

**IL DISCORSO DI ODISSEO NELL'*ECUBA* DI
EURIPIDE (VV. 299-331) E LA RETORICA
DELL'ATENE DEMOCRATICA**

**ODYSSEUS' SPEECH IN EURIPIDES' *HECUBA*
(VV. 299-331) AND THE RHETORIC
OF DEMOCRATIC ATHENS**

Giorgio Ieranò

Università di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia

ORCID: 0000-0002-3968-8258

Riassunto. L'articolo analizza il discorso di Odisseo nell'*Ecuba* di Euripide. Il testo viene interpretato alla luce della retorica civica dell'Atene democratica, soprattutto in rapporto alla celebrazione dei caduti in battaglia, sulla base dei *logoi epitaphioi*, delle iscrizioni funebri e onorarie e delle testimonianze letterarie sulle cerimonie per gli orfani di guerra alle Grandi Dionisie. Si suggerisce inoltre una relazione tra il testo euripideo e il dibattito su Mitilene nel III Libro della Guerra del Peloponneso di Tuciddide, accomunati dalla riflessione sullo stesso problema: quanto spazio si può lasciare alla compassione (*oiktos*) nel rapporto con i nemici sconfitti?

Parole chiave: Euripide, Tuciddide, Caduti in guerra, Compassione.

Abstract. The paper examines Odysseus' speech in Euripides' *Hecuba*. It suggests an interpretation of the text in the light of the contemporary civic rethoric of democratic Athens, with special regard to the commemoration of the war dead. The paper thus

makes a specific comparison between Odysseus' speech and the *logoi epitaphioi*, the funerary and honorary inscriptions and the literary evidence on the ceremonies for the war orphans at the Great Dionysia. It also suggests a relation between the Euripidean verses and the "Mytilene debate" in the III Book of the *Peloponnesian War* by Thucydides: both texts deal with the problem of *oiktos* and the political issue of the use of compassion towards a defeated enemy.

Keywords: Euripides, Thucydides, War dead, Compassion.

Nel primo episodio dell'*Ecuba* di Euripide, Odisseo viene a esigere il sacrificio di Polissena. La vergine deve essere immolata sulla tomba di Achille, il più glorioso tra i guerrieri achei, come omaggio postumo al suo valore: il fantasma stesso dell'eroe ha reclamato questo sacrificio. Ecuba cerca di impedire la morte della figlia, facendo appello a un debito di riconoscenza che Odisseo avrebbe contratto nei suoi confronti: quando l'eroe greco si era infiltrato sotto mentite spoglie a Troia, lei lo aveva salvato e gli aveva concesso di ritornare al campo acheo. L'episodio non trova riscontri diretti in altre testimonianze antiche: è comunque alla nozione della *charis*, alla necessità di ricambiare un favore, di cui Odisseo è debitore, che Ecuba si richiama. L'altro argomento, oltre a quello della *charis*, è quello della compassione (*oiktos*): Ecuba invita Odisseo ad avere pietà di una ragazza innocente, che non ha alcuna responsabilità della guerra. La risposta di Odisseo (vv. 299-331) è duplice. L'eroe sostiene che egli già ricambia la *charis* di Ecuba risparmiando la sua vita, mentre non può concederle la vita di Polissena: si è già impegnato pubblicamente, davanti all'assemblea dei guerrieri, a chiedere che la vergine sia sacrificata ad Achille; d'altra parte, aggiunge, i greci non possono venire meno al loro costume: il dovere di rendere omaggio a un guerriero valoroso caduto combattendo.

Un'interpretazione tradizionale del discorso di Odisseo fa riferimento a una caratterizzazione del personaggio che, almeno in

apparenza, sembra essere delineato nei testi del dramma antico come una figura negativa. Un luogo comune della critica vede infatti nell'Odisseo tragico, con l'eventuale eccezione dell'*Aiace* di Sofocle, il paradigma del ribaldo, il prototipo del *villain*¹. O, quantomeno, lo identifica come un demagogo spudorato e corrotto, un intrigante sofisticato, privo di principi morali, che agisce con cinico pragmatismo². Rispetto a queste interpretazioni tradizionali, e tuttora diffuse, è affiorata qua e là la tendenza a sottolineare che Odisseo non agisce per puro istinto di cattiveria: egli è di fatto il portavoce di una decisione collettiva, assunta dall'assemblea, e ricopre nell'*Ecuba*, come peraltro nell'*Aiace* o nel *Filottete*, il ruolo di strumento e portavoce di una comunità³.

A.W.H. Adkins⁴ si è spinto oltre, sostenendo che la posizione di Odisseo era perfettamente comprensibile alla luce dei "basic values" che caratterizzerebbero la società greca dai tempi omerici fino alla *polis* del V secolo. Ciò che a noi appare crudeltà eccessiva e disumana non lo era per i greci dell'epoca, argomenta Adkins: Polissena è barbara e schiava, e perciò gode di uno statuto inferiore; la sua sorte poteva anche suscitare pietà ma non poteva indurre un greco a rinunciare al suo sistema di valori tradizionali. Il tentativo di storicizzare il discorso di Odisseo, senza ancorarsi a un generico moralismo, è senz'altro interessante. L'argomentazione di Adkins suscita tuttavia alcuni dubbi. Esistono davvero "basic Greek values" che si sono conservati e tramandati, identici e immutabili, da Omero all'Atene democratica del V secolo? E, comunque, l'eventuale rivendicazione di questi "basic Greek values" da parte del personaggio di un dramma implica anche l'adesione dell'autore a questo sistema

¹ Stanford 1963: 102-117 (il capitolo intitolato "The Stage Villain").

² Per una rassegna dei severi giudizi tradizionalmente formulati sull'Odisseo dell'*Ecuba* cfr. Synodinou 1994: 195, n. 24. Per Segal 1993: 275 Odisseo è "wily" e "ignoble". Cfr. anche Mossman 1995: 116: "Odysseus appears arrogant and unjust".

³ Esempio, in particolare, la rivalutazione delle ragioni di Odisseo come difensore dell'interesse pubblico svolta da Pohlenz 1954: 290-292. Per ulteriore bibliografia cfr. ancora Synodinou 1994: 195, n. 22.

⁴ Adkins 1966.

di valori? Peraltro, anche a voler credere ad aneddoti come quello riferito da Plutarco (*Vita di Temistocle* 13), che parla di un sacrificio di prigionieri di guerra per propiziare la vittoria ateniese contro i Persiani, è quantomeno dubbio che per gli spettatori del V secolo il sacrificio di una vergine, seppure schiava e prigioniera di guerra, fosse un'azione che si potesse compiere senza scrupoli e preoccupazioni morali. Anzi, la stessa Ecuba ricorda a Odisseo (vv. 291-292) che presso i greci la legge (*nomos*) tutela allo stesso modo la vita di uno schiavo o di un uomo libero. Può perciò anche avere ragione Charles Segal quando sostiene⁵: “Adkins reads the play as normative of Greek values in the fifth century; I am arguing for reading it as a devastating critique of a world that has lost touch with basic moral values and with a language that could articulate them”.

G. Basta Donzelli⁶ ha sostenuto invece che il discorso di Odisseo, più che una generica “popular ethics”, ricalchi direttamente e precisamente l'ideologia della *polis* democratica del V secolo: quella che si esplica, per esempio, nei *logoi epitaphioi* e, in specie, nel tucidideo *Epitafio* di Pericle. Un orizzonte di valori, insomma, nel quale gli onori dovuti ai caduti in guerra (come Achille, nel caso della finzione scenica) sono necessari per conservare la coesione della *polis* e la compattezza della schiera di cittadini in armi chiamati a difendere la città. Scrive Basta Donzelli: “E' all'ideologia della *polis* che appare improntato il discorso di Odisseo, nel quale è da credere che il cittadino ateniese di quegli anni '20 avrebbe potuto riconoscersi”. E ancora: “Il crudele sacrificio tramandato dalla tradizione [] non avrebbe potuto essere più persuasivamente giustificato, nell'ottica della *polis*, che con le parole di Odisseo”⁷.

Il punto di vista di Basta Donzelli appare più ancorato, rispetto a quello di Adkins, a un preciso contesto storico (peraltro, senza sminuire il carattere orrendo e crudele del sacrificio che Odisseo viene a recla-

⁵ Segal 1993: 210.

⁶ Basta Donzelli 2001.

⁷ Basta Donzelli 2001: 192 e n. 40.

mare). Assumendo questo punto di vista, si può convenire anche con quanto osserva James Morwood⁸: “The original democratic audience would have been likely to find Hecuba’s attitudes unsympathetic and would have felt some sympathy with the Greek leaders as they tried to operate in impossible circumstances”. Ma, per meglio definire il rapporto tra il discorso di Odisseo e la retorica civica dell’Atene democratica, è opportuno riprendere in esame l’intero discorso e analizzarne, anche a livello linguistico e lessicale, alcuni snodi che forse non sono stati messi a fuoco in modo specifico.

Il dramma di Euripide è databile intorno al 425/424 a. C. La datazione è puramente congetturale e si basa su alcuni argomenti indiretti: i versi 171-173 della tragedia sono parodiati da Aristofane nelle *Nuvole* (vv. 1165-1166), rappresentate nel 423 a. C., mentre nel riferimento del Coro all’isola di Delo, nel primo stasimo (vv. 462-465) si è voluta ravvisare un’allusione al rinnovamento delle feste Delie nell’inverno tra il 426 e il 425 a. C. (Tucidide 3.104). Stabiliti, dunque, gli anni 426 e 423 come termini *post quem* e *ante quem* si è sovente inserita l’*Ecuba* nella finestra cronologica delle Grandi Dionisie del 425 o del 424. L’ipotesi sembra credibile e comunque una datazione intorno alla seconda metà degli anni Venti del V secolo a. C. è sostanzialmente condivisa da tutti gli studiosi⁹. Come vedremo, se la datazione è esatta, alcune consonanze tra il testo tragico e il resoconto tucidideo di eventi di poco anteriori, in particolare la rivolta di Mitilene e le assemblee in cui gli ateniesi deliberano sulla sorte della città ribelle (428-427 a. C.), risulterebbero ancora più significativi e stringenti.

Che, in generale, comunque, il personaggio di Odisseo sia calato in una dimensione politica che rimanda direttamente all’*ekklesia* ateniese è innegabile. L’eroe espone una deliberazione (*gnome*: v. 218) presa a maggioranza in un’assemblea in cui si sono confrontati pareri di diversi *rhetoires* (v. 124) e si è infine votato uno *psephisma* (ψηφόν

⁸ Morwood 2014: 202.

⁹ Sulle incertezze della datazione si vedano comunque Collard 1991: 34-35 e Battezzato 2018: 2-4.

τε τὴν κρανθεῖσαν: v. 219). Agamennone era contrario al sacrificio di Polissena per ragioni puramente private: essendosi invaghito di Cassandra cercava di evitare la morte della sorella; i Teseidi, Acamante e Demofonte, definiti significativamente “i due germogli di Atene” (ὄζω Ἀθηνῶν: v. 123) reclamavano invece il sacrificio della vergine. Impossibile stabilire se questo ruolo attribuito ai Teseidi sia un’invenzione di Euripide o rispecchi invece tradizioni precedenti. In un vaso del pittore di Brygos (Louvre G 152), databile all’inizio del V secolo, sarebbe già raffigurato, secondo l’interpretazione più diffusa, il personaggio di Acamante che trascina per i capelli Polissena. E’ evidente, comunque, la risonanza che il nome dei due eroi aveva nell’Atene dell’epoca: Acamante era eroe filetico e, peraltro, lo stesso Euripide aveva già messo in scena il personaggio di Demofonte negli *Eraclidi*.

Il linguaggio usato da Odisseo ricalca puntualmente la prassi assembleare della democrazia ateniese. L’espressione ἔδοξ’ Ἀχαιοῖς rimanda alla formula canonica dei decreti attici: ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ. Siamo dunque dentro coordinate precise: quelle dell’*ekklesia* di Atene¹⁰. La stessa Ecuba inquadra con molta precisione la situazione entro la dimensione dell’Atene democratica. La sua descrizione della situazione e del ruolo di Odisseo è chiaramente incardinata nella polemica politica del V secolo. Ecuba (vv. 252-257) esprime un disdegno tutto aristocratico includendo il comportamento di Odisseo in una critica ai demagoghi che cercano a tutti i costi di ottenere il favore del popolo (dei *polloi*):

ἀχάριστον ὑμῶν σπέρμ’, ὅσοι δημηγόρους
 ζηλοῦτε τιμάς· μηδὲ γινώσκοισθέ μοι,
 οἱ τοὺς φίλους βλάπτοντες οὐ φροντίζετε,
 ἦν τοῖσι πολλοῖς πρὸς χάριν λέγητέ τι.

¹⁰ Buxton 1982: 173; Kovacs 1987: 81; Gregory 1999: 188; Carter 2013: 34-39. Un’allusione paradossale alla prassi assembleare può anche essere il fatto che il Coro, portando a Ecuba la notizia della decisione degli Achei, si presenti come un κῆρυξ (v. 106): l’araldo, il *keryx*, com’è noto, esercitava una precisa funzione pubblica all’interno delle procedure dell’*ekklesia*.

I demagoghi sono una stirpe *achariston*: essi non conoscono la *charis*, il tipo di obbligazioni private che si creano tra i gruppi aristocratici. La loro *charis* la riservano ai *polloi* e, pur di ottenere gli onori e le cariche del potere, le *timai*, non si vergognano di tradire i *philoï*, cioè appunto le persone della loro cerchia. Come ha scritto H. P. Foley¹¹:

Lurking behind these debates, and especially behind Hecuba's appeal to personal bonds established between herself and Odysseus and Agamemnon, are very probably the conflicts posed to the Athenian democracy by the ritualized friendships between Athenian aristocrats and those in the upper or ruling classes of other cities, which respected neither cultural nor ethnic boundaries.

Peraltro, il carattere di questo discorso di Ecuba era evidente già agli scoliasti che sottolineavano l'«anacronismo» di Euripide, il quale, notavano, si stava qui palesemente riferendo alla *politeia* di Atene, “adattando le vicende dei suoi tempi agli eroi” e “mescolando le epoche”: ταῦτα εἰς τὴν κατ' αὐτὸν πολιτείαν λέγει. καὶ ἔστι τοιοῦτος ὁ Εὐριπίδης, περιάπτων τὰ καθ' ἑαυτὸν τοῖς ἥρωσι καὶ τοὺς χρόνους συγχέων (*Schol. ad E. Hec. 254*).

C'è dunque un linguaggio che, nella visione di Ecuba, inquadra Odisseo, come un leader democratico, un *demagogos* capace di essere molto persuasivo con il *plethos*. Il parallelo più ovvio è con la figura di Cleone (in quel momento, dopo la clamorosa vittoria di Sfacteria nel 425 a. C., all'apogeo del suo potere), così come viene descritta da Tucidide 4.21.3: μάλιστα δὲ αὐτοὺς ἐνῆγε Κλέων ὁ Κλεαινέτου, ἀνὴρ δημαγωγὸς κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ὧν καὶ τῷ πλήθει πιθανώτατος. Il ritratto di Odisseo come demagogo si ritroverà peraltro anche nell'*Ifigenia in Aulide*, rappresentata postuma dopo la morte di Euripide nel 406. Qui Agamennone e Menelao discorrono dell'assente Odisseo descrivendolo come “uno che è nato furbo e sta sempre dalla parte della

¹¹ Foley 2001: 296.

massa”, uno che “è divorato dall’ambizione” (vv. 526-527: Ἀγαμέμνων. ποικίλος ἀεὶ πέφυκε τοῦ τ’ ὄχλου μέτα. / Μενέλαος. φιλοτιμία μὲν ἐνέχεται, δεινὸν κακὸν). Ancora una volta *philotimia* è l’ambizione politica, mentre *ochlos* è la folla, il *demos* in senso spregiativo. Anche gli Atridi, insomma, descrivono Odisseo come un demagogo preoccupato innanzitutto di ottenere il favore delle masse (sebbene, di lì a poco, loro stessi, nella tragedia di Euripide, si sentiranno obbligati a sacrificare Ifigenia per calcolo politico, temendo appunto la reazione della massa dell’esercito).

Ma vediamo più da vicino gli argomenti che Odisseo usa nella sua risposta alla regina di Troia. Il primo argomento è che le città hanno un dovere, per così dire, morale di onorare i loro caduti in guerra e commettono un grave errore se non lo fanno (*Ecuba*, vv. 306-312):

ἐν τῷιδε γὰρ κάμνουσιν αἱ πολλαὶ πόλεις,
 ὅταν τις ἐσθλὸς καὶ πρόθυμος ὦν ἀνὴρ
 μὴδὲν φέρεται τῶν κακίωνων πλέον.
 ἡμῖν δ’ Ἀχιλλεὺς ἄξιος τιμῆς, γύναι,
 θανὼν ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος κάλλιστ’ ἀνὴρ.
 οὐκ οὖν τόδ’ αἰσχρόν, εἰ βλέποντι μὲν φίλῳ
 χρώμεσθ’, ἐπεὶ δ’ ὀλωλε μὴ χρώμεσθ’ ἔτι;¹²

Odisseo ricorda, dunque, che le *poleis* devono rendere onore ai caduti, bisogna distinguere tra *esthloi* e *kakoi*, valorosi e vili (sembra evidente che qui Euripide usi *esthlos* con preciso riferimento al coraggio in battaglia, al contrario di quanto farà Ecuba nei vv. 596-597, intendendo l’aggettivo nel significato più ristretto e limitato di “aristocratico”¹³). E’ possibile che, questi versi, siano in una relazione

¹² “E’ questa la ragione per cui la maggior parte delle città vanno in crisi: quando un uomo valoroso e coraggioso non riceve onori maggiori di chi è più vile. E per noi, donna, Achille è degno di onore: è l’uomo che è morto per la Grecia nel modo più glorioso. Non sarebbe vergognoso averlo trattato come un amico finché era vivo e, ora che è morto, non trattarlo più come tale?”

¹³ Battezzato 2018: 11.

intertestuale con gli argomenti che Achille stesso aveva usato rispondendo, nel IX libro dell'*Iliade*, proprio a Odisseo che gli chiedeva di ritornare in battaglia. L'eroe, infatti, era stato categorico nel rifiutare di prendere le armi (*Iliade* 9.316-322):

οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν
μάρνασθαι δηϊοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμέες αἰεῖ.
ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι:
ἐν δὲ ἱῇ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἡδὲ καὶ ἐσθλός:
κάπθαν' ὁμῶς ὃ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὃ τε πολλὰ ἐοργῶς.
οὐδὲ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ
αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν¹⁴.

Il lessico, nei due passi, è assolutamente identico. L'Odisseo tragico stia riprendendo qui la conversazione che l'Odisseo epico aveva avuto con Achille¹⁵. Il re di Itaca garantisce che non avverrà ciò che Achille paventava nell'*Iliade*: questa volta il guerriero ἐσθλὸς vedrà riconosciuta la sua τιμή e, grazie alla gloria che si è conquistato mettendo in gioco la sua ψυχή, il suo nome sverterà nella memoria collettiva eclissando l'infamia dei vigliacchi, dei κακίονες.

Ma, al di là di questo riferimento intertestuale, nelle parole di Odisseo sembra ancora una volta di cogliere un'assonanza con le cerimonie che perpetuavano la memoria dei caduti in guerra nell'Atene contemporanea. Il problema degli onori pubblici per i valorosi è comunque un tema vivo e attuale che attraversa anche altri testi tragici, a partire ovviamente dall'*Antigone* di Sofocle: il decreto di

¹⁴ “Non c'è vantaggio alcuno a battersi col nemico continuamente e sempre; per chi combatte stando fermo al suo posto e per chi resta indietro uguale è il destino; per il valoroso e per il vigliacco uguale è l'onore (τιμή); muore ugualmente chi non fa nulla e chi si dà molto da fare; niente mi resta dopo avere sofferto tanti dolori rischiando sempre la vita in battaglia”.

¹⁵ Proiettandola, però, come vedremo su uno scenario politico, come nota giustamente Gregory 1999: 84: “Odysseus' argument is reminiscent of Achilles' complaint in the *Iliad* (9.316-20) that the brave warrior receives no more recognition than the coward. But the epic sentiment is recast in fifth-century terms: he asserts that such ingratitude harms not the slighted individual but the community”.

Creonte (*Antigone*, vv. 194 ss.) è perfettamente in linea con la posizione di Odisseo e risponde alla stessa mentalità: “A Eteocle che è morto combattendo per la città (*poleos hypermachon*), distinguendosi per valore (*aristeusas*) in battaglia, sia data sepoltura con i riti che accompagnano i valorosi (*aristoi*) sotto la terra”.

Nel discorso di Odisseo, in particolare, il nesso ἐσθλὸς καὶ πρόθυμος sembra riecheggiare la formula ἀγαθὸς καὶ πρόθυμος che ritroviamo nei decreti onorari ateniesi. La *prothymia*, la buona disposizione verso la città, la disponibilità a sacrificarsi per servirla, era un elemento distintivo dell'*aner agathos*. Si veda, per esempio, il celebre decreto in onore di Trasibulo di Calidone (IG I³ 102: 410/9 a. C.): [ἐπαινέσα] ι Θρασύβολου ὃς ὄντα ἄνδρα ἀγαθὸν-/[ν περὶ τὸν δεμ]ον τὸν Ἀθηναίων καὶ πρόθυμον π-/οιῖν ἡ ὅτι δύνα]ται ἀγαθόν. Il decreto, peraltro, stabiliva che gli onori fossero proclamati pubblicamente dal *keryx* nel teatro di Dioniso proprio durante gli agoni teatrali. La stessa formula si ritrova nel decreto del 408/7 per Oiniade di Skiathos (IG I³ 110): ἀνὴρ ἐστὶ ἀγαθὸς Οἰνιάδης ὁ Παλαισκιάθιος περὶ τὴν πόλιν τὴν Ἀθηναίων καὶ πρόθυμος ποιῖν ὃ τι δύναται ἀγαθόν. Ma si veda anche il decreto del 405/404 a. C. (IG I³ 127) in onore dei Samii, ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ πρόθυμοι ποιῖν ὃ τι δύνανται ἀγαθόν. O anche il decreto del 368/367 (IG II² 107) in onore dei Mitilinesi, onorati per essersi schierati prothýmōs accanto agli ateniesi come alleati in guerra: ἐπ[αι]νέσαι μὲν τὸν δῆμον τὸμ Μυτ[ιλ]-/[ηναίω]ν ὅτι καλῶς καὶ προθύμως συν[διε]-/[πολέμῃ] σα[ν] τὸμ πόλεμον. Quando Achille viene definito πρόθυμος, e per questo motivo ἄξιος τιμῆς, siamo invitati a intendere il termine in un senso non generico: l'uso rimanda al lessico dei decreti onorari ateniesi¹⁶.

Di Achille, peraltro, Odisseo dice che è morto combattendo valorosamente “per la Grecia”, ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος. E' già stato notato il carattere incongruo di questa affermazione: gli achei, in Omero, combattono per mille ragioni (i loro interessi privati, la gloria, l'onore,

¹⁶ Sull'uso di *prothymos* nei decreti onorari cfr. Veligianni-Terzi 1997: 195-198. Cfr. anche Cook 2009 che tra l'altro (p. 44, n. 39) contesta l'opinione di Whithead 1993: 73 che προθυμία, almeno nelle iscrizioni, si caratterizzasse una “altruistic, community-oriented virtue” solo a partire dal III secolo a. C.

il bottino, il giuramento che li lega a Menelao) ma di certo non per la Grecia. Ai tempi della guerra troiana, peraltro, come ben sapeva Tucidide (1.3), non esisteva neppure il nome di *Hellenes*. Evocare un'Achille che si sacrifica ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος è, perciò, un ulteriore anacronismo che proietta l'eroe omerico in una dimensione contemporanea e lo cala ancora di più nella retorica della *polis* democratica.

In verità, Achille era già stata inglobato nella retorica civica (spartana) e/o panellenica a partire dall'elegia di Simonide per la battaglia di Platea (479 a. C.)¹⁷. Ma la rivendicazione di avere combattuto nell'interesse dell'intera Grecia è in particolare un luogo comune della retorica ateniese a partire dalle Guerre Persiane. Essa viene riecheggiata ancora da Licurgo nella patriottica orazione *Contro Leocrate* (104): «I vostri antenati ebbero un tale rispetto per *l'arete che vollero* morire non solo per la loro patria ma anche per tutta la Grecia, da loro considerata come la patria comune a tutti (οὐ μόνον ὑπὲρ τῆς αὐτῶν πατρίδος, ἀλλὰ καὶ πάσης τῆς Ἑλλάδος ὡς κοινῆς ἤθελον ἀποθνήσκειν)». E anche Iperide, nel suo *epitaphios logos* per i caduti di Lamia (322 a. C.), esalta la *prothymia* dei soldati a combattere «per la Grecia» (Iperide 6.17: τὸ προθύμως ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀγωνίσασθαι).

Ma, dopo avere enunciato in generale la norma etica e politica che prescrive di commemorare i caduti, il discorso di Odisseo diventa ancora più preciso e stringente. Non onorare Achille, il guerriero caduto, non sarebbe solo immorale e ingiusto: sarebbe soprattutto un grave errore che metterebbe a rischio la compattezza della comunità. Anche ammettendo (εἶέν), dice Odisseo, di non dar corso alle ultime volontà dell'eroe, le conseguenze pratiche sarebbero disastrose (vv. 313-316):

¹⁷ Cfr. almeno Sbardella 2000, che sottolinea il ruolo di Achille come “modello epico” di “quanti avevano perso la vita sul campo” nella battaglia contro i Persiani.

εἶέν· τί δῆτ' ἔρεϊ τις, ἣν τις αὖ φανῇ
στρατοῦ τ' ἄθροισις πολεμίω·ν τ' ἀγωνία;
πότερα μαχοῦμεθ' ἢ φιλοψυχήσομεν,
τὸν κατθανόνθ' ὀρώ·ντες οὐ τιμώ·μενον;¹⁸

Il problema, dunque, non è Achille in quanto tale: gli onori ai caduti per la patria sono necessari come cemento di una comunità. E' chiaro che qui in controluce traspare la realtà dell'Atene contemporanea. Le onoranze per i caduti sono quelle che si concretizzano ogni anno nei *logoi epitaphioi* pronunciati nel Ceramico: usanza che è tipicamente ateniese (*patrios nomos*, come scrive Tucidide 2.34.1) e solo a partire da questo dato si comprende la contrapposizione che Odisseo istituisce con le altre città, αἱ πολλαὶ πόλεις, che invece non rendono onori adeguati ai caduti. La *polis* implicita nel confronto con "la maggioranza delle altre *poleis*" non può che essere Atene.

Ma c'è anche un nesso diretto e concreto tra la scena tragica e gli onori ai caduti in guerra: le cerimonie per gli orfani di guerra che si svolgevano ogni anno in teatro, subito prima degli agoni drammatici, durante le Grandi Dionisie. Su queste cerimonie siamo informati da Isocrate (*Sulla pace* 82) e da Eschine (*Contro Ctesifonte* 154): gli orfani di guerra che avevano raggiunto l'età per arruolarsi nella schiera oplitica sfilavano in armi davanti agli spettatori che li acclamavano e li esortavano a essere degni dei loro padri. Essi prendevano poi posto nelle prime file (εἰς προεδρίαν), tra le autorità cittadine, e assistevano agli spettacoli. Scrive, in particolare, Eschine:

προελθὼν ὁ κῆρυξ καὶ παραστησάμενος τοὺς ὀρφανοὺς ὧν οἱ πατέρες
ἦσαν ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότες, νεανίσκους πανοπλία κεκοσμημένους,
ἐκήρυττε τὸ κάλλιστον κήρυγμα καὶ προτρεπτικώτατον πρὸς ἀρετὴν, ὅτι
τούσδε τοὺς νεανίσκους, ὧν οἱ πατέρες ἐτελεύτησαν ἐν τῷ πολέμῳ ἄνδρες

¹⁸ "Ma ammettiamo pure che tu abbia ragione. Che cosa si dirà allora, quando si dovrà di nuovo radunare un esercito e combattere i nemici? Penseremo a combattere o a rimanere attaccati alla vita, vedendo che i morti non vengono onorati?"

ἀγαθοὶ γενόμενοι, μέχρι μὲν ἥβης ὁ δῆμος ἔτρεφε, νυνὶ δὲ καθοπλίσας
τῇδε τῇ πανοπλίᾳ, ἀφίησιν ἀγαθῇ τύχῃ τρέπεσθαι ἐπὶ τὰ ἑαυτῶν, καὶ καλεῖ
εἰς προεδρίαν¹⁹.

L'attore che impersonava Odisseo nell'*Ecuba*, dunque, pronunciava il suo discorso davanti agli orfani dei caduti che sedevano nelle prima file. I cittadini, che fino ad allora si erano fatti carico dell'educazione e del sostentamento degli orfani, avevano appena applaudito questi ragazzi ormai pronti a rinfoltire le file dell'esercito. L'araldo li esortava a essere degni del valore dei loro padri. Proprio il ricordo pubblico di quei padri, "uomini valorosi" (*andres agathoi*), e la consapevolezza degli onori che la città ancora riservava a quei caduti, doveva guidare i giovani ateniesi sulla via della virtù militare: doveva rendere pronti anche loro a combattere e, se il caso, a morire per la patria. Quando Odisseo invita a onorare i caduti riprende, dunque, nella finzione della scena, le parole che erano state pronunciate poco prima nella realtà, davanti al pubblico del teatro, per confortare ed esortare i figli dei morti in guerra. L'eroe del mito parla anche lui a quegli orfani, orgoglio, vanto e speranza della città. Anche a loro, in fondo, sta dicendo: i vostri padri non saranno dimenticati, come non sarà dimenticato Achille.

Una ulteriore spia della risonanza contemporanea del discorso di Odisseo è l'uso del verbo φιλοψυχήσομεν. Il verbo *philopsychein* e il sostantivo *philopsychia* sono del tutto assenti dal lessico omerico. La prima attestazione del termine è in Tirteo, fr. 10 West, citato da Licurgo, *Contro Leocrate* 107: «Combattiamo con ardore per questa terra e moriamo per i figli senza risparmiare la vita (ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι). Giovani, combattete sostenendovi l'uno con l'altro, non

¹⁹ "L'araldo si faceva avanti e presentava gli orfani di quei padri che erano morti in guerra. Proclamava il proclama più splendido e più adatto a incitare al coraggio (*arete*): diceva che questi giovani, i cui padri erano morti in battaglia mostrandosi uomini valorosi (*andres agathoi*), e che erano stati cresciuti fino alla gioventù a spese dal *demos*, potevano ora, forniti di un armamento completo, dedicarsi alla loro vita accompagnati dai voti di buona fortuna da parte di tutta la città, e li invitava a sedersi nelle prime file, nei posti d'onore del teatro".

cedete alla fuga vergognosa o alla paura, createvi un animo forte e valoroso dentro di voi, e non siate troppo attaccati alla vita (μηδὲ φιλοψυχεῖτε)». Il termine resta comunque isolato nella poesia di età arcaica. L'astratto *philopsychia* si trova in Erodoto (6.29), mentre il verbo *philopsychein* compare solo a partire da Euripide²⁰ e diventa poi ricorrente nei testi ateniesi del V/IV secolo, tanto che U. von Wilamowitz-Moellendorff ha immaginato che, nel testo di Tirteo, φιλοψυχεῖτε fosse una interpolazione più tarda²¹.

L'invito a rifiutare la *philopsychia* è in effetti innanzitutto un luogo comune della retorica patriottica ateniese. Esso ricorre più di una volta nel *corpusculum* superstite degli *epitaphioi* ateniesi²². Per esempio, nell'*epitaphios* di Lisia (o dello Pseudo-Lisia) si celebrano gli *andres agathoi* dell'Atene di una volta, che hanno conquistato il trionfo "per la Grecia contro i barbari" con la loro *arete* e senza cedere alla *philopsychia*: ἄνδρες δ' ἄγαθοὶ γενόμενοι, καὶ τῶν μὲν σωμάτων ἀφειδήσαντες, ὑπὲρ δὲ τῆς ἀρετῆς οὐ φιλοψυχήσαντες, καὶ μᾶλλον τοὺς παρ' αὐτοῖς νόμους αἰσχυρόμενοι ἢ τὸν πρὸς τοὺς πολεμίους κίνδυνον φοβούμενοι, ἔστησαν μὲν τρόπαιον ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος τῶν βαρβάρων (Lisia 2.25). Anche nell'*epitaphios* di Demostene (o pseudo-Demostene) ricorre lo stesso motivo nel contesto della celebrazione delle glorie dell'Atene di un tempo. Qui si dice che gli ateniesi, pur di difendere la *isegoria* istituita da Teseo, preferirono morire anziché abbandonarsi alla *philopsychia*: οὐκ ἡγνόουν Αἰγεῖδαι Θησέα τὸν Αἰγέως πρῶτον ἰσηγορίαν καταστησάμενον τῇ πόλει. δεινὸν οὖν ἡγοῦντο τὴν ἐκείνου προδοῦναι προαίρεσιν, καὶ τεθνάναι μᾶλλον ἢροῦνθ' ἢ καταλυομένης ταύτης παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ζῆν φιλοψυχήσαντες (Demostene 60.28).

²⁰ *Philopsychos* e *philopsychein* si trovano in particolare, oltre che nell'*Ecuba* (vv. 315 e 348), negli *Eraclidi* (vv. 518 e 533), nelle *Fenicie* (v. 597) e nell'*Ifigenia in Aulide* (v. 1385).

²¹ Wilamowitz 1900: 115: "*Philopsychein*: ein Wort so junger Bildung, dass ich sie nicht für älter als das fünfte Jahrhundert halten kann". Aggiunge Wilamowitz in nota, sempre riguardo a *philopsychein*: "Es ist vor Euripides nicht nachgewiesen, *philopsychia* bei Herodot. Bekanntlich hat die Sophistenzeit erst die Masse dieser Composita mit *philos* erzeugt".

²² Sugli *epitaphioi* superstiti cfr. Canfora 2011. Ovvio il rimando a Loraux 1981.

Ma il tema ritorna nella *Contro Leocrate* di Licurgo, con un'interrogativa retorica che riecheggia anche nel tono il discorso di Odisseo nell'*Ecuba*. Chi, si domanda Licurgo, vorrà rischiare la propria vita per la *polis* e rinunciare alla *philopsychia* se non saprà che sui traditori della patria incombono le pene più severe? Se, per incitare al rifiuto della *philopsychia*, Odisseo riteneva decisivi gli onori funebri per i caduti, Licurgo (*Contro Leocrate* 130) insiste invece sul *phobos* suscitato tra i *politai* dal timore della punizione:

ὁ γὰρ παρὰ τῶν πολιτῶν φόβος ἰσχυρὸς ὢν ἀναγκάσει τοὺς πρὸς τοὺς πολέμιους κινδύνους ὑπομένειν: τίς γὰρ ὁρῶν θανάτῳ ζημιούμενον τὸν προδότην ἐν τοῖς κινδύνοις ἐκλείψει τὴν πατρίδα; ἢ τίς παρὰ τὸ συμφέρον τῆς πόλεως φιλοψυχήσει, εἰδὼς ὑποκειμένην αὐτῷ ταύτην τιμωρίαν; οὐδεμίαν γὰρ ἄλλην δεῖ ζημίαν εἶναι τῆς δειλίας ἢ θάνατον.

La mentalità espressa dal discorso di Odisseo è dunque assolutamente conforme alla retorica degli *epitaphioi* e dei discorsi patriottici ateniesi. *Philopsychein*, da questo punto di vista, è un verbo molto significativo e non sempre adeguatamente sottolineato²³. Vi ha accennato, tuttavia, di recente, Angeliki Tzanetou, che individua però degli elementi di contrasto tra il discorso di Odisseo e la retorica civica ateniese:

Odysseus' next argument that failing to reward properly those who serve the city (306-316) carries the risk of civic desertion [...] is at odds with the rejection of *philopsychia*, as it is understood within the praise rhetoric of Athens' war dead by the orators in their speeches at the city's annual public funeral annually at the cemetery in Kerameikos. Odysseus' adoption of the Homeric ideals of honour and renown, if taken at face value, diverges from the ideology of democratic civic equality that levelled personal

²³ "Quite an unusual word", si limita a notare Mossman 1995: 115.

distinctions and valorized instead the hoplite's self-sacrifice on behalf of the city.²⁴

La contrapposizione, però, mi sembra solo apparente. In realtà, anche la celebrazione del valore del singolo combattente non è, nel V secolo a. C, in contrasto con l'ideologia della città: i nomi di ciascuno dei caduti, com'è noto, venivano incisi, divisi per tribù, sulle iscrizioni funebri²⁵. Se un "livellamento" c'era, non era verso il basso, ma verso l'alto, nel senso che tutti i caduti, indipendentemente dal loro status sociale, assumevano una statura eroica²⁶. Come si legge in un'iscrizione per i caduti ateniesi a Potidea (*IG B 1179*), gli opliti, sacrificando le loro *psychai*, portano sì gloria (*eukleia*) all'intera patria ma dimostrano al tempo stesso la loro *arete* individuale (φσυχὰς δ' ἀντίρρο[π]α θέντες / ἐ[λλ]άχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρ[ίδ'] εὐκλέ[ε]ϊσαν), conquistandosi il ricordo per la loro virtù in combattimento (εὐπόλεμον μνῆμ' ἔλαβο<μ>).

Né l'insistenza di Odisseo sul *mnema* e sulla visibilità del sepolcro del combattente (Achille, o quello che l'eroe di Itaca immagina nel futuro per sé stesso: vv. 319-320) è in conflitto con l'idea della memoria del caduto affidata soprattutto al ricordo collettivo della comunità. Justina Gregory²⁷, per esempio, scrive:

Odysseus misrepresents both the heroic and the fifth-century value systems by implying that soldiers will lose their relish for combat if they grow doubtful of their posthumous honors. [The Homeric warrior counted on his reputation (κλέος) rather than offerings to his tomb to keep his memory alive (cf. *II*. 7.91). The same was

²⁴ Tzanetou 2020: 169.

²⁵ In generale sulle iscrizioni funebri per i caduti in età classica cfr. Tentori Montalto 2017.

²⁶ Si vedano ora le osservazioni di Pritchard 2022 sulla "Democratization of 'the Beautiful Death'" nell'Atene del V secolo.

²⁷ Gregory 1999: 84.

true of the fifth-century citizen-soldier, a point emphasized in Pericles' Funeral Oration (Thuc. 2.43.2-4)].

Ma il discorso di Tucidide non dice esattamente questo. Pur sostenendo, con frase celebre, che “tutta la terra è tomba degli uomini illustri” (ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος), lo storico precisa che “non è solo” (οὐ μόνον) l'iscrizione sulla stele funeraria a tramandare la memoria dei valorosi (οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή) ma “è anche” (ἀλλὰ καὶ) il “ricordo non scritto” (ἄγραφος μνήμη) che resta tra gli uomini. Tomba e ricordo collettivo non sono in contrasto ma si integrano. Questo ci attestano, peraltro, anche le iscrizioni funebri contemporanee per i caduti in guerra. Si veda per esempio la struttura di IG I³ 1162, una stele per i caduti ateniesi sull'Ellesponto nel 447/6 a. C. L'iscrizione elenca, uno per uno, i nomi dei combattenti, mentre un epigramma sancisce il fatto che essi si sono conquistati un “ricordo/monumento eterno del loro coraggio” (αὐτοῖς δ' ἄθανατον μνῆμ' ἄρετῆς ἔθεσαν). Anche in questo caso si conferma la complessità dell'interazione tra dimensione individuale e collettiva, e tra monumento funebre e memoria civica, nel ricordo dei caduti per la *polis*.

L'evocazione di «Homeric ideals» è, dunque, nel discorso di Odisseo, solo apparente. Il suo lessico e le sue argomentazioni si intonano anzi perfettamente all'ideologia della *polis* democratica. Peraltro, il rifiuto della *philopsychia* è tutto fuorché un ideale omerico; gli eroi omerici, anzi, sono attaccatissimi alla propria vita: come dice lo stesso Achille nell'*Iliade* (9.401) nulla è ψυχῆς ἀντάξιον, nulla ha lo stesso valore della *psyche*, del soffio vitale. Il rifiuto della *philopsychia*, insomma, è un ideale democratico e non epico o aristocratico. Non sfugge, però, il paradosso della situazione drammatica prospettata da Euripide nella sua tragedia. Alla fine, a interiorizzare il motto patriottico del rifiuto della *philopsychia* sarà proprio la vergine barbara Polissena. Offrendosi volontariamente al sacrificio, la figlia di Ecuba proclama infatti (v. 347), subito dopo il discorso di Odisseo, di temere di apparire “una donna vile e troppo amante della vita” (κακῇ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή). Il paradosso consiste nel fatto che, nella tragedia,

l'unico personaggio che sembra aderire completamente al paradigma civico-militare proposto da Odisseo è una donna. La *philopsychia* dovrebbe, anzi, essere un vizio tipicamente femminile, tanto che Platone (*Leggi* 944 d-e) prospetta come punizione ideale per chi getta lo scudo una trasformazione da maschio in femmina.

In realtà, il paradosso della vergine pronta a morire come un guerriero è un *topos* ricorrente dei drammi euripidei. Il parallelo più prossimo è la figura di Ifigenia nell'*Ifigenia in Aulide* (vv. 1384-1390). Anche in questo caso, la vergine condannata al sacrificio assume su di sé il gesto con slancio eroico, proclamandosi pronta a morire per il bene dell'intera Grecia, permettendo agli achei di salpare verso a Troia:

ταῦτα πάντα κατθανοῦσα ῥύσσομαι, καί μου κλέος,
Ἑλλάδ' ὥς ἡλευθέρωσα, μακάριον γενήσεται.
καὶ γὰρ οὐδέ τοι τι λῖαν ἐμὲ φιλοψυχεῖν χρεών:
πᾶσι γάρ μ' Ἑλλησι κοινὸν ἔτεκες, οὐχὶ σοὶ μόνη.
ἀλλὰ μυριοὶ μὲν ἄνδρες ἀσπίσιν πεφραγμένοι,
μυριοὶ δ' ἐρέτμ' ἔχοντες, πατρίδος ἡδικημένης,
δρᾶν τι τολμήσουσιν ἐχθροὺς χυπερ Ἑλλάδος θανεῖν,
ἢ δ' ἐμὴ ψυχὴ μί' οὔσα πάντα κωλύσει τάδε;²⁸

Anche nelle parole della vergine Macaria degli *Eraclidi*, il sacrificio è prospettato come una necessità, in quanto i figli di Eracle, supplici, non possono sperare di ottenere l'aiuto degli ateniesi se si mostrano vili. A loro, infatti, verrebbe rimproverata l'eccessiva *philopsychia* e i cittadini si rifiuterebbero di correre in soccorso di chi si comporta da vile (*Eraclidi*, vv. 516-519: Τί δεῦρ' ἀφίκεσθ' ἱκεσίοισι σὺν κλάδοις / αὐτοὶ φιλοψυχοῦντες; ἔξτε χθονός: κακοῖς γὰρ ἡμεῖς οὐ προσωφελήσομεν).

²⁸ "Con la mia morte salverò la nostra causa: sarò celebrata come colei che ha liberato la Grecia, otterrò una gloria pari alla beatitudine. Non devo amare troppo la vita. Tu mi hai partorito perché fossi un bene comune di tutti i greci, non per te sola. La nostra patria è stata insultata: migliaia di soldati in armi, di marinai pronti ai remi sono decisi a battersi contro i nemici, a morire per l'Ellade: la mia vita, la vita di una sola persona impedirà tutto questo?"

L'unica soluzione, conclude Macaria, è rinunciare alla vita e morire gloriosamente (vv. 533-534: εὔρημα γάρ τοι μὴ φιλοψυχοῦς· ἐγὼ / κάλλιστον ἡῶρηκ', εὐκλεῶς λιπεῖν βίον).

In tutti questi casi il comportamento delle vergini sacrificali spinge la retorica ateniese della *philopsychia* nella dimensione del paradosso, se non dell'assurdo. Il discorso civico evocato dalle parole dei personaggi si infrange contro lo scoglio della situazione tragica. La retorica degli *epitaphioi* scolorisce in un mondo dove essa non sembra avere più senso. Un secolo dopo, l'oratore Licurgo potrà assumere i comportamenti delle vergini euripidee a modello (*paradeigma*) di virtù guerriera, citando, nella contro *Leocrate* (100) il discorso di Prassitea che, nell'*Eretteo* di Euripide, manda a morire la figlia per la salvezza di Atene (fr. 124 Kannicht). Ma i limiti di questa interpretazione patriottica e didascalica del testo euripideo sono evidenti. Ciò che emerge da una tragedia come l'*Ecuba* è piuttosto la trasvalutazione, lo svuotamento di significato delle parole d'ordine della democrazia ateniese.

Anche l'argomentazione finale di Odisseo (vv. 321-331), nel suo discorso a Ecuba, si pone in un rapporto dialettico e complesso con vicende contemporanee:

εἰ δ' οἰκτρὰ πάσχειν φήις, τάδ' ἀντάκουέ μου·
εἰσὶν παρ' ἡμῖν οὐδὲν ἦσσαν ἄθλια
γραῖαι γυναῖκες ἡδὲ πρεσβῦται σέθεν,
νύμφαι τ' ἀρίστων νυμφίων τητόμεναι,
ὧν ἦδε κεύθει σώματ' Ἰδαία κόνις.
τόλμα τάδ'· ἡμεῖς δ', εἰ κακῶς νομίζομεν
τιμᾶν τὸν ἐσθλόν, ἀμαθίαν ὀφλήσομεν·
οἱ βάρβαροι δὲ μήτε τοὺς φίλους φίλους
ἡγεῖσθε μήτε τοὺς καλῶς τεθνηκότας
θαυμάζεθ', ὥς ἂν ἡ μὲν Ἑλλάς εὐτυχῇ,
ὕμεῖς δ' ἔχηθ' ὅμοια τοῖς βουλευμάσιν²⁹.

²⁹ "Tu dici che le tue sofferenze meritano compassione. Ma ascolta la mia risposta: anche in Grecia da noi ci sono donne anziane, uomini avanti negli anni e non meno

Odisseo dice dunque che Ecuba non può fare valere l'argomento che sta soffrendo dolori che suscitano compassione (εἰ δ' οἰκτρὰ πάσχειν φήις). L'arma della compassione (*oiktos*) è in effetti quella a cui Ecuba si è affidata per convincere l'eroe a ritornare sulle sue decisioni. La regina di Troia lo ha detto già ai vv. 286 ss.: «Abbi pietà di me, abbi compassione (οἰκτιρον). Vai dall'esercito dei greci, persuadili che è odioso uccidere donne che prima, pur avendole strappate agli altari, non avete ucciso, ma avete trattato con compassione (ὠικτίρατε)». Subito dopo il discorso di Odisseo, ai vv. 339 ss., Ecuba invita Polissena a usare a sua volta l'arma della compassione per convincere Odisseo: «Gettati a terra e abbraccia le ginocchia di Odisseo in modo da suscitare la sua compassione (οἰκτρῶς) e convincilo (πειθῆ), in modo che provi compassione (ἐποικτῖραι) per la tua sorte»³⁰. Questo discorso sulla compassione può apparire generico e impolitico, nonché ovvio in una tragedia, il genere poetico destinato per eccellenza, come sapeva Aristotele, a suscitare l'*eleos*. Anch'esso, però, ha una valenza politica che rimanda direttamente a situazioni contemporanee documentate dal "dibattito su Mitilene" che compare nel III libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide³¹.

infelici di te, spose private di mariti coraggiosi: i loro corpi li copre qui la polvere dell'Ida. Sopporta i tuoi dolori. Quanto a noi, se è sbagliato il nostro costume di onorare i valorosi, ci saremo meritati l'accusa di essere degli idioti. Voi barbari continuate pure a non trattare da amici gli amici e a non rispettare chi è caduto da valoroso. Così la Grecia continuerà a prosperare, e voi avrete una sorte che rispecchia le vostre decisioni."

³⁰ Sul rapporto tra compassione e *peitho* in Euripide cfr. Gregory 1991: 224-233. Affronta il tema della compassione nell'*Ecuba*, ma soprattutto in rapporto al coro, Visvardi 2011. Cfr. anche Visvardi 2015.

³¹ Il rapporto tra l'*Ecuba* e il dibattito tucidideo sulla sorte di Mitilene non mi pare sia stato finora approfondito dagli studiosi. Esso è stato *richiamato* da Gregory 1999: 14 ("The revolt of Mytilene would have held an additional resonance for the audience of Hecuba") in rapporto alla datazione del dramma, e da Tzanetou: 170-172 per il tema della *charis*, Hogan 1972 si è soffermato invece su un altro passo del III libro, il dibattito tra Plateesi e Tebani, di cui diremo più avanti. Sfyroeras 2010 pensa invece a una relazione tra la vendetta finale di Ecuba e la conclusione della *stasis* di Corcira narrata da Tucidide (4.46-48). Altre volte si è chiamato in causa, in modo più generico, il Dialogo dei Meli e degli Ateniesi in Tucidide 5.85-113 (cfr. p. es. Matthiessen: 2010: 295).

Nel 427 a. C., pochi anni prima della rappresentazione dell'*Ecuba*, gli ateniesi si erano riuniti due volte in assemblea per deliberare sulla sorte dei Mitilinesi che avevano tentato di defezionare dalla Lega delio-attica. Nella prima assemblea gli ateniesi avevano decretato, su impulso di Cleone, le misure più drastiche contro i ribelli: gli uomini di Mitilene dovevano essere uccisi, donne e bambini ridotti in schiavitù. Una trireme era già partita da Atene alla volta di Lesbo per fare eseguire l'ordine. Ma tra gli ateniesi ci fu subito un pentimento e un ripensamento: la decisione di distruggere l'intera città e di non punire solo i capi della rivolta apparve troppo crudele (Tucidide 3.36.4: τῇ ὑστεραίᾳ μετάνοιά τις εὐθὺς ἦν αὐτοῖς καὶ ἀναλογισμὸς ὥμῶν τὸ βούλευμα καὶ μέγα ἐγνῶσθαι, πόλιν ὅλην διαφθεῖραι μᾶλλον ἢ οὐ τοὺς αἰτίους). Già il giorno dopo venne dunque convocata una seconda assemblea per riesaminare il problema. Cleone rimase fermo sulle sue posizioni. L'impero ateniese, disse, aveva bisogno di essere retto con mano ferma: non bisognava cedere alla compassione né farsi convincere dai discorsi. Tucidide 3.37.1 riporta in questi termini le argomentazioni di Cleone:

Già in passato ho constatato più di una volta come la democrazia sia inadatta a esercitare il dominio sugli altri (ἐτέρων ἄρχειν): ora più che mai ne ho la conferma davanti al vostro ripensamento (μεταμέλεια) sui Mitilenesi. I rapporti quotidiani tra voi sono improntati all'assenza di timori e di insidie; perciò vi comportate allo stesso modo anche con gli alleati e, indotti dai loro discorsi (λόγῳ πεισθέντες) o cedendo alla compassione (οἶκτῳ), agite in modo sbagliato.

Il tema chiave, dunque, è ancora una volta quello dell'*oiktos*. Quale spazio si può lasciare alla compassione nel determinare le decisioni politiche da cui dipende l'esistenza dell'*arché* ateniese? Nel testo tucidideo si ritrova anche lo stretto rapporto tra compassione e persuasione, *oiktos* e *peitho*, che caratterizza il discorso di Ecuba. Cleone, comunque, ribadisce subito dopo che abbandonarsi all'*oiktos* è deleterio (Tucidide 3.40.2-3):

Io dunque mi sono già battuto una prima volta e continuo ora a farlo perché voi non torniate sulla decisione presa e non abbiate a incorrere nei tre errori più deleteri per chi voglia esercitare il proprio dominio: la compassione, il compiacersi dei bei discorsi e la generosità (οἶκτος καὶ ἡδονῇ λόγων καὶ ἐπιεικεία). Solo fra chi è sullo stesso piano (*tous homoious*) è giusto dar prova di reciproca pietà (*eleos*): non certo verso chi non è in condizione di ricambiare la compassione (ἀντοικτιοῦντας).

L'*oiktos*, dice Cleone, è possibile solo tra *homoioi*. Con i vinti non si può esercitare la compassione. E' significativa la risposta di Diodoto (personaggio peraltro ignoto), che sostiene invece la necessità di attenuare le misure punitive prese contro i Mitilinesi. Replicando a Cleone (Tucidide 3.48.1), egli dice che gli ateniesi devono ritornare sui loro passi; tuttavia precisa che essi devono prendere le loro decisioni «senza indulgere troppo alla compassione e alla generosità (μήτε οἶκτος πλέον νείμαντες μήτ' ἐπιεικεία) – perché neppure io voglio che vi facciate trascinare da questi sentimenti». «Datemi retta (πείθεσθέ μοι)», dice insomma Diodoto, ma non perché mossi dalla pietà: a governare la decisione degli ateniesi deve essere non la compassione ma il raziocinio, che dovrebbe indurli a non eccedere nella crudeltà contro i ribelli per non suscitare troppo odio tra gli alleati della Lega delio-attica. Anche Diodoto, insomma, si rende conto che l'*oiktos*, di per sé, non è un argomento convincente.

La linea di Diodoto, comunque, prevale. Gli ateniesi revocano le misure prese all'inizio e mandano di corsa un'altra nave a Lesbo per correggere la linea precedente e fermare la distruzione totale di Mitilene. Si limitano a condannare a morte mille rivoltosi e a distruggere le mura e la flotta della città ribelle. Nella realtà dei fatti del 427 si realizza, insomma, quello che Ecuba aveva auspicato invano supplicando Odisseo (vv. 286-295): una nuova decisione dell'assemblea, un ripensamento sulla decisione di sacrificare l'innocente Polissena. Odisseo, come Cleone, resta fermo sulle sue decisioni: sostiene di non potersi

rimangiare quanto aveva già affermato in pubblico (v. 303: ἃ δ' εἶπον εἰς ἅπαντας οὐκ ἀρνήσομαι) e ribadisce che l'*oiktos* non è un argomento sufficiente. Viceversa, nella tragedia, non c'è un Diodoto che si faccia carico della sorte dei vinti (solo Agamennone prova a farlo, ma senza successo e per ragioni poco nobili).

Il rapporto tra l'*Ecuba* e il dibattito del III libro di Tucidide appare stretto e puntuale anche a livello di lessico. In entrambi i casi il tema dell'*oiktos* nei confronti degli sconfitti è posto in primo piano. Può darsi che Euripide alluda a quel dibattito assembleare di pochi anni prima. Così come è possibile che Tucidide, non insensibile alle suggestioni del genere tragico, abbia letto o visto l'*Ecuba* e si sia ispirato ad essa per costruire l'agone dialogico tra Cleone e Diodoto. O, forse, sia il poeta sia lo storico avevano partecipato alla stessa assemblea (e magari ne avevano anche discusso insieme)³². Tutte queste, ovviamente, sono speculazioni puramente teoriche e restano ipotesi indimostrabili. Il rapporto tra i due testi appare comunque indiscutibile e diretto. Il tema che trattano è lo stesso: il rapporto tra compassione e politica.

Tucidide, peraltro, riprende il tema dell'*oiktos* subito dopo, inscenando un altro dibattito. Questa volta l'agone dialettico impegna i Plateesi contro i Tebani. Gli abitanti della piccola Platea perorano la loro causa davanti agli spartani. Rivendicano i servigi resi in passato a tutta la Grecia e in particolare a Sparta, sia durante le Guerre Persiane sia durante la rivolta degli Iloti a Itome. Chiedono perciò la clemenza degli spartani, facendo riferimento a un uso ragionevole dell'*oiktos*: «E' degno di voi risparmiarci e piegare il vostro animo sulla base di una compassione ragionevole e ragionata (οἶκτῳ σώφρονι)» (Tucidide 3.59.1). Ai Plateesi replicano però i Tebani che invitano gli Spartani a non farsi commuovere dalle suppliche dei vinti: «Non siano loro utili i lamenti e la compassione (ὀλοφυρμῷ καὶ οἶκτῳ). [...] I nostri

³² Come ha dimostrato più volte Luciano Canfora (si veda in specie Canfora 2016), la tradizione biografica sul lungo esilio di Tucidide è inattendibile ed è probabile che lo storico abbia soggiornato ad Atene per buona parte degli anni della guerra.

giovani, da loro trucidati, patirono una sorte ben più terribile. [...] Le vittime di una sorte indegna meritano maggiore compassione (οἰκτου)». (Tucidide 3.67.3). Anche in questa seconda coppia di discorsi i modi dell'argomentazione ricordano quelli dell'*Ecuba*. I Plateesi fanno riferimento ai debiti di riconoscenza che gli spartani dovrebbero avere nei loro confronti. I Tebani ribattono sulla base di una logica politica e, come Odisseo a Ecuba, dicono ai Plateesi: voi sostenete di soffrire ma c'è chi, tra le nostre fila, ha sofferto più di voi.

Nel III libro della *Guerra del Peloponneso* il problema della valenza e della spendibilità politica dell'*oiktos* è chiaramente un *leit-motiv*³³. Su sette occorrenze del termine *oiktos* nell'intera opera di Tucidide, ben sei, quelle sopra citate, sono in questo libro. L'altra e unica ricorrenza si trova in 7.77.4, dove lo stratego Nicia osserva amaramente che ormai gli ateniesi, nel disastro della spedizione in Sicilia, sono "più degni di compassione che di invidia" da parte delle divinità (οἰκτου γὰρ ἀπ'αὐτῶν ἄξιώτεροι ἢδὲ ἐσμὲν ἢ φθόνου).

Comunque sia, il parallelo con Tucidide ribadisce come le questioni poste dall'*Ecuba* si collochino in un ambito di discorso civico. Tra Odisseo e Cleone sembra correre un filo strettissimo. Naturalmente, questo non implica né che Euripide sottoscriva le parole di Odisseo né che il suo pubblico le condivida in modo non problematico. Possiamo però sicuramente dire che le comprendeva benissimo: esse rispondevano a una logica argomentativa e a un sistema di valori che era familiare agli spettatori. E' possibile che, quantomeno in maggioranza, essi concordassero con l'idea che esercitare l'*oiktos* nei confronti dei vinti fosse inopportuno. E' vero che Cleone viene messo in minoranza nell'*ekklesia*, ma anche il suo rivale Diodoto è molto attento a non insistere sul motivo della compassione e a sottolineare invece le ragioni di Realpolitik che dovevano indurre gli ateniesi a essere più clementi.

³³ In generale sul tema della compassione in Tucidide cfr. Impieri 2018. Visvardi 2015, nel suo studio sulle emozioni tra la tragedia e Tucidide, non affronta l'*Ecuba*.

Resta tuttavia il paradosso tragico: argomenti e parole a cui la città sembra credere fermamente sono qui usati per giustificare un atto inaccettabile per la mentalità greca e in specie ateniese: il sacrificio umano, lo sgozzamento di una vergine. Euripide usa le parole della politica per legittimare un'azione che, oltre a essere crudele e barbarica, appartiene a un orizzonte mitologico remoto, ormai consacrato da un'antica tradizione poetica e figurativa³⁴. La retorica della commemorazione dei caduti in guerra strappata all'esperienza delle assemblee cittadine e proiettata nell'orizzonte del mito suona ora straniente e irreali. La scena tragica, ancora una volta, crea una dialettica problematica con la realtà della politica.

Bibliografia

- Adkins, A. W. H., "Basic Greek Values in Euripides' *Hecuba* and *Hercules*", CQ 16: 193-219.
- Basta Donzelli, G. (2001), "Odisseo nell' 'Ecuba' di Euripide", Lexis 19: 185-197 (poi in G. Basta Donzelli, *Studi sul teatro antico*, Hakkert, Amsterdam 2008, 343-356).
- Battezzato, L. (2018), *Euripides: Hecuba*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Buxton, R. G. A. (1982), *Persuasion in Greek Tragedy. A Study on Peitho*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Canfora, L. (2011), "Il *corpusculum* degli *Epitafi ateniesi*", QdS 74: 5-25.
- (2016), *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio*, Laterza, Roma-Bari.
- Carter, D. M. (2013), "Reported Assembly Scenes in Greek Tragedy", ICS 38: 23-63.
- Collard, C. (1991), *Euripides. Hecuba*, Aris & Philipps, Warminster.
- Cook, B. (2009), "Athenian Terms of Civic Praise in the 330s: Aeschines vs. Demosthenes", GRBS 49: 31-52.
- Foley, H. P. (2001), *"Female acts in Greek tragedy"*, Princeton University Press, Princeton.
- (2015), "Euripides: *Hecuba*", Bloomsbury, London.
- Gregory, G. (1990), *Euripides and the instruction of the Athenians*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- (1999), *Euripides: Hecuba*, Scholar's Press, Atlanta.

³⁴ La storia del sacrificio di Polissena era ovviamente notissima al pubblico ateniese non solo tramite la poesia epica e lirica ma anche grazie alle arti figurative (basti pensare al grande dipinto di Polignoto nei Propilei di Atene, su cui ci informa Pausania 1.22.6, probabilmente di poco anteriore alla messinscena dell'*Ecuba*): sulla tradizione pre-euripidea mi limito a rinviare alla sintesi di Foley 2015: 14-23.

- Hogan, J. C. (1972), "Thucydides 3. 52-68 and Euripides' *Hecuba*", *Phoenix* 26: 241-245.
- Impieri, A. (2018), "Οἶκτος e ἔλεος: contesti della 'compassione' nell'opera storica di Tucidide", *Pallas* 107: 265-289.
- Kovacs, D. (1987), *The Heroic Muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Loraux, N. (1981), *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Éditions de l'EHESS, Paris-La Haye.
- Matthiessen, K. (2010), *Euripides. Hekabe*, Walter de Gruyter, Berlin and New York.
- Mossmann, J. (1995), *Wild Justice. A study of Euripides' Hecuba*, Oxford.
- Morwood, J. (2014), "Hecuba and the Democrats: Political Polarities in Euripides' Play", *G&R* 61: 194-203.
- Pohlenz, M. (1954), *Die Griechische Tragödie, vol. II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Pritchard, D. M. (2022), "Honouring the War Dead in Democratic Athens", in E. M. Economou, N. C. Kyriazis and A. Platias (eds.), "Democracy and Salamis", Springer Verlag, Heidelberg, 285-305.
- Sbardella, L. (2000), "Achille e gli eroi di Platea. Simonide, fr. 10-11 W²" *ZPE* 129: 1-11.
- Segal, C. (1993), *Euripides and the Politics of Sorrow*, Duke University Presse, Durham and London.
- Sfyroeras, P. (2010), "The Stasis at Corcyra and the Date of Euripides' *Hecuba*", *SSRN Electronic Journal*, 10.2139/ssrn.1608203.
- Synodinou, K. (1994), "Manipulation of Patriotic Conventions by Odysseus in the *Hecuba*", *Métis* 9-10: 189-196.
- Stanford, W. B. (1963), *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of Traditional Hero*, Second Edition, Blackwell, Oxford.
- Tentori Montalto, M. (2017), *Gli epigrammi funerari greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)*, Fabrizio Serra Editore, Pisa.
- Tzanetou, A. (2020), "Hecuba", in A. Markantonatos, *Brill's companion to Euripides*, Brill, Leiden-Boston, 159-181.
- Veligianni-Terzi, C. (1997), *Wertbegriffe in den attischen Ebrendekreten der klassischen Zeit*, Stuttgart.
- Visvardi, E. (2011), "Pity and Panhellenic Politics: Choral Emotion in Euripides' *Hecuba* and *Trojan Women*", in D. M. Carter (ed.) *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford University Press, Oxford: 269-291.
- (2015), *Emotion in Action. Thucydides and the Tragic Chorus*, Brill, Leiden 2015.
- Whitehead, D. (1993), "Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens" *ClMed* 44: 37-75.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, (1900), *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.