

## IL PEISANDROS-SCHOLIUM E LE ORIGINI DELL'EPOS TEBANO

Gli elementi del mito dell'epos tebano che sopravvivono nelle testimonianze letterarie rappresentano soltanto una parte di una piú vasta tradizione orale, che oltre tutto comportava molte varianti a seconda del tempo, del luogo e degli interessi o delle tendenze 'artistiche' degli aedi.

Come per l'epos argonautico, cosí anche per quello tebano è ragionevole pensare che nella Grecia arcaica gli aedi conoscessero piú di una *Tebaide*. Wehrli<sup>1</sup> ipotizza l'esistenza di una *Tebaide* piú antica e di una piú recente *Tebaide ciclica*, poiché ritiene che un poema che iniziava con Ἄργος ἄειδε, θεά, πολυδίῳιον, ἔνθεν ἄνακτες non potrebbe contenere il mito di Edipo, ed anche sulla base dell'esistenza di due forme di citazione: *Tebaide* in Pausania, Apollodoro e nel *Certamen*; *Tebaide ciclica* in Ateneo, scolasti a Pindaro e in Sofocle. Ma non sappiamo con certezza come debba intendersi in questo caso il termine 'ciclico'. Huxley<sup>2</sup> ritiene che 'ciclico' sia impiegato per distinguere questo poema da quello di Antimaco<sup>3</sup>.

Che il mito di Edipo sia molto antico, piú antico dell'epos omerico, lo dimostra il fatto che la piú antica testimonianza letteraria di cui disponiamo è quella dell'*Iliade* (XXIII 677-80) e dell'*Odissea* (XI 271-80), dipendente da una perduta *Edipodia*, un epos, naturalmente orale, che trattava delle vicende di Edipo, il quale uccideva il padre, sposava la madre e diventava sovrano di Tebe. Possiamo quindi essere sicuri dell'esistenza in quest'epos di tre personaggi: Edipo, il cui nome nella forma Οἰδιπόδης è attestato in Omero; Laio, il cui nome è attestato solo nella letteratura postomerica, e Giocasta, che nel passo dell'*Odissea* citato sopra è Ἐπικάστη.

Attraverso l'esame del *Peisandros-scholium* ci proponiamo qui: a) di individuare alcuni elementi del mito riguardante il ratto di Crisippo ad opera di Laio, considerando anche la loro possibile presenza o incidenza nel perduto *Crisippo* di Euripide; b) di considerare alcuni di questi elementi alla luce delle testimonianze delle tavolette in lineare B di Tebe. Per i nostri fini a) è funzionale rispetto a b), che è quel che qui interessa.

1. F. Wehrli, *Oidipous*, «Mus. Helv.» 14, 1957, pp. 108-17: 113 n. 27.

2. G.L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelus to Panyassis*, London 1969, pp. 41-46.

3. Cf. anche W. Burkert, *Seven against Thebes: An Oral Tradition between Babylonian Magic and Greek Literature*, in C. Brillante-M. Cantilena-C.O. Pavese (curr.), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale. Atti del convegno di Venezia, 28-20 settembre 1977*, Padova 1981, pp. 29-51: 29 sg.

Considerando il contenuto di questo scolio bisognerà chiedersi: 1) se esso è basato su una sola fonte letteraria o, come appare più probabile, su più fonti; 2) se contiene elementi di più versioni di un epos tebano, quindi anteriori ad Euripide e in alcuni casi risalenti a remota antichità.

Riportiamo perciò per intero il testo dello scolio (Pisander *apud* schol. Eur. *Phoen.* 1760 [I 414, 1 Schw.]) nell'edizione teubneriana dei *Poetarum epicorum graecorum testimonia et fragmenta* di Bernabé (Leipzig 1987 [1996<sup>2</sup>], pp. 17-19), che fornisce in apparato (a cui si rimanda) l'indicazione delle fonti antiche e della letteratura moderna più significativa.

ιστορεῖ Πείσανδρος (FGrHist 16 F 10) ὅτι κατὰ χόλον τῆς Ἥρας ἐπέμφθη ἡ Σφιγξ τοῖς Θηβαίοις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων μερῶν τῆς Αἰθιοπίας, ὅτι τὸν Λαίον ἀσεβήσαντα εἰς τὸν παράνομον ἔρωτα τοῦ Χρυσίππου, ὃν ἤρπασεν ἀπὸ τῆς Πίσης, οὐκ ἐτιμωρήσαντο. ἦν δὲ ἡ Σφιγξ, ὡς περὶ ἡ γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης. ἀναρπάξουσα δὲ μικροῦς καὶ μεγάλους κατήσθιεν, ἐν οἷς καὶ Αἴμονα τὸν Κρέοντος παῖδα καὶ Ἴππιον τὸν Εὐρυνόμου τοῦ τοῖς Κενταύροις μαχουσαμένου. ἦσαν δὲ Εὐρυνόμος καὶ Ἥσιονος υἱοὶ Μάγνητος τοῦ Αἰολίδου καὶ Φυλοδίκης. ὁ μὲν οὖν Ἴππιος καὶ ξένος ὢν ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς ἀνηρέθη, ὁ δὲ Ἥσιονος ὑπὸ τοῦ <sup>10</sup> Οἰνομάου, ὃν τρόπον καὶ οἱ ἄλλοι μνηστήρες. πρῶτος δὲ ὁ Λαῖος τὸν ἀθέμιτον ἔρωτα τοῦτον ἔσχεν. ὁ δὲ Χρυσίππος ὑπὸ αἰσχύνῃς ἑαυτὸν διεχρήσατο τῷ ξίφει. τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάντις εἰδὼς ὅτι θεοστυγῆς ἦν ὁ Λαῖος, ἀπέτρεπεν αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸν Απόλλωνα ὁδοῦ, τῇ δὲ Ἥραι μᾶλλον τῇ γαμοστόλῳ θεᾷ θύειν ἱερά. ὁ δὲ αὐτὸν ἐξεφαύλιζεν. <sup>15</sup> ἀπελθὼν τοῖνυν ἐφονεύθη ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῷ αὐτὸς καὶ ὁ ἠνίοχος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῇ μάστιγι τὸν Οἰδίποδα. κτείνας δὲ αὐτοὺς ἔθαψε παραντικά σὺν τοῖς ἱματίοις ἀποσπάσας τὸν ζωστήρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαίου καὶ φορῶν· τὸ δὲ ἄρμα ὑποστρέψας ἔδωκε τῷ Πολίβῳ. εἶτα ἔγχε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἶνιγμα. μετὰ ταῦτα δὲ θυσίας τινὰς ἐπιτελέσας ἐν τῷ Κιθαιρῶνι <sup>20</sup> κατήρχετο ἔχων καὶ τὴν Ἰοκάστην ἐν τοῖς ὀχήμασι. καὶ γινομένων αὐτῶν περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον τῆς σχιστῆς ὁδοῦ ὑπομνησθεὶς ἐδείκνυε τῇ Ἰοκάστη τὸν τόπον καὶ τὸ πρᾶγμα διηγῆσατο καὶ τὸν ζωστήρα ἔδειξεν. ἡ δὲ δεινῶς φέρουσα ὁμῶς ἐσιώπα· ἠγνόει γὰρ υἱὸν ὄντα. καὶ μετὰ ταῦτα ἤλθε τις γέρον ἵπποβουκόλος ἀπὸ Σικυῶνος, ὃς εἶπεν αὐτῷ τὸ πᾶν <sup>25</sup> ὅπως τε αὐτὸν εὔρε καὶ ἀνείλετο καὶ τῇ Μερόπῃ δέδωκε, καὶ ἅμα τὰ σπάργανα αὐτῷ ἐδείκνυε καὶ τὰ κέντρα ἀπῆται τε αὐτὸν τὰ ζώαργια, καὶ οὕτως ἐγνώσθη τὸ ὄλον. φασὶ δὲ ὅτι μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἰοκάστης καὶ τὴν αὐτοῦ τύφλωσιν ἔγχετο Εὐρυγάνη παρθένον, ἐξ ἧς αὐτῷ γεγονάσιν οἱ τέσσαρες παῖδες. ταῦτά φησι Πείσανδρος.

(Pisandro racconta che per l'ira di Era ai Tebani fu mandata la Sfinge dalle estreme regioni dell'Etiopia, poiché quelli [*scil.* i Tebani] non punirono Laio che commise empietà per l'amore contro natura che nutriva per Crisippo, che egli rapì da Pisa. La Sfinge, come è descritta, aveva coda di serpente. Dopo averli rapiti essa divorava piccoli e grandi e fra questi anche Emone figlio di Creonte ed Ippio figlio di Eurinomo che combatté contro i Centauri. Eurinomo ed Eioneo erano figli di Magnete di Eolo e di Filodice. L'uno, Ippio, quando era ospite, fu ucciso dalla Sfinge; l'altro,

Eioneo, da Enomao nello stesso modo in cui anche altri pretendenti furono uccisi. Per primo Laio ebbe questo amore illecito. Crisippo, per vergogna, si uccise con la spada. Allora dunque Tiresia, che era indovino, sapendo che Laio era ormai odioso agli dei, tentava di distoglierlo dal percorrere la strada per il santuario di Apollo e a volerlo piuttosto a offrire sacrifici ad Era, la dea che prepara il matrimonio. Ma Laio lo disdegnava. Essendo dunque partito, egli insieme con il suo auriga, fu ucciso nel bivio, poiché il suo auriga colpì con una sferza Edipo. Dopo averli uccisi, egli [*scil.* Edipo] li seppellì immediatamente con le vesti, avendo strappato la cintura e la spada di Laio ed indossandole. Ritornato in patria, egli consegnò il carro a Polibo. Poi sposò la madre, avendo sciolto l'enigma. Dopo di che, avendo compiuto alcuni sacrifici sul Citerone, fece ritorno, portando anche Giocasta sul carro. Quando si trovarono nei pressi di quel luogo, ricordatosi del bivio, Edipo mostrò a Giocasta il luogo, raccontò il fatto accaduto e mostrò la cintura. Ed ella, sopportando con dolore, nondimeno taceva; infatti ignorava si trattasse del figlio. Dopo questi fatti venne da Sicione un vecchio pastore di cavalli, che riferì ad Edipo ogni cosa, come lo trovò, come lo raccolse, e lo diede a Merope e insieme gli mostrò le fasce e i chiodi e reclamava il riscatto; così ogni cosa fu nota. Dicono che dopo la morte di Giocasta e il suo [*scil.* di Edipo] accecamento, sposò la vergine Eurigane, dalla quale ebbe i quattro figli. Queste cose racconta Pisandro).

La prima questione da affrontare riguarda l'identificazione di Pisandro. La *Suda*, s.v. Πείσανδρος, ci informa dell'esistenza di due autori di nome Pisandro. Il primo è un poeta epico arcaico, originario di Camiro in Rodi, di incerta cronologia, ma forse del VI secolo: καί τινες μὲν αὐτὸν Εὐμόλπου τοῦ ποιητοῦ σύγχρονον καὶ ἐρώμενον ἱστοροῦσι, τινὲς δὲ καὶ Ἡσιόδου πρεσβύτερον, οἱ δὲ κατὰ τὴν λγ' Ὀλυμπιάδα τάττουσιν. Sarebbe stato autore di un poema intitolato Ἡράκλεια in due libri (Theocr. *epigr.* 22 Gow), che trattava delle fatiche di Eracle, al quale πρῶτος ... ῥόπαλον περιτέθεικε. Dalla *Suda* siamo, infine, informati che gli venivano attribuiti altri scritti considerati spuri (νόθα). L'altro poeta epico dello stesso nome sarebbe molto più recente (inizio del III sec. a.C.); γεγονὼς ἐπὶ Ἀλεξάνδρου βασιλείῳς dice la *Suda*, originario di Laranda in Licaonia, autore di una genealogia universale in ξ' (sessanta) libri, intitolata Ἡρωϊκαὶ θεογαμίαι. La voce della *Suda* si conclude con l'espressione καὶ ἄλλα καταλογάδην. Anche Macrobio (V 2, 4 sg.) menziona un Pisandro ritenuto autore di uno scritto di mitografia universale greca, *qui inter Graecos poetas eminet opere quod a nuptiis Iovis et Iunonis incipiens universas historias, quae mediis omnibus saeculis usque ad aetatem ipsius Pisandri contigerunt, in unam seriem coactas redegerit et unum ex diversis hiatibus temporum corpus effecerit*. La *Suda* ci informa che questo Pisandro sarebbe stato fonte di Virgilio, senza però indicare specificatamente il titolo dello scritto. Sembra ragionevole escludere che Pisandro di Laranda sia stato fonte degli scolii alle

*Phoenissae* di Euripide (qui e Σ 834) e alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (sette occorrenze: *FGrHist* 16 F 2-8). D'altra parte gli scolasti o menzionano il nome dell'autore dalla cui opera citano o attingono una notizia oppure, quando l'autore è sconosciuto, ricorrono metodicamente ad espressioni del tipo ὁ τοὺς Νόστους ποιήσας, οἱ τὴν Οἰδιποδίαν γράφοντες<sup>4</sup>. Per questa ragione Jacoby attribuisce gli scoli mitografici a un autore altrimenti sconosciuto, probabilmente del periodo ellenistico<sup>5</sup>. Io ritengo che si possa, nonostante tutto, condividere l'opinione di chi, come Lamer<sup>6</sup> o Thalmann<sup>7</sup>, ritiene che il Pisandro dello scolio sia il poeta arcaico.

Prima di passare all'esame del contenuto dello scolio, è bene considerarne la struttura. Lo scolio ha inizio con le parole ἱστορεῖ Πείσανδρος e fine con le parole ταῦτά φησι Πείσανδρος. Il primo periodo, che come si vedrà è molto importante per noi (κατὰ χόλον τῆς Ἥρας ... οὐκ ἐτιμωρήσαντο), contiene in estrema sintesi il riferimento a una serie di motivi (rapimento, inazione dei Tebani, l'ira di Era, l'arrivo della Sfinge). Segue una parentesi, che contiene una descrizione della Sfinge ma di non molto rilievo per noi: va da ἦν δὲ ἡ Σφίγξ fino a καὶ οἱ ἄλλοι μνηστῆρες. Le due brevi notizie successive si connettono, per completarlo, col contenuto del primo periodo e ci informano sinteticamente che: a) Laio fu il primo mortale ad avere un amore pederastico; b) Crisippo per la vergogna si tolse la vita. Con τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας riprende l'esposizione dei fatti del mito successivi e direttamente connessi con quelli del periodo iniziale.

Bethe<sup>8</sup> usava lo scolio per ricostruire l'*Oedipodeia*, pur ammettendo lacune e molte interpolazioni, mentre Deubner<sup>9</sup> voleva ricostruire il *Chrysippus* di Euripide dalla prima metà dello scolio (attraverso ἀπελθὼν τοῖνυν ἐφορευόθη ... ἐπειδὴ ἔτυψε τῆι μάστιγι τὸν Οἰδίποδα). Bethe affermava che il *Peisandros-scholium* è, considerate tutte le sue parti, «einer tadelloser, unlösbaren Zusammenhang»<sup>10</sup>, «una combinazione perfetta e insolubile», e rappresenterebbe un vero e proprio indice della perduta *Edipodia*, nonostante lo iato alla riga 16. Fu questa l'opinione dominante per più di due decenni,

4. Vd. l'indice di Schwartz agli *Scholia* di Euripide (II 391).

5. *FGrHist* 16; così anche Keydell, s.v. *Peisandros* (13), in *RE* XIX 1 (1937), coll. 144-47.

6. H. Lamer, s.v. *Laios*, in *RE* XII, 1 (1922), coll. 474-81.

7. W.G. Thalmann, *Dramatic Art in Aeschylus' Seven against Thebes*, New Haven 1978, p. 15.

8. E. Bethe, *Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen über die Epen des Thebanisch-Argivischen Sagenkreises*, Leipzig 1891.

9. L. Deubner, *Oedipusprobleme* «Abh. Preuß. Akad. Wissenschaften» phil.-hist. Kl. 1942/4 = *Kleine Schriften* («Beiträge zur klassischen Philologie» 140), Königstein 1962, pp. 635-77.

10. Bethe, *op. cit.*, 12.

fino alla pubblicazione del monumentale *Oidipus* di Robert, in due volumi, nel 1915<sup>11</sup>. Robert, in opposizione a Bethe, definiva il *Peisandros-scholium* «eine heillose Konfusion»<sup>12</sup>, «una terribile confusione», «ein Flickwerk aus aller mögliche Lappen»<sup>13</sup>, «un rattoppo di più pezze», per mezzo delle quali due avvenimenti cronologicamente distanti e del tutto eterogenei, quali il rapimento di Crisippo e la comparsa della Sfinge, vengono accostati, per di più in connessione causale. Robert tuttavia non può negare che l'*incipit*, ἱστορεῖ Πείσανδρος ὅτι, e la chiusa, ταῦτά φησι Πείσανδρος, proprio attraverso il duplice richiamo all'«autorità» di Pisandro, inducono a considerare il contenuto dello scolio come suggerito da un'unica fonte, appunto Pisandro. In tutto lo scolio Robert vede un elemento di originalità solo nella descrizione della morte di Laio (ll. 16 sg.), mentre il resto non sarebbe che un adattamento romanzato da Sofocle ed Euripide. Jacoby<sup>14</sup>, infine, riconosce nella perduta *Edipodia* e in due tragedie di Euripide, le *Phoenissae* e il *Chrysippus*, le fonti principali del *Peisandros-scholium*.

I punti fondamentali dell'*Oidipusprobleme* di Deubner sono: 1) con l'eccezione di due parentesi, rappresentate da ll. 4-10 (Sfinge) e 27-29 (secondo matrimonio di Edipo), che presuppongono l'*Edipodia*, il *Peisandros-scholium* non è che la combinazione di due fonti: a) il perduto *Chrysippus* di Euripide (prima parte dello scolio fino a l. 16); il perduto *Oidipus* di Euripide (seconda parte dello scolio, da l. 16 alla fine); 2) il forte anacoluto di l. 16 κτείνας δὲ κτλ. è l'anello di congiunzione tra le due sezioni.

La linea interpretativa di Deubner ha riscosso un consenso quasi unanime nonostante le valide obiezioni della Delcourt esposte nel 1944, dunque a soli due anni di distanza, nel suo *Oedipe ou la légende du conquérant*<sup>15</sup>, ignorato quasi totalmente, almeno fino al 1962, quando De Kock<sup>16</sup>, riprendendo l'esame del *Peisandros-scholium*, rivaluta l'analisi e le osservazioni della Delcourt, legittimando così una lettura più critica delle conclusioni cui perveniva Deubner. Recentemente Mastronarde<sup>17</sup> ha messo in dubbio anche la ricostruzione di Deubner relativa al suicidio di Crisippo. Secondo Deubner,

11. C. Robert, *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, Berlin 1915.

12. Robert, *op. cit.*, p. 157.

13. *Ibid.*, p. 163.

14. Jacoby, *FGrHist*, *ad loc.*

15. M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris 1944.

16. E.L. De Kock, *The Peisandros scholium – its Sources, Unity and Relationship to Euripides' Chrysippos*, «Acta classica» 5, 1962, pp. 15-37.

17. Euripides. *Phoenissae*, edited with Introduction and Commentary by D. Mastronarde, Cambridge 1994, pp. 31-38 (*Introduction*, V. *The Peisander-Scholion and Chrysippus*).

Crisippo si trastulla a Tebe per un certo periodo e si suicida soltanto dopo che l'arrivo della Sfinge fa comprendere che il suo rapporto con Laio è spregiato dagli dèi e dannoso ai Tebani. Questa sequenza, osserva Mastronarde (p. 33), «fails to satisfy either the words of the scholion or the logic of the story-type», come è dato vedere da Fedra nell'*Ippolito* o da Lucrezia in Livio I 58. Nello stesso errore, per quanto riguarda la collocazione cronologica del suicidio di Crisippo, incorrerebbe De Kock, che considera la vicenda di Crisippo come unificata da Pisandro e non invece come i lineamenti dell'azione del *Chrysippus* di Euripide: per Mastronarde Crisippo si toglierebbe la vita alla prima occasione dopo il ratto. Da questa ricostruzione della vicenda di Crisippo Mastronarde è, ovviamente, portato a considerare altamente improbabile la ricostruzione di Webster con l'incontro tra Laio e Pelope dopo la morte di Crisippo<sup>18</sup>.

Ma sul problema-*Chrysippus* torneremo dopo; ora conviene esaminare il testo dello scolio.

Ll. 1-4: Laio rapisce a Pisa Crisippo, figlio di Pelope, e lo porta a Tebe. Si dice anche che Laio si fosse macchiato di empietà (l. 3 ἀσεβήσαντα) a causa del suo amore illecito, παράνομον, per Crisippo<sup>19</sup>. I Tebani non puniscono (οὐκ ἐτιμωρήσαντο, l. 4) Laio per quest'atto; ma proprio a causa di questo crimine Era adirata (l. 1 κατὰ χόλον) invia ai Tebani la Sfinge<sup>20</sup>.

Soltanto in altre due fonti è esplicitamente attestato che a mandare la Sfinge ai Tebani sia stata Era: Apollodoro (*bibl.* III 5, 8) e Dione Crisostomo (11, 8, la cosiddetta *oratio Troiana*). Ma solo nel *Peisandros-scholium* è fornito il rapporto di causalità tra l'ira di Era determinata dall'illecito amore di Laio per Crisippo (l. 1 κατὰ χόλον τῆς Ἥρας) e l'invio della Sfinge ai Tebani (l. 2 ἐπέμφθη ἡ Σφιγξ τοῖς Θηβαίοις): qui Era agisce come divinità protettrice dei diritti delle donne nel matrimonio, come γαμόστολος θεά (l. 16), dunque come dea oltraggiata dall'amore παράνομος di Laio per Crisippo. In Apollodoro e Dione, invece, questa particolare connessione di Era con la Sfinge

18. T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967, pp. 111-13.

19. Un parallelo è il ratto di Ganimede, figlio di Troo, da parte degli dèi, perché fosse il coppiere di Zeus (Hom. *Il.* XX 232 sgg.); in *Il.* V 266 si dice che i cavalli di Anchise sono della razza di quelli che Zeus donò a Troo in compenso di Ganimede. Il ratto di Ganimede è emblematico dell'amore pederastico, che aveva forte incidenza nel mito. Anche Zeus aveva questa inclinazione.

20. Cf. la scena di apertura del libro IV dell'*Iliade*, dove Ebe versa nettare e gli dèi levano le coppe d'oro l'uno verso l'altro. Non possiamo avere un'idea del modo in cui si articolava questo episodio nella versione originaria di questo mito.

manca. In Apollodoro Era è sí la mandante della Sfinge, ma ciò avviene solo dopo la morte di Laio, non mentre Laio è ancora in vita, come nel *Peisandros-scholium*. In Dione gli eventi sono esposti in successione cronologica senza espliciti nessi causali, sicché risulta difficile capire quando la Sfinge appare a Tebe e un suo eventuale legame con Era<sup>21</sup>.

Due particolari, che risulteranno rilevanti per quel che si dirà in seguito, devono essere notati:

a) il *Peisandros-scholium* è la sola fonte che colloca l'apparizione della Sfinge in uno stadio relativamente piú antico, vale a dire durante la vita di Laio;

b) è la sola fonte che dà rilievo a Era, la dea che protegge i diritti matrimoniali della donna, irata contro colui che ha coltivato un amore παράνομος.

Sembra ragionevole supporre, come del resto è stato fatto, che nel perduto *Crisippo* con ogni probabilità Euripide rappresentasse Laio come 'il primo amante di fanciulli'. Questa colpa di Laio è stata vista come la colpa primordiale dei Labdacidi. Si deve osservare, inoltre, che la Sfinge inviata da Era colpisce tutta Tebe in quanto comunità e non il solo Laio: volendo, si potrebbe anche dire che Tebe subisce il flagello della Sfinge perché sembra accettare nell'indifferenza il crimine di Laio. Il considerare la responsabilità della comunità al di sopra della responsabilità del singolo è concezione dell'età eroica piú che di epoche successive<sup>22</sup>.

De Kock sottolinea l'importanza del ruolo e della funzione di Era. Nelle fonti infatti sono quattro le divinità che inviano la Sfinge: Era nel *Peisandros-scholium*, Ade in Eur. *Phoen.* 810, Ares in Schol. Eur. *Phoen.* 934 e 1064, e Dioniso in Eur. fr. 178 N.<sup>2</sup> = 178 K. (*Antig.*), Schol. Eur. *Phoen.* 934 (ora ricordato) e 1031; a questi si potrebbe aggiungere Eur. fr. 178 N.<sup>2</sup> = 178 K. solo se si considera probabile la correzione di R. Unger (*Thebana paradoxa*, Hallis 1839, I, p. 386) di ὡς ἐναντοια (ἐναντίον M) λέγειν in ὡς ἐν Ἀντιγόνη λέγει; infine, Apollo o altre divinità sono i mandanti della Sfinge tra i Tebani nell'*Edipo re* di Sofocle. Nel *Peisandros-scholium* Era non è una divinità qualsiasi. Come dea γαμόστολος, protettrice del matrimonio, invia la Sfinge perché Laio si è mac-

21. Per quanto riguarda Zeus e il ratto di Ganimede, è ovvio che il suo comportamento suscitasse l'ira di Era; lo stesso vale per Laio. L'invio della Sfinge da parte di Era è segno di remota arcaicità. I particolari propri della fase originaria restano per noi oscuri: i dati che leggiamo riflettono elaborazioni posteriori della materia mitica.

22. Cf. De Kock, *The Peisandros scholium* cit., p. 18. Del resto, basti ricordare qui *Il. I* 43 sgg., dove Apollo invocato da Crise, al quale Agamennone ha negato il riscatto della figlia, provoca nel campo acheo una pestilenza, che coinvolge quindi non il solo responsabile, Agamennone, ma tutti gli Achei. Nell'*Edipo re*, dove colpevole è il sovrano della città, la divinità punisce tutta la comunità. Per il sovrano colpevole paga tutta la comunità: così nel caso di Agamennone, così nel caso di Edipo.

chiato di empietà coltivando un amore παράνομος. A parte questa considerazione, il fatto che le fonti menzionino come mandanti della Sfinge ben quattro divinità non deve far pensare all'esistenza di versioni recenti, tra loro del tutto incompatibili. Si possono infatti stabilire dei punti di contatto che permettono di ricondurre il motivo alla più remota arcaicità: e ciò è per noi importante per quel che si dirà in seguito. Se si tiene presente la legge non scritta, antica e risalente, che il colpevole paga inevitabilmente, prima o poi, si spiega anche l'invio della Sfinge, che mette in atto la vendetta<sup>23</sup>. Si rende perciò necessario un breve esame anche delle altre fonti sopra indicate.

Hades: la fonte è costituita da Eur. *Phoen.* 810. Tutto il passo (801-11), di notevole importanza, suona:

ὦ ζαθέων πετάλων πολυθηρότα-	
τον νόπος, Ἀρτέμιδος χιονοτρόφον ὄμμα Κιθαιρών,	
μήποτε τὸν θανάτῳ προτεθέντα, λόχευμ' Ἰοκάστας,	
ὄφελος Οἰδιπόδαυ θρέψαι, βρέφος ἔκβολον οἴκων,	
χρυσοδέτοις περόναις ἐπίσαμεν,	
μηδὲ τὸ παρθένιον πτερόν, οὔρειον τέρας, ἐλθεῖν	
πένθεα γαίας	807
Σφίγγος ἀμουσοτάτοισι σὸν ὠιδᾶϊς,	807bis
ἅ ποτε Καδμογενῆ τετραβάμοσι χαλαῖς	808
τείχεσι χριμπτομένα φέρεν αἰθέρος εἰς ἄβατον φῶς	
γένναν, τὰν ὁ κατὰ χθονὸς Ἄιδας	
Καδμείοις ἐπιπέμπει	

(Balze ricche di fiere, / selve e fogliame sacro, / occhio di Artemide, / Citerone nevoso, / così non avessi allevato / Edipo esposto alla morte, nato / dal grembo di Giocasta, il pargolo / rigettato dalla sua casa, / colui che le fibule d'oro / dovevano rendere insigne, / né la vergine alata, il mostro / montano, fosse mai scesa, / doglia di questa terra, / la Sfinge dal dissono canto, / che arrampicandosi sulle mura / con le quattro zampe artigliose / prendeva e portava in alto / nella inaccessibile luce / degli spazi dell'etere / la prole discesa da Cadmo, / lei che Ade dagli Inferi / aveva mandato si Cadmei – trad. C. Diano).

Ciò che qui merita di essere notato è, soprattutto, il riferimento al Citerone come dominio di Artemide, la Signora degli animali e delle piante<sup>24</sup>; la con-

23. Non vogliamo qui nemmeno sfiorare il problema: ci limitiamo a ricordare che la Sfinge richiama, almeno per certi aspetti, l'Erinni.

24. Rimandiamo agli *scholia* ai vv. 801 sg. per le informazioni utili che contengono per fare luce su aspetti del periodo più remoto riguardanti miti connessi col Citerone.



traddizione tra i σιδηρῶ κέντρα di cui parla Giocasta al v. 26 e l'Edipo χρυσοδέτοις περόναις ἐπίσασμον di questo stasimo (v. 805), contraddizione peraltro già notata dallo scoliasta antico<sup>25</sup> e dai commentatori moderni; infine il particolare – per noi il piú importante – che fu Hades il mandante della Sfinge, della quale peraltro si forniscono alcune caratteristiche spiegate e arricchite dagli *scholia*. Essa è detta οὔρειον τέρας perché connessa col Citerone, senza quindi alcuna allusione al monte Φίκιον o anche Φίκειον a noi noto da Hes. fr. 195 = *scut.* 33 (senza riferimento alla Sfinge), Lycophr. *Alex.* 1465 Φίκιον τέρας, che può essere una reminiscenza di questo passo, e fonti piú tarde. Herbig, in *RE* IIIA, col. 1714, avanza l'ipotesi, a mio parere convincente, secondo la quale la localizzazione della Sfinge sul Citerone debba intendersi connessa con il dato del mito in cui l'Era Gamostolos del Citerone manda il mostro. Quanto ad Hades mandante della Sfinge, probabilmente sarà da intendere non tanto che Hades sia specificatamente coinvolto in una qualche versione del mito, quanto invece che la Sfinge sia da considerare come una forza infera, divinità della morte: come l'Erinni, con la quale può anche essere identificata. Solo un po' diversa, ma sostanzialmente giusta, l'interpretazione di Mastronarde *ad loc.*, che precisa: «but only in the general sense that the Sphinx' attack is deadly», e confronta *Carm. epigr. Gr.* 120, 1 (1, 66 Hansen; Tessaglia, ca. 450) Σφιζ, Ἀἰδ[α]οῦ κούον. Come altri autori, anche Euripide non specifica i motivi dell'attacco della Sfinge<sup>26</sup>.

Ares: il nome della divinità si ricava dallo scolio ad Eur. *Phoen.* 1064; nei vv. 1060-66 del terzo stasimo delle *Phoenissae* Ares non è esplicitamente menzionato:

γενοίμεθ' ὧδε ματέρες,	
γενοίμεθ' εὐτεκνοι, φίλα	
Παλλάς, ἃ δράκοντος αἴμα	1062
λιθόβολον κατηργάσω,	1062bis
Καδμείαν μέριμναν	
ὀρμάσασ' ἐπ' ἔργον,	
ᾧθεν ἐπέσυτο τάνδε γαῖαν	
ἀρπαγαῖσι δαιμόνων τις ἄτα	

(Madri così potessimo / diventare, simili figli / potessimo un giorno avere, / Pallade

25. Lo scoliasta al v 805 conclude la sua nota, in cui rileva la contraddizione osservando: ἴσως οὖν διαφόρου οὔσης τῆς ἱστορίας οὕτως ἀμφοτέρως συγκατατίθεται.

26. Le parole ὅς τάδ' ἦν ὁ πράξας di *Phoen.* 1032 non permettono una sicura identificazione: si può fare il nome di Era, Dioniso, Ares.

cara, che al lancio / di una pietra hai fatto scorrere, / guidando la mente di Cadmo, / il sangue del dragone. / Di qui contro questa terra / l'Ate dei numi / balzò alla rapina – trad. C. Diano).

Se si tiene presente v. 1021 e anche v. 1024, riportati appresso, dall'espressione ἀρπαγαῖσι δαιμόνων τις ἄτα si può ricavare soltanto, come osserva Mastronarde<sup>27</sup>, che l'arrivo della Sfinge stava a significare che gli dèi erano in ira contro Tebe. Il plurale ἀρπαγαῖσι e l'indefinito τις si possono spiegare pensando soltanto agli assalti della Sfinge, ma possono anche implicare che le altre disavventure della storia di Tebe, comprese quelle della famiglia di Laio, riflettano lo stesso ostile rapporto tra gli dèi e Tebe, e che «those horrors might be viewed as ἀρπαγαῖ δαιμόνων». Qualcosa di più apprendiamo dagli *scholia*: al v. 1062 Παλλὰς ἃ δράκοντος<sup>28</sup> si dice che Atena aveva collaborato con Cadmo e che perciò era stato fondato il tempio di Atena Onca, effettivamente esistente a Tebe<sup>29</sup>. L'epiteto Ὅγκας, di chiara origine fenicia, sta a significare trattarsi di un culto antico e risalente. L'altra indicazione ci viene fornita dallo scolio al v. 1064<sup>30</sup>, da cui apprendiamo che la Sfinge era stata mandata da Ares irato per l'uccisione del dracone. Questo segmento del mito è all'inizio della *rhesis* di Tiresia in *Phoen.* 931-40, da cui si ricava che il sacrificio richiesto da Tiresia non dev'essere indirizzato al solo Ares:

ὀρθῶς μ' ἐρωτᾷς κὰς ἀγῶν' ἔρχηι λόγων·  
 δεῖ τόνδε θαλάμῃς, οὗ δράκων ὁ γηγενῆς  
 ἐγένετο Δίρκης ναμάτων ἐπίσκοπος,  
 σφαγέντα φόνιον αἷμα γῆι δοῦναι χόας,  
 Κάδμου παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων,  
 ὃς γηγενεῖ δράκοντι τιμωρεῖ φόνον.  
 καὶ ταῦτα δρῶντες σύμμαχον κτήσεσθ' Ἄρηι·  
 χθὼν δ' ἀντι καρποῦ καρπὸν ἀντι θ' αἵματος  
 αἷμ' ἦν λάβηι βρότειον, ἔξετ' εὐμενῆ

27. Vd. Mastronarde, *op. cit.*, *ad loc.*

28. Schol. Eur. *Phoen.* 1062 Παλλὰς ἃ δράκοντος: δοκεῖ Ἀθηνα συμπράξει τῷ Κάδμωι κατὰ τῶν Σπαρτῶν. διὸ καὶ ἰδρύσατο ταύτην Ὅγκαν προσαγορευσας τῆι τῶν Φοινίκων διαλέκτῳι. ἐπεγέγραπτο δὲ τῷ ἱερῷ τούτῳι: Ὅγκας νηὸς ὁδ' ἐστὶν Ἀθῆνης, ὃν ποτε Κάδμος εἶσατο βοῦν θ' ἰέρυσεν ὄτ' ἐκτίσεν ἄστῳ τὸ Θήβης. Viene fornita però anche un'altra spiegazione: προνοία γὰρ Ἀθηναῶς λίθωι τὸν δράκοντα ἀνεῖλεν ὁ Κάδμος· ὡς καὶ ἀνωτέρω (667) Παλλάδος φραδαῖσι.

29. Vd. A. Martina, *Η τοπογραφία των αρχαίων Θηβῶν στους τραγικούς ποιητές*, in *100 Χρόνια Αρχαιολογικού Έργου στη Θήβα. Οι προτεργάτες των ερευνῶν και οι συνεχιστές τους*, Αθήνα 2014, pp. 351-69.

30. Schol. Eur. *Phoen.* 1064 διὰ τὸν θάνατον τοῦ δράκοντος μηνίσαντος τοῦ Ἄρεος καὶ ἐπιπέμψαντος τὴν Σφίγγα.

Γῆν, ἣ ποθ' ἡμῖν χρυσοπήληκα στάχυν  
Σπαρτῶν ἀνήκεν.

Anche in questo caso, fortunatamente, gli scolî ci forniscono notizie utili per comprendere il mito. È opportuno perciò riportarli qui di seguito:

(ad *Phoen.* 934) ... διὰ τὴν παλαιὰν μῆνιν τοῦ Ἄρεως τὴν κατὰ Κάδμου: ἐπ' ἐκδικία γὰρ τοῦ δράκοντος ἔτι καὶ νῦν μνησικακεῖ τοῖς περιλειφθεῖσι τῶν Σπαρτῶν ὁ Ἄρης, ἐπεὶ μὴ ἤμυναν τῷ δράκοντι γεγονότες ἐξ αὐτοῦ οὐδὲ τοῖς ἀδελφοῖς, ἔμειναν δὲ τοῦ Κάδμου φίλοι καὶ σὺν αὐτῷ ἔκτισαν τὴν πόλιν· ὁ δὲ Ἐχίων καὶ θυγατέρα Κάδμου ἔγημεν. ἀλλαχοῦ (fr. 178) δὲ φησι ταῦτα ὑπὸ Διονύσου πεπονθέναι τὴν πόλιν – MTAB

ζητοῦσι δὲ τινες, εἴπερ ὠργίσθη ἡ Γῆ καὶ ὁ Ἄρης διὰ τὸν φόνον τοῦ δράκοντος, διὰ τί πάλιν κελεύει ὁ μάντις ἀπ' ἐκείνου τοῦ γένους σφαγῆναι «τινα». πρὸς τοῦτο ῥητέον ὅτι ἡ Γῆ ἀνέδωκε τοὺς Σπαρτοὺς πρὸς τὸ ἐκδικῆσαι τὸν φόνον τοῦ δράκοντος· οὗτοι δὲ οὐκ ἐξεδίκησαν, ἀλλὰ τοῖς Θηβαίοις ἐκοινώνησαν. καὶ γὰρ Ἐχίων, εἷς ὢν τῶν Σπαρτῶν, ἔγημεν Ἀγαῦην τὴν Κάδμου. διὰ τοῦτο οὖν κελεύει ὁ μάντις· ἐκ τοῦ γένους σφαγῆναι τινα, ἵνα τιμωρίαν παράσχωσι τῆς προδοσίας – MTA

(935) διὰ τί, φασίν, ἐμήνιον ὁ Ἄρης τοῖς Σπαρτοῖς· ὅτι οὐκ ἐβοήθησαν αὐτῷ, τῷ δράκοντι, οὐδὲ μετὰ ταῦτα ἐτιμώρησαν τοῖς ἀδελφοῖς, ἀλλ' ἔμειναν τοῦ Κάδμου φίλοι. αὐτοὶ γοῦν καὶ συνέκτισαν αὐτῷ τὴν πόλιν – MTA

(937) ... ἐὰν ἡ Γῆ ἀντι τοῦ αἵματος τοῦ δράκοντος ἕτερον αἶμα λάβῃ, ἔσται τότε εὐμενῆς ὑμῖν. ἐλυπεῖτο δὲ ἡ Γῆ ὅτι γηγενεῖς ἦσαν. δεξαμένη οὖν τὸ αἶμα ἀντι τοῦ αἵματος, ὃ ἐστὶν [καρπὸν ἀντι καρποῦ] «ἀντι τοῦ» ἰδίου τοῦ φονευθέντος τὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ δράκοντος, εὐμενῆς «ἀν» γένοιτο – MTA

(939) χρυσοπήληκα στάχυν: χρυσοῖς περικεφαλαίαις κεκοσμημένους ἄνδρας· οὕτως γὰρ ἀνεδόθησαν – MTAB

(940) ἐκ γένους δὲ δεῖ θανεῖν: ἀνάγκη δὲ ἐστὶν ἓνα τῶν ἐκ γένους τῶν Σπαρτῶν, ὃ ἐστὶ τοῦ δράκοντος, ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος – MTA

Come si vede, lo scoliasta è esegeta abbastanza fedele delle parole di Tiresia soprattutto quando cerca di spiegare il sacrificio richiesto come dovuto in base alla legge del taglione. La divinità esplicitamente ricordata qui è Ares, ma lo scoliasta a 934 ricorda anche Dioniso.

Dioniso: oltre allo scolio al v. 934 riportato sopra, Dioniso è ricordato come mandante della Sfinge nello scolio a *Phoen.* 1031 del terzo stasimo, il canto della Sfinge. Neanche qui il testo fornisce esplicitamente il nome di questa divinità. Euripide, *Phoen.* 1019-32, dice soltanto:

ἔβας ἔβας,	1019
ὦ πτεροῦσσα, γᾶς λόχευ-	1019bis
μα νεπτέρου τ' Ἐχίδνας,	1020

Καδμείων ἀρπαγά,	
πολύφθορος πολύστονος	
μειξοπάρθενος,	1023
δάιον τέρας,	1023b
φοιτάσι πτεροῖς	1024
χαλαῖσι τ' ὠμοσίτοις	
Διρκαίων ἄ ποτ' ἐκ	
τόπων νέους πεδαίρουσ'	
ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν	
ὀλομέναν τ' Ἐρινὺν	
ἔφερες ἔφερες ἄχεα πατρίδι	1030
φόνια· φόνιος ἐκ θεῶν	
ὄς τάδ' ἦν ὁ πράζας.	

Gli scholia a *Phoen.* 1024 e 1025 tratteggiano la figura della Sfinge:

(1024) ... ἦτις γὰρ, ἡ Σφιγξ, ἐν τοῖς πανταχοῦ πετομένοις σου πτεροῖς καὶ ἐν ταῖς σιαγόσιν ὠμὰ τὰ σώματα σιτουμέναις μετεωρίζουσα καὶ ἐξαίρουσα καὶ ἀρπάζουσα ἐκ τῶν Διρκαίων τόπων, ἦτοι ἀπὸ τῶν Θηβῶν, τοὺς νέους διὰ τὴν ἄλυρον καὶ ἀνήδυντον καὶ ἀναρμοστόν σου μοῦσαν, ἦτοι διὰ τὸ αἰνιγμά σου, καὶ τὴν τιμωρίαν, τὴν ἀπώλειαν, τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῦσαν ἔφερες ἄχεα τῇ πατρίδι φόνου προξενητικῆ – Α

(1025) χαλαῖσι τ' ὠμοσίτοις: τοῖς ὄνυξι τοῖς ὠμὰ κρέα ἀρπάζουσι πρὸς σίτησιν – MTAB<sup>1</sup>

Lo scolio a 1028 illustra il lugubre canto di morte della Sfinge:

ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν: ἄλυρον μοῦσαν τὸν θρῆνον παρόσον πρὸς αὐλὸν, οὐχὶ πρὸς λύραν, ἥδοντο οἱ θρῆνοι, ἱεράν Απόλλωνος νομιζομένην· ἀπενθῆς δὲ θεὸς Απόλλων. Αἰσχύλος (*Ag.* 1074 sg.)· 'τί τοῦτ' ἀνωτότυξας ἀμφὶ Λοξίου; / οὐ γὰρ τοιοῦτος ὥστε θρηνητοῦ τυχεῖν'.

Ma è dallo scolio al v. 1031 che si ricava l'importante notizia che mandante della Sfinge fu Dioniso:

παρόσον τὴν Σφιγγα ὁ Διόνυσος ἔπεμψε τοῖς Θηβαίοις ὡς † ἐναντίον λέγειν – M'A<sup>1</sup>

Si confronti anche schol. Hes. *Theog.* 326 Λύκος ... ἐν τῷ περὶ Θηβαίων αὐτὴν ὑπὸ Διονύσου πεμφθῆναί φησι. Come s'è detto sopra, a queste testimonianze si potrebbe aggiungere Eur. *Antig.* fr. 178 N.<sup>2</sup> = 178 K., se viene considerata probabile la correzione di Unger ricordata sopra.

Apollo o altre divinità: nell'*Edipo re* di Sofocle si può pensare che la Sfinge fosse inviata da Apollo, o dalle divinità, perché si realizzasse la maledizione

che incombeva su Edipo. Indicazione volutamente vaga<sup>31</sup> si può vedere anche in *Phoen.* 1031 sg. φόνιος ἐκ θεῶν ὅς τὰδ' ἦν ὁ πράξας. La Sfinge non compare in un momento fisso della leggenda di Edipo. Edmunds<sup>32</sup> ritiene, sulla base del motivo tradizionale del parricidio e dell'incesto, che la presenza della Sfinge in questa vicenda mitica potrebbe essere uno sviluppo secondario, un elemento addizionale nella tradizione greca<sup>33</sup>. Ma in nessuna versione greca del mito essa è assente e le varianti nelle fonti potrebbero spiegarsi, in tutto o almeno in parte, pensando che la Sfinge sia stata operante in diversi momenti – come Tiresia –, considerato il suo carattere ctonio in qualche modo assimilabile a quello della Erinni. Non c'è da meravigliarsi perciò se Sofocle non si sia preoccupato di specificare il tempo intercorso tra la morte di Laio e la vittoria di Edipo sulla Sfinge. Sofocle, che di solito diluisce il mito nella sua arte, non si poneva forse questo problema. Per lui era importante che l'uccisione di Laio fosse *condicio sine qua non* perché Edipo risolvesse l'enigma della Sfinge, divenisse sovrano di Tebe e marito di Giocasta<sup>34</sup>.

31. Ma nello scolio *ad loc.* citato sopra si fa il nome di Dioniso.

32. L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend* («Beiträge zur klassischen Philologie» 127), Königstein 1981, pp. 12-15.

33. Edmunds, *op. cit.*, pp. 12 sg., ritiene che l'episodio della Sfinge doveva servire a spiegare in che modo Edipo, dopo aver ucciso il padre, fosse arrivato a sposare la madre. Nello stesso tempo la Sfinge poteva risultare un ostacolo nello svolgimento e nella logica della narrazione: «the complexity of the tradition reflects an uncertainty about the *raison d'être* in the legend [...]. From the time [...] of Palaephatus, the Sphinx represented an inconsistency in the legend which needed to be adjusted». Ora, occorre tenere presente che Palefato, storico e grammatico vissuto intorno alla metà del IV sec. a.C., nella sua opera *περὶ ἀπίστων*, cap. 4, identificava la Sfinge con la moglie abbandonata di Cadmo, che si ritirò sul monte Ficio insieme ad alcuni concittadini per far guerra al marito col sistema delle imboscate (e Palefato nota che la parola usata dai Cadmei per 'imboscata', 'agguato' era αἰνιγμα). Cadmo promise un premio a chi avesse sconfitto la Sfinge, e alla fine Edipo la uccise «avendo scoperto l'imboscata». In Paus. IX 26 la Sfinge è a capo di una banda di briganti ed Edipo la sconfigge con un esercito; alcune fonti di epoca bizantina narrano addirittura che Edipo e i suoi compagni riuscirono ad avere la meglio facendo finta di volersi unire ai banditi. Quel che conta in casi di questo genere è riuscire ad isolare i dati del mito che possono considerarsi antichi e risalenti, ed è possibile trovarsi a constatare l'esistenza di varianti antiche. Per il resto vale quel che Mastronarde, *op. cit.*, p. 17, acutamente osserva: «we must recognize that the literary distillations which survived in written form represented only a part of a larger oral tradition, a tradition that varied according to time, locale, and artistic temperament of the bards». L'identificazione di Palefato della Sfinge con la moglie abbandonata di Cadmo riflette sicuramente una fase della vicenda antica e risalente alla più remota antichità. Non è possibile comprendere appieno il significato della connessione Sfinge-moglie abbandonata di Cadmo.

34. Motivo ricorrente nelle più antiche saghe popolari: l'eroe che uccide il mostro sposa la regina o la figlia del re. Basti ricordare la saga di Bellerofonte, che sposa la figlia del re di Licia dopo aver ucciso la chimera (*Il.* VI 123-236).

Nell'*Edipo re* Sofocle fornisce la seguente versione dei fatti: Laio, re di Tebe e figlio di Labdaco, figlio di Polidoro, di cui era padre Cadmo, figlio di Agenore (vv. 267 sg.), era il marito di Giocasta, figlia di Meneceo e sorella di Creonte (vv. 70, 85, 577). Un giorno egli ebbe da Apollo o da sacerdoti di Apollo l'oracolo che gli prediceva che sarebbe morto per mano del figlio nato da lui e da Giocasta. (vv. 711-14, cf. vv. 852-54). In bocca a Giocasta l'oracolo non ha il carattere di una formale proibizione, e si può pensare che lo avesse avuto dopo che Edipo era stato concepito. Nell'*Edipo re* non si indica mai esplicitamente quale fosse la colpa di Laio, e vv. 1184, 1360 e 1397 non sembrano essere determinanti. Quando Edipo dopo le note vicende apprende di non essere figlio di Polibo (v. 780) decide di consultare l'oracolo pitico. La risposta fu che egli avrebbe avuto rapporti con la madre, avrebbe avuto figli e sarebbe stato l'assassino del padre (vv. 791-93). Anche nel caso di Laio, l'oracolo non vieta nulla, ma soltanto indica ciò che accadrà. Laio si reca a consultare l'oracolo delfico (v. 114), ma Sofocle non spiega il motivo: lo spiega invece Euripide in *Phoen.* 36<sup>35</sup>. Nessuna parola del testo induce a ritenere che ci sia una connessione tra la consultazione dell'oracolo delfico e la presenza della Sfinge a Tebe. La Sfinge imperversa a Tebe o poco prima o poco dopo la morte di Laio: è tutto quel che si può ricavare dal testo (v. 130). Edipo incontra il padre nella *σχιστή ὁδός* (v. 734) e lo uccide insieme con tutti quelli del seguito tranne uno (vv. 118, 756, 798-813), che poi avrà un ruolo determinante nella vicenda della tragedia sofoclea. Nulla si dice del tempo che intercorre tra la morte di Laio e l'arrivo di Edipo a Tebe. Bisognerebbe pensare che l'apparizione della Sfinge avvenga almeno subito dopo la partenza o la morte di Laio (vv. 126 sg.): non è la stessa cosa se dopo la partenza o dopo la morte. Il contenuto dell'enigma, sebbene non sia esplicitamente menzionato nel testo della tragedia, tuttavia dev'essere considerato implicito nella menzione della Sfinge e nel ricordo che Edipo avrebbe liberato i Tebani dalla sua funesta presenza; ma non si dice mai esplicitamente che trono e regina fossero stati promessi come ricompensa a chi avesse vinto la Sfinge, come invece in Eur. *Phoen.* 47 sgg.<sup>36</sup>. In conclusione, la versione seguita da Sofocle rimane a noi ignota.

Ll. 4-10: a questo punto lo scoliasta apre come un'ampia parentesi sulla

35. Schol. Eur. *Phoen.* 36: ἦτοι τότε ὄνειρου ταραξάντος αὐτὸν ἢ ὅτε λοιπὸν ὑπόπτεισε τὴν ἡλικίαν τοῦ παιδὸς <εἰς ἀνδρα> προκόπτειν. ἐβούλετο γὰρ ἢ τεθνεῶτα αὐτὸν ἀκούσας διάγειν ἀδεῶς ἢ ζῶντα ἀκούσας φυλάττειν ἑαυτὸν.

36. Vd. lo scolio *ad loc.*

Sfinge, della quale ci dà prima una descrizione fisica (ἦν δὲ ἡ Σφίγιξ, ὥσπερ γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης, ll. 4 sg.), quindi riferisce le modalità degli atti delittuosi perpetrati dal mostro sugli abitanti di Tebe (ἀναρπάζουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθιεν, ll. 5 sg.) e, infine, riporta il nome di alcune vittime: Emone, figlio di Creonte, ed Ippio, figlio di Eurinomo che combattè contro i Centauri<sup>37</sup>. A questi particolari segue una digressione sulla discendenza di Eurinomo e di Ippio.

Questa sezione dedicata alla Sfinge, che sembra interrompere per uno spazio troppo lungo un racconto incentrato sulla figura di Laio (alla l. 10 si riprende infatti con l'espressione πρῶτος δὲ ὁ Λαῖος κτλ., come se non ci fosse stato alcun intermezzo), è invece fondamentale, perché qui abbiamo il richiamo a un episodio (l'uccisione di Emone figlio di Creonte) certamente trattato nell'*Edipodia*: gli unici due versi a noi giunti di questo poema epico sono quelli in cui si parla dell'uccisione di Emone (fr. 1 Bernabé). In schol. Eur. *Phoen.* 1760 i due versi sono introdotti dalle parole οἱ τὴν Οἰδιποδῖαν γράφοντες: così anche nell'edizione dei frammenti epici di Davies. Bernabé introduce il frammento con le parole «auctor anonymus (Cinaetho?)». Certo, il plur. οἱ τὴν Οἰδιποδῖαν γράφοντες è già di per se stesso un problema<sup>38</sup>.

37. La menzione di Eurinomo, che combattè contro i Centauri, può servire per una collocazione cronologica, per la quale soccorre anche la genealogia menzionata subito dopo. Si pensi alla partecipazione di Nestore alla guerra di Troia, il quale nell'*Iliade* trova modo di ricordare la sua partecipazione a eventi accaduti una o due generazioni prima dell'epos troiano. Nel IV e nel V libro dell'*Iliade* Agamennone e Atena rammentano a Diomede il valore del padre Tideo in occasione della spedizione dei Sette contro Tebe una generazione prima.

38. Nella *Tabula Borgiana* (IG XIV 1292, sec. I d.C.), 2, 11, si legge: τὴν Οἰδιπόδειαν τὴν ὑπὸ Κιναιθῶνος τοῦ / ]τες ἐπῶν οὐσαν ,ζχ'. Kinkel dà solo la prima linea dell'iscrizione, ma la riporta tutta nella prefazione. Accanto al titolo Οἰδιπόδεια della *Tabula Borgiana* abbiamo Οἰδιπόδεια in Paus. IX 5, 10, e Οἰδιποδῖα in schol. Eur. *Phoen.* 1760. Non sappiamo se questi titoli siano varianti di un unico poema o se implicino diversi autori. Huxley sospetta che un poema sia beotico, l'altro lacedemone. Sembra naturale supporre l'esistenza di piú di una versione dell'*Edipodia* nella forma di un epos orale, come è naturale per l'epos argonautico. Per quanto riguarda il numero dei versi, 6600, non sappiamo se questa cifra sia da riferire all'*Edipodia*, oppure a qualche altro poema, il cui nome, menzionato subito prima, sia caduto. Quanto a Cinetone, ricordiamo che gli viene attribuita almeno un'altra opera: schol. Hom. *Il.* III 175 (cf. A. Ludwich, *Textkritische Untersuchungen über die mythologischen Scholien zu Homers Ilias*, III, Königsberg 1903 [«Verzeichniss der auf der Königlichen Albertus-Universität zu Königsberg im Sommer-Halbjahre vom 15. April 1903 ab zu haltenden Vorlesungen»], p. 13) Ἐλένης δὲ καὶ Μενελάου ἱστορεῖ Ἀριαίθος (FGrHist 316 F 6) παῖδα Μαρᾶφιον [Μορ(ρ)άφιον schol., corr. Dind., cf. Herodot. I 125; IV 167; Steph. Byz. s. v. Μαρᾶφιον, Eustath. Tess. in *Il.* p. 400, 33] . . . , ὡς δὲ Κιναιθῶν, Νικόστρατον. Né in Paus. IX 5, 10, né in schol. Eur. *Phoen.* 1760 si trova attestato il nome dell'autore. È possibile che nella forma definitiva l'*Edipodia* fosse composta di 6600 versi: poteva tuttavia, pur sempre, non essere la sola.

Ll. 10-16: ritorna in primo piano la figura di Laio, presentato ora esplicitamente come colui che per primo, *πρῶτος*, ha coltivato un amore *ἀθέμιτον*. Crisippo per la vergogna si toglie la vita. A questo punto subentra Tiresia. Il *μάντις* sa che Laio è *θεοστυγής*, uomo odioso agli dèi, e tenta di dissuadere Laio dal proposito di recarsi al tempio di Apollo per consultare l'oracolo e di convincerlo a offrire, invece, sacrifici a Era *γαμόστολος*, la dea che 'prepara le nozze'. Laio disdegna il suggerimento di Tiresia e parte per Delfi, ma sulla strada, in un incrocio, *ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῶι*, viene ucciso, insieme al suo auriga, da Edipo. Lo scoliasta non dice per quale motivo Laio intendesse recarsi a Delfi per consultare l'oracolo, se per chiedere come si potesse por fine alla peste della Sfinge, che già troppe vittime aveva mietuto, o se per avere informazioni intorno al figlio esposto infante, che poteva essere ancora vivo e quindi pericoloso.

Il suggerimento di Tiresia a Laio (evitare il viaggio a Delfi e sacrificare piuttosto, *μᾶλλον*, a *Ἥρα γαμόστολος*) è significativo, poiché conferma il ruolo avuto da Era come divinità che tutela i diritti delle donne nel matrimonio. Se Tiresia suggerisce a Laio di sacrificare ad Era *γαμόστολος*, è perché Era è adirata e il motivo non può che essere l'amore *παράνομος* e *ἀθέμιτος* di Laio per Crisippo. Il particolare della consultazione dell'oracolo delfico può riflettere una fase meno remota?

In questa sezione domina la figura di Laio e nulla si dice di Giocasta, il cui nome compare solo nella seconda parte, unitamente alle vicende di Edipo. E tuttavia, se la divinità che si è adirata per l'amore *ἀθέμιτος* di Laio verso Crisippo è Era *γαμόστολος*, la dea che prepara, e quindi tutela le nozze, implicitamente anche in questa parte è avvertibile la figura di Giocasta in quanto moglie offesa. Osserviamo che *γαμόστολος* riferito ad Era compare solo qui<sup>39</sup>. Altrove Era è nominata con altri epiteti, che possono considerarsi equivalenti: *γαμηλία*, *γαμήλιος* ('nuziale'), *τελεία* ('matura', 'che tutto compie'), *ζυγία*, *σῦζυγία* ('che unisce', 'che protegge le unioni matrimoniali').

Con l. 16 termina la prima parte dello scolio, tutta incentrata sulla figura di Laio. Nelle parole *κτείνας δὲ αὐτοὺς κτλ.* è stata notata la presenza di un forte anacoluto grammaticale, una voluta mancanza o incongruenza di nessi sintattici che, secondo Deubner, marcherebbe il passaggio da una fonte (i.e. il perduto *Crisippo* di Euripide) ad un'altra fonte (i.e. il perduto *Edipo* di Euripide). Su questa interpretazione dello scolio gli studiosi divergono: ne vedremo più avanti le motivazioni.

39. Da notare che *γαμόστολος* si trova più volte riferito ad Afrodite.



Ll. 16 sg.: Laio, ucciso da Edipo viene sepolto con le vesti: Edipo gli sottrae solo τὸν ζῶσθηρα, la cintura, e τὸ ξίφος, la spada, e le indossa.

Ad alcuni è sembrato strano che Giocasta non abbia riconosciuto subito gli oggetti del marito vedendoli indossati da Edipo al suo arrivo a Tebe e che sia giunta invece all'ἀγνωρισμός solo in un secondo momento, quando è Edipo stesso a mostrarle la cintura. A tal punto questa è sembrata un'incongruenza che alcuni studiosi hanno proposto di espungere dal testo l'espressione καὶ φορῶν di l. 17, considerandola interpolazione di uno scoliasta tardo e distratto. In realtà questo particolare non dovrebbe fare difficoltà, se solo pensiamo che nell'*Edipo re* di Sofocle Giocasta non riconosce Edipo dalle caviglie forate e gonfie, né fa mai domande sulle sue cicatrici. Sono tarde elaborazione di un'ἀναγνώρισις: non sappiamo come fossero andate le cose nella fase originaria della storia.

De Kock<sup>40</sup> ha osservato che la scena della sepoltura di Laio, sepolto appunto con addosso ancora le vesti (σὺν τοῖς ἱματίοις, ll. 16 sg.) ma spogliato delle armi, rimanda a ὄν πατέρ' ἐξεναρίζας detto di Edipo nella *Nekyia* omerica (*Od.* XI 273). Il passo, che menziona anche la madre di Edipo (in Omero ha nome Epicasta), suona:

μητέρα τ' Οἰδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην,  
ἦ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀδρείησι νόοιο,  
γημαμένη ὧι υἱεῖ. ὁ δ' ὄν πατέρ' ἐξεναρίζα<sup>41</sup>  
γῆμεν

(vidi la madre di Edipo, la bella Epicasta, / che grande colpa commise, senza averne sentore, / si unì al proprio figlio. E quello dopo aver ucciso il padre spogliandolo delle armi, / la sposò).

È significativo che il dettaglio dello 'spogliamento' di Laio da parte di Edipo ricorra soltanto nel passo sopraricordato dell'*Odissea* e nel *Peisandros-scholium*, dove non si usa il verbo ἐξεναρίζω, ma una perifrasi, ἀποσπᾶσας τὸν ζῶσθηρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαῖου (l. 17), perifrasi che, comunque, conferma il dato omerico. Nel *Peisandros-scholium* compare il particolare della cintura, che probabilmete riflette un'ἀναγνώρισις.

L. 18: Edipo, dopo l'inconsapevole uccisione del padre e del suo auriga, torna in patria e consegna il carro di Laio a Polibo.

40. Cf. De Kock, *The Peisandros scholium* cit., p. 19.

41. Il verbo ἐξεναρίζω vale 'spoglio delle armi il nemico ucciso': cf., per es., *Il.* IV 488 e XXI 183. L'uso di questo verbo implica quindi che l'uccisione sia già avvenuta.

Dovrebbe far parte di una versione del mito non molto comune il fatto che, dopo l'uccisione del padre, Edipo ritorni da Polibo, che considera o considerava suo padre, e gli consegna il carro di Laio. Questo particolare lo troviamo solo in Eur. *Phoen.* 44, e in autori più tardi (nella *Lyde* di Antimaco e in Nicola Damasceno). Lo scoliasta mostra di sapere molto di più di quanto non si dica nelle *Phoenissae* di Euripide<sup>42</sup>.

Qui già Deubner faceva notare una difficoltà. Alla l. 18 vi è un forte anacoluto, dato che il soggetto di κτείνας è Οιδίπους, che nella frase precedente è in accusativo. In questo forte anacoluto Deubner vede il segno di un cambiamento della fonte: dopo aver raccontato il *Crisippo*, il *Peisandros-scholium* attaccherebbe a raccontare l'*Edipo*. Osserva la Delcourt: sappiamo poco dell'*Edipo* di Euripide, andato perduto. Tuttavia soccorre in qualche modo lo scolio al v. 61 delle *Phoenissae*:

ὄμοια καὶ Ἑλλάνικος (cf. fr. 12). ἐν δὲ τῷ Οιδίποδι (fr. 545) οἱ Λαίου θεράποντες ἐτύφλωσαν αὐτόν· ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρείσαντες πέδῳ / ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας'. πῶς δὲ, φασίν, ἡ Ἰοκάστη μετὰ τοσαῦτα καὶ τελικαῦτα δυστυχήματα ἔζη. ῥητέον ὅτι πᾶσα γυνὴ πρὸς θάνατον δειλόν<sup>43</sup>.

L'*Edipo* citato dallo scoliasta dev'essere quello di Euripide, altrimenti lo scoliasta ne avrebbe citato l'autore. Nell'*Edipo* di Euripide, dunque, l'eroe viene accecato dai servitori di Laio: poiché essi parlano di Πολύβου παῖδα, è verisimile che l'accecamento sia avvenuto prima del riconoscimento di Edipo come figlio di Laio. Questo frammento è in totale contraddizione con ciò che leggiamo nel *Peisandros-scholium*.

Per superare questa aporia, Deubner suppone che l'*Edipo* cui si rifà il

42. Schol. Eur. *Phoen.* 44: καὶ λαβῶν ὀχήματα: ζητοῦσι πῶς ἐπὶ τὸ μαντεῖον οὐκέτι ἀπῆλθεν ὁ Οιδίπους. φασίν ὅτι οὐκ ᾔειτο τὸν θεὸν εὐθέως χρήσειν αὐτῷ μισαρῶν γενομένων πρὶν καθαρθῆναι καὶ ἅμα ἵνα μὴ γνῶι ὅτι πατέρα ἐκτείνειν· εἴμαρτο γὰρ αὐτῷ καὶ μητέρα γῆμαι. ὅτι δὲ Πολύβῳ δέδωκε τοὺς ἵππους καὶ Ἀντίμαχος φησὶν ἐν Λύδηι (fr. 34)· εἶπε δὲ φωνήσας· Πόλγβε, θρεπτήρια τοῦσδε / ἵππους τοι δώσω δοσμενέων ἐλάσας'. ζητοῦσι δὲ πάλιν πῶς οὐδεμίαν Θηβαίῳ ζήτησιν πεποίηται τεθνεώτος αὐτοῖς τοῦ βασιλέως. λεκτέον ὅτι εὐθύς αὐτὸν οὐκ ἐπέζητησαν ἐν Δελφοῖς εἶναι νομίζοντες, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν ἵππων ἀφανῶν γενομένων ληιστῶν ἐδόκει τοῦργον γεγονέναι – MTAB. ἄλλως· δεῖ νοεῖν ὅτι Οιδίπους φονεύσας τὸν Λάιον ὡς ἐναγῆς παραχρῆμα οὐκ εἰσηλθεν εἰς τὸ ἱερόν· οὐ γὰρ ᾔειτο χρήσειν αὐτῷ τὸν θεόν. ὑποστρέψας δὲ εἰς Κόρινθον μετὰ τῶν ἵππων Λαίου καὶ καθαρθεὶς τὸν φόνον πάλιν ἐπὶ τῷ γνῶναι τοὺς γονεῖς ἐπανήλθε πρὸς τὸν θεόν. λαβῶν δὲ χρησὸν ὡς ἐπὶ φθορᾷ τοῦ πατρὸς ἐτέχθη καὶ συνουσία τῆς μητρὸς διέγνω φυγεῖν τὴν Κόρινθον τὴν νομιζομένην πατρίδα. γνοὺς δὲ τοῦ Κρέοντος τὸ κήρυγμα ἐπὶ τὸν ἀγῶνα καθίστην ἑαυτὸν τῆς Σφιγγὸς κινδύνῳ τὴν εὐτυχίαν θηρώμενος – MTAB.

43. Segue la citazione del fr. *inc. fab.* 776 K. di Menandro.

*Peisandros-scholium* non sia quello di Euripide (che non avrebbe mai rischiato nella sua tragedia un'innovazione così forte); nel manoscritto ci sarebbe una lacuna, dove sarebbe caduto il nome dell'autore sconosciuto: una argomentazione, come si vede, artificiosa e artificiale.

La Delcourt ritiene invece che un cambiamento di soggetto come quello alla l. 18 non sia così infrequente<sup>44</sup>. Si può invece riconoscere qui: 1) la negligenza di un cattivo scrittore; 2) una lacuna: queste due ipotesi certamente spiegano l'anacoluto meglio del presupporre il passaggio ad altra fonte.

Leggendo il testo del *Peisandros-scholium* si rimane colpiti dal ruolo che vi gioca Era γαμόστολος in connessione col Citerone, menzionata una volta prima e una volta dopo l'anacoluto. Poiché Era non è una divinità che ha grande spazio nella tragedia del V secolo, sembra legittimo desumere che tutto il testo del *Peisandros-scholium* derivi da un'unica mitopoiesi.

Era, come personaggio chiave, è assente nei due *argumenta* dei *Sette* e delle *Fenicie*. Ma nelle *Fenicie*, v. 24, Edipo è esposto λειμῶν' ἐς Ἥρας καὶ Κιθαίρωνος λέπας, «ai prati di Era sul Citerone»<sup>45</sup>. Si può formulare l'ipotesi che Euripide abbia trovato Era nella sua fonte, ma che non ne abbia tratto l'idea o il motivo della collera di questa dea contro Laio, mentre darebbe spazio, ad un certo punto, alla preghiera della dea, sempre derivata dalla fonte e sconosciuta ad Eschilo e Sofocle. Ancora una volta, la mitopoiesi di Pisandro sembra essere la fonte delle due tragedie che precedono le *Fenicie*. Sembrerebbe ragionevole supporre che: 1) l'ira di Era deve considerarsi motivo antico e risalente<sup>46</sup>; 2) la non coincidenza del *Peisandros-scholium* con possibili contenuti di tragedie di Euripide o di Eschilo o di Sofocle non deve costituire problema: ogni poeta tragico segue la versione del mito che più

44. Rimanda a Erodoto, alla prosa attica e alla κοινή.

45. I monti erano sacri alle divinità: cf. Eur. fr. 752h, 21 K. (*Hyps.* fr. I 4, 20 Bond): Zeus; *Iph. A.* 1463; Artemide, ecc. Cf. in generale A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique: De la religion à la philosophie*, I («Académie royale de Belgique, Mémoires de la classes des lettres» s. II 61/5), Bruxelles 1973. Da Clem. Alex. *protr.* 4, 46, 3 (p. 35, 19 Stählin) apprendiamo che a Tespie esisteva una immagine primitiva di Era Citeronia: cf. A. Schachter, *Cults of Boiotia*, I. *Acheloos to Hera*, London 1981, pp. 242-44. Plutarco, 325c (*Arist.* 11, 3), attesta che Era Citeronia era oggetto di culto prima della battaglia di Platea. Pausania, IX 2, 4, dice che nessuno era in grado di indicare dove sul Citerone Edipo era stato esposto. Cosa fosse in realtà il κῆπος Ἥρας ο λειμῶν Ἥρας non sapevano dirlo con certezza gli antichi (cf. Paus. IX 3, 1 e Plut. ap. Euseb. *praep. ev.* III 6, 1) e non sono concordi i moderni: vd. p.es. Bethe, *Thebanische Heldenlieder* cit., pp. 8-10; *contra* Robert, *op. cit.*, I, p. 165. Nel mito i casi di bambini esposti sui monti non sono pochi: basti ricordare Paride, Asclepio, Ione.

46. Gli dèi, quando si adirano con i mortali per un qualche motivo, si vendicano. Per Era basti ricordare che la sua ira nei confronti di Pelia originò la spedizione degli Argonauti.

risponde alle sue esigenze, e nessun mito è così ricco di varianti quanto quello di Edipo. Quando noi disponiamo solo di pochi frammenti non siamo in grado di dire in che cosa il poeta abbia innovato: è certo però che nessun poeta altera gli elementi fondamentali di un mito<sup>47</sup>; solo segue versioni diverse, anche rispetto a quelle divenute, diciamo così, canoniche. Così si comporta anche Euripide.

L. 18 εἶτα ἔγῃμε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἴνιγμα: Edipo, di cui la seconda parte dello scolio non riporta mai il nome, sposa la madre Giocasta dopo aver sciolto l'enigma.

Nel *Peisandros-scholium* non vengono riportate le parole dell'enigma (che non può essere altro che l'enigma della Sfinge, anche se qui la Sfinge non viene espressamente rinominata: sarebbe comunque interessante conoscere, per la formulazione di una ipotesi cronologica, con quali termini fosse formulato l'enigma). Si può facilmente notare il fatto che fin dalle prime espressioni di questa cosiddetta seconda parte dello scolio, a partire da κτείνας δέ, lo scoliasta tende a lasciare sottintesi i richiami fondamentali:

1) nella prima proposizione non abbiamo il soggetto di ἔθαψε, che ricaviamo invece dalla frase precedente ed è comunque ricostruibile dalla nostra conoscenza del mito (a dire il vero, Edipo come soggetto grammaticale della frase non compare mai nello scolio e il suo nome non è neppure mai esplicitamente citato nella seconda parte);

2) lo scolio fa poi riferimento a un matrimonio con la madre, ma la madre di Edipo non è mai nominata prima, né come madre di Edipo né come moglie di Laio, e solo qualche riga più avanti (l. 20) se ne riporta il nome: Ἰοκάστην;

3) si parla, infine, di scioglimento dell'αἴνιγμα: l'uso dell'articolo, τὸ αἴνιγμα, lascia intendere che si trattasse di un αἴνιγμα famoso, famoso a tal punto da non essere neppure necessario riportarlo.

In tutta la sezione precedente dello scolio alla Sfinge è dedicata un'ampia parentesi, in cui alla descrizione del mostro segue l'elenco delle vittime: la più illustre fu Emone, figlio di Creonte. Ma non c'è il minimo accenno a τὸ αἴνιγμα. Le parole dell'enigma della Sfinge le recuperiamo da altre fonti: Athen. X 465 b, schol. Eur. *Phoen.* 50, arg. Eur. *Phoen.* e *Anth. Pal.* XIV 64<sup>48</sup>. L'*Edipo re* di Sofocle è la più sublime risposta all'enigma dell'Uomo, di ogni uomo.

47. Lo notava già Aristotele, *poet.* 1453b, 23 sgg.

48. Lo scolio al v. 45 delle *Phoenissae* fornisce notizie particolari.

Bernabé osserva: «incertum utrum de aenigmate diceretur apud Oediopodiam necne». È difficile supporre un enigma per la fase piú antica; o forse sarebbe bene pensare che lo stesso αἴνιγμα potrebbe avere una storia, e piuttosto lunga, anche se non documentata, per noi, dalle fonti. La forma nella quale ci viene attestato riflette sicuramente lo stadio piú recente di questo mito. Sembra ovvio, infatti, ritenere che nella o nelle fasi piú antiche l'enigma non avrebbe potuto avere il contenuto che, tanto per fare un esempio, gli riconosciamo nella tragedia sofoclea, cosí come la stessa Sfinge nella fase piú remota sarà stata qualcosa di assimilabile all'Erinni o al serpente ctonio o alle Sirene ctonie, ecc. Fatta questa premessa, possiamo dire che tanto l'*Edipo re* quanto le *Fenicie*, come quasi certamente avveniva in altre tragedie, riflettono una fase del mito in cui Edipo appariva come un solutore dell'enigma. Nella tradizione piú antica l'uccisione della Sfinge sarà stata una manifestazione di forza e di valore<sup>49</sup>, compensata dal matrimonio con la principessa o regina: in questo caso con la regina Giocasta<sup>50</sup>; l'elemento intellettuale dell'enigma può benissimo essere stata un'aggiunta piú tarda. Non appare né necessario né opportuno discettare su un possibile sottile o inaccurato riferimento all'uccisione fisica della Sfinge nell'espressione di *Phoen.* 1507 σῶμα φονεύσας<sup>51</sup>. Come osserva Mastronarde, le illustrazioni sui vasi che sono stati ritenuti documentare la versione senza l'enigma sono cronologicamente piú tarde delle illustrazioni con l'enigma e aperte ad altre interpretazioni<sup>52</sup>.

Di questo episodio, la soluzione dell'enigma della Sfinge da parte di Edipo, disponiamo di una importante testimonianza iconografica: sul vaso cosiddetto 'con il viticcio', conservato nel Museo Gregoriano, è rappresentata la Sfinge alata, sul capitello di una colonna ionica; di fronte sta Οἰδιπόδης, raffigurato con la barba, in atteggiamento tranquillo, con il petaso in testa,

49. In Corinna (*PMG* 672, da schol. Eur. *Phoen.* 26) Edipo uccide la Sfinge e la volpe di Teumesso. In questo senso sarebbe un benefattore dell'umanità, come Teseo e Eracle uccisori di mostri.

50. Oltre il caso di Bellerofonte citato sopra, basti ricordare Eracle uccisore di mostri.

51. Vd. Mastronarde, *op. cit.*, ad loc.

52. Cf. J.-M. Moret, *Oedipe, la Sphinx et les Thébains. Essai de mythologie iconographique*, I, Rome 1984, pp. 1 sg., 79-91. Siamo a conoscenza di raffigurazioni vascolari risalenti intorno al 520-510 e al 470 a.C. con la Sfinge che propone l'enigma ai Tebani con parole che sembrerebbero riflettere l'enigma esametrico. È possibile però che κ]αι τρι]πουν, restituito da Robert nel 'vaso con il viticcio' (vd. *infra*), non derivi da un contesto esametrico. Vd. A. Lesky, *Gesammelte Schriften*, Bern 1966, pp. 318 sgg.; H. Lloyd-Jones, *Ten Notes on Aeschylus, Agamemnon*, in R.D. Dawe-J. Diggle-P.E. Easterling (eds.), *Dionysiaca: Nine Studies in Greek Poetry*, Cambridge 1978, pp. 45-61: 60 sg.

in una mano il bastone e l'altra sotto il mento; sullo sfondo, dietro la Sfinge, un viticcio (da qui la denominazione del vaso) e davanti alla Sfinge, in scrittura bustrofedica, le lettere  $\text{ΙΑΤΙΑ}$ , i.e.  $\text{ΑΙΤΡΙΑ}$ , che altro non sarebbero che alcune lettere sopravvissute dell'*incipit* del secondo verso dell'enigma; parole che stanno appunto uscendo dalla bocca della Sfinge:  $\text{ΝΟΠ}[\text{ΙΑΤΙΑ}[\text{Κ}(\text{Κ})\text{ΑΙ ΤΡΙΑ}[\text{ΠΟΝ}]]$

Questa interpretazione è stata proposta da Robert<sup>53</sup>. Resta comunque il fatto che le testimonianze a nostra disposizione non ci mettono in condizione di sapere se l'episodio della soluzione dell'enigma della Sfinge da parte di Edipo trovasse posto già nell'*Edipodia*. Ma oltre che nelle testimonianze archeologiche, questo episodio consolidatosi nella saga di Edipo soprattutto con l'*Edipo re* di Sofocle, trova posto in opere letterarie anche anteriori alla tragedia sofoclea, quali:

1) fr. 149 Kaibel di Epicarmo di Megara Iblea, in Sicilia, o di Siracusa, inventore, secondo che testimonia Aristotele (*poet.* 5, 1449b, 5) della *fabula* comica e che raggiunse l'ἀκμή della sua espressione artistica nella prima metà del V sec. a.C.;

2) Pind. *Pyth.* 4, 263, presumibilmente del 462 a.C., in cui leggiamo le parole τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν, in un'espressione, γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν, di interpretazione molto problematica<sup>54</sup>;

3) Pind. fr. 177d Snell-Maehler αἴνγμα παρθένο' [o anche παρθένου] ἐξ ἀγριῶν γνάθων («L'enigma della fanciulla dalle crudeli mascelle»).

Le tre testimonianze qui invocate costituiscono una prova che l'enigma della Sfinge dev'essere considerato, per i loro autori, elemento ormai acquisito dalla tradizione.

Se possiamo essere sicuri che nel primo quarto del V secolo Edipo è riconosciuto come colui che risolve l'enigma della Sfinge, quindi come l'uomo dotato di σοφία, non siamo in grado di stabilire con altrettanta certezza quando o da chi sia stato introdotto questo elemento del mito nella saga di Edipo: all'eroe che uccide il mostro con la forza è subentrato l'eroe che risolve l'enigma con la σοφία. Rzach fa risalire la caratterizzazione di Edipo come σοφός all'*Edipodia*. Questa posizione ha incontrato però alcune riserve. Io credo che si possa condividere, a condizione però di attribuire a σοφός la giusta valenza, che è diversa a seconda della fase del mito alla quale viene riferita: Edipo può essere σοφός allo stesso modo in cui Medea è σοφή, allo

53. Cf. Robert, *op. cit.*, I, pp. 56 sg.

54. Su questa espressione vd. almeno B.K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin-New York 1988, *ad loc.*; e Pindaro. *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, Paola Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini, [Milano] 1995, *ad loc.*

stesso modo in cui Odisseo risulta essere tale nell'episodio con le Sirene. Occorre, cioè, tenere presente che σοφός nella fase piú antica non ha ancora valenza intellettuale: per la fase piú remota non si può parlare della σοφία senofanea, ma di esperienza e capacità pratica, che implica comunque anche intelligenza, per cui Medea è σοφή perché esperta di filtri e dotata di virtù magiche; Odisseo perché sa trovare soluzioni ai vari problemi (è σοφός perché sa costruire la zattera per riprendere il mare quando lascia Calipso, sa sottrarsi al destino di morte quando ascolta il canto delle Sirene ecc.); Edipo lo è perché sa risolvere l'enigma della Sfinge. Il problema è capire in che cosa consistesse l'enigma nella fase piú antica: certo non aveva la valenza sofoclea. D'altra parte non si può non vedere una nota di remota arcaicità nel fatto che la Sfinge muore quando Edipo risolve l'enigma: così Calcante muore quando Mopso gli dimostra la sua superiorità<sup>55</sup>; così Proteo aveva predetto che le Sirene sarebbero morte quando si fossero imbattute in qualcuno che non si fosse lasciato incantare dal loro canto: quando Odisseo passa indenne, esse si gettano dalla loro scogliera<sup>56</sup>.

Con maggior cautela si è invece mosso De Kock<sup>57</sup>, secondo il quale il motivo dell'enigma non risalirebbe all'*Edipodia*, ma sarebbe stato introdotto piú tardi, presumibilmente non prima del VI sec. a.C., proprio dall'immaginazione popolare: in quel secolo, infatti, fioriva la poesia oracolare. Se noi accettiamo questa analisi del problema<sup>58</sup>, possiamo ipotizzare che:

1) nell'*Edipodia* è ancora assente la figura di un Edipo che supera la Sfinge sciogliendo l'enigma; dunque, anche nel *Peisandros-scholium* l'accenno a questo motivo è interpolazione tarda (sempre ammettendo che siamo qui di fronte a un sunto dell'*Edipodia*);

2) nell'*Edipodia* certamente Edipo vinceva la Sfinge, ma grazie alla sua eccellenza nel vigore fisico, motivo, questo, come s'è notato sopra, certamente antico.

Nel *Peisandros-scholium* ci troviamo di fronte ad elementi molto antichi, quali sono, ad esempio, il matrimonio con la madre (motivo già presente

55. Hes. fr. 278; Pherec. fr. 142 F.

56. Epimen. fr. 8 Fowler; Lyc. 712-16; Strab. VI 1, 1; Apollod. *epit.* VII 19; Hygin. *fab.* 125, 13 e 141, 2; Serv. ad *Aen.* V 864; *mythogr. Vat.* 1, 186; 2, 101; schol. *Od.* XII 39; Eustath. Tess. ad *Il.* 1709, 48.

57. De Kock ne discute in due lavori: *The Sophoclean Oidipus and its Antecedents*, «Acta classica» 4, 1961, pp. 7-28, in partic. 21 sg., e *The Peisandros scholium* cit., specialmente p. 19.

58. Fuori di dubbio rimane il fatto che i passi di Pindaro sopra citati stabiliscono un chiaro *terminus ante quem*: il motivo dell'enigma della Sfinge risolto da Edipo ha già avuto una sua diffusione.

nell'*Odissea*) o la vittoria sulla Sfinge, ed elementi piú recenti, quali la vittoria sulla Sfinge attraverso lo scioglimento dell'enigma: non una prova fisica, ma una prova di superiorità ed eccellenza intellettuale. Una ripresa o un residuo della piú antica immagine di Edipo che eccelle sopra gli altri uomini per il suo vigore fisico la troviamo in Apollod. *bibl.* III 5, 7 *τελειωθείς δὲ ὁ παῖς, καὶ διαφέρων τῶν ἡλικίων ῥώμηι κτλ.*, «il fanciullo, cresciuto e superando i coetanei per la forza ...». Ma poco appresso Apollodoro recupera anche l'episodio dello scioglimento dell'enigma con Sofocle, divenuto comunque topico della saga di Edipo.

Ll. 23-27: con l. 23 ha inizio la prima fase dell'*ἀναγνωρισμός*. Nel momento in cui, tornando dal viaggio sul Citerone, Edipo riconosce il luogo del delitto e ne racconta i momenti salienti alla sua sposa Giocasta, mostrando nel contempo i trofei sottratti al nemico ucciso, Giocasta capisce di avere al suo fianco, ormai come marito, l'assassino del suo precedente sposo, Laio. Soffre in silenzio, cosí come la Giocasta di Sofocle, ma ancora ignora che Edipo sia suo figlio. Il riconoscimento definitivo avviene solo in un secondo momento, con l'apparizione di un personaggio nuovo, un *γέρων ἵπποβουκόλος ἀπὸ Συκυῶνος*. Il termine *ἵπποβουκόλος* ricorre anche in Eur. *Phoen.* 28<sup>59</sup>. In Euripide gli *ἵπποβουκόλοι* non sono altro che la stessa figura dell'*ἵπποβουκόλος* del *Peisandros-scholium*; in Soph. *Oed. T.* 1028 sg. si parla, invece, piú genericamente di un *ποιμήν*, un pastore.

Sicione come luogo di provenienza dell'*ἵπποβουκόλος* è attestata solo nello scolio ad *Od.* XI 271; per logica conseguenza, Polibo diventa nel *Peisandros-scholium* re di Sicione. A partire dalla vulgata sofoclea è Corinto ad essere poi sempre nominata come luogo di provenienza del *ποιμήν* e quindi come città su cui regna Polibo: cf. *Oed. T.* 744, Apollod. *bibl.* III 5, 7, Paus. X 5, 3.

Si è molto discusso se Sicione o Corinto rappresenti la fase piú antica del mito. A favore di Sicione si è pronunciato Bethe (*op. cit.*, p. 67), a favore di Corinto Robert (*op. cit.*, p. 71 sgg.). In realtà risulta piuttosto difficoltoso dare una risposta certa: non resta che registrare le due diverse versioni.

Il riconoscimento di Edipo, cosí come lo riporta il *Peisandros-scholium*, avviene attraverso *γνωρίσματα* esterni<sup>60</sup>: l'*ἵπποβουκόλος* mostra *τὰ σπάργανα*,

59. Mastronarde, *op. cit.*, ad v. 28, ritiene che *ἵπποβουκόλοι* sia un termine coniato forse da Euripide.

60. Non si può non pensare alla *Poetica* di Aristotele, che tra i tipi di riconoscimento indica quello basato sui segni esterni. Naturalmente Aristotele prende in considerazione i vari tipi di



le fasce in cui erano avvolti i neonati, e τὰ κέντρα, i pungoli o gli spilloni. Solo di fronte a questi segni il riconoscimento si compie. Quel che si può dire con certezza è che si tratta di un riconoscimento di chiaro stampo euripideo.

Ll. 27-29: una volta avvenuto l'ἀγνωρισμός, gli eventi precipitano: come nella *Nekyia*, anche qui sembra che il matrimonio tra Edipo e Giocasta non sia durato a lungo. Giocasta si uccide, Edipo si acceca. Ma diversamente dalla vulgata sofoclea, Edipo qui si unisce di nuovo in matrimonio con la fanciulla Eurigane e da lei ha quattro figli. Φασί, con cui si apre il penultimo periodo dello scolio sta a significare che lo scoliasta si richiama a più fonti. Da qui le divergenti opinioni degli studiosi intorno alla notizia delle seconde nozze di Edipo con Eurigane: alcuni ritengono possibile la presenza di questo episodio nell'*Edipodia*; per altri invece non è possibile<sup>61</sup>.

Riprendiamo ora qui alcuni dei punti più significativi del contributo della Delcourt<sup>62</sup>. Premesso che il testo compreso tra le parole iniziali, ἰστορεῖ Πείσανδρος, e quelle finali, ταῦτά φησιν Πείσανδρος, può considerarsi come posto tra virgolette, la prima osservazione è che il contenuto dello scolio non è omogeneo: la prima parte, tutta dedicata a Laio, è interrotta da un racconto sulla Sfinge. Secondo Deubner il *Peisandros-scholium*, prescindendo da due brevi sezioni, quella dedicata alla Sfinge (ll. 4-10) e quella che menziona il secondo matrimonio di Edipo con Eurigane (ll. 28 sg.), non sarebbe altro che il riassunto di due drammi perduti di Euripide: il *Chrysippos*, da l. 1 a l. 16, e l'*Oidipus*, da l. 16 a l. 29. La Delcourt ritiene che l'ipotesi di Deubner sia in contraddizione con ciò che noi sappiamo dei due perduti drammi euripidei<sup>63</sup>; non solo, ma che per uno studio approfondito del *Peisandros-*

riconoscimento di tragedie, in molti casi espressamente citate. Proprio il riconoscimento per mezzo di segni esterni era, come sapeva lo stesso Aristotele, molto frequente nella commedia. Aristotele considera l'ἀναγνώριστις dell'*Edipo re* di Sofocle πασῶν δὲ βελτίστη. Il contesto del *Peisandros-scholium* fa pensare a un riconoscimento di tragedia euripidea. Naturalmente il motivo del riconoscimento di Edipo potrebbe risalire a remota antichità, come i molti riconoscimenti dell'*Odissea*. Quanto e come il nucleo originario sia stato elaborato non è facile dire con certezza.

61. Per le fonti si veda l'apparato di Bernabé.

62. Vd. le pp. xxxix-xlvi del citato *Oedipe ou la légende du conquérant*, del quale una seconda edizione è apparsa nel 1981.

63. Se ne vedano i frammenti in R. Kannicht (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, V 1. *Euripides*, Göttingen 2004, pp. 569-83 (Οἰδίπους) e 877-84 (Χρυσίππος).

*scholium* sia necessaria una lettura sinottica dello stesso scolio insieme con altre tre fonti:

- 1) l'argomento bizantino dei *Sette a Tebe* (arg. Aesch. *sept.* 3 Smith);
- 2) l'argomento delle *Phoenissae* del codice Vaticano Gr. 1345 (Eur. *Phoen.* arg. 7 Mastronarde, attribuito a Aristofane di Bisazio)<sup>64</sup>;
- 3) l'argomento delle *Phoenissae* dei codd. Laur. XXXII 33 e Vat. Gr. 909 (arg. 8a Mastronarde).

Dice dunque quest'ultimo *argumentum*:

Λάιος ἀπὸ Θηβῶν παραγενόμενος κατὰ τὴν ὁδὸν ἐθεάσατο Χρῦσιππον τὸν υἱὸν τοῦ Πέλοπος. τοῦτου ἐρασθεὶς ἤξιον αὐτὸν παραγενέσθαι εἰς Θήβας σὺν αὐτῷ. τοῦ δὲ μὴ τοῦτο ποιῆσαι βουλευθέντος ἤρπασεν αὐτὸν ὁ Λάιος λάθρα τοῦ ἑαυτοῦ πατρός. ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοῦ θρηνοῦντος διὰ τὴν τοῦ παιδὸς ἀπώλειαν, ὕστερον ἔμαθε καὶ μαθὼν κατηράσατο τῷ αὐτὸν ἀνελόντι μὴ παιδοποιῆσαι· εἰ δὲ τοῦτο γένηται, ὑπὸ τοῦ τικτομένου ἀναιρεθῆναι.

(Laio, che proveniva da Tebe, durante il cammino vide Crisippo, il figlio di Pelope. Innamoratosi di lui, pensava di condurlo con sé a Tebe. Ma poiché il giovane si rifiutava, Laio lo rapì all'insaputa del padre Pelope. Pelope, dopo aver molto pianto per la perdita del figlio, quando più tardi venne a sapere la verità lanciò contro chi gli aveva sottratto il figlio la maledizione di non avere mai figli o, se mai ne avesse, di morire per mano del figlio da lui generato).

Per la Delcourt l'*argumentum* del Laur. XXXII 33 e del Vat. Gr. 909 non è altro che un riassunto del *Crisippo*. Ricalcherebbe, sebbene a grandi linee, l'*argumentum* bizantino dei *Sette a Tebe* di Eschilo, soprattutto nella prima parte, in cui Laio, innamoratosi di Crisippo e rapitolo all'insaputa del padre, riceve da questi la maledizione di morire per mano del figlio da lui generato (p. 3, 13-16 Smith)<sup>65</sup>. La seconda parte dell'*argumentum* bizantino dei *Sette a*

64. Frammentario: «Ἡ μὲν ὑπόθεσις τοῦ δράματος» ἐπιστρατεία τοῦ Πολυνεῖκου μετὰ τῶν Ἀργείων ἐπὶ Θήβας καὶ ἀπώλεια τῶν ἀδελφῶν Πολυνεῖκου καὶ Ἐτεοκλέους καὶ θάνατος Ἰοκάστης. ἡ μυθοποιία κεῖται παρ' Αἰσχύλου ἐν Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας πλὴν τῆς Ἰοκάστης. «ἐδιδάχθη» † ἐπὶ † Ναυσικράτους ἄρχοντος. δεύτερος Εὐριπίδης καθῆκε διδασκαλίαν † περὶ τούτου· καὶ γὰρ ταῦτα ὁ Οἰνόμαος καὶ Χρῦσιππος, καὶ σώιζεται. † ὁ χορὸς συνέστηκεν ἐκ Φοινισσῶν γυναικῶν, προλογίζει δὲ Ἰοκάστη.

65. Arg. Aesch. *sept.* 3 p. 3, 1-19 Smith Ὁ Λάιος τοῦ Λαβδάκου υἱὸς ὢν ἐβασίλευσεν ἐν Θήβαις, γυναικὰ κεκτημένος Ἰοκάστην, τὴν θυγατέρα τοῦ Μενοικέως· ἢ συνελθεῖν καὶ τέκνα ποιῆσαι οὐκ ἐτόλμα, τὰς τοῦ Πέλοπος δεδιὼς ἀράς. φασὶ γὰρ ὅτι τὸν τοῦ Πέλοπος υἱὸν Χρῦσιππον, ὃς ἦν αὐτῷ ἐξ ἄλλης γυναικὸς καὶ οὐκ ἐκ τῆς θυγατρὸς τοῦ Οἰνομάου Ἰποδαμείας, ὁ Λάιος ἤρπασεν ἐρασθεὶς αὐτοῦ καὶ αὐτῷ συνεγένετο, καὶ πρῶτος ἐν ἀνθρώποις τὴν ἀρρενοφορίαν ὑπέδειξε, καθῶσπερ δὴ καὶ ὁ Ζεὺς ἐν θεοῖς, τὸν Γανυμήδην ἀρπάσας. ὅπερ ὁ Πέλοπος μαθὼν τὸν Λάιον κατηράσατο ἐξ οἰκείας φονευθῆναι γονῆς. ἐπεὶ γοῦν ὁ Λάιος δι' ὃν εἴρηται τρόπον ἅπαις ἤδη παρήκμαζεν, εἰς τὸ

*Tebe* non sarebbe invece nient'altro che un'ampia esposizione delle circostanze che costituiscono il punto di partenza delle *Phoenissae*: Edipo vive cieco ed è mal trattato dai figli; non si parla del suicidio di Giocasta; i due fratelli hanno concluso un patto che Eteocle si rifiuta di rispettare. I riferimenti, nelle linee conclusive, alla tragedia dei *Sette* di Eschilo sono piuttosto vaghi: quel che si dice si può agevolmente ricavare dalle *Phoenissae* di Euripide. A ben riflettere, dunque, anche l'*argumentum* bizantino dei *Sette a Tebe* deriva da una mitopea euripidea, tanto più che in esso sono citati, separatamente, due versi delle *Phoenissae* di Euripide, il 18 μη σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι (p. 3, 19 Smith), e il 19 εἰ γὰρ τεκνώσεις, ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύσας (p. 3, 22 sg. Smith). Quindi, l'arg. 8a Mastronarde delle *Phoenissae* di Euripide non sarebbe che un riassunto del *Crisippo*, la tragedia euripidea andata perduta; l'*hypothesis* bizantina dei *Sette a Tebe* di Eschilo deve, probabilmente, essere stata scritta sulla base di una *pièce* di Euripide, poiché in essa sono citati due versi delle *Phoenissae*. In base a queste considerazioni la Delcourt afferma che questi due *argumenta*, quello delle *Phoenissae* (arg. 8a Mastronarde) e quello dei *Sette*, devono entrambi avere come fonte il *Crisippo*, citato nell'*argumentum* alle *Fenicie* di Aristofane di Bisanzio (arg. 7 Mastronarde). Sebbene il testo di quest'ultimo *argumentum* sia piuttosto mutilo e la parte finale si legga con difficoltà, tuttavia, poiché nella frase precedente è menzionata una didascalia, ciò che riusciamo a ricostruire ci induce a ritenere che Aristofane citasse *Enomao* e *Crisippo* non solo come appartenenti allo stesso insieme leggendario, ma come facenti parte della stessa trilogia delle *Phoenissae*.

Se ritorniamo alla mitopea dei due *argumenta*, quello delle *Phoenissae* dei codd. Laur. XXXII 33 e Vat. Gr. 909 e quello dei *Sette a Tebe*, tenendo presente che sono delle *summae* del perduto *Crisippo* di Euripide, possiamo tentare di porre in evidenza analogie e diversità riscontrabili tra questi due testi e il *Peisandros-scholium*. Identico in tutti e tre i testi il punto di partenza del mito: Laio si innamora di Crisippo e lo conduce con sé a Tebe, portandolo via di nascosto al padre Pelope. Ma già a questo punto emergono le divergenze. Mentre infatti nel *Peisandros-scholium* è Era γαμόστολος, protettrice dei diritti della donna nel matrimonio, a punire l'amore παράνομος di Laio per il fanciullo Crisippo inviando la Sfinge ai Tebani, nei due *argumenta* tragici è invece Pelope, irato per il rapimento del figlio Crisippo, a maledire Laio: μη παιδοποιῆσαι ο, ancora peggio, ὑπὸ τοῦ τικτομένου ἀνααιρεθῆναι. Nel *Peisandros-scholium* Era punisce più che la persona di Laio il suo popolo, col-

τοῦ Ἀπόλλωνος μαντεῖον ἐγένετο ἐρωτήσων εἰ δέοι τεκνώσασθαι. ἐξήνεγκεν δὲ αὐτῶι τὸ χρηστήριον· 'μη σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίαι'.

pevole di non aver punito Laio per il suo amore παράνομος. Inoltre, mentre nel *Peisandros-scholium* la Sfinge è inviata quando Laio è ancora in vita, nell'*argumentum* bizantino dei *Sette a Tebe* l'apparizione della Sfinge non ha alcun rapporto con Laio, né con il suo amore παράνομος per Crisippo, né con il suicidio di Crisippo, e, del resto, dell'incombere di questo flagello su Tebe non viene data alcuna ragione. Anche qui c'è però il particolare di una punizione che non colpisce il colpevole nella sua persona, ma si riversa sulla sua discendenza: anche questo è un elemento di remota arcaicità. Nel *Peisandros-scholium*, se la Sfinge viene mandata quando Laio è ancora in vita (la colpa di Laio è qui certamente il suo amore παράνομος per Crisippo), essa causa certamente dolore a Laio in quanto sovrano di Tebe. Quindi, il suo andare al santuario di Apollo a Delfi potrebbe essere legato all'esigenza di avere dal dio una risposta su come liberarsi dalla Sfinge: ma non è lui in persona a scontare la sua colpa. Nell'*argumentum* del Vat. Gr. 909 e del Laur. XXXII 33 la prima maledizione di Pelope a Laio è il μη παιδοποιῆσαι; ad essa si aggiunge la seconda, nel caso in cui Laio abbia figli, ὑπὸ τοῦ τικτομένου ἀνααιρεθῆναι. Entrambe queste punizioni sono sulla persona di Laio, anche se la seconda, quella che si realizza, comporta poi una maledizione sui discendenti. Dunque, oggetto della vendetta è sempre Laio, ma diverso è non solo il soggetto da cui scaturisce la vendetta, Era γαμόστολος da una parte, Pelope dall'altra; diversa è anche la modalità della vendetta: l'invio della Sfinge da una parte, la maledizione sulla discendenza dall'altra.

Occorre notare, inoltre, che nelle *Phoenissae* di Euripide: a) non si parla di Crisippo; b) la Sfinge appare, come nelle due *hypotheses*, dopo la morte di Laio (v. 45)<sup>66</sup>; c) la Sfinge è inviata non da Era, come nel *Peisandros-scholium*, ma da Hades (v. 810)<sup>67</sup>; d) l'*argumentum* dei *Sette* parla, come le *Phoenissae*, di spilli d'oro che trapassano i piedi del fanciullo.

66. Schol. Eur. *Phoen.* 45 ὡς δ' ἐπεζάρει: ἐζήτησε τοὺς ἐν τῇ πόλει ἀφαρπάσαι – ΜΤΑ ζάρος ὄρνεν ἔστιν ἀρπακτικόν. τὴν δὲ Σφίγγα οἱ μὲν ἔχειν πρόσωπον μὲν παρθένου, στήθος δὲ καὶ πόδας λέοντος, πτερὰ δὲ ὄρνιθος. Σωκράτης (*FGrHist* 310 F 13) δὲ ἐγχωρίαν αὐτὴν χρησιμολόγον φησὶ δύσγνωστα μαντευομένην, ἅπερ ἀγνοοῦντες οἱ Θηβαῖοι καὶ ἐναντίως αὐτοῖς χρώμενοι ἀπόλοντο. Ἀσκληπιάδης (*FGrHist* 12 F 21) δὲ λέγει τοὺς Θηβαίους εἰς ἐκκλησίαν καθ' ἐκάστην ἀθροίζεσθαι διὰ τὸ δυσαινίγμα τῆς Σφιγγός· λόγιον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἀπαλλαγίσεσθαι τῶν κακῶν πρὶν ἂν τοὺς τῆς Σφιγγός λύσειαν χρησμούς. ὁπότε δὲ μὴ συνίοιεν, ἀρπάζειν αὐτὴν ὄντινα ἂν βούλοιο τῶν πολιτῶν – ΜΤΑΒ.

67. Euripide non fornisce una motivazione per l'attacco della Sfinge. Cf. *Phoen.* 1031 sg., dove Euripide preferisce attenersi secondo la norma religiosa all'incertezza dell'anonimato: φόνιος ἐκ θεῶν / ὅς τὰδ' ἦν ὁ πράξας. Lo scoliasta a *Phoen.* 810 spiega: ἦν Ἐρινύς τις ἢ Αἰδωνεύς ἢ ἀλάστορ ἐφῆκε τῇ πόλει· πάντα γὰρ τὰ δεινὰ χθόνια ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι – ΜΤΑΒ. Cf. *Carm. epigr.* Gr. 120, 1 (1, 66 Hansen; Tessaglia, ca. 450) Σφιξ, Αἰδ[α]ο κῦον.

Questi elementi avvicinano le *Phoenissae* alle due *hypotheses* allontanandoli dal sunto del *Peisandros-scholium*. Possiamo aggiungere anche che molto probabilmente il *Chrysippus* apparteneva alla stessa trilogia delle *Phoenissae*: *Enomao*, *Crisippo* e *Fenicie* quasi certamente costituivano un trittico come l'*Alessandro*, il *Palamede* e le *Troiane*, vale a dire una trilogia legata che portava sulla scena personaggi diversi, ma avvenimenti in cui errori e responsabilità creavano, naturalmente, una solidarietà di tipo del tutto nuovo, specialmente rispetto a quella che era la trilogia legata per Eschilo.

Anche il particolare, nel *Peisandros-scholium*, della Sfinge inviata contro i Tebani riflette una concezione della colpa antica e risalente, in cui un gruppo paga per un solo colpevole, ed è più vicina alle idee arcaiche sulla solidarietà della responsabilità e delle sanzioni. Senonché il dato presente nei due *argumenta*, secondo il quale la maledizione di Pelope colpisce Laio nella sua discendenza, può forse sembrare più adatto per una tragedia euripidea: ciò non significa però che esso non sia ugualmente antico e risalente<sup>68</sup>. Tenuto conto di queste osservazioni, è possibile avanzare una considerazione conclusiva. Contrariamente all'affermazione di Deubner, l'analisi comparata dei testi sopra considerati induce a ritenere impossibile che il perduto *Crisippo* di Euripide possa essere contemporaneamente fonte del *Peisandros-scholium* e dei due *argumenta* tragici. Siamo invece di fronte a due mitopoiesi molto divergenti tra loro. Tutti gli indizi raccolti ci spingono a considerare i due *argumenta* come dei sunti della *pièce* rappresentata prima delle *Phoenissae*, i.e. il *Crisippo*. Il sunto del *Peisandros-scholium* non è tratto dal *Crisippo*, ma allo stato attuale delle nostre conoscenze nulla di sicuro si può dire: potrebbe essere lo schema leggendario servito a Euripide come fonte.

Quale impressione si ricava dalla lettura dello scolio? Accanto a motivi certamente antichi (come ad esempio Era che punisce la comunità anziché il singolo, o il secondo matrimonio di Edipo con Eurigane) vi sono motivi e tracce dei due grandi tragici, Sofocle ed Euripide. In particolare Euripide, da cui l'autore dello scolio deve aver tratto il motivo della colpa di Laio con Crisippo, il dono del carro a Polibo dopo il parricidio, le circostanze del parricidio, nonché la motivazione dello stesso e l'isolata parola *ἵπποβουκόλος*.

Dalla lettura del *Peisandros-scholium* De Kock<sup>69</sup> ha derivato l'impressione di trovarsi di fronte a un resoconto erudito, caratterizzato dalla determinazione di offrire un'impostazione del sunto ed una struttura ben motivate,

68. Vd. A. Martina, *La Prothesis di Edipo* (*Soph. Oed. T. 216-275*), «Paideia» 59, 2004, pp. 271-98.

69. Cf. De Kock, *The Peisandros scholium* cit., pp. 23 sg.

anche se costruite sull'intreccio di motivi piú antichi con motivi piú recenti. Nonostante la pluralità delle fonti cui dovette attingere, l'autore del *Peisandros-scholium* non cade mai in reali incoerenze, contrariamente, per esempio, ad Apollodoro che, come abbiamo visto, richiama nella sua narrazione l'immagine di una Sfinge strumento di tortura di una dea adirata, strumento tuttavia inviato dopo che il colpevole dell'oltraggio alla divinità è ormai morto: come accade in altre vicende mitiche. Questo è possibile perché la colpa è ereditaria e il momento della vendetta scatta quando decide la divinità interessata, che invia l'Erinni per la realizzazione.

Ci sembra opportuno, a questo punto, riportare a grandi linee la possibile ricostruzione che del *Peisandros-scholium* De Kock ha proposto<sup>70</sup>. Lo studioso vede in questo breve sunto il tentativo di introdurre, in concorrenza-contrasto con Sofocle, una motivazione all'apparizione della Sfinge come flagello contro i Tebani. Egli raggiunge tale obiettivo srotolando i fatti, dalle vicende di Laio a quelle di Edipo, secondo una perfetta consequenzialità: Laio, uomo sposato, è avvertito in sogno della pericolosità di un eventuale figlio; egli genera tuttavia un discendente, del quale subito si libera esponendolo; da allora evita la moglie e vive apertamente una relazione omosessuale con il fanciullo Crisippo, rapito da Pisa. Era, come divinità dei diritti delle donne nel matrimonio, oltraggiata dall'amore παράνομος di Laio per Crisippo, manda la Sfinge ai Tebani quale strumento di tortura. E la manda quando Laio è ancora in vita. Crisippo allora si toglie la vita. Laio parte per consultare l'oracolo di Apollo, dati i tempi funesti e il suicidio dell'amato, ma sulla strada è ucciso da Edipo.

In questa ricostruzione causale degli eventi, l'invio della Sfinge ai Tebani è motivato tanto dalla colpa di Laio nei confronti di Crisippo, quanto dalla conseguente ira di Era. Nel *Peisandros-scholium*, cioè, due motivi apparentemente divergenti, quali il rapimento di Crisippo da parte di Laio e l'apparizione di Era γαμύστολος che invia un flagello ai Tebani, sono di proposito legati alla Sfinge.

La ricostruzione di De Kock è stata tenuta presente da Mastronarde<sup>71</sup>, il cui punto di vista si impone alla nostra attenzione e merita di essere dettagliatamente considerato in quanto premessa per le nostre riflessioni conclusive. Secondo De Kock – osserva Mastronarde (*op. cit.*, p. 33) – la trama (o almeno «the 'Dichaearchan' hypothesis») del *Chrysippus* di Euripide è molto verosimilmente riflessa nel sommario frammentario trasmesso nei codd.

70. *Ibid.*, pp. 26 sg.

71. Mastronarde, *op. cit.*, pp. 31-38.

Vat. Gr. 909 e Laur. XXXII 33 (arg. 8a Mastronarde) e nei corrispondenti dettagli dell'arg. 3 Smith ai *Sette* (p. 3, 11-16: queste righe o la loro fonte sarebbero state usate da Thomas Magister in Eur. *Phoen.* arg. 12 Mastronarde): questo sommario implica una scena in Pisa, un tentativo fallito da parte di Laio di convincere Crisippo a seguirlo, la partenza secreta di Laio per Tebe con il fanciullo rapito, il dubbio di Pelope sul destino del figlio risolto dalla notizia del suicidio del figlio, la maledizione contro Laio (fatta presumibilmente nella scena finale della tragedia nel corso di un *threnos* per il fanciullo). Nella tragedia Laio sarebbe stato rappresentato come il primo mortale a praticare la pederastia (Aelian. *nat. anim.* VI 15; arg. Aesch. *sept.* 3 Smith, onde Thom. Mag. in Eur. *Phoen.* arg. 12 Mastronarde). Osserva Mastronarde (*op. cit.*, p. 34) che nella versione del Vat. Gr. 909 e del Laur. XXXII 33 ci sono due dettagli che sono causa di dubbio: l'enfasi con cui è sottolineato il passare del tempo (ἐπὶ πολὺ θρηνοῦντος, ὅσπερ ἔμαθε) e l'anonimato della maledizione (τῶι αὐτὸν ἀνελόντι), che non sembra appropriato a una tragedia<sup>72</sup>. D'altra parte, l'arg. Aesch. *sept.* 3 recita: ὅπερ ὁ Πέλοψ μαθὼν τὸν Λάιον κατηράσατο ἐξ οἰκείας φονευθῆναι γονῆς. Se la tragedia finiva con la maledizione di Pelope, è difficile vedere come Era potesse avere un ruolo, a meno che non apparisse come *dea ex machina* (cf. la fine dell'*Andromaca*) e perché la sua ira verso Laio assicurasse Pelope che la sua maledizione si sarebbe realizzata. Tuttavia né l'empio ratto di Crisippo né il contenuto della maledizione richiedono l'intervento di Era come dea del matrimonio. Piuttosto la maledizione di Pelope e l'ira di Era sono probabilmente alternative come risposta al rapimento, ognuna usata per motivare successive sventure per Laio in versioni del mito differenti<sup>73</sup>.

Questa argomentazione di Mastronarde, riportata fedelmente, merita forse una puntualizzazione. Nell'ordine: la maledizione contro Pelope, fatta presumibilmente nella scena finale durante il *threnos* per il fanciullo; il *threnos*, o comunque l'occasione del funerale, era una delle circostanze in cui l'avente diritto-dovere, nella fattispecie Pelope, lanciava le ἀραὶ, le maledizioni, contro l'autore di un crimine secondo precise norme<sup>74</sup>. Il θρῆνος poteva però non essere nella scena finale: nell'*Edipo re* di Sofocle Edipo pronuncia la *prorrhesis* quasi all'inizio dell'azione drammatica (vv. 216-76): un morbo funesto e devastatore si è abbattuto su Tebe inviato da una qualche

72. Ma vd. Martina, *La Prorrhesis di Edipo* cit.

73. Per avere un'idea dell'impressionante numero di versioni e di autori che trattarono il mito di Edipo basterebbe vedere gli *scholia* al prologo (vv. 1-87) delle *Phoenissae* di Euripide.

74. Vd. Martina, *La Prorrhesis di Edipo* cit.

divinità e bisogna cercare il responsabile secondo che dice l'oracolo delfico. Edipo allora pronuncia la *prorrhesis*, nel corso della quale formula le sue maledizioni. Così la maledizione di Pelope e l'ira di Era possono anche non essere alternative: Era potrebbe aver inviato la Sfinge come punizione dell'atto criminoso di Crisippo; Pelope avrebbe potuto lanciare le sue ἀραί, anzi sarebbe stato tenuto a farlo secondo le *leges sacrae* risalenti a remota antichità. È problematica, comunque, la compresenza dei due eventi in una tragedia; non lo è invece in un poema epico. È possibile che nella tragedia uno dei due fatti fosse relegato tra i προπεπραγμένα o nell'epilogo: dipende da come il poeta ha impostato la trama e dal segmento di mito trattato. È possibile inoltre che ci troviamo dinanzi a versioni diverse, aventi però tutte elementi di profonda arcaicità: tali sono, ad esempio, l'ira di Era e la maledizione di Pelope. Anche il ratto di Crisippo è un elemento molto arcaico: gli corrisponde tra gli dèi il ratto di Ganimede da parte di Zeus.

La presenza di Era in *Phoen.* 24 era uno dei motivi più importanti che induceva Bethe a ritenere che Pisandro avesse seguito un'originaria fonte epica. Per Mastronarde è ragionevole ritenere che Era sia menzionata nelle *Phoenissae* per una ragione elaborata in qualche modo prima delle *Phoenissae*. È una soluzione che si può condividere con una precisazione. A mio parere la presenza di Era riflette uno stadio estremamente antico del mito. I due particolari della narrazione di Pisandro menzionati da Mastronarde come «possibly old» sono, a mio parere, effettivamente molto antichi e confermano l'alta antichità del primo. I due elementi sono:

1) il sito del parricidio, che pare essere il Citerone, mentre la σχιστή ὁδός focese era canonica in versioni in cui veniva sottolineata la connessione delfica;

2) l'uso della Sfinge da parte di Era, che potrebbe essere messo in relazione all'uso fatto da Era del leone di Nemea, che è fratellastro della Sfinge in *Hes. theog.* 326-28.<sup>75</sup>

Ora, la connessione delfica è un elemento cronologicamente più recente e costituisce un grosso problema. Nelle tragedie che trattano di questo mito l'oracolo delfico diventa centrale, mentre Tiresia svolge un ruolo subordinato, come in realtà non era in origine, dato che Tiresia è anteriore all'Apollo delfico<sup>76</sup>. Su questa base è meno difficile spiegare la connessione di Apol-

75. Cf. l'osservazione dello scoliasta a *Phoen.* 810: πάντα γὰρ τὸ δεινὰ χθόνια ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι.

76. Vd. A. Martina, *I frammenti del ciclo epico tebano: Tiresia e l'oracolo delfico*, in *Δ' Διεθνῆς Συνέδριο Βοιωτικῶν Μελετῶν, Αἰβαδεῖά, 9-12 Σεπτεμβρίου 2000* («Επετηρὶς Ἐταιρ. Βοιωτ. Μελετῶν» 4), Αθήνα 2008, pp. 3-76.



lo con la storia di Pelope e Laio mediante un oracolo esametrico di incerta datazione (arg. Eur. *Phoen.* 4 Mastronarde): la sua versione piú lunga, dopo ὧς γὰρ ἔνευσε, ha: Ζεὺς Κρονίδης Πέλοπος στυγεραῖς ἀραῖσι πιθήσας, / οὗ φίλον ἦρπασας υἱὸν. ὁ δ' ἠϋξάτο σοι τάδε πάντα. Per Fontenrose<sup>77</sup> è ragionevole supporre che gli scoliasti ritenessero che si trattasse di un oracolo delfico, nonostante non sia esplicitamente identificato come tale (solo P [Laur. Conv. soppr. 172] ha Ἀπολλῶνος χρησμός, mentre F [Marc. Gr. 468] ha ὁ παρὰ τοῦ Διὸς χρησμός; l'oracolo nella versione piú breve di tre versi è in *Anth. Pal.* XIV 67). Questo problema ha una risposta se si considera piú tarda la connessione delfica e si tiene presente l'antiorità della funzione mantica di Tiresia.

Senza risposta mi pare la questione che riguarda Crisippo e la pederastia, se fosse o no riprovevole e a partire da quando. La risposta piú sensata sarebbe da cercare nel mito di Zeus che rapisce Ganimede, ma non sappiamo quale valore avesse questo mito al momento del suo formarsi. Se invece cerchiamo indicazioni cronologiche nelle fonti, non possiamo dire di poter risalire molto indietro nel tempo. Sulle orme di Mastronarde (*op. cit.*, p. 35), possiamo dire che Euripide è citato da Eliano come fonte per Laio primo pederasta tra gli uomini. Ciò significa soltanto che Eliano non conosceva fonti piú antiche, ma non prova che sia stato Euripide il primo a considerare Laio tale. Opportunamente Mastronarde cita Pindaro della prima *Olimpica*, Solone, Anacreonte ed altri. Com'è noto, Solone aveva anche legiferato su questo punto<sup>78</sup>. Inoltre, non è detto che se Laio si fosse già unito in matrimonio con Giocasta, la sua sua unione omosessuale con Crisippo dovesse costituire per i Greci del tempo una violazione della sacralità dell'unione matrimoniale. Forse ancora una volta converrebbe tenere presente il parallelo della posizione di Zeus (anche se Era può essersi ragionevolmente adirata). Il suicidio di Crisippo implica condanna dell'omosessualità, ma parole come ἀσεβήσαντα e παράνομον nel *Peisandros-scholium* implicano che è difficile andare oltre, o molto oltre, Euripide.

Alcuni studiosi<sup>79</sup> ritengono che il rapimento di Crisippo sia stato utilizzato da Eschilo<sup>80</sup> nella sua trilogia tebana come la originaria trasgressione da

77. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 362 sg. (L17).

78. Vd. A. Martina (ed.), *Solon: Testimonia veterum*, Romae 1968, p. 233 (464 a-c).

79. Ad esempio, H. Lamer, s.v. *Laïos*, in *RE* XII 1 (1922), coll. 474-81; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles 1971, pp. 120 sg.; W.G. Thalmann, *Dramatic Art in Aeschylus' Seven against Thebes*, New Haven 1978, pp. 15-17.

80. Mastronarde non condivide l'opinione di Lloyd-Jones, *The Justice* cit., pp. 121-24, che

cui deriva l'oracolo indirizzato a Laio. Questo motivo è evidente nei *Sette* e non è necessario che sia implicito nel riferimento alla *παρβασία* di Laio (vv. 742 sg.). Il rilievo in *τρὶς εἰπόντος* di *sept.* 746 fa ritenere a Mastronarde (*op. cit.*, p. 36): «1) that the transgression was disobedience, not an offence against Chrysippus and Pelops; 2) that no reason was given for the oracular command, for if one were, there would be no need to inquire a second and third time. But nothing can be proved either way *ex silentio*. I merely record that I am sceptical of the claim. I agree with Hutchinsonon [...]»<sup>81</sup> that the most probable content of A[eschylus]'s *Laius* is the events leading to his death at Oedipus' hands and that, like the oracle, the incident with Chrysippus (if mentioned at all) lay in the prehistory of the play».

La ricostruzione della trilogia tebana si può ricavare dallo stasimo dei *Sette* in cui Eschilo riassume tutta la vicenda (vv. 720-91): poiché la stessa cosa si può fare per l'*Orestea*, che ci permette il riscontro, bisognerà concludere che sono quelli i lineamenti del mito che erano seguiti dal poeta. Che ci fossero altre versioni è naturale e, forse, non è del tutto inutile tenerle presenti, anche perché alcuni momenti di questo mito rivelano una certa connessione con quello di Ganimede: un indizio forse che una cosa poteva essere l'ira di Era all'origine, un'altra la responsabilità di Laio nei tragici. Questo fatto spiegherebbe anche la mancanza di un ruolo di rilievo di Era nella tragedia.

Si raccontava che un bambino di nome Aetos, 'aquila', nato dalla terra come il Dattilo Ideo Chelmis e ritenuto come questi e come Egipan un compagno di giochi del piccolo Zeus, molto bello, fosse stato trasformato in un'aquila da Era, la quale sospettava che fosse l'oggetto degli amori di Zeus. Al bel figlio di un re Troiano, Ganimede, si attribuivano analoghi rapporti con Zeus<sup>82</sup>. Perciò si raccontava che fosse stato rapito dall'aquila di Zeus, portatrice del fulmine, e fatto coppia degli dèi. Secondo un'altra tradizione, non sarebbe stato Zeus ma Tantalos a rapire Ganimede<sup>83</sup>, o per lo meno avrebbe avuto parte nella sparizione del ragazzo<sup>84</sup>. La stessa sorte toccò a

riprende una convinzione di Perrotta, secondo il quale in alcuni passi dell'*Edipo re* si potrebbero vedere delle allusioni al ratto di Crisippo e alla conseguente maledizione contro Laio: cf. T.C.W. Stinton *The Scope and Limit of Allusion in Greek Tragedy*, in M. Cropp-E. Fantham-S.E. Scully (eds.), *Greek Tragedy and its Legacy*, Calgary 1986, pp. 67-102: 72-74.

81. *Aeschylus. Septem contra Thebas*, edited with Introduction and Commentary by G.O. Hutchinson, Oxford 1985, p. xxiii.

82. Soph. fr. 320 Nauck<sup>2</sup> = 345 Radt<sup>2</sup>. Ganymedes μηροῖς ὑπαίθων τὴν Διὸς τυραννίδα.

83. Eustath. Tess. in *Il.* XX 232-35 (IV, p. 496, 7 van der Valk).

84. Schol. *Il.* XX 234.

Pelope. Di lui si innamorò Poseidone e lo rapí. Lo trasportò col carro tirato da cavalli dorati fino al palazzo di Zeus. Ciò sarebbe avvenuto prima che vi arrivasse Ganimede<sup>85</sup>. Soltanto male lingue potevano sostenere che, poiché il fanciullo non era stato restituito alla madre, doveva essere stato mangiato<sup>86</sup>. Ma piú tardi gli dèi rimandarono il giovane agli uomini di vita breve: egli doveva diventare dopo il peccatore Tantalò un regnante famoso sulla terra.

Possiamo rinviare qui alla presentazione del mito offerta da Kerényi<sup>87</sup>, perché cosí si può avere subito un'idea della complessità dell'articolazione e della ricchezza delle varianti. Non ci soffermiamo sui particolari che si possono ricavare intorno all'esposizione di Edipo nel perduto *Laio* di Eschilo<sup>88</sup>. La sua storia, osserva Kerényi, non comincia in modo diverso da quella di eroi o figli divini esposti. Si affermò<sup>89</sup> persino che egli fosse uno dei figli di Helios. E viene in mente quel che si diceva di Perseo o di Dioniso<sup>90</sup>. Edipo sarebbe stato esposto in un'arca<sup>91</sup> nelle acque del Golfo di Corinto o dello stretto di Euripo e sarebbe finito nelle mani di Ippodamia, che lo avrebbe allevato, al pari di Crisippo, come figlio di Pelope<sup>92</sup>. In tal caso egli avrebbe ucciso Laio o per proteggere o per vendicare il supposto fratello e si sarebbe impossessato di Giocasta, mentre essa andava a Pisa per i funerali del marito. Egli sarebbe stato quindi un rivale di Laio e perciò lo avrebbe ucciso.

Secondo un'altra versione l'arca col fanciullo non sarebbe andata oltre la città nella quale regnava Polibo, figlio di Hermes<sup>93</sup>: questa città era Sicione o Corinto o Antedone<sup>94</sup>. Hermes porge il bambino alla regina Permea, detta anche Merope<sup>95</sup>, che lo depone sulle ginocchia di Polibo. Edipo crebbe persuaso che questi fossero i suoi genitori. Soltanto secondo la piú corrente tradizione egli fu esposto sul Citerone, dove potevano incontrarsi i pastori di Tebe provenienti da un lato e i pastori di Corinto provenienti dall'altro. Se i pastori di Laio esposero il lattante, quelli di Corinto poterono trovarlo.

85. Pind. *Ol.* 1, 43.

86. Pind. *Ol.* 1, 47.

87. K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia* (ed. orig. *Die Mythologie der Griechen*), Milano 1963, II, pp. 93 sgg.

88. Aristoph. *ran.* 1189-91 con lo schol. RVE al v. 1190.

89. Schol. Eur. *Phoen.* 26.

90. Cf. Kerényi, *Gli dei cit.*, I, p. 217.

91. Schol. Eur. *Phoen.* 26, 28; Hygin. *fab.* 66.

92. Schol. Eur. *Phoen.* 26.

93. Paus. II 6, 6; *FGtHist* 90 F 8 Jacoby.

94. Athen. 296b.

95. Schol. Eur. *Phoen.* 1760; Soph. *Oed. T.* 775.

Secondo Euripide<sup>96</sup>, ciò accadde sui prati di Era. Nell'*Edipo re* di Sofocle il pastore tebano consegnò il piccolo Edipo a uno di Corinto<sup>97</sup>. Questi lo portò in dono al re che non aveva figli<sup>98</sup>.

Il resto della storia è noto. Comunque, la storia, tanto se comincia con Laio, quanto con Edipo, ci conduce ad uno stretto passo, in qualunque luogo esso si trovi: fra Tebe e Delfi nella Focide o a sud di Tebe fra il Citerone e Potnia. Lì padre e figlio dovevano incontrarsi senza riconoscersi: lì Edipo uccideva Laio.

Noi ci fermiamo qui, tralasciando gran parte di questo mito: la Sfinge, Tiresia sono due elementi portanti, senza i quali molti degli eventi di questo mito non possono avere compimento. Anzi, la Sfinge e Tiresia sono due motori di questo mito. Entrambi sono presenti negli eventi delle varie generazioni. Vedremo ora, nelle riflessioni conclusive, quale significato e quale funzione essi potessero avere. Il numero pressoché sterminato di fonti a nostra disposizione ci offre sempre qualche particolare diverso o appiglio per parlare di una variante. Tanto per fare un esempio, un narratore relativamente tardo<sup>99</sup> narra che Edipo era uscito per andare a rubare cavalli<sup>100</sup>; Laio era accompagnato dalla moglie Epicasta quando lo incontrò. Edipo uccise il padre e si impossessò della madre, la regina sconosciuta, ottenendo con lei anche la signoria di Tebe. Le molte versioni del mito attestano la sua diffusione nella fase orale e la sua complessa articolazione. La fase orale è, come è noto, la più importante: coincide con il periodo, lunghissimo, della nascita e dello sviluppo di un mito; ma anche col periodo privo di testimonianze che non siano un certo tipo di testimonianze archeologiche. La natura delle fonti a nostra disposizione non sempre ci mette in condizione di stabilire connessioni o rapporti di causalità o dipendenze o analogie o altro. Si può comprendere quindi agevolmente come non sia facile risolvere i problemi che ci pongono le testimonianze che abbiamo esaminato prima. E non è facile nemmeno stabilire se vi sia un nesso tra il perduto *Crisippo* e le *Phoenissae*<sup>101</sup>.

96. Eur. *Phoen.* 24.

97. Soph. *Oed. T.* 1157.

98. Soph. *Oed. T.* 1022.

99. Cf. *FGrHist* 90 F 8.

100. La razzia di bestiame era un'attività normale per un eroe: si pensi ad Achille, che operava spesso razzie di bestiame in varie località, anche intorno a Troia. In *Od.* III 103 sgg. Nestore ricorda la partecipazione di Odisseo alle razzie che Achille guidava; in *Od.* XXIII 357 Odisseo dice che intende ricompensare in parte (in parte facendosi risarcire) i beni perduti con razzie; in *Od.* II 74-79 Telemaco ricorda i servi che il padre «ha razziato per lui».

101. Su questo problema vd. le pp. 36-38 della cit. introduzione di Mastronarde alle *Phoenissae* di Euripide.

Il carattere amministrativo delle tavolette in lineare B non permetterà mai di rintracciare indizi precisi dello sviluppo di un epos, nella fattispecie dell'epos tebano, che come sappiamo impressiona per la sua ποικιλία. Noi non conosceremo mai né Edipo, né Laio, né Giocasta dell'età micenea; non sapremo mai chi fossero questi personaggi della Tebe micenea. E tuttavia le testimonianze in lineare B della Tebe micenea inducono a ritenere che in quel tempo il mito riguardante la casa dei Labdacidi era già corrente e si sarebbe ulteriormente sviluppato e arricchito. Qualche ausilio può venire anche dall'analisi dei nomi<sup>102</sup>. Il nome di Edipo, *Oidi-pod-*, 'l'uomo dai piedi gonfi' non ci aiuta molto per ricavare una indicazione cronologica, dal momento che è un composto appartenente a un tipo indoeuropeo vigente ancora in tempi storici<sup>103</sup>, e la stessa cosa si può dire per Laio<sup>104</sup>, il cui nome è attestato per la prima volta nella tragedia attica. Quanto a Giocasta, Ruipérez osserva<sup>105</sup> che essa appare come Ἐπικάστη nell'*Odissea* (XI 271), mentre Ἰοκάστη dev'essere considerata la forma continentale del suo nome. Dal punto di vista morfologico, Ἰοκάστη è un composto nominale<sup>106</sup>, il cui secondo elemento -κάστη compare in un certo numero di nomi epici soprattutto femminili con la valenza di 'distinguished' (da κέκαδμαι): Policaste, figlia di Nestore (*Od.* III 464) e Acaste, figlia di Oceano e Teti in Hes. *theog.* 353 e in Hom. *hymn. Dem.* 421, sono solo esempi<sup>107</sup>. Come nota Ruipérez, nomi personali contenenti l'elemento -kas- (da κέκαδμαι) sono ben attestati nelle tavolette micenee. Ruipérez fornisce esempi di nomi di questo tipo, quindi osserva: «We can thus assume that the morphological type to which *Iokàste* belongs is not only epic but also Mycenaean, and look for an interpretation of *io-* within the vocabulary of Mycenaean Greek»<sup>108</sup>. La parola piú convincente per l'identificazione di *io-* appare a Ruipérez la parola mi-

102. Vd. M.S. Ruipérez, *Mycenaean Oedipus*, in *Atti e memorie del secondo congresso di micenologia, Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991*, a cura di E. De Miro-L. Godart-A. Sacconi, Roma 1996, pp. 125-29.

103. Vd. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970, pp. 358 sg.; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, Paris 1974, p. 780.

104. Vd. M.S. Ruipérez, *El nombre de Layo, padre de Edipo*, «Estud. clás.» 87, 1984, pp. 167-72; cf. Id., *Opuscula selecta: Ausgewählte Arbeiten zur griechischen und indogermanischen Sprachwissenschaft*, hrsg. von J.L. García-Ramón, Innsbruck 1989, pp. 216-21.

105. Vd. M.S. Ruipérez, *Mycenaean Oedipus* cit., p. 127.

106. Sul nome Ἰοκάστη vd. M.S. Ruipérez, *Quelques remarques sur le nom mycénien du 'fils'*, in *La langue et les textes en grec ancien: Actes du colloque Pierre Chantraine (Grenoble, 5-8 septembre 1989)*, éd. par F. Létoublon, Amsterdam 1992, pp. 151-56.

107. Vd. Ruipérez, *Mycenaean Oedipus* cit., p. 127.

108. *Ibid.*, p. 128.

cenea per 'figlio', che ricorre nella forma *i-ju* (*i-\**65) e *i-jo*<sup>109</sup>. Di conseguenza, egli ritiene che non solo Giocasta ma, per implicazione, anche Edipo e Laio, sarebbero conosciuti in epoca micenea. Si può quindi ascrivere alla tarda età del bronzo il costituirsi dei nuclei piú antichi dell'epos tebano: dai testi in lineare B viene una ulteriore conferma della teoria di Nillsson che il mito di Edipo e della casa dei Labdacidi, come il mito di Agamennone, il mito di Nestore e tanti altri si sono formati nei loro nuclei essenziali già in età micenea. Se poi la religione dei Greci micenei nella tarda età del bronzo debba considerarsi una continuazione o una derivazione di quella minoica o se bisogna invece ammettere l'esistenza di un politeismo greco miceneo differenziato dalla religione minoica, pur considerando gli elementi pregreco e mediterranei presenti in varia misura in essa, è un problema che qui non possiamo affrontare.

Le riflessioni conclusive che vogliamo formulare qui non riguardano tutte le questioni che l'interpretazione del *Peisandros-scholium* pone; soprattutto, non riguardano la fondatezza della ricostruzione della trama del *Crisippo* e della sua connessione con altre tragedie che costituivano una probabile trilogia. In questo senso i contributi degli studiosi permettono di capire quanto è possibile capire, almeno finché non disporremo di nuove testimonianze.

Resta, dunque, fermo che erano note piú versioni del mito, sia nella fase piú antica, orale, sia in quella piú recente, scritta o scritta e orale. Ciò premesso, a noi interessa indicare alcuni elementi antichi, vale a dire riconducibili alla fase piú antica: a) l'ira di Era, b) la Sfinge, c) Laio e l'amore *παράνομος* per Crisippo, d) Tiresia, e) il Citerone, f) Giocasta, Sicione, Merope.

Vediamo ora se si possono individuare indizi di cui servirci per postulare un'origine micenea – o premicenea – per alcuni momenti di questo mito. La decifrazione delle tavolette in lineare B venute alla luce a Tebe negli scavi della Odis Pelopidou, pubblicate da Aravantinos, Godart e Sacconi ha permesso di venire a conoscenza di nomi di divinità, feste religiose, animali sacri, servi di santuari e nomi di professioni rituali che in questo caso potrebbero essere determinanti per alcuni aspetti della fase piú antica dell'epos tebano e della religiosità del tempo.

Orbene, le tavolette in lineare B forniscono i seguenti elementi utili al caso di cui ci occupiamo qui. Si tratta di divinità che ricevono offerte di grano, orzo, farina di orzo, vino e ulive. Sono quattro: La Madre Terra, Zeus,

109. Vd. l'argomentazione esposta *ibidem*.

Kore, e *di-wi-ja*, un teonimo attestato in Panfilia<sup>110</sup>. Se a queste si potesse aggiungere *a-pu-wa* (= Ἀρπία, Arpia), avremmo un elemento in piú. Per noi è molto importante la prima, la Madre Terra, ma anche la seconda, Zeus, ha un suo peso. Due sono invece le feste religiose: sono indicate dalle parole: 1) *po-to-a-ja-de*, l'allativo corrispondente a Πτωιά-δε, 'verso le feste celebrate sul Ptoion', e 2) *te-re-ja-de*, Τέλειά-δε, 'verso le feste di Era Teleia', vale a dire le feste in onore di Era protettrice del matrimonio, che si celebravano sul monte Citerone. Questo toponimo potrebbe essere attestato in una delle tavolette indicanti santuari (con l'allativo): *ka-zo-de*, *ki-ta-]ro-na-de*, il Citerone o il nome di una festa religiosa indicata con l'allativo. Per noi è di estrema importanza la seconda di queste due feste religiose e il secondo di questi due toponimi<sup>111</sup>. L'identificazione con la dea Era di una figura seduta in trono, con i piedi appoggiati a uno sgabello, nell'atto di reggere con una mano una statuette di fanciulla, una delle divinità affrescate nel complesso culturale sul versante occidentale dell'Acropoli di Micene, esterno al palazzo, ma ad esso collegato da una via sacra che faceva capo a un corridoio affrescato e comprendeva vari edifici culturali scavati da Mylonas<sup>112</sup>, sottolinea ancora di piú il valore della testimonianza di un'iscrizione micenea di Tebe, illustrata da Chadwick nel 1975. L'offerta di lana ad Era attesta infatti il culto della dea anche fuori della Messenia e incoraggia a leggere il nome di Era a Micene<sup>113</sup>. Se teniamo presente la processione sacra del famoso affresco di Tirinto<sup>114</sup>, se consideriamo che una divinità femminile si può individuare nella figura dipinta in piedi su un basamento, in atto di ricevere offerte, riconoscibile nei frammenti dell'affresco principale della cosiddetta 'casa degli affreschi' (*Fresco House*), non possiamo non pensare a una dea della fertilità, protettrice delle culture cerealicole, se ha qualche significato l'offerta di spighe da parte di una figura minore<sup>115</sup>. Questa divinità potrebbe identificarsi, come sugge-

110. Cf. M. Ventris-J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973<sup>2</sup>, p. 540.

111. Altri nomi di santuari sono *po-si-da-i-jo-de*, 'il santuario di Posidone', Fn 187, 2; *pa-ki-ja-na-de*, 'il santuario di Pakijana', Fn 187, 4.

112. G. Mylonas, *The Cult Center of Mycenae*, Athens 1972. Vd. anche W. Taylour, *Mycenae*, 1968, «Antiquity» 43, 1969, pp. 91-97; Id., *New Light on Mycenaean Religion*, «Antiquity» 44, 1970, pp. 270-80. Per l'identificazione della figura affrescata con Era, vd. Mylonas, *Mycenae* cit., pp. 32 sg. e 39 sg.

113. TH Of 28, 2: cf. Th.G. Spyropoulos-J. Chadwick, *The Thebes Tablets*, II, Salamanca 1975, pp. 91, 99, 105. MY Z 202: cf. E.L. Bennett jr.-J. Chadwick, *The Mycenae Tablets*, Philadelphia II, 1958, p. 112.

114. Cf. Ch. Boulotis, *Zur Deutung des Freskofragmentes Nr. 103 aus der tirynter Frauenprozession*, «Archaeol. Korrespondenzblatt» 9, 1979, pp. 59-67.

115. Cf. Taylour, *Mycenae* cit., pp. 95 sg., fig. 2, tav. X; *New Light* cit., pp. 274 sgg., e *Citadel*

rito dalla Stella, con la *Potnia Sitò*, destinataria di offerte in una tavoletta in lineare B di Micene (*sito-potnia*): un teonimo raro che corrisponde in età storica a un nome culturale della sola dea Demetra<sup>116</sup>. Si tenga presente, comunque, che le Erinni sono anche Eumenidi, e che se parliamo di Demetra-Erinni, dobbiamo essere pronti a pensare anche all'aspetto benevolo, vale a dire alle Eumenidi come divinità apportatrici di benessere, fertilità e vita.

Vi è poi un termine, *tu-wa-si*, attestato in Fn 41, 15, tavoletta dello scriba 45. Questa parola è stata considerata da M. Lejeune come un appellativo personale al dativo plurale e accostata al greco  $\theta\upsilon\text{F}\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ , un termine che si potrebbe riportare alla radice di *tu-wo*,  $\theta\upsilon\omicron\varsigma$ . Potrebbe trattarsi di servi del santuario incaricati di offrire al dio «des offrandes ignées». Il parallelismo è riecheggiato nella frase introduttiva della tavoletta Fq 121: *o-te, tu-wo-te-to*. Osservano Aravantinos-Godart-Sacconi<sup>117</sup>: «Il convient de rappeler que dans le grec du premier millénaire (cf. LSJ et P. Chantraine, *Dict. étym.*, s.v.) le mot  $\theta\upsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$   $\theta\upsilon\acute{\iota}\alpha\delta\omicron\varsigma$ ,  $\theta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$   $\theta\upsilon\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$  signifie “furieuse”, “bacchante” et est mis en relation avec le verb  $\theta\upsilon\acute{\omega}$  1 “bondir, s’élancer avec fureur” et non avec le verb  $\theta\upsilon\acute{\omega}$  2 “offrir aux dieux”, même s’il n’est pas exclu qu’il y ait une parenté étymologique entre les verbes  $\theta\upsilon\acute{\omega}$  1 et  $\theta\upsilon\acute{\omega}$  2». Aggiungerei qui soltanto il termine *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, la *potnia ctonia*, Persefone, e, per il ruolo che potrebbe avere, uno dei nomi di servi del santuario o dei nomi indicanti una funzione, *i-qo-po-qo*, \* $\text{ἵπποφορβός}$ , ‘palafreniere’.

Se consideriamo la natura delle tavolette in lineare B, ci rendiamo subito conto che non potevamo avere indicazioni più dettagliate. Con un po’ di audacia ritengo che delle tavolette in lineare B che ci forniscono queste indicazioni possiamo servirci come testimonianza dell’esistenza già in età micenea del mito della casa dei Labdacidi e di un relativo sistema di riti e culti. A questa età possono risalire Era Teleia e i cosiddetti prati di Era sul Citerone: con i riti e i culti connessi. E anche con i miti connessi. Così l’ira di Era potrebbe essere un motivo antico e risalente almeno al periodo miceneo, se pure non prima. L’ira è motivo presente nell’epica:  $\mu\eta\eta\nu\iota\varsigma$  è la prima parola dell’*Iliade* e della letteratura occidentale. Achille, l’eroe dell’*Iliade* è l’eroe

House, *Mycenae 1968-1969*, «*Αρχαιολ. Ανάλεκτα ἐξ Αθηνών*» 3, 1970, pp. 72-80: 77 sgg., fig. 5; l’identificazione con una dea della fertilità è avanzata da Mylonas, *Mycenae* cit., p. 40. Vd. anche Σ.Ε. Ιακωβίδης, *Μυκηναϊκαὶ ἀκροπόλεις*, Αθήνα 1973, p. 71.

116. MY Oi 702; cf. J. Chadwick-E.L. Bennett-E.B. French-W. Taylour-N.M. Verdellis-Ch.K. Williams, *Mycenae Tablets*, III, Philadelphia 1963, p. 58, e L.A. Stella, *Civiltà micenea*, Roma 1965, p. 233.

117. V.L. Aravantinos-L. Godart-A. Sacconi, *Thèbes, feuilles de la Cadmée*, I. *Les tablettes en linéaire B de la odos Pelopidou: Édition et commentaire*, Pisa-Roma 2001, p. 367 n. 177.



irato; Odisseo, l'eroe dell'*Odissea*, è l'eroe che subisce l'ira degli dèi. Ovunque, nell'epica, si incontra un eroe che agisce in preda all'ira o la subisce, specialmente da parte di una divinità. Gli dèi sono sempre irati per qualche motivo. Paul Dräger nel suo libro *Die Argonautika des Apollonios Rhodios* ha indicato alcune decine di casi riscontrabili in questo autore e menzionato moltissimi altri che il mito e l'epica ci offrono<sup>118</sup>. L'ira è motivo ricorrente nelle letterature dei popoli del vicino Oriente. Era è tra le divinità una di quelle che ha più occasioni per adirarsi, e naturalmente vendicarsi: perché un dio non perde tempo ad adirarsi per nulla. Era è adirata con Pelia e fa in modo che Medea aiuti Giasone a conquistare il vello d'oro e torni con lui a Iolco perché di Medea deve servirsi per vendicarsi di Pelia<sup>119</sup>; Era si adira con Laio. Non so se Era fosse già γαμόστολος, ma sicuramente una connessione con l'unione dell'uomo e della donna la doveva avere già. Il mito di Ganimede e quello parallelo di Pelope e di Crisippo menzionati sopra stanno a dimostrare che in remote teogonie questi motivi dovevano essere presenti e possono forse farsi risalire alle fasi più antiche<sup>120</sup>. Nelle *Argonautiche* non è chiaro perché Era avesse favorito la spedizione degli Argonauti, se per gratitudine nei confronti di Giasone che l'aveva trasportata sulle spalle attraverso l'Anauro (circostanza in cui Giasone perse il sandalo)<sup>121</sup>, o piuttosto perché era adirata con Pelia che non la onorava nei sacrifici, come testimonia Apollonio Rodio<sup>122</sup>: la dea avrebbe istigato gli Argonauti a intraprendere la spedizione, così che Medea potesse lanciare una maledizione contro di lui<sup>123</sup>. Una spiegazione non esclude l'altra ed entrambe possono essere subentrate all'originario e più remoto motivo, di cui a un certo momento si perse conoscenza.

Come appare Era in questa testimonianza e nel riferimento indiretto delle tavolette micenee? Evidentemente come una divinità ctonia, che si può facilmente identificare con la Madre Terra. Era mandante della Sfinge non fa difficoltà, se si pensa alla Sfinge come a un demone della morte, connesso con Era allo stesso modo in cui l'Erinni è connessa con Demetra. Con l'Erinni o con l'Arpia o con l'Arà la Sfinge potrebbe persino essere identifi-

118. Cf. P. Dräger, *Die Argonautika des Apollonios Rhodios: Das zweite Zorn-Epos der griechischen Literatur*, München-Leipzig 2001, pp. 62-76.

119. Cf. *Od.* XII 72; Pind. *Pyth.* 4, 184; Apoll. Rh. I 14; III 56-76 e 1134-36; IV 241-43.

120. Era aveva motivo per adirarsi con Zeus che la tradiva continuamente: in *Il.* XIV 313-28 Zeus, poco cavallerescamente, glielo ricorda.

121. Come sappiamo da Serv. auct. ad Verg. *eccl.* 4, 34.

122. Cf. Ps.-Apollod. I 9, 16.

123. Cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 105 = schol. Pind. *Pyth.* 4, 133a.

cata, o almeno associata, anche se ha caratteristiche diverse, alle quali mette conto accennare ora: ad esempio, la Sfinge pone gli enigmi, caratteristica, questa, che la diversifica sia da una figura mantica o da una sede oracolare sia da espressioni del mito come Erinni, Arà, Arpia. Così non meraviglia che varianti di questo segmento del mito indichino in Hades, Ares e Dioniso i mandanti della Sfinge. Sono tutte divinità ctonie che hanno a vario titolo una connessione con le origini del mito e dell'epos tebano. Quanto a Dioniso, la testimonianza nelle tavolette in lineare B del termine *tu-wa-si*, accostato al greco *θυFάδες*, potrebbe riferirsi proprio alle Tiadi, come dire che potrebbe testimoniare l'esistenza di un culto di Dioniso (il cui nome è, come sappiamo, ben attestato nelle tavolette in lineare B), divinità peraltro chiamata in causa dalle fonti in relazione all'invio della Sfinge per la vicenda di Laio-Crisippo. Tiadi si chiamavano le donne dionisiache che a Delfi devastavano il dio che per la prima metà del periodo biennale spariva nelle materne profondità del delfico Parnaso. Erano aiutate col peana da Apollo e dai suoi sacerdoti di provenienza delfica, come apprendiamo dall'inno omerico ad Apollo<sup>124</sup>. Il dio Peana, per Omero Παιήων, il medico degli dèi<sup>125</sup>, attestato come *Paiawon* nelle tavolette in lineare B di Cnosso<sup>126</sup>, non era ancora Apollo, ma soltanto uno dei suoi aspetti. Avremmo così una conferma dell'esistenza di un culto di Dioniso in questo periodo a Tebe. L'attestazione del Citerone non può che rafforzare questa riflessione. Del resto, conosciamo il Citerone come teatro di eventi connessi con la fase piú remota di questo mito. Basterebbe pensare alle *Baccanti* di Euripide o alla *Licurga* o le *Nutrici di Dioniso* di Eschilo. Che Dioniso non sia un dio recente è un'acquisizione ovvia: solo che senza la testimonianza delle tavolette in lineare B col nome di questa divinità si starebbe ancora a discutere in proposito, come se non bastassero certi contenuti di cui è materiato il suo mito a provarne la remota antichità, criterio che invece si applica nel caso di altre divinità.

Nella vicenda di Laio-Crisippo la divinità coinvolta dev'essere Era, se vogliamo innestare l'azione di una divinità in quel tipo di vicenda, vale a dire in conseguenza dell'amore *παράνομος* di Laio per Crisippo. Altra cosa sarebbe se si trattasse solo di un rapimento o comunque di un evento configurato con diversi contorni, in cui fosse coinvolto Crisippo, come si può vedere dalle varianti che si ricavano dai lineamenti del mito sovrariportati. Una volta individuata la variante entra in gioco, ovviamente, Era, ed entra

124. Cf. *hymn. Apoll.* 272 Ἴηπαιήονα.

125. *Il. V* 401 sg. e 899 sg.

126. KN V 52, 2 *pa-ja-wo*.

in gioco come divinità avente un ruolo tanto fondamentale quanto antico, che la connota come tale e nel contesto degli dèi e nei confronti degli uomini.

Il nome di Era è attestato nelle tavolette in lineare B di Pilo, associata a Zeus e al controverso Drimios<sup>127</sup>. Cassola ha già osservato<sup>128</sup> che a Samo il culto greco di Era, ricollegandosi a un precedente culto indigeno, si inizia in età micenea. Pausania dice<sup>129</sup>:

Alcuni affermano che il santuario di Era fu fondato da quelli che navigarono con la nave Argo e che costoro portarono la statua da Argo. I Samii stessi invece ritengono che la dea sia nata nell'isola presso il fiume Imbraco, sotto l'agnocasto che ancora oggi cresce nello Heraion. Che questo santuario sia tra i più antichi può essere dedotto, in particolare, dalla statua: si tratta, infatti, di un'opera dell'Egineta Smilide, figlio di Euclide. Questo Smilide visse al tempo di Dedalo, ma non raggiunse una fama pari alla sua.

L'attribuzione dello *xoanon* a Smilide è confermata da Clemente Alessandrino<sup>130</sup>, che cita come fonte lo storico locale Olimpico in un'opera intitolata *Samiakà*<sup>131</sup>, datata da Jacoby al III sec. a.C. In un'opera tra le più antiche della storiografia ionica intitolata *Annali dei Samii* (V-IV sec. a.C.), Aethlios di Samo (*FGrHist* 536 F 3) dice che la statua (ἄγαλμα) di Hera Samia prima era un asse (σανίς), poi, durante il governo di Prole, fu fatta in sembianza umana<sup>132</sup>. Secondo un *logos aporrhetos* ripreso da Paus. II 38, 2 sg., a Nauplia in Argolide la dea si bagnava ogni anno nella fonte Canato e in questo modo riprendeva i caratteri della *parthenos*. Samo era chiamata Parthenia secondo una tradizione che risale ad Aristotele (fr. 570 Rose) ed è ripresa da poeti ellenistici, come Apollonio, Euforione (?), Nicandro, Callimaco, e infine da Strabone X 17c, 457 (ed anche XIV 15c, 637, dove si precisa che così era chiamata quando era abitata dai Cari). L'Imbraso, presso l'estuario del quale

127. PY Tn 316, 9 *Era* (aurum vas 1, mulier 1): vd. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968, pp. 94 sg.; K. Kerényi, *Zeus und Hera: Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leiden 1972, p. 23 (trad. ingl. Princeton 1975, p. 24); W. Pötscher, *Hera: Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt 1987, pp. 19-27; G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994, pp. 21-23.

128. Cf. F. Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957, pp. 77 sg.

129. Paus. VII 4, 4.

130. Clem. Alex. *protr.* 4, 47, 2 (p. 36, 1 sg. Stählin).

131. *FGrHist* 537 F 1.

132. Prole è l'ecista epidaurio che guidò la prima colonizzazione ionica a Samo, la quale ebbe luogo dall'XI al IX sec. a.C. L'antropomorfizzazione dell'immagine avvenne quindi in un'epoca molto antica.

sorgeva il santuario di Hera, veniva chiamato Parthenios<sup>133</sup>. Se il παρθένων κῆπος menzionato da Ibico (PMG 286, 3 sg.), che morì a Samo, è da collocarsi nel τέμενος di Era, avremmo un altro particolare riguardante questa divinità. E forse non è privo di senso chiedersi cosa fossero i prati di Era sul Citerone. Certo, se pensiamo che presso il Fasi esisteva il Κίρκαιον πεδῖον<sup>134</sup>, il quesito diventa piú complicato. Infine, se può servire per meglio definire i contorni di Era sposa per eccellenza, ricordiamo che già in Omero si fa menzione di incontri segreti di Era con Zeus «all'insaputra dei genitori»<sup>135</sup>. Il motivo è poi ripreso e sviluppato da Callimaco<sup>136</sup> che assegna un periodo di 300 anni a questi amori clandestini, che secondo schol. *Il. I* 609 avrebbero portato alla nascita di Efesto lo zoppo. Sede di questi amori sarebbe stata forse Samo<sup>137</sup>.

La centralità di Era come divinità protettrice dei diritti della donna nel matrimonio è chiara, e forse si può ammettere anche la remota antichità di questa prerogativa. E si può spiegare anche la sua ira nei confronti di Laio e, quindi, l'invio della Sfinge. Per dare un senso alle varianti – Hades, Ares, Dioniso mandanti della Sfinge – occorre considerare Era come divinità ctonia, come sono le altre appena ricordate: la potnia, la Madre Terra, la Demetra Erinni, la *u-po-jo-po-ti-ni-ja* delle tavolette in lineare B. La Sfinge si può assimilare, nella fase piú antica, alla Erinni o alla Arà. Se teniamo presente questo fatto, possiamo pure pensare che Era che manda la Sfinge e l'ἄρα di Pelope non si escludono a vicenda. Probabilmente noi veniamo a conoscenza di questi dati del mito attraverso fonti che riflettono momenti piú recenti e diversificati, come forse non erano all'origine. L'incertezza e, stando alle fonti, anche la diversa collocazione cronologica dell'apparizione della Sfinge potrebbero essere una conferma indiretta di quanto stiamo dicendo. Sempre c'è un'ἄρα, una maledizione di Pelope, una maledizione di Laio, una di Edipo, e sempre compare la Sfinge: la prima volta inviata da Era (o da una delle altre divinità sopraricordate), la seconda volta o la terza volta da altre divinità; nell'*Edipo re* non è detto con precisione da chi e quando fosse stata inviata. Forse in queste maledizioni si riflette un momento sacrale, come si potrebbe ricavare dall'esame delle fonti. Sempre, in questi tre momenti del mito, compare la figura del μάντις Tiresia, che compare anche in

133. Cf. Callim. fr. 599 Pf., citato da schol. Apoll. Rh. II 866, da cui si discosta schol. Apoll. Rh. I 187.

134. Timae. *FGrHist* 566 F 84; Apoll. Rh. II 400; III 199-203.

135. *Il. XIV* 295 sg.

136. Cf. fr. 48 Pf. con le fonti citate da Pfeiffer.

137. Schol. *Il. XIV* 296.

altri momenti: è il μάντις che scandisce la storia di Tebe, di Cadmo e dei Labdacidi; è il μάντις che agisce prima dell'arrivo di Apollo a Delfi ma coevo della Potnia e della connessa attività mantica. È possibile che in una antica *Tebaide* orale, o in più di una *Tebaide* orale, a seconda di come vogliamo considerare queste varianti, fossero attestate le tre maledizioni, connesse forse a momenti di culto. È facile capire come queste potessero essere sfruttate, ad esempio, da un poeta come Eschilo in una trilogia legata, ma anche da uno come Euripide, al quale serviva un segmento del mito come materia su cui impostare la sua tragedia nuova.

Diventa così molto difficile stabilire, ad esempio, quale incidenza o quale peso abbia il *Crisippo* per la comprensione delle *Phoenissae*. Le opinioni sono diverse: secondo Kirchhoff, *Oenomaus*, *Chrysippus* e *Phoenissae* appartenerebbero alla stessa tetralogia, della quale il dramma satiresco «ὄν» σώίζεται, e questa posizione è accolta, p.es., da Wilamowitz, Robert, Zielinski e, successivamente da Snell, che ne tenta una ricostruzione in *TrGF*. L'altra teoria si basa sullo scolio in Aristoph. *ran.* 53, che cita tre tragedie che lo scoliasta trovava elencate in un solo anno: *Antiope*, *Hypsipyle* e *Phoenissae* avrebbero formato una trilogia legata liberamente<sup>138</sup>. Comunque stiano le cose e quale che sia il rapporto che si vuole dare tra queste tragedie e l'*Oreste*, da alcuni ritenuta la quarta tragedia, prosatiresca, di questo gruppo, si può pensare che le *Phoenissae* siano state composte tra il 411 e il 409, e che il *Chrysippus* sia stato composto subito prima: così forse si capirebbe meglio *Phoen.* 1611 ἀρὰς παραλαβὼν Λαΐου καὶ παισὶ δούς. Le argomentazioni di Zielinski<sup>139</sup>, che cita il parallelo delle *Troades* a sostegno di una trilogia composta da *Oenomaus*, *Chrysippus* e *Phoenissae* non sono convincenti. L'*hypothesis* di Aristofane è sfortunatamente corrotta: ci saremmo aspettati di trovare espressioni con i titoli in dativo, del tipo δεῦτερος Εὐριπίδης Οἰνομάωι, Χρυσίππωι, Φοινίσσαις; invece seguono titoli in nominativo.

Si tratta, come si vede, di un problema di molto rilievo per quanto riguarda le tragedie di Euripide, specialmente se si cerca di ricostruire una trama delle tragedie perdute, ma di molto scarso rilievo per quanto riguarda la ricostruzione del contenuto di un epos tebano, che nella fase orale poteva

138. Cf. T.B.L. Webster, *Three Plays by Euripides*, in L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca 1966, pp. 83-97; R.L. Hunter, *P. Lit. Lond.* 77 and *Tragic Burlesque in Attic Comedy*, «Zeitschrift für Papyr. und Epigr.» 41, 1981, pp. 19-24: 21 n. 18. U. von Wilamowitz-Moellendorff ap. H. Schaal, *de Euripidis Antiope*, Jena 1914, p. 51, avanzava l'ipotesi che lo scoliasta ricavava i titoli da una lista e che l'*Ipsipyle* fosse la tragedia del 410, le *Fenicie* del 409, l'*Antiope* del 408.

139. Th. Zielinski, *De Euripidis Tebaide posteriore*, «Mnemosyne» 1924, pp. 189-205: 198.

avere, come abbiamo già detto, molte varianti. È molto importante invece poter indicare nel *Peisandros-scholium* alcuni elementi risalenti a remota antichità: con un poco di audacia abbiamo detto risalenti al periodo miceneo.

A questo punto però vorrei fare una osservazione: se, considerato il carattere delle testimonianze in lineare B, le indicazioni si risolvono spesso in una parola, sta a noi trarre le conseguenze: anni fa il riscontro con i versi delle *Supplici* di Eschilo mi induceva a interpretare *ma-ka* come μήτηρ γῆ, la Madre Terra, De-metra. Ora le parole che si leggono nelle tavolette in lineare B della *Odos Pelopidou*, *te-re-ja-de*, Τέλειά-δε, 'le feste di Hera Teleia', *ki-ta]-to-na-de*, al Citerone (se l'integrazione è esatta), *tu-wa-si*, θυFάδεϛ (dat.), le Tiadi, *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, la Potnia ctonia, mi inducono a ritenere risalenti all'età micenea alcuni segmenti del complessissimo epos tebano<sup>140</sup>: Era, il Citerone, Dioniso. È chiaro che Era e Dioniso comportano tutto un sistema di riti e culti (le feste in onore di Hera Teleia, le Tiadi) che ci sfugge: indicare come risalenti a questo periodo alcuni tratti di remota arcaicità è solo un tentativo. Così avremmo anche l'attestazione che il Citerone è il teatro di alcuni eventi importanti di quest'epos. A questo punto la domanda di fondo: siamo sicuri della lettura e dell'interpretazione di questi documenti; siamo sicuri che riguardano la sfera culturale? Se sí, come mi auguro, possiamo affrontare il problema delle origini dell'epos tebano e delle origini dell'epica in generale in modo nuovo, perché cadono le riserve che si hanno nell'indicare nel periodo miceneo le origini dell'epica. La testimonianza di una *u-po-jo-po-ti-ni-ja* non solo mostra il carattere ctonio di questa divinità, ma induce a ritenere che divinità e forme di culto avessero alle spalle già un lungo periodo e potessero essere espressione anche di forme di religiosità pre-greca: in questo caso è bene tenere conto anche dei nomi delle divinità o degli eroi, se riconducibili o no al greco. Un ragionamento in questa direzione mi incoraggia a formulare nuove riflessioni sull'epos e sull'origine delle tradizioni.

ANTONIO P. MARTINA  
*Università Roma Tre*

140. Non vorrei soffermarmi sulla parola *i-jo-po-jo*, interpretata come \*ἵποφορβός: ἵποβουκόλοι di Eur. *Phoen.* 28 è molto recente; dobbiamo pensare prima a βουκόλοι, 'pastori di buoi', e solo dopo, quando βουκόλος vale soltanto 'pastore', è possibile la formazione di ἵποβουκόλος pastore di cavalli. Quel che colpisce nelle tavolette in lineare B di Tebe è la presenza di parole 'difficili' o composte, che riflettono ovviamente concetti 'difficili' e complicati, quindi un ambiente culturale complesso e progredito che corrisponde alla complessa struttura della religione e del mito che siamo tentati di vedervi.



Il contributo si propone di esaminare il *Peisandros-scholium* (Pisander ap. schol. Eur. *Phoen.* 1760) al fine di individuare gli elementi del mito tebano utilizzati nel perduto *Crisippo* di Euripide, riguardante il ratto di Crisippo ad opera di Laio, e quelli che, anche alla luce di nomi, luoghi e culti attestati nelle tavolette in lineare B, risultino anteriori ad Euripide e risalenti a remota antichità.

*The article aims to examine the Peisandros-scholium (Pisander ap. schol. Eur. Phoen. 1760) in order to identify elements of the many-sided Theban myth present in Euripides' lost Chrysippus (concerning the abduction of Chrysippus by Laius) and those which, in the light of names, places and cults attested in Linear B tablets, appear to be prior to Euripides and dating back to remote antiquity.*