendicatrice di donna, e per celebrare un lavacro di sangue in soccorso dell’armata navale” (la traduzione è di Untersteiner 1994: *ad loc.*).

⁶⁶ Cf. IA 1179-1182: “(Clit.) Dunque partirai lasciando dietro di te un tale odio; e allora basterà un lieve pretesto perché io e le figlie superstiti ti diamo l’accoglienza che ti meriti di ricevere”; 1455-7: “(Clit.) Ah, prove atroci dovrà passare per quel che ti ha fatto. / (If.) Mi ha perduto contro la sua volontà, per il bene dell’Ellade. / (Clit.) Ma con l’inganno, in modo indegno di Atreo”; etc.

⁶⁷ Ved. Friedrich (1935: 73 ss.).

⁶⁸ Cf. IA 1211 ss.; per l’IT, ved. Pohlenz (1978: I, 465): “Talvolta, è vero, l’amarezza la vince, se pensa al momento in cui invano ha levato le mani supplichevoli verso il padre; egli rimane però per lei il padre, l’infelice’ per cui non nutre rancore”.

–animosità suscettibile di degenerare in ammutinamento⁶⁹–, e rinunciando alla spedizione contro Troia, ossia a riscattare l'onore dei Greci⁷⁰.

[Mi sembra opportuno un inciso. Questa minaccia di ammutinamento degli Achei richiama alla memoria l'episodio dell'*Iliade* (2,73 ss.) in cui proprio Agamennone, in quanto comandante supremo dell'esercito greco, per mettere alla prova i soldati, propone, durante una tumultuosa assemblea, di tornare in patria; e alla plebiscitaria adesione degli uomini alla finta proposta, contenuta da Odisseo, fa seguito la contestazione di Tersite e il suo invito ad abbandonare la Troade (2.236 s.: “su, torniamo in patria con le navi, e lasciamo costui qui a Troia”), repressa ancora da Odisseo, che non solo lo redarguisce aspramente, ma in più lo tempesta di percosse con lo scettro, rimettendolo al suo posto in lacrime. In questo episodio –cronologicamente successivo di circa dieci anni ai fatti descritti nell'*IA*– la posizione di Agamennone, come pure quella dell'esercito greco, è nettamente diversa rispetto a quella della tragedia: qui il re, per salvare la figlia, vorrebbe rinunciare alla spedizione contro Troia, con tutte le implicazioni connesse, mentre i soldati pretendono di salpare per la Troade anche a costo della vita di Ifigenia; nell'*Iliade* accade l'esatto opposto:

⁶⁹ Cf. *IA* 914: “(*Clit.*) [...] in mezzo a truppe indisciplinate, senza scrupolo a mal fare”; 1346 ss.: “(*Achille*) Si levano urla atroci, tra gli Achei... / (*Clit.*) Quali urla? Spiegati. / (*Ach.*) Per tua figlia. / (*Clit.*) Un presagio sinistro! / (*Ach.*) Gridano che bisogna sgozzarla”, etc.

⁷⁰ Cf. *IA* 370-372: “(*Menel.*) lo piango soprattutto sulla triste sorte dell'Ellade, che ambiva a una magnifica impresa e invece permetterà ai barbari, a quella gente da nulla, che se la ridano per causa tua e di tua figlia”; 1380-1382: “(*If.*) [...] e che mai più i barbari possano rapire dall'Ellade felice le donne a venire, una volta che abbiano pagato caro l'oltraggio di Elena, che fu rapita da Paride”.

mentre Agamennone e gli altri principi achei vogliono continuare l'assedio, la truppa preferirebbe tornare a casa].

La drammaticità dell'*IA* è legata appunto all'assenza di motivazioni del sacrificio di Ifigenia: la meritata punizione, per quanto straziante, della colpa di Agamennone sarebbe un fatto normale, mentre secondo la versione euripidea del mito si tratterebbe di una sorta di persecuzione divina nei confronti dell'Atride. E, come abbiamo poc'anzi osservato, la situazione è aggravata dagli interessi, favorevoli o contrari al sacrificio, dei vari personaggi che ruotano intorno ad Agamennone, e perciò verso di lui ben disposti od ostili (o, nel caso di Menelao, dapprima a lui avverso, poi suo sostenitore). Questo intrecciarsi di rapporti è comunque la conseguenza della volontà indecifrabile di Artemide, che forse per vendetta (cf. *supra*, § 9), forse per capriccio, determina una serie concatenata di eventi funesti che si concludono soltanto con l'assoluzione di Oreste e il trasferimento in Attica del simulacro della stessa dea (cf. *infra*, § 11).

Se dunque il drammatico conflitto che percorre l'*IA* si verifica tra esseri umani, l'origine prima della vicenda è riconoscibile in un intervento della divinità o della sua appendice costituita dalla divinazione, per il tramite di Calcante. In questa tragedia l'aspetto divino rimane per così dire in sottofondo, ma non per questo va respinto –come fa per es. il Pohlenz (cf. *supra*, n. 61)–, perché la contestazione dei Greci (e segnatamente dei mirmidoni, e di Odisseo: cf. vv. 528 ss.; 814 ss.; 1012; 1264 ss. [cf. *supra*, § 2]; e specialmente 1346-1366) è conseguente al responso dell'indovino, considerato –a torto o a ragione– voce della divinità, così come i contrasti tra i personaggi del dramma sono riconducibili a cause sovrumane.

Insomma, se l'*IA* non è una tragedia "religiosa" *stricto sensu*

–come per es. le *Baccanti*–, è innegabile che sul suo sviluppo aleggia continuamente il senso del divino, rappresentato in special modo da Artemide, che interviene pesantemente, pur rimanendo defilata, tirando le fila di questi personaggi –quasi marionette– che agiscono, e soprattutto litigano e si odiano, per ragioni al di fuori e al di sopra delle loro intenzioni, mentre il vero motore di tutto questo affannarsi è proprio la dea.

11. Se è vero che lo svolgimento dell'*IA* è fortemente influenzato dalla divinità, anche per l'*IT* non possiamo escludere, come invece fa il Pohlenz (cf. *supra*, n. 41), che il motivo religioso sia alla base dei conflitti in essa presenti. Lo scopo della tragedia è anzi eziologico-religioso, perché configura la giustificazione del culto di Artemide nel demo attico di Ale (*IT* 1450-1452), e nello stesso tempo rappresenta una celebrazione di Atene⁷¹ (cf. *infra*).

La vicenda in sé non è particolarmente drammatica, ma, oltre che romanzesca⁷², è piuttosto equiparabile, come l'*Elena*, a certi tipi di commedia⁷³, come già ho rilevato *supra*, § 3: si pensi all'agnizione (*anagnórisis*), tipica della più tarda commedia

⁷¹ Ved. Baldry (1981: 97): "Era facile per il drammaturgo farsi applaudire con discorsi o canti in lode della città di Atene"; p. 105: "[...] nel trattare le leggende i drammaturghi spesso fanno appello all'orgoglio o al patriottismo degli ateniesi. Atene viene descritta come la protettrice dei deboli e degli oppressi, la patria della democrazia e della libertà".

⁷² Ved. Platnauer (1938: V); Caldwell (1974-75: 23-40).

⁷³ Ved. Baldry (1981: 130): "L'*Elena* è più di qualsiasi altra sua opera lontana dalla 'tragedia' com'è generalmente concepita: è un'opera capricciosa e molto vicina alla commedia, non a torto paragonata alla *Tempesta* o al *Flauto magico*".

“nuova”⁷⁴, ma già presente nell’*Odissea*⁷⁵. Per quanto attiene alle analogie dell’*IT* con questa tragedia, ricordiamo che la protagonista di entrambe le opere viene rapita da una divinità e trasportata in una sorta di luogo d’esilio, e sottoposta al dominio oppressivo di un re dispotico ma sprovveduto, che essa riesce a ingannare, con stratagemmi alquanto simili, per liberare se stessa e salvare la persona cara (marito o fratello, oltre –nell’*IT*– all’amico di quest’ultimo), episodi che non possono non ricordare gli inganni tesi da Odisseo a Polifemo (*Od.* 9.281 ss.; 364 ss.; 420 ss.)⁷⁶.

Ma l’aspetto più peculiare e significativo è quello relativo al rapimento del simulacro di Artemide⁷⁷ ad opera di Ifigenia e dei due amici, che non solo ricorda il ratto del Palladio (attuato da due eroi greci, Odisseo e Diomede⁷⁸, così come questo è compiuto da Oreste e Pilade, oltre a Ifigenia⁷⁹), ma, come quello, serve ad attirare la protezione di una dea, Atena o Artemide, sul luogo in cui esso è custodito e venerato. L’esito della vicenda –e dunque, se si vuole, l’intera avventura– vale a motivare il particolare culto di Artemide Taurica nel demo attico di Ale Arafenidi: ricordiamo che presso il vicino Brauron (cf. *IT* 1462 s.) secondo la leggenda sarebbe approdata Ifigenia

⁷⁴ Ved. Del Corno (1995: 239).

⁷⁵ Ved. Perotti (1999: spec. 76-77).

⁷⁶ Forse una reminiscenza omerica, dello stesso libro dell’*Odissea* (9.481 s.; 537 ss.) è riconoscibile in un momento della descrizione della fuga dei Greci dalla Tauride: *IT* 1375 s.: “(messo) [...] ci piazzammo sulle rocce più rialzate e cercammo di lottare con maggiore prudenza, tirando pietre”.

⁷⁷ Cf. *IT* 976 ss.; 1012 ss.; 1086 ss.; 1313 ss.; 1383 ss.; 1438 ss. (cf. *infra*, nel testo); 1449 ss.

⁷⁸ Cf. Apollod. 3, 12, 3; Verg. *Aen.* 2, 162-168; etc.; anche Dante, *Inf.* XXVI, 56-63.

⁷⁹ Cf. *IT* 87-91; 1157 ss.; 1289 ss.; 1315 s.; etc.

al ritorno dalla Tauride, recando con sé la statua della dea⁸⁰. Il poeta si serve della vicenda anche per proporre una sua etimologia dell'epiteto di Artemide, *Tauropola*⁸¹, che interpreta, erroneamente, intendendo la prima parte come riferita alla popolazione dei Tauri, e mettendo in relazione la seconda con la radice del verbo *πολέω* 'vagare, errare, aggirarsi':

“(Atena a Oreste) C'è un luogo sacro agli estremi confini dell'Attica, di fronte alla rupe di Caristo: Ale lo chiama il mio popolo. Qui, per collocarvi il simulacro, devi erigere un tempio che nel nome ricordi la taurica contrada e i patimenti che soffristi vagando per l'Ellade sotto l'assillo delle Erinni. E nel futuro gli uomini invocheranno Artemide come “la dea Tauròpola”” (IT 1450-1457).

In realtà, sembra che l'appellativo in questione sia riconducibile a *ταῦρος* 'toro'⁸², ma Euripide sfrutta –non è dato sapere se in buona fede o surrettiziamente– l'assonanza tra le parti che compongono l'epiteto e i due termini ricordati per proporre

⁸⁰ Cf. Paus. 1, 33, 1; anche 1, 43, 1; 3, 16, 7; 9, 19, 6.

⁸¹ Cf. S. *Aj.* 172; Ar. *Lys.* 447; Str. 9, 1, 22 (= C 399); anche 14, 1, 19 (Ταυροπόλιον 'Tauropolio', tempio di Artemide sull'isola di Icaria, vicina a Samo); etc.

⁸² Ved. Cordeschi (1970: 170, n. al v. 1454): “L'etimologia della parola è incerta e così la sua origine: per lo più s'intende Ταυροπόλος = 'dominatrice di tori' o 'tirata da una coppia di tori'”; Ferrari (1988: 193, n. 102): “Epiteto di Artemide variamente interpretato come 'venerata in Tauride', 'tirata da una coppia di buoi' o 'cacciatrice di tori'. Qui però Euripide inventa un nesso etimologico fra *-polos* e il verbo *poleo* / *vagare* (cf. *peripolōn* al v. 1455)”; Montanari (1995: s. v. Ταυροπόλος): “*domatrice di tori* o, secondo altri, *taurica, onorata in Tauride*, epit. di Artemide”; etc. Questo termine composto non è preso in esame da Chantraine (1968-1980: s. v. ταῦρος).

un ulteriore elogio di Atene, anche attraverso il tormentoso vagabondare di Oreste e la sua assoluzione proprio ad Atene, davanti all'Areopago, il cui giudizio fa cessare la persecuzione da parte delle Erinni, e, inventando un suo αἴτιον per illustrare il senso dell'appellativo Ταυροπόλος attribuito ad Artemide, "innalza a missione sacra l'avventura di Oreste"⁸³, che, come ricorda Atena nella parte finale dell'*esodo*,

"è giunto qui su decreto dell'oracolo di Febo, per sfuggire alla collera delle Erinni, per riportare in Argo sua sorella e per trasferire nella mia contrada l'idolo sacro" (*IT* 1438-1441).

Si può insomma affermare che la funzione di questo dramma, nel suo nucleo fondamentale, è sostanzialmente eziologica⁸⁴; e il culto riservato in Attica a questo simulacro di Artemide avrà certamente accentuato l'interesse degli spettatori ateniesi per il suo αἴτιον, vale a dire per le vicissitudini leggendarie che avevano portato all'acquisizione della statua e all'edificazione del tempio che la custodiva⁸⁵. È lecito sospettare che, se non l'intera tragedia –il cui argomento sembra comunque un'invenzione di Euripide⁸⁶–, almeno i riferimenti al simulacro di Artemide, e segnatamente la parte conclusiva dell'*esodo* (compresa la celebrazione finale, da parte del coro, di Pallade Atena, dea eponima protettrice di Atene: vv. 1490 ss.), siano

⁸³ Cordeschi (1970: *ibid.*).

⁸⁴ Ved. Pohlenz (1978: I, 461).

⁸⁵ Cf. *IT* 1453.

⁸⁶ Ved. Basta Donzelli (1988: 929).

stati concepiti per attirare sull'opera l'attenzione, e sull'autore il favore, del pubblico ateniese, con un tentativo di *captatio benevolentiae*, che peraltro non ebbe l'esito sperato, visto che l'*IT* non risultò vincitrice, magari per colpa delle altre opere –perdute e ignote– della tetralogia.

12. È ben chiaro che il personaggio di Ifigenia è nettamente diverso nelle due tragedie di cui è protagonista. L'*IT* ci presenta un'eroina, quasi una virago, dal un carattere forte, che la induce anche al sacrificio estremo, e dotata di un'astuzia non comune, utile a liberare lei stessa e a salvare la vita del fratello Oreste e di Pilade, ma non per questo priva di sentimenti profondi, tipicamente femminili, se vogliamo, che la inducono a manifestare le virtù di cui è fornita.

Nell'*IA* la fanciulla è dolce e remissiva, sia all'inizio, quando le vengono prospettate le nozze con Achille, sia nella parte finale, quando si rende conto che dovrà essere immolata per il bene dell'Ellade. La sua devozione al padre e alla patria la porta ad accettare, con una sorta di rassegnazione che potremmo qualificare fatalistica, il proprio sacrificio; l'unico moto di ribellione è costituito, credo, dal passo –quasi un aforisma– “per gli esseri umani la luce del sole è il piacere più bello. Sotto la terra è il nulla. Pazzo chi si augura di morire! *Vivere male è meglio che morire bene*” (*IA* 1250-1252), la cui ultima frase, che ho indicato in corsivo, ricorda in qualche modo, *mutatis mutandis*, il celebre frammento di Archiloco 5 W. (= 8 T.)⁸⁷, ripreso o

⁸⁷ Archil. 5 W (= 8 T.): “Uno dei Sai si vanta dello scudo, arma priva di difetti, che ho abbandonato a malincuore presso un cespuglio; ma ho salvato me stesso. Che m'importa di quello scudo? Vada in malora: me ne procurerò subito uno non peggiore”.

imitato da Alceo, fr. 428a L.-P., da Anacreonte, fr. 85 Gent., e più tardi da Orazio, *carm.* 2,7,9 s.: salvarsi la vita anche a costo di perdere l'“onore” può essere la scelta di un soldato che non solo non si vergogna di fuggire davanti al nemico, ma quasi se ne vanta –suffragando il modo di dire, forse un po' cinico ma indubbiamente utilitaristico “soldato che fugge è buono per un'altra volta”–, ma nel nostro caso si tratta dell'istinto di sopravvivenza di una fanciulla la cui morte è invece necessaria al buon esito di un'importante missione militare.

Dunque, secondo Ifigenia, è meglio vivere nella vergogna che morire con onore, concetto esattamente opposto all'ideale che aveva ispirato Leonida e i suoi trecento spartati, tanto celebrati dai poeti; e nel metterlo in bocca a Ifigenia forse Euripide ha inteso dichiarare, in filigrana, la sua avversione, il suo disgusto per quella guerra del Peloponneso che, mentre stava scrivendo quest'ultima o penultima tragedia si trascinava, con fasi alterne, da quasi un quarto di secolo: ipotesi da non scartare, se teniamo conto di altri riferimenti critici alle vicende di guerra intestina che caratterizzarono almeno metà degli anni della sua produzione poetica. Non si può escludere, neppure in questo caso –come in quello, che abbiamo visto (§ 11), dell'*IT*–, che con queste parole di Ifigenia il poeta abbia voluto non solo disapprovare la guerra in corso tra Atene e Sparta, ma anche assecondare i sentimenti di gran parte degli spettatori, colpiti da lutti e da danni economici, e dunque certamente nauseati da questa guerra così lunga, disastrosa e, secondo un diffuso punto di vista, insensata. Uno scopo analogo –oltre alle convinzioni personali– Euripide potrebbe aver voluto conseguire più avanti, con le patriottiche parole di Ifigenia

“Io offro il mio corpo all'Ellade. Sacrificatelo! Espugnite

Troia! Questo sacrificio è un ricordo di me che vivrà nel tempo: ecco i miei figli, le mie nozze, la mia fama. È giusto, madre mia, che gli Elleni dominino sui barbari, non i barbari sugli Elleni: *quelli sono schiavi, questi sono uomini liberi*" [il corsivo è mio]. (IA 1397-1401).

e

"Io vengo a portare vittoria e salvezza agli Elleni". (IA 1474).

La distinzione tra le due *Ifigenie* cui si è qui sopra accennato potrebbe essere interpretata anche come un segnale di un mutamento di pensiero di Euripide, e segnatamente del suo approccio nei confronti della religione.

La divinità presente nei due drammi è la stessa, Artemide; ma mentre nell'*IT* sembra assetata di sangue, assecondata, ancorché a malincuore, da Ifigenia, che infatti dubita addirittura della reale responsabilità della dea (cf. *IT* 380-391, cit. *supra*, § 6) – tutta questa efferatezza senza una ragione ben definita –, nell'*IA* solo apparentemente è vendicativa o almeno suscettibile, o sanguinaria, dato che pretende il sacrificio della figlia di Agamennone, ma in realtà è fondamentalmente benevola verso la fanciulla, che salva da una morte ingiusta e atroce. In qualche modo corrispondente è l'atteggiamento di Ifigenia, che –seguendo l'ordine cronologico degli avvenimenti– dapprima è dolce e mite, succuba della volontà paterna, pronta al sacrificio personale per il bene del suo popolo, e insomma una sorta di eroina, un personaggio indiscutibilmente positivo; dieci anni dopo la ritroviamo trasformata in una spietata esecutrice del volere della dea –o a lei attribuito (cf. *IT* 380-391, cit. *supra*, § 6)–, e, dopo il riconoscimento del fratello Oreste, nella subdola ingannatrice del re Toante, nella scaltra salvatrice di se stessa e

dei due greci e nella trafugatrice della statua di Artemide.

Nell'ordine della tragediografia di Euripide, i due drammi in esame sono invertiti, com'è noto, rispetto alla cronologia dei fatti, ossia l'*IT* precede l'*IA*, che appartiene, con le *Baccanti*, agli ultimi tempi della sua produzione poetica; ebbene questi due fattori –vale a dire i tempi dei fatti e la vicinanza cronologica con la tragedia di Penteo, valgono, a mio parere, a riconoscere anche nell'*IA*, come nelle *Baccanti*, una posizione problematica, segnatamente sotto l'aspetto religioso; e se è azzardato parlare qui, come per l'altra tragedia ora ricordata, di palinodia *sic et simpliciter*, certamente sono rilevabili dei caratteri che inducono a riconoscere qualche cambiamento nel pensiero di Euripide rispetto a ciò che emerge dall'*IT*, pur anteriore di pochi anni soltanto. In particolare, Artemide non è uguale a se stessa: tra i Tauri è considerata, forse a torto (cf. *IT* 380-391, cit. *supra*, § 6) una divinità spietata, avida di sangue di stranieri, specialmente greci, mentre ad Aulide è, sì, permalosa e ostinata, ma alla fine risparmia la vita della vittima sacrificale, concedendo, in più, ai Greci i venti propizi: possiamo dire che le è bastata la buona intenzione di sacrificare la vergine⁸⁸. È insomma un duplice "happy end" (cf. *supra*, § 3), che concilia la salvezza –grazie al *coup de théâtre* finale– di un'innocente con la possibilità per la flotta achea di salpare. Dunque la dea si placa, trasformandosi in benigna (un po' come nell'*Oresteia* di Eschilo, dove le Erinni, in conseguenza del giudizio dell'Areopago, diventano *eumenidi* 'benevole' nei confronti di Oreste).

A questa interpretazione si potrebbe obiettare che anche nell'*IT* le vicende si svolgono in modo tale da consentire la salvezza dei

⁸⁸ Con qualche analogia rispetto all'episodio biblico di Abramo e Isacco (cf. *supra*, § 4).

tre greci coinvolti; tuttavia questo esito felice non è determinato da Artemide, ma da esseri umani, che applicano, con qualche secolo di anticipo, l'aforisma *faber est suae quisque fortunae* (Ap. Claudio Cieco, in ps.-Sal. *Ep. ad Caes.* 1,1,2). Ecco perché si può rilevare un mutamento nella concezione religiosa dell'ultimo Euripide rispetto a quella che riscontriamo in drammi anteriori, anche di pochi anni: la crudele dea dell'*IT* si trasforma nella clemente divinità dell'*IA*, e la stessa Ifigenia che presiedeva ai sacrifici umani in Tauride si muta nella tenera fanciulla pronta a morire –quasi una novella Alcesti– per il bene dei suoi. La metamorfosi dell'atteggiamento del poeta è ancor più evidente se consideriamo che, in base all'ordine cronologico della *fabula*, dovremmo trovare –per un personaggio di segno positivo come Ifigenia– o il permanere delle sue nobili caratteristiche o perfino un'ulteriore accentuazione dei suoi tratti da eroina, e dunque dovremmo passare da una fanciulla virtuosa e remissiva nei confronti della decisione del padre, a una addirittura pronta a ribellarsi, anche a prezzo della vita, alla barbarie del ruolo impostole. In realtà la dinamica psicologica è inversa, poiché l'Ifigenia che in Aulide aveva rischiato la vita in ossequio alla decisione del padre, in Tauride si piega all'imposizione, per quanto divina, di presiedere a pratiche cruente. Il mutamento del carattere, proprio perché si è verificato all'inverso, con una correzione per così dire retrospettiva del carattere della vergine nella più tarda *IA*, è pertanto significativo di un avvenuto mutamento della posizione religiosa dell'autore.

13. Si può concludere, da tutto quanto sin qui osservato, che le due *Ifigenie* rappresentano una felice combinazione di vicende e sentimenti umani e di risvolti religiosi. In entrambe le tragedie aleggia sugli avvenimenti umani la presenza di Artemide: nell'*IA* anche per il tramite del vate Calcante, che interpreta la

volontà della dea; nell'*IT* anche attraverso il re Toante, che tiene praticamente prigioniera Ifigenia e le impone di immolare alla dea gli stranieri incautamente approdati in Tauride.

L'influenza dell'aspetto religioso sugli avvenimenti relativi a questo mito è riconoscibile da una serie di elementi: seguendo l'ordine cronologico:

(a) la strana bonaccia che impedisce alla flotta achea di salpare per Troia, che, secondo la mentalità degli antichi Greci, è provocata da un disegno divino;

(b) il conseguente vaticinio di Calcante attribuisce ad Artemide la responsabilità della sosta forzata dei Greci ad Aulide;

(c) a prescindere dalla controversa colpa –di Agamennone o del padre Atreo (cf. *supra*, § 5)–, la dea pretende, per mandare venti favorevoli alla partenza, il sacrificio di Ifigenia;

(d) mentre la fanciulla sta per essere immolata, la dea *ex machina* la rapisce, sostituendola con una cerva (proprio l'animale del cui abbattimento, secondo una delle versioni del mito, il padre si era vantato: cf. *supra*, § 2);

(e) Artemide destina Ifigenia a propria sacerdotessa, incaricata di presiedere ai sacrifici umani di cui la dea si compiace; ma, per salvaguardare l'immagine della fanciulla, Euripide non le fa eseguire personalmente le cruentе pratiche, e anzi le fa dichiarare che non crede alla crudeltà sanguinaria degli dèi (*IT* 380-391, cit. *supra*, § 6);

(f) fuggendo dalla Tauride, Ifigenia non solo libera se stessa da questo genere di schiavitù e salva Oreste e Pilade dalla morte, ma rapisce la statua di Artemide e la trasporta in Grecia;

(g) l'epilogo dell'*IT* è costituito dal discorso pacificatore di Atena *ex machina* (vv. 1435 ss.) –per qualche verso affine a quello

dei Dioscuri nell'*Elena* (vv. 1642-1679), di Apollo nell'*Oreste* (vv. 1625 ss.)⁸⁹, e all'intervento conciliatore di Zeus e di Atena in *Od.* 24, 472 ss.–, che serve anche a illustrare l' $\alpha\tilde{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ del culto di Artemide in Attica, ancora vivo ai tempi di Euripide.

È innegabile che quelli ora elencati siano fattori di carattere religioso, che –come ho poc'anzi anticipato– fanno delle due *Ifigenie* una commistione di umano e di divino, di sacro e di profano. Se è vero che l'aspetto religioso è spesso presente nella poesia greca, e segnatamente nella tragedia⁹⁰, è altrettanto evidente che proprio la presenza del divino è per così dire il motore degli avvenimenti di cui Ifigenia è attrice, o piuttosto vittima: senza l'intervento di Artemide, le avventure della figlia di Agamennone non avrebbero ragione di verificarsi, e perciò il viaggio verso Troia sarebbe stato tranquillo, scevro di ostacoli, e la vita di Ifigenia sarebbe trascorsa calma come un rivo campestre, non come un impetuoso torrente montano o un fiume in piena, ossia avrebbe condotto una vita "borghese" senza lacrime né sangue, e pertanto inadatta a costituire

⁸⁹ Ved. Baldry (1981: 128): "esso [il *prologos*] è spesso bilanciato alla fine da una dichiarazione altrettanto formale pronunciata da un dio e riguardante il futuro".

⁹⁰ Ved. Baldry (1981: 27): "Senza di loro [*scil.* gli dèi] nessun discorso sull'ambiente del dramma greco o su qualsiasi altro aspetto della vita greca può essere considerato completo. [...] essi erano sempre presenti nel pensiero dei greci, mentre altrettanto non avviene della religione nel pensiero dell'uomo moderno. [...] Non c'è da meravigliarsi [...] che gli dèi avessero un posto così preminente nei drammi"; p. 142: "In certi brani [di tragedie euripidee], gli immortali vengono attaccati per essere causa di sofferenze e disastri, in altri si asserisce che non possono essere fonte del male [per es. *IT* 380-391, cit. *supra*, § 6], e in altri ancora la loro esistenza è negata del tutto".

l'argomento di una o più tragedie.

Vorrei azzardare un'ultima osservazione, certamente ardua. L'ordine di composizione delle due *Ifigenie*, inverso rispetto allo svolgimento dei fatti, può far nascere il sospetto –peraltro non suffragato da prove o testimonianze– che, per dare continuità alla narrazione, Euripide abbia composto, anteriormente all'*IT*, una prima redazione dell'*IA*, andata perduta perché oscurata dalla seconda, analogamente a quanto accadde per l'*Ippolito* dello stesso autore, la cui prima versione, l'*Ippolito I* (dagli eruditi antichi sottotitolato *λυπτόμενος* 'velato') fu sostituito dall'*Ippolito II* (denominato *στεφανίας* 'incoronato'), giunto sino a noi. È pur vero che il prologo dell'*IT* contiene una sintesi degli avvenimenti di Aulide, ma altro è un conciso riassunto, altro un'intera tragedia che tratta diffusamente l'argomento.

Purtroppo, data l'assenza di qualsiasi riscontro che corrobori questa ipotesi, essa può restare soltanto al puro stato di congettura; tuttavia mi sembra lecito mantenere almeno il dubbio.

BIBLIOGRAFIA

- Ammendola, G. (1970³). Euripide. *Ifigenia in Aulide*. Introd. e commento di G. A., Torino: Lattes.
- Baldry, H. C. (1981³). *I Greci a teatro* (trad. ital. dell'originale *The Greek Tragic Theatre*, London 1971), Bari: Laterza.
- Basta Donzelli, G. (1988). Voce *Euripide*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*. Milano: Marzorati, II.
- Bode, G. H. (1834). *Scriptores rerum mythicarum Latini tres*. Celle [ved. *Trans. Proceed. Am. Philol. Assoc.* 78, 1947, pp. 189-207].
- Caldwell, R. (1974-75). Tragedy Romanticized: The Iphigenia T. *En Class. Journ.* 70, 1974-75, pp. 23-40.

- Cesareo, G. A. (1962). Euripide. *Ifigenia in Aulide*, a cura di G. A. C. Città di Castello: Soc. Ed. Dante Alighieri.
- Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
- Ciani, M. G. (2000⁵). Apollodoro. *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, traduz. di M. G. C. Milano: Mondadori (Fondazione Valla), 1996¹.
- Cordeschi, A. (1970). Euripide. *Ifigenia in Tauride*, introduzione e commento di A. C.. Napoli, Loffredo.
- Croisille, J.-M. (1967). Le sacrifice d'Iphigénie dans l'art romain et la littérature latine. En *Latomus* 22, 1967, pp. 209-225.
- Del Corno, D. (1995). *Letteratura greca*. Milano: Principato.
- Dodds, E. R. (1983). *I Greci e l'Irrazionale*, [Oxford 1950], trad. ital. Firenze: La Nuova Italia.
- Ferrari, F. (1982). Sofocle. *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*. Introduzione, traduzione, premessa al testo e note di F. F. Milano: Rizzoli.
- Ferrari, F. (1988). Euripide. *Ifigenia in Tauride; Ifigenia in Aulide*. Introduzione, traduzione, premessa al testo e note di F. F. Milano: Rizzoli.
- Friedrich, W. H. (1935). Zur aulischen Iphigenie. En *Hermes* 70, 1935, pp. 73-100.
- Guardini, M. L. (1990). Euripide. *Elettra*. Introd. e note di M. L. G. Treviso: Canova.
- Lesky, A. (1980⁷). *Storia della letteratura greca* [trad. ital. di *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1971³]. Milano: "Il saggiatore".
- Montanari, F. (1995). *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher.
- Perotti, P. A. (1990). De diis in Aeneide. En *Latinitas* 38, 1990 = *Gli dèi nell'Eneide*, in Studi virgiliani, Vercelli, ediz. "Il Comprensorio", 1990.
- Perotti, P. A. (1999). Elementi di commedia in Omero. En *Minerva* 13.
- Perotti, P. A. (2003). Odisseo solo contro tutti. En *Aufidus* 17, nn. 50-51, 2003.
- Perotti, P. A. (2004-5). La doppia Elena. En *Rudiae* 16-17, 2004-5.
- Perotti, P. A. (2008-9). La presenza del divino nei Cretesi di Euripide. En

Rudiae 20, 2008-9.

Platnauer, M. (1938). *Iphigenia in Tauris*. Oxford.

Pohlenz, M. (1978²). *La tragedia greca* (trad. ital. dell'originale *Die griechische Tragödie*, Göttingen 1954). Brescia: Paideia, I-II.

Thompson, S. (1967). *La fiaba nella tradizione popolare*, [New York 1946], trad. ital. Milano, "Il Saggiatore".

Untersteiner, M. (1958). Sofocle. *Elettra*. Introduzione e commento di M. U. Milano: Signorelli.

Untersteiner, M. (1994). Eschilo. *Oresteia*. Edizione critica, traduzione e prefazione di M. U. Milano: Rizzoli.