

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ

M
Y
T
H
O
S

MYTHOS



8
n.s.
2014



Rivista di Storia delle Religioni

8 n.s.

2014

(21 serie continua)

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-451-1



In copertina:

Mort héroïsé, avec le cheval, le serpent et les armes

disegno tratto da C. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier,

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines

III 1 - Paris 1877-1919, p. 154, fig. 3829

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Rivista di Storia
delle Religioni



MYTHOS 8

© Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta

e-mail: sciasciaeditore@virgilio.it

<http://www.sciasciaeditore.it>

Sede: Università degli Studi di Palermo
Viale delle Scienze ed. 12
90128 Palermo - Tel. +39.091 238 99423;
Fax + 39.091 421737

Direzione

Corinne Bonnet cbonnet@univ-tlse2.fr

Nicola Cusumano remocli@libero.it

Segretaria di redazione

Daniela Bonanno daniela_bonanno@hotmail.com

Comitato scientifico

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études -
Section des sciences religieuses)

David Bouvier (Université de Lausanne)

Antonino Buttitta (Università di Palermo)

Claude Calame (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)

Giorgio Camassa (Università di Udine)

Ileana Chirassi Colombo (Università di Trieste)

Riccardo Di Donato (Università di Pisa)

Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France - Centre
AnHiMA)

Cornelia Isler-Kerényi (Universität Zürich)

Emily Kearns (University of Oxford)

François Lissarrague (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Vinciane Pirenne-Delforge (FNRS - Université de Liège)

François de Polignac (École Pratique des Hautes Études
- Section des sciences religieuses)

Beate Pongratz-Leisten (New York University)

Sergio Ribichini (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Ita-
liche e del Mediterraneo Antico)

Leonard Rutgers (Universiteit Utrecht)

John Scheid (Collège de France - Centre AnHiMA)

Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina)

Dirk Steuernagel (Universität Regensburg)

Paolo Xella (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e
del Mediterraneo Antico - Università di Pisa)

Comitato di redazione

Daniela Bonanno (Università di Palermo)

Corinne Bonnet (Université de Toulouse Jean Jaurès)

Marcello Carastro (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Maria Vittoria Cerutti (Università Cattolica - Milano)

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Esther Eidinow (University of Nottingham)

Ted Kaizer (Durham University)

Francesco Massa (Università di Pavia)

Gabriella Pironti (Università di Napoli-Federico II)

Francesca Prescendi (Université de Genève)

Volume pubblicato con i fondi ex-prin 2010-2011

redazionemythos@unipa.it

[http://www.portale.unipa.it/dipartimenti/
beniculturalistudiculturali/riviste/mythos/](http://www.portale.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/riviste/mythos/)

Direttore responsabile

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Registrazione Tribunale

Autorizzazione n. 28 del 18 dicembre 2009

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-451-1

Prezzo del volume: Italia privati € 30,00 enti € 35,00

Esteri privati € 35,00 enti € 45,00

Distribuzione: Salvatore Sciascia Editore s.a.s. - Corso Umberto I n. 111 - 93100 Caltanissetta

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società



MYTHOS 8

Rivista di Storia delle Religioni

numero 8 - 2014
nuova serie
(21 serie continua)

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

INDICE

Dossier

Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique

- 9 S.G. Caneva – S. Paul, *Introduction*
13 F. Muccioli, *Cultes héroïques et cultes divins aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, innovation et reflets littéraires*
35 P. P. Iossif, *Seleucia on the Tigris under the Seleucids: "Monetary" Pantheon vs. "Glyptic" Pantheon*
55 S.G. Caneva, *Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées*
77 G.R. Dumke – S. Pfeiffer, *The Political Occupation of Sacred Space: The Ptolemaic Royal Household on Cyprus*

Varia

- 93 D. Bonanno, *"She Shuddered on her Throne and Made High Olympus Quake". Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer*
113 G. Cursaru, *Χώρα au cœur des enjeux politico-religieux et de la rhétorique patriotique dans les tragédies grecques. Étude de cas: Œdipe à Colone de Sophocle*
137 V. Andò, *Cronaca di una morte misteriosa. Variazioni sul mito di Ifigenia*

Recensioni e schede di lettura

- 153 B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa, 2012 (C. Bonnet)
155 Æ.A. Nagy, F. Prescendi (dir.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout 2013, & P. Bonnechere, R. Gagné (éds), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations/ Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège 2013 (C. Pisano)
158 R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* [1946], a cura di Giovanni Casadio, Napoli 2013 (V.S. Severino)
162 E. Stavrianopoulou (éd.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*, Mnemosyne Supplements 363, Leiden – Boston 2013 (C. Bonnet)
166 D. Sterbenc Erker, *Religiöse Rollen römischer Frauen in "griechischen" Ritualen*, Stuttgart 2013 (F. Van Haepere)
- 167 A. Testa, *Il carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*, Napoli 2014 (S. Mannia)
171 M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma 2014 (V. D'Alessio)
177 E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)* (F. Massa)

- 181 *Gli autori*
185 *Istruzioni per gli autori*

C O N T E N T S

Dossier

From Men to Gods. Heroisation and Divinization in the Hellenistic Mediterranean

- 9 S.G. Caneva – S. Paul, *Introduction*
- 13 F. Muccioli, *Heroic and Divine Cults in the Fourth and Third Centuries BC: Tradition, Innovations and Literary Echoes*
- 35 P. P. Iossif, *Seleucia on the Tigris under the Seleucids: “Monetary” Pantheon vs. “glyptic” Pantheon*
- 55 S.G. Caneva, *Paradoxon ! Perception of Divine and Royal power in Ptolemaic Alexandria*
- 77 G.R. Dumke – S. Pfeiffer, *The Political Occupation of Sacred Space: The Ptolemaic Royal Household on Cyprus*

Miscellaneous

- 93 D. Bonanno, *“She Shuddered on her Throne and Made High Olympus Quake”. Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer*
- 113 G. Cursaru, *Χώρα, Patriotic Rhetoric, Political and Religious Issues in Greek Tragedy. Study Case: Sophocles, Oedipus at Colonus*
- 137 V. Andò, *Chronicle of a Mysterious Death. Variations on the Myth of Iphigenia*

Reviews

- 153 B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa, 2012 (C. Bonnet)
 - 155 À.A. Nagy, F. Prescendi (dir.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout 2013, & P. Bonnechere, R. Gagné (éds), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations/ Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège 2013 (C. Pisano)
 - 158 R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia [1946]*, a cura di Giovanni Casadio, Napoli 2013 (V.S. Severino)
 - 162 E. Stavrianopoulou (éd.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*, Mnemosyne Supplements 363, Leiden – Boston 2013 (C. Bonnet)
 - 166 D. Sterbenc Erker, *Religiöse Rollen römischer Frauen in “griechischen” Ritualen*, Stuttgart 2013 (F. Van Haepelen)
 - 167 A. Testa, *Il carnevale dell’uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*, Napoli 2014 (S. Mannia)
 - 171 M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell’oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma 2014 (V. D’Alessio)
 - 177 E.R. Urciuoli, *Un’archeologia del “noi” cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)* (F. Massa)
-
- 181 *Contributors*
 - 185 *Instructions for Authors*



Cronaca di una morte misteriosa. Variazioni sul mito di Ifigenia

Valeria Andò

Riassunto

L'articolo esamina le due diverse tradizioni mitiche relative al momento finale del sacrificio di Ifigenia, cioè la morte o la salvezza ad opera di Artemide, allo scopo di indagare quale delle due versioni Euripide abbia scelto per *Ifigenia in Aulide*. L'esodo della tragedia, col racconto del prodigio della sostituzione con la cerva, è infatti considerato spurio e, da qui, parte della critica ha affermato che la tragedia terminasse con la morte della protagonista. L'analisi del complesso mitico-rituale e l'intreccio drammaturgico consentono invece di ipotizzare che il finale maggiormente coerente con lo sviluppo dell'azione dovesse comportare la salvezza di Ifigenia.

Abstract

The paper analyses two different mythical traditions related to the final moment of the sacrifice of Iphigenia, i.e. the death of the girl or her rescue by Artemis. The aim is to enquire which of the two versions Euripides has chosen for the final of his drama *Iphigenia in Aulis*. The exodus of the tragedy, when Iphigenia is substituted by a deer, has been considered spurious. For that reason, many scholars concluded that the drama ended with the death of the protagonist. However, the analysis of the mythic-ritual context and the dramatic plot can suggest that the safety of Iphigenia was the true conclusion.

Parole chiave

Ifigenia in Aulide • miti • rituali • sacrificio umano • salvezza

Keywords

Iphigenia at Aulis • myths • rituals • human sacrifice • rescue

Premessa

Sacrificare la figlia del re prima della battaglia: tema mitico diffuso, dotato di forte potenza simbolica e declinato variamente nelle fonti letterarie e mitografiche della Grecia antica. Un sacrificio umano dunque, e in più, sacrificio di una vergine, vittima pregiata, collocata nello spazio liminare tra l'adolescenza e l'età adulta, il cui sangue puro versato sull'altare garantisce il successo militare e salva la comunità politica.

Tema che ha impegnato gli studi degli ultimi decenni, all'interno del più ampio tema dei sacrifici umani, che ha costituito banco di prova e sfida intellettuale, a causa della impossibilità di verificarne la storicità senza peraltro poterla negare con decisione¹. In particolare il paradosso di una morte giovane femminile in funzione della guerra combattuta dagli uomini ha sollecitato risposte diverse da parte della critica, nel tentativo di trovare un senso compatibile con le

1 Sostanzialmente queste le posizioni di HENRICH 1980, HUGHES 1999, BONNECHERE 1994; JOST 1995 dichiara ancora aperto il dibattito a causa della presenza massiccia nei testi, a fronte della inesistenza di dati archeologici. Il carattere ideologico di queste posizioni viene rilevato da GEORGIOUDI 1999, che osserva quanto nel mito il sacrificio umano sia richiesto con grande frequenza da parte degli dei, e faccia parte della cultura religiosa greca. Il tema continua ad impegnare gli studi fino ai recenti volumi NAGY-PRESCENDI (éd.) 2013 e BONNECHERE-GAGNE (eds.) 2013.

pratiche sociali e simboliche: dal «rifiuto dell'amore per uccidere», secondo la teoria di Walter Burkert, in quanto espressione della rinuncia alla sessualità che precede l'aggressività della caccia e della guerra², al «rovesciamento di ruoli» proposto da Dennis Hughes, in quanto stimolo per gli uomini a seguire l'esempio³, fino al collegamento simbolico con i riti di iniziazione⁴.

Se i racconti, anche storici, non rinviando alla realtà di sacrifici umani, al passato mitico fa evidente riferimento la produzione tragica, in particolare euripidea, nella quale questo tema, nella sua accezione più vasta, anzi arricchito dal motivo della volontarietà, trova ampio spazio⁵. Sembra cioè che la crisi della città e della sua classe dirigente, vissuta con piena partecipazione dal poeta negli anni difficili della guerra del Peloponneso, possa a livello mitico manifestarsi al meglio proprio nel gesto estremo di fanciulle che volontariamente offrono la loro vita per il bene pubblico e per la soluzione della crisi, in nome di un ideale che riproponga il vincolo tra individuo e collettività.

Un tema mitico dunque, di forte potenzialità drammatica, non casualmente presente in tragedie in cui più marcato appare l'intento politico. È questo il caso degli *Eraclidi*, del 430 circa, che narra la storia dei discendenti di Eracle perseguitati da Euristeo e rifugiatisi presso il tempio di Zeus vicino Atene. Quando l'esercito argivo è ormai alle porte della città, il re Demofonte, per quanto pronto a difendere in armi la causa dei supplici, rivela al vecchio Iolao il responso dell'oracolo di sacrificare a Core una vergine di nobile padre, affidando a lui la soluzione; Macaria, una degli Eraclidi, si offre a questo punto spontaneamente, per salvare i suoi familiari e garantire la vittoria sui nemici, dando salvezza alla città (*polei soterian*: 402). Nell'*Ecuba*, del 424 circa, la barbara Polissena, designata dal fantasma di Achille per essere sacrificata sulla tua tomba e per decisione di un voto assembleare, deve morire per consentire che il ritorno in patria dell'armata greca dopo la vittoria su Troia. Conosciuta la sua sorte, Polissena dichiara di volere morire da libera, senza che nessuno osi toccarla, ma offrendosi spontaneamente al coltello del sacrificatore. Nell'*Ifigenia in Aulide*, è invece la figlia del re e del capo dell'esercito greco che deve essere sacrificata per favorire la spedizione contro Troia: non una fanciulla della famiglia reale nemica come Polissena, il cui sacrificio, degno di 'barbari', si colloca alla fine della guerra di Troia ed ha lo scopo di consentire il ritorno dei Greci, né una vergine appartenente al *genos* in difesa del quale gli Ateniesi combattono come Macaria, ma la primogenita del greco Agamennone. Questo elemento fa sì che Ifigenia sia la vittima maggiormente caricata di sentimento patriottico, sullo stesso piano della figlia di Eretteo nella omonima tragedia perduta⁶.

Del sacrificio di Macaria, Polissena, Ifigenia, la critica ha cercato di stabilire il senso all'interno dei singoli drammi: ciascuno di essi infatti, pur attraverso il filo rosso dell'immolazione della vergine in connessione con la guerra, ha una sua specificità nell'intreccio e nel trattamento della materia mitica. Da qui è possibile risalire alle strategie poetiche e alla cornice politica nella quale il sacrificio si inserisce, alla sua relazione con la guerra, con i valori comunitari, con la visione di

2 BURKERT 1981, 58-66: «Il sacrificio di vergini fonda e giustifica in anticipo l'uccisione che seguirà (62)».

3 HUGHES 1999, 132-133.

4 È l'ottica che prevale anche in BONNECHERE 1994, ed è sottesa al volume di DOWDEN 1991.

5 In Euripide il tema è esteso al sacrificio volontario di giovinetti come Meneceo nelle *Fenicie*, e di spose, come Alceste ed Evadne.

6 Eur. fr. 349-370 Kannicht: il sacrificio assicura ad Atene la vittoria su Eumolpo. Il tema è utilizzato dalla oratoria attica in funzione propagandistica: cf. Lycurg. *In Leocr.* 100, che cita il discorso della madre Prassitea; Ps. Dem. 60, 29 cita l'analogo episodio delle figlie di Leos.

sé in relazione all'altro, e al ruolo del femminile nel contesto politico⁷. Da quest'ultima angolarizzazione, a partire dagli studi di Nicole Loraux ed Helene Foley, il sacrificio delle vergini euripidee è stato letto come modalità di costruire la sessualità femminile in funzione della cultura maschile, in quanto unica via per consentire alla fanciulla di ottenere la «bella morte»⁸.

Vorrei in queste pagine concentrarmi su Ifigenia, la più celebre e la più affascinante delle vergini sacrificate sulla scena tragica, e sull'*Ifigenia in Aulide* in particolare, interamente costruita attorno al motivo del suo sacrificio, non in un singolo episodio, ma nell'intero tessuto drammaturgico: il rito sacrificale da compiere è l'evento che scandisce l'azione fin dai primi versi, che grava sui personaggi, determinandone comportamenti e relazioni reciproche, fino alla conclusione. In essa Euripide ha ripreso e innovato la vicenda mitica, sulla quale si erano sviluppate le varianti antiche, dai *Canti Cipri* al *Catalogo delle donne* esiodeo, alla poesia lirica e tragica a lui precedente, introducendo elementi sconosciuti alla tradizione, ma richiamandone altri, ampliandone lo schema narrativo.

Tra le scelte operate dal poeta in funzione dello sviluppo del dramma, quella che costituisce l'oggetto di queste pagine riguarda in particolare la morte dell'eroina, nel tentativo di chiarire quale delle due diverse tradizioni mitiche Euripide possa avere seguito, la morte o la salvezza da parte di Artemide, come vedremo subito.

Indagare il mistero della sua morte appare particolarmente arduo: nella tragedia infatti il racconto dell'istante fatale in cui si compie il sacrificio, il prodigio della sostituzione con la cerva e l'assunzione tra gli dei è collocato nell'esodo, unanimemente sottoposto a proposte di espunzione. La tragedia, composta in Macedonia alla corte di Archelao, forse lasciata incompleta per la morte del poeta, fu infatti rappresentata postuma circa nel 405 a.C., cosa che giustifica lo stato testuale precario. Eppure, per quanto arduo da risolvere, il mistero della morte di Ifigenia va affrontato, non solo, come spero, affinché i problemi filologico-testuali possano trovare negli aspetti mitici nuovi argomenti utili al dibattito critico, ma anche perché il trattamento del mito possa retroagire sull'interpretazione.

Intrecciare mito e drammaturgia può infatti contribuire alla complessiva esegesi della tragedia e al significato da dare al sacrificio: l'uno o l'altro esito del dramma prefigura a mio avviso due differenti modalità del poeta di porsi in relazione alla guerra per la quale Ifigenia viene sacrificata e all'ideale patriottico per il quale Ifigenia sceglie di andare spontaneamente verso la morte.

- 7 Ricca la bibliografia su questo tema nelle tragedie euripidee, variamente raggruppate negli studi: tra i primi ROUSSEL 1922, che crede alla genuinità del sentimento patriottico euripideo; cf., in anni più recenti, un'analisi di tipo letterario-testuale in O'CONNOR-VISSER 1987, su *Ifigenia in Aulide* 99-147. Tutte le vittime volontarie nella tragedia, a partire dal modello offerto da Antigone, sono analizzate da RODRÍGUEZ MONESCILLO 1994. NANCY 1983 analizza il sacrificio di Macaria, Polissena, Ifigenia e Meneceo, dei quali mostra la vanità dell'eroismo. L'accento sulla politicità del sacrificio volontario in Euripide è posto soprattutto da WILKINS 1990, che analizza aspetti retorici e rituali di tutti i sacrifici volontari, anche maschili, per poi concentrarsi sugli *Eraclidi*. A proposito di Meneceo DE CREMOUX 2012 sottolinea come il sacrificio serva ad illustrare la funzione politica e religiosa del teatro. La specificità dei singoli sacrifici è studiata da SOUSA E SILVA 2005. L'analisi è estesa anche ad Alceste in BACALEXI 2005, che osserva che versare il proprio sangue sembra essere l'unico modo per affermare la libertà di uscire dal proprio ruolo o dal proprio sesso.
- 8 LORAUX 1988, 33-50, vede nel sacrificio verginale il corrispondente simbolico di deflorazione e matrimonio; FOLEY 1985 analizza lo scambio ironico tra sacrificio e matrimonio, nel lessico e nel rituale; HOFFMANN 1996 sottolinea la forte erotizzazione dei sacrifici verginali; RABINOWITZ 1993, 31-66, legge la feticizzazione delle vergini sacrificate come forma di scambio di donne marxianamente inteso.

Le due versioni della morte

Il poema iliadico, che canta l'evento più celebre della guerra di Troia e che ne consegna alla memoria culturale i protagonisti, sembra ignorare il sacrificio di Ifigenia. Il poeta ricorda l'adunanza della flotta in Aulide, ma ne richiama soltanto il prodigio del serpente che divora i passerotti, interpretato da Calcante nel senso degli anni di guerra che dovranno passare prima di espugnare la città⁹; e poi, nel corso dell'ambasceria ad Achille, Agamennone, per placare l'ira dell'eroe e indurlo a ritornare in campo, gli promette in sposa una delle sue figlie, Crisotemi, Laodice e Ifianassa, da identificare o meno quest'ultima con Ifigenia, di cui comunque si tace la vicenda in Aulide¹⁰.

L'episodio del sacrificio è invece narrato dettagliatamente nei *Canti Cipri* di Stasino, stando alla testimonianza di Proclo. Vi si legge infatti:

«Radunatasi l'armata in Aulide per la seconda volta, Agamennone, catturata una cerva a caccia si vantava di avere superato Artemide. La dea, adirata, blocca la loro navigazione, mandando tempeste sul mare. Calcante, rivelata l'ira della dea, ordina di sacrificare Ifigenia ad Artemide; la si fa venire con la scusa di darla in moglie ad Achille e si fanno i preparativi per il sacrificio. Ma Artemide la rapisce, la trasferisce presso i Tauri e la rende immortale, e al posto della fanciulla pone una cerva sull'altare».¹¹

Dunque, dopo una prima spedizione in Misia, che dà origine alla leggenda di Telefo, l'armata greca viene bloccata da tempeste a causa della collera di Artemide contro Agamennone, colpevole di essersi ritenuto superiore alla dea nella caccia. Il vanto del re, proprio nella sfera di competenza della dea, causa quindi nei *Canti Cipri* l'ira divina, che punisce con la *aploia*, rappresentata in questo caso da tempeste sul mare che impediscono alla flotta di salpare. È poi introdotto il pretesto delle false nozze con Achille per attirare la fanciulla in Aulide, mentre, rispetto alla morte, il sacrificio richiesto si conclude con il rapimento di Ifigenia da parte della dea, che la trasferisce nel paese dei Tauri, le dona l'immortalità, e al suo posto pone sull'altare una cerva, lo stesso animale cacciato da Agamennone. Una doppia sostituzione dunque: per la cerva cacciata Artemide richiede una vergine, e poi al posto della vergine pone una cerva¹².

Analogamente nel *Catalogo delle donne* esiodico l'eroina, qui di nome Ifimede, o meglio il suo εἶδωλον, viene gozzata sull'altare di Artemide il giorno della partenza della flotta per

9 *Il.* 2. 303-29.

10 *Il.* 9. 145. L'identificazione tra Ifianassa e Ifigenia è fornita da *Schol.* Hom. *Il.* 9, 145.

11 Procl. *Ep.* 80. 41-49 Severyns = *Cypria Argumentum* p. 41 Bernabé: καὶ τὸ δευτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θηρῶν βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μῆνισασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἀρτέμειδι, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ. Secondo *Schol.* Soph. *El.* 157 (= *Cypria* fr. 24 Bernabé) l'autore dei *Cypria* avrebbe aggiunto il nome Ifigenia ai tre nomi delle figlie di Agamennone testimoniati da Omero. La sostituzione con la cerva ritorna in fonti più tarde: Nonn. *Dionys.* 13, 108; Paus. 9,19,6; Ps. Apoll. 3, 22.

12 In altre versioni la sostituzione avviene con un toro, per esempio in Nic. *Met.* 4, fr. 58 citato da Ant. Lib. 27, secondo cui Ifigenia è figlia di Teseo e Elena; con un'orsa in Phanod. FGrH 325 F 14; le diverse tradizioni sono testimoniate da Tz. *Schol. in Lyc.* 183.

Troia, ma la sua vera persona viene salvata dalla dea che le concede l'immortalità, e quindi viene venerata dagli uomini col nome di Artemide εἰνοδίη:

«Gli Achei begli schinieri sgozzarono Ifimede sull'altare di Artemide Risonante dalla conocchia d'oro, nel giorno in cui navigarono sulla navi alla volta di Ilio, per vendicarsi dell'Argiva dalla bella caviglia, un simulacro; la saettatrice, cacciatrice di cervi, la mise in salvo con facilità, versò su di lei da capo a piedi amabile ambrosia, in modo che il suo corpo rimanesse immutabile, la rese immortale e senza vecchiaia per sempre. Ora le stirpi di uomini sulla terra la chiamano Artemide 'degli incroci', ministra della gloriosa saettatrice»¹³.

Pausania informa dell'identificazione di questa Ifigenia esiodea con Ecate¹⁴, confermata anche da Stesicoro nell'*Oresteia*¹⁵.

La testimonianza del *Catalogo* esiodeo introduce il motivo dell'εἶδωλον e l'identificazione con Artemide 'einodie', e quindi l'assimilazione con Ecate, secondo l'informazione di Stesicoro. Una divinizzazione dunque, e in particolare un'identificazione con una divinità 'liminale', mediatrice tra i mondi, terrestre e ctonio, qual è Ecate, che è anche, come Artemide, signora delle fasi di passaggio della vita umana¹⁶. Per quanto sia difficile individuare l'origine degli specifici motivi che ciascuna di queste due testimonianze presenta¹⁷, è vero che, nonostante le differenze, i *Canti Cipri* e il *Catalogo delle donne* concordano sulla salvezza di Ifigenia al momento del sacrificio, sul dono della immortalità concesso da Artemide. In queste testimonianze il processo di indimento sarebbe da ascrivere al rapporto speciale intrattenuto con Artemide, che richiede la sua vita ma poi la sottrae alla morte concedendole l'immortalità.

È anche vero però che accanto a queste testimonianze si sviluppa un altro filone secondo il quale nessuna salvezza è prevista per Ifigenia, anzi la sua morte ad Aulide costituisce il movente del crimine di Clitemestra. Pindaro, nell'*XI Pitica* per la vittoria di Trasideo del 474, rievoca la vicenda di Oreste, il matricida che vendica l'odiosa uccisione del padre, della quale si domanda il motivo: Ifigenia sgozzata sull'Euripo ha determinato la collera di Clitemestra e il desiderio di vendetta, o invece il nuovo legame da adultera?¹⁸

13 Hes. fr. 23 a M.-W., 17-26: Ἴφιδέδην μὲν σφάξαν εὐκνή[μ]ιδες Ἀχαιοὶ / βωμῶ[ι] ἐπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ[ά]τ[ου] κελαδείνης, / ἦματ[ι] τῶι ὅτε νηυσὶν ἀνέπλεον. Ἴλιον εἶσω / ποινη[ν] τεισόμενοι καλλικ[ί]φρουρ Ἀργεῖω[ν]ησ, / εἶδω[λον]. αὐτὴν δ' ἔλαφρβόλος ἰοχέαιρα / ῥέια μάλ' ἔξεσά[ω]σε, καὶ ἀμβροσ[ί]ην [ἐ]ροατε[ί]νην / στάξε κατὰ κρη[ί]θεν, ἵνα οἱ χιρῶσ. [ἐ]μπε[δ]ο[ί]ς εἶη, / θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν] καὶ ἀγήρο[α]ον ἦμα[τα] πάντα. / τὴν δὴ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χιθονὶ φύλ' ἀνθροπῶων / Ἀρτεμὺν εἰνοδίην, πρόπολον κλυ[τοῦ] ἰο[χ]ε[ί]αιρης. Un'analisi di questi versi in SOLMSEN 1981, che ritiene i vv. 21-26 aggiunti, prima dell'edizione alessandrina, da un rapsodo che conosceva la versione con la salvezza, nota del resto alla poesia epica, come lascia supporre il termine εἶδωλον che ha la funzione di anticipare i versi successivi. In tal modo si avrebbe prima di Eschilo una versione con la morte. Ma cf. *contra* HUGHES 1999, 146-147.

14 Paus. I 43.1 = Hes. fr. 23 b M.-W.: οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν καταλόγῳ γυναικῶν Ἴφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνῶμη δὲ Ἀρτέμιδος Ἐκάτην εἶναι.

15 Stes. fr. 38 P. = Philod. *De piet.* p. 24 Gomperz: Στη[σίχορος] δ' ἐν Ὀρεστεί[αι] κατ[α]κολουθήσας [Ἡσιό]δωι τὴν Ἀγαμέμνονος Ἰφιγένειαν εἶναι τὴν Ἐκάτην νῦν ὀνομαζομένην. Come informa un papiro che contiene commentari ai poeti melici (P. Oxy. XXIX fr. 26 col. II = Stes. fr. 40, 25-27 P.), Euripide avrebbe tratto da Stesicoro il motivo delle nozze con Achille. Invece nell'*Elena*, Stesicoro faceva di Ifigenia la figlia di Elena e Teseo, stando sempre alla testimonianza di Paus. II 22,7 = Stes. fr. 14 P.

16 Il carattere liminale di Ecate è sottolineato, tra gli ultimi contributi, da CALCATERRA 2009 e ZOGRAFOU 2010.

17 Per un'analisi dettagliata delle testimonianze cf. DOWDEN 1991, 17-30.

18 Pind. *Pyth.* 11. 22-23.

In modo analogo nell'*Agamennone* di Eschilo i vecchi del coro, all'interno della celebre parodo, rievocano in toni lugubri il sacrificio di Ifigenia, del quale non si risparmiano i particolari più strazianti e carichi di violenza, quali il corpo della fanciulla afferrato e sollevato sull'altare come quello di una capra selvatica, i bavagli imposti alla sua bocca per impedirle di lanciare maledizioni, gli sguardi di pietà lanciati dalla vittima sui sacrificatori dopo che la veste color croco è scivolata a terra ed ella appare come un'immagine dipinta¹⁹, fino alla misteriosa affermazione finale "quanto accaduto dopo non l'ho visto né voglio parlarne" (248). Eschilo indica con chiarezza il carattere di empietà, impurità e sacrilegio della decisione di Agamennone di sacrificare la figlia (δυσσεβῆ [...] ἀναγνον ἀνίερον: 219-220), così come definisce ἄνομος e ἄδαιτος (151), "contro il costume" e "senza la rituale consumazione", il sacrificio di Aulide, sinistro inizio di una guerra che, nonostante l'esito vittorioso, viene presentata come violento atto di predazione²⁰. Di ritorno da questa guerra il duce vittorioso trova la morte per mano della moglie adultera, in una vicenda mitica nella quale il sacrificio di Ifigenia si iscrive all'interno della sequenza di eventi violenti che contrassegnano la saga degli Atridi. Nessuno spazio può essere concesso alla salvezza della fanciulla, alla sua immortalità, al suo indiamiento, che apparirebbero del tutto estranei alla narrazione eschilea.

Anche nell'*Elettra* di Sofocle l'accento è posto sul crimine di Clitemestra, nelle aspre parole che la protagonista scaglia contro la madre, che motivava l'assassinio del marito come atto di vendetta per il sacrificio in Aulide. Negando i suoi argomenti Elettra accusa Clitemestra del turpe adulterio, vera causa dell'ancor più turpe omicidio compiuto con la complicità dell'amante, mentre del sacrificio riconosce la ineluttabilità: unica colpa del padre è quella, come nei *Canti Cipri*, di essersi vantato della caccia di un cervo, colpito nel recinto sacro, provocando perciò l'ira della dea che blocca la flotta in Aulide; vinto dalla necessità Agamennone dovette sacrificare la sorella, unico modo per consentire all'esercito di salpare²¹.

Nell'*Elettra* euripidea, è la stessa Clitemestra a rievocare, nell'agone con la figlia, il sacrificio di Aulide come movente dell'omicidio di Agamennone, riconosciuto come inevitabile vendetta²².

Di fronte a queste due diverse tradizioni mitiche, una con la salvezza, l'altra con la morte, occorre innanzi tutto sgombrare il campo dai pregiudizi moralistici che hanno portato a teorie idealizzanti circa il sacrificio umano, atto che fa scandalo, e per ciò stesso relegato in un passato remoto, o attribuito a popolazioni non greche, quale prova della loro barbarie. Secondo questa ottica, i miti di sacrificio con sostituzione animale sarebbero intervenuti in una fase successiva, per 'addolcire' il barbaro e primitivo costume del sacrificio umano²³. E dunque, a proposito del sacrificio di Ifigenia, quello di Eschilo sarebbe un presunto ritorno alla versione originaria del mito, prima che intervenisse la versione con la sostituzione con la cerva²⁴. Le due versioni

19 Aesch. *Ag.* 147-155 e 184-247; troppo scarni i frammenti della *Iphigenia* di Eschilo (*TGF* F 94 Radt = 141 Mette) e di Sofocle (*TGF* F 305-312 Radt) per poterne trarre indicazioni.

20 Ho letto in tal modo la rappresentazione della guerra di Troia nell'*Agamennone* in ANDÒ 2013, 37-47.

21 Soph. *El.* 566-576.

22 Eur. *El.* 1020-1023.

23 Cf. MURRAY 1934, 130-131, definisce «abomination» i sacrifici umani, da cui l'*Iliade* e l'*Odissea* sono stati epurati. FARNELL 1951, 18, parla di concezione religiosa selvaggia, non gradita nemmeno agli dei come mostra la sostituzione animale.

24 SOLMSEN 1981, che come già ricordato riteneva interpolati i vv. 21-27 del *Catalogo delle donne* con la salvezza di Ifigenia, a proposito di Eschilo aggiunge: «That the brutal version which Aeschylus used was the original one is intrinsically probable» (357).

sarebbero cioè da disporre in diacronia, di cui la più arcaica rinvierebbe alla morte senza scampo sull'altare, l'altra, più recente, farebbe riferimento alla salvezza. A mio avviso, motivazioni ideologiche e idealizzazioni non possono in questo caso essere messe in campo²⁵. Io ritengo che se il sacrificio umano in Grecia è tema tuttora senza soluzione, meglio allora concentrarsi sui dati mitici e sugli aspetti simbolici, valutati all'interno delle numerose testimonianze letterarie o mitografiche.

Del resto, l'autorevole interpretazione di Walter Burkert sul rituale sacrificale come derivato antropologicamente dalle caccie del Paleolitico indurrebbe al contrario a porre come originaria la vittima animale, vissuta dal cacciatore come essere simile all'uomo, e per questo interscambiabile nei miti²⁶.

Peraltro, per il sacrificio di Ifigenia è possibile confrontare le analoghe leggende di Muni-
chia e Brauron, alla base di rituali iniziatici attici, entrambe strettamente correlate al mito di Ifigenia, ed entrambe con sostituzione animale. Nel mito culturale di Munichia viene uccisa un'orsa nel santuario di Artemide, cosa che provoca una pestilenza; un oracolo ordina di sacrificare una vergine alla dea, e un tal Embaro offre la propria figlia in cambio del sacerdozio perpetuo per la sua famiglia, ma invece nasconde la fanciulla e al suo posto sacrifica una capra camuffata con i suoi abiti; da questo sacrificio, accolto nonostante il carattere ingannevole, deriva un rituale iniziatico del tipo della *arkteia* a Brauron²⁷. Nel mito di fondazione di quest'ultimo un'orsa, introdottasi nel santuario di Artemide, viene uccisa: ne consegue anche in questo caso una pestilenza, e per riparazione le fanciulle prima di sposarsi devono "fare l'orsa", secondo la preziosa informazione della *Lisistrata* aristofanea²⁸. In entrambi i casi si tratta di miti eziologici dei corrispondenti riti iniziatici femminili, nei quali l'animale sostituito, sempre connesso al culto artemisio, ha un ruolo centrale nel rituale²⁹. In relazione a questi culti, Ifigenia sembra svolgere il ruolo paradigmatico della fanciulla che "muore" rispetto alla condizione di vergine in un rito di passaggio che richiede sempre e comunque la morte simbolica.

Ora, se pure dal complesso mitico-rituale sembra emergere che la versione con la salvezza e la sostituzione con la cerva sono originari della leggenda, come suggeriscono anche i culti ini-

25 È opinione anche di HENRICHs 1980, 203-207; HUGHES 1999, 146; BONNECHERE 1994, 41-42; DOWDEN 1991, 28. Invece GRÜNEWALD 2001, sulla base del confronto tra *Ifigenia in Aulide* e la testimonianza di Plutarco sul sacrificio di tre giovinetti persiani fatto da Temistocle prima di Salamina (Plut. *Tem.* 13, 2-5 = Phainias fr. 25 Wehrli) ritiene che ancora nel V sec. ad Atene il sacrificio umano, per quanto non documentabile, potesse essere invocato dal popolo in casi di estremo pericolo, come per la minaccia persiana; esclude però che Euripide con questa tragedia abbia inteso assecondare questa pratica, anzi attraverso essa ha mosso una critica ai capi schiavi della massa e al potere degli indovini.

26 BURKERT 1981, 33-34: «l'animale preda diventa così a sua volta un antagonista quasi umano, viene vissuto come un uomo e trattato a questa stregua [...]; della interscambiabilità tra uomo e animale nel sacrificio parlano continuamente i miti, e non soltanto presso i greci».

27 *Suda s.v.* Ἐμβραρός εἶμι; Paus. in Eust. *Il.* 2, 732.

28 *Schol.* Aristoph. *Lys.* 645; *Suda s.v.* Ἀρκτος ἢ Βραυρωνίως. Le altre fonti per entrambi questi miti sono registrate in BRELICH 1969, 248, n. 44, con ampia discussione.

29 Su questi miti in connessione con Ifigenia e i rituali iniziatici femminili, tra la amplissima bibliografia, cf. BRELICH 1969, 242-289; BRULÉ 1987, 179-283; DOWDEN 1991, 17-65; LYONS 1997, 143-149; MONTEPAONE 1999, 13-46; VISCARDI 2012. BORGEAUD 2011 sulla sostituzione animale afferma: «c'est d'abord une manière de signifier, de révéler quelque chose d'essentiel. Derrière la jeune fille, ou, mieux, en elle, au plus profond de son innocence, il y a, dans son rapport à Artemis, déesse du sang versé, un animal plus ou moins sauvage, dont on doit faire couler le sang: chèvre, biche, ou ourse. Ce sont ainsi à la fois les limites de son humanité, et les risques de sa future maternité, qui sont révélés» (145-146).

ziatici³⁰, comunque questo dato può solo essere posto sullo sfondo: la figura mitica e culturale di Ifigenia, la sua identificazione con una divinità, la supposta priorità di miti e riti iniziatici rispetto alle vicende troiane, appartengono all'ampio strato culturale su cui è stato costruito il personaggio tragico.

Se è vero infatti che nelle varianti culturali di Munichia e Brauron c'è la sostituzione animale, ci sono però altri elementi assenti in *Ifigenia in Aulide* quali la colpevolezza di Agamennone e la offesa della dea che chiede una restituzione. E dall'altro lato in tali miti, in quanto connessi alle iniziazioni, manca la funzione patriottica e salvifica, tipica dello schema mitico del sacrificio di vergini seguito dallo stesso Euripide in *Ifigenia in Aulide* e nelle tragedie con questo tema, come già detto in apertura³¹.

Pertanto, rispetto alle due versioni della morte di Ifigenia, occorre interrogarsi sulla funzione che ciascuna di esse assume all'interno della specifica fonte. Allora, come mi pare, nei testi tragici dell'*Agamennone* di Eschilo e dell'*Elettra* di Sofocle e di Euripide (come del resto nell'epinicio pindarico), il *focus* è interamente posto sull'assassinio perpetrato da Clitemestra, tradizionalmente collegato alla vendetta per l'evento di Aulide. E, nell'intreccio tragico, di questo evento è la morte che occorre pertinentizzare, senza alcun richiamo alla tradizione mitica della salvezza ad opera della dea, del tutto fuori luogo nella drammaturgia di queste tragedie, così come nel richiamo mitico di Pindaro.

Lo stesso Euripide, quando nel 414 aveva messo in scena *Ifigenia tra i Tauri*, aveva fatto del sacrificio di Aulide con la morte della fanciulla il momento incipitario, dovuto alla promessa del re di sacrificare alla dea 'il più bel frutto dell'anno' (20-21), ma lo sviluppo drammaturgico si fondava sulla salvezza e sul trasferimento nella inospitale terra taurica, così come nei *Cypria*; ma nella tragedia la vittima diventa carnefice, ministra di sacrifici umani dichiarati empi per la legge greca (464-466), fino al ricongiungimento col fratello matricida Oreste e alla fuga avventurosa con la statua sacra di Artemide. In più, come è noto, attraverso le parole di Atena *ex machina*, questa tragedia è fonte essenziale per la istituzione del culto di Brauron e per la presenza dell'*heroon* dedicato a Ifigenia all'interno del santuario, nel quale saranno portati in dono gli abiti delle donne morte di parto³². Nell'*Ifigenia tra i Tauri* cioè, lo stesso poeta stabilisce un nesso forte tra Ifigenia, sottratta alla morte, Artemide e il rituale brauronio, nesso che definisce Ifigenia come figura prototipica di *parthenos*³³.

Rispetto all'*Ifigenia in Aulide*, la tragedia costruita nella sua interezza attorno al nucleo tematico del sacrificio, bisogna quindi chiedersi quale esito è lecito ipotizzare che sia funzionale e coerente con la drammaturgia. La questione investe, come già accennato, l'intera interpretazione della tragedia, intrecciando strettamente problemi filologici: infatti, il prodigio della

30 Cf. per esempio HUGHES 1999, 147: «Allo stato attuale la maggior parte delle prove porta a concludere che la salvezza di Ifigenia e la sostituzione con un animale fossero elementi essenziali di un mito originatosi nell'ambito del culto di Artemide, e che il ruolo di Ifigenia in un mito che accompagnava l'iniziazione delle vergini (in Attica, o come in Attica) precedette il suo ingresso nella letteratura»; BONNECHERE 1994, 41: «La substitution animale fait partie intégrante de la première version connue du mythe».

31 Le due differenti tipologie di sacrificio sono evidenziate da LARSON 1995, 103-109: entrambe attiche, sia quella alla base dei miti culturali iniziatici, sia quella relativa ad Aglauro e alle Eretteidi, potevano avere ispirato Euripide per Ifigenia (104-106).

32 Eur. *Iph. Taur.* 1462-1467.

33 Cf. MONTEPAONE 2002, che esclude che Ifigenia sia in origine una divinità, ma collegata sempre più intimamente ad Artemide nella *parthenia*.

sostituzione con la cerva e l'assunzione tra gli dei di Ifigenia sono narrati nella seconda parte della *rhesis* del messaggero, dopo il v. 1578, cioè la parte finale della tragedia, unanimemente considerata spuria fino alla fine, tranne rare eccezioni e sia pure con differenze di dettaglio nelle proposte di espunzione³⁴. Da qui, se una parte della critica, pur ritenendo spurio l'esodo, non mette in discussione il dato tradizionale della salvezza di Ifigenia, ipotizzando dunque un finale autentico simile a quello tradito, un'altra parte, specie nei tempi più recenti, dalla esclusione dei versi finali ricava che la tragedia dovesse concludersi con Ifigenia che va a morire, come nella traduzione di Schiller, con le conseguenze che ne derivano in merito all'interpretazione complessiva della tragedia e del messaggio politico del tragediografo³⁵.

Morte o salvezza in Ifigenia in Aulide?

Come già detto, il sacrificio è l'evento che grava fin dai primi versi sul tessuto drammaturgico. Ifigenia deve essere sacrificata ad Aulide: questo è nella tradizione mitica, questo sanno gli spettatori. Eppure, per tutto il corso della tragedia tutti i personaggi contrastano la minaccia incombente: Agamennone, nel suo tormento di padre, dopo avere invitato la moglie a portare in Aulide la figlia col pretesto delle nozze con Achille, le manda una seconda lettera nel tentativo di bloccarla e, solo quando sa del suo arrivo, accetta l'inevitabile; Menelao, l'unico in un primo tempo a volere il compimento del sacrificio, dopo avere visto le lacrime del fratello, cambia idea e si pone anch'egli dalla parte di chi contrasta l'uccisione; il vecchio servo rivela a Clitemestra l'inganno delle nozze; quest'ultima scongiura Achille di impedire il sacrificio e poi affronta apertamente il marito; il giovane eroe si impegna a difendere in armi la vita della fanciulla; il coro scandisce con la sua manifesta approvazione le scelte via via compiute dai personaggi di opporsi al sacrificio; Ifigenia supplica il padre di risparmiarla.

È come se la tragedia fosse costruita sullo scarto tra la fissità della materia mitica (il sacrificio che deve compiersi) e lo sforzo dei personaggi di contrastare la tradizione, in un gioco del tutto scoperto per gli spettatori: la seconda lettera di Agamennone non giungerà mai a destinazione, Menelao non farà recedere il fratello, Achille non potrà impedire il sacrificio, gli argomenti di Clitemestra non cambieranno la decisione del marito, Ifigenia con le sue lacrime non convincerà il padre. La volontà dei personaggi e la scelta espressa con enfasi si opacizzano, la loro azione perde efficacia, i continui cambiamenti di idea, tipici di questa tragedia, sembrano espressione di una intrinseca incapacità di incidere sullo sviluppo degli eventi. L'azione deve procedere verso l'inevitabile esito³⁶.

Quando infatti Ifigenia capisce l'ineluttabilità del suo destino, proprio come Agamennone dopo l'arrivo della moglie, cambia idea e decide, come le altre vergini del teatro euripideo, di offrirsi spontaneamente alla causa della Grecia per salvarla (1420: ἔα δὲ ὁσῶσαί μ' Ἑλλάδ');

34 Tra gli editori più recenti GÜNTHER 1988, STOCKERT 1992 e da ultimo KOVACS 2002 espungono dal v. 1532, cioè l'intera *rhesis* del messaggero. MURRAY 1913 espungeva dal v. 1578, cioè la seconda parte, e analogamente DIGGLE 1994 ritiene *non Euripidei* i vv. 1578-1629.

35 Ho affrontato i problemi dell'esodo con questa ottica in ANDÒ 2014.

36 L'incoerenza tra la tradizione e le scelte individuali dei personaggi è sottolineata da SORUM 1992, 542: «This inconsistency between the dramatic action and the tradition, coupled with the insistence upon the tradition, negates choice as a source of tragic action even as the characters' mutability erodes the significance of their individual decisions».

1473-74: ὡς σωτηρίαν / Ἑλλησι δώσουσ' ἔρχομαι νικηφόρον), con una vistosa novità introdotta dal poeta per questa figura mitica, ancora riottosa e tratta a forza in Eschilo. Ma la sua è autodeterminazione, come quella di Antigone, l'eroina sofoclea capace di agire contro il potere per affermare il proprio sistema di valori? Di fronte alla debolezza dei capi, occorre certo che, come un *deus ex machina*, Ifigenia risolva lo stato di crisi della comunità; ma le motivazioni addotte, il patriottismo sciovinistico esibito, sembrano essere il segnale di una meccanica e poco convinta adesione ai valori del padre, che sono quelli di una guerra combattuta per una sposa indegna come Elena e per impedire che i barbari violino i letti delle donne greche³⁷.

Rispetto alla sua scelta di sacrificare la propria vita per motivi poco credibili, alla fine di una tragedia in cui non ci sono figure eroiche ma solo esseri umani pieni di debolezze e incapaci di decisioni ferme, il prodigio della sostituzione con la cerva, nel destituire ulteriormente valore alla scelta di Ifigenia, sembra più rispondente allo schema di azione delineato dal poeta. Per di più, in questa vicenda di sacrificio umano sono assenti anche gli dei, tanto che in alcuni passi la richiesta divina sembra una macchinazione di Calcante: questo mi pare possa bene spiegare il misterioso dileguarsi finale della fanciulla, senza che intervenga alcuna voce divina³⁸.

A questo va aggiunto che le motivazioni per le quali i personaggi si oppongono al sacrificio sono di natura etica, nel senso che esplicitamente lo rifiutano come atto empio, o dovuto ad accecamento e perdita della ragione, se non ad una vera e propria malattia. La *anomia* del sacrificio viene infatti affermata da Agamennone al fratello, quando ribadisce che egli non ucciderà la figlia, struggendosi poi di lacrime per avere commesso un delitto fuori da ogni norma e contro giustizia (399: ἄνομα δρῶντα κού δίκαια). Achille inoltre si impegna a salvare la fanciulla che ha subito qualcosa di terribile e insopportabile, oltraggiata in modo incredibile e indegno (942-43: ἡ δεινὰ τλᾶσα κούκ ἀνεκτὰ παρθένος, / θαυμαστὰ δ' ὡς ἀνάξι' ἡτιμασμένη). E la stessa Ifigenia nella sua monodia dichiara di morire per un empio sgozzamento per mano di un empio padre (1317-1318: φονεύομαι διόλλυμαι / σφαγαίσις ἀνοσίοισιν ἀνοσίου πατρός). Il motivo della follia è nelle parole di Agamennone al vecchio servo, quando riconosce, ora che vorrebbe fermare la moglie con una seconda lettera, di avere in un primo momento perduto la ragione (136-137: οἴμοι, γνώμας ἐξέσταν, / αἰαῖ, πίπτω δ' εἰς ἄταν). E ancora, dichiara con fermezza al fratello di non volere condividere la sua stessa malattia (407: οὐ συννοσεῖν), che ha preso per di più anche la Grecia (411: Ἐλλὰς δὲ σὺν σοὶ κατὰ θεὸν νοσεῖ τινα). Menelao, dopo il suo ravvedimento, riconosce anch'egli di essere stato dissennato (489: ἄφρων). Il motivo è ripreso da Clitemestra, quando sa dal servo che Agamennone sta per uccidere la figlia (876: μεμηνῶς

37 Anche sulla scelta di Ifigenia la bibliografia è molto vasta. Cf. tra gli altri SIEGEL 1980, che afferma che Ifigenia muore forzata contro la sua stessa volontà. Che in Ifigenia si sia prodotto «svuotamento della personalità» per le pressioni subite è opinione di MASARACCHIA 1983, che riconosce in Clitemestra l'unico personaggio forte e deciso. Che il patriottismo sia ironico e non rispondente a una precisa progettualità politica di Euripide è affermato da una larga parte della critica, rappresentata tra gli altri da VELLACOTT 1975, LUSCHNIG 1988, 37-55, SAÏD 1989-1990. Anche ARETZ 1999, 193-229, dopo avere passato in rassegna i motivi dichiarati da Ifigenia per essere sacrificata, ne mostra la inconsistenza e finisce dunque per parlare di una morte senza senso. In anni più recenti STEINMEYER 2002 parla di vero e proprio fanatismo per la guerra denunciato da Euripide, come quello dei bambini soldato dei nostri tempi.

38 Sulla sorte dell'eroina, «sospesa tra lo stupore e il dubbio», cf. GIGANTE LANZARA 2011, cit. 12. Sull'assenza di dei cf. HARTIGAN 1991, 157-182, che ritiene che i personaggi attribuiscono agli dei i propri desideri o obiettivi. Invece SEQUEIROS 1984, che pur riconosce la resistenza dei personaggi al sacrificio, ritiene che l'offerta volontaria di Ifigenia allinei azione umana e volontà divina.



ἄρα τυγχάνει πόσις;), e come lo stesso servo conferma: il re non ragiona (877: τοῦτο δ' οὐ φρονεῖ), e osa compiere δεινά (887), mentre, nel momento in cui aveva consegnato la seconda lettera, ragionava ancora bene (893: φρονῶν γὰρ ἔτυχε). L'accusa di dissennatezza è resa esplicita nello scontro diretto con Agamennone, quando Clitemestra accusa il marito di avere appunto perso la ragione (1139: ὁ νοῦς ὄδ' αὐτὸς νοῦν ἔχων οὐ τυγχάνει), e lo invita a ritornare a essere saggio (1208: σῶφρων ἔσῃ). Follia viene definita anche quella di Ifigenia, dopo il suo cambiamento di idea, nelle parole di Achille che, pur lodandola, dichiara che non consentirà che muoia per la sua dissennatezza (1430: οὐκ οὖν ἐάσω σ' ἀφροσύνη τῆι σῆι θανεῖν). Particolarmente significativo è che, nel racconto del messaggero, dopo il prodigio della sostituzione con la cerva, Calcante annuncia che questa vittima animale è ben più gradita alla dea della fanciulla per non contaminare il suo altare con sangue nobile (1595: ὡς μὴ μιᾶναι βωμῶν εὐγενεῖ φόνῳ). Non solo contro la norma, la giustizia e la religione è il sacrificio umano, ma chi lo compie è in preda a follia ed accecamento e, in più, contamina l'altare con un *miasma*³⁹.

Nell'intreccio drammatico dunque l'evento cruento che deve compiersi è contrastato per la sua *anomia* e per il suo carattere contaminante da tutti i personaggi; per contro, Agamennone prima e Ifigenia dopo cedono all'inevitabile, per un ideale patriottico poco credibile e inattuale, per di più in un clima politico che sembra dominato dalla costrizione della massa dell'esercito.

Eppure, gli studiosi che dalla espunzione dei versi finali col racconto del prodigio desumono che la tragedia si concludesse con la morte di Ifigenia sull'altare, sono spinti a dare di questa morte eroica una forte motivazione politica: il progetto panellenico, presente alla superficie dei versi, avrebbe indotto il poeta, alla fine della sua carriera, a mettere in scena la morte di un'innocente, in quanto necessaria alla causa di una guerra giusta, quella contro il tradizionale nemico persiano, mettendo fine alla guerra interetnica contro Sparta⁴⁰.

Ipotizzare invece un finale autentico simile a quello tradito, come fa del resto la maggior parte della critica, significa fare terminare la tragedia con la salvezza della protagonista e la sua assunzione tra gli dei. Certo, in questioni testuali puramente congetturali, le soluzioni proposte possono soltanto avere natura indiziaria. Sicché non avremo mai la certezza sul finale della tragedia e dunque la morte di Ifigenia è destinata a restare avvolta nel mistero. Alla luce di quanto su esposto, è lecito almeno affermare che la salvezza e la sostituzione con la cerva appartengono ad una tradizione mitica arcaica, ben nota al poeta che l'aveva utilizzata in *Ifigenia tra i Tauri*⁴¹, dove era esplicita la connessione con rituali iniziatici attici. Inoltre l'intreccio drammaturgico, l'azione dei personaggi in relazione al sacrificio e la valutazione etica che ne viene data appaiono compatibili con un finale in cui il sacrificio cruento viene evitato e la fan-

39 Questo argomento, esteso in generale ai sacrifici umani, è difeso da BONNECHERE 2009.

40 KOVACS 2003 che, come ricordato, nell'edizione del 2002 secludeva dal v. 1532, ponendo qui il finale della tragedia alla prima rappresentazione, e ritenendo il resto un'interpolazione per adeguare il tema mitico a quello di *Ifigenia tra i Tauri*, afferma che il pubblico accettava la morte di Ifigenia, in quanto precondizione di una guerra necessaria, come quella di Macaria, Meneceo e la figlia di Eretteo. Anche BLUME 2012 ritiene che per il pubblico la morte di Ifigenia era giustificata dalla funzione salvifica per la comunità. MARKANTONATOS 2012 afferma che di fronte alla crisi della classe dirigente dell'Atene di quegli anni, il messaggio di Euripide è creare una politica panellenica contro i Persiani, in nome della quale la morte di Ifigenia è da valutare con sano pragmatismo.

41 Cf. BASCHMAKOFF 1939 che, dopo avere elencato i motivi di contrarietà al sacrificio esplicitamente presenti nella tragedia, dimostra l'origine taurica della leggenda in connessione con tombe regali circassiche.

ciulla, nella interpretazione che ne dà Calcante, viene assunta tra gli dei. Un lieto fine dunque congruente con una tragedia che sembra in funzione di un progetto di bella poesia, piena di immagini pittoriche e di effusioni patetiche, piuttosto che un manifesto patriottico in grado di indicare scelte militari e politiche per Atene.

Dirò di più: dopo i messaggi antibellicisti forti e chiari di *Ecuba* e *Troiane*, qui, in una tragedia composta alla fine della guerra del Peloponneso, la indecidibilità e l'ambiguità potrebbero essere voluti deliberatamente da parte del poeta. Se, come mi pare, è comunque opportuno valutare il finale, ancorché spurio, ai fini dell'interpretazione, allora particolare rilievo assume la battuta incredula di Clitemestra alla fine del racconto del messaggero: «Come non pensare che questo racconto, del tutto falso, ha la funzione di consolarmi, sì che io smetta il mio pianto luttuoso per te? (πῶς δ' οὐ φῶ / παραμυθεῖσθαι τοῦσδε μᾶτην / μύθους, ὥς σου / πένθους λυγροῦ παυσαίμην; :1616-1618)». Nel finale della tragedia questa frase di Clitemestra ha la funzione, a mio avviso, di dare un suggello metateatrale, spingendo nel mondo della poesia la vicenda mitica. In tal modo, e definitivamente, il dolore si allontana, la violenza del sacrificio si dissolve, dei ed uomini appartengono alla favola bella, alla finzione poetica, alla fine della quale rimane l'immagine di una vergine bellissima deleguata misteriosamente e di una bellissima cerva palpitante sull'altare.

Valeria Andò

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Culture e Società
Viale delle Scienze, Ed. 12
90128
Palermo
valeria.ando@unipa.it

Bibliografia

ANDÒ 2013

V. Andò, *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*, Caltanissetta-Roma 2013.

ANDÒ 2014

V. Andò, «Espungere e interpretare: a proposito dell'esodo di *Ifigenia in Aulide*», *Hormos. Ricerche di storia antica*, n. s. 5 (2013), 1-10. <http://portale.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/riviste/hormos/hormos.-ricerche-di-storia-antica-5-n.s.-2013/>

ARETZ 1999

S. Aretz, *Die Opferung der Iphigeneia in Aulis: die Rezeption des Mythos in antiken und modernen Dramen*, Stuttgart 1999.

BACALEXI 2005

D. Bacalexì, «Le sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide», in *Textes: «in memoriam» Stathis Diamianakos = Κείμενα: στη μνήμη του Στάθη Διαμιανάκου*, Paris 2005, 81-116.

BASCHMAKOFF 1939

A. Baschmakoff, «Origine tauridienne du mythe d'Iphigénie», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 64, 1939, 3-21.

BLUME 2012

H.-D. Blume, *Euripides' Iphigenia at Aulis: War and Human Sacrifice*, in Markantonatos-Zimmermann (eds.) 2012, 197-203.

BONNECHERE 1994

P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes - Liège 1994.

BONNECHERE 2009

P. Bonnechere, «Le sacrifice humain grec, entre norme et anormalité», in P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège 2009, 189-212.



- BONNECHERE 2013
P. Bonnechere, «Le sacrifice humain à la croisée des a priori: quelques remarques méthodologiques», in NAGY-PRESCENDI (éd.) 2013, 21-37.
- BONNECHERE-GAGNE 2013
P. Bonnechere-R. Gagné (eds.), *Sacrifices humaines. Perspectives croisées et représentations. Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège 2013.
- BORGEAUD 2011
P. Borgeaud, «Retour sur Iphigénie et quelques voisines», in F. Prescendi, A. A. Nagy (éd.), *Victimes au féminin*, Genève 2011, 139-153.
- BRELICH 1969
A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.
- BRULÉ 1987
P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987.
- BURKERT 1981
W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* (ed. or. Berlin-New York 1972), trad. it. Torino 1981.
- CALCATERRA 2009
E. Calcaterra, «Ecate Signora dei limina. Una rilettura delle fonti più antiche», *Mythos* 3 (2009), 93-115.
- DE CREMOUX 2012
A. De Cremoux, «Ménéécée, un héros très discret. Réflexions sur le sacrifice dans les Phéniciennes d'Euripide», in DUBEL-MONTANDON 2012, 299-314.
- DIGGLE 1994
J. Diggle, *Euripidis Fabulae*, III, Oxonii 1994.
- DOWDEN 1991
K. Dowden, *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1991 (ed. or. London-New York 1989), trad. it. Genova 1991.
- DUBEL-MONTANDON 2012
S. Dubel-A. Montandon, *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont- Ferrand 2012.
- FARNELL 1951
L.R. Farnell, s. v. *Sacrifice (Greece)*, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, XI, New York 1951, 12-18.
- FOLEY 1985
H.P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-London 1985.
- GEORGUDI 1999
S. Georgoudi, «À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques», *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 61-82.
- GIGANTE LANZARA 2011
V. Gigante Lanzara, «L'oscuro volto di Ifigenia», *La Parola del Passato* 66, fasc. 376 (2011), 5-16.
- GRÜNEWALD 2001
T. Grünewald, «Menschenopfer im klassischen Athen?: Zeitkritik in der Tragödie *Iphigenia in Aulis*», *Archiv für Kulturgeschichte*, 83 (2001) 83, 1-23.
- GÜNTHER 1988
H.C. Günther, *Euripides. Iphigenia Aulidensis*, Leipzig 1988.
- HARTIGAN 1991
K. Hartigan, *Ambiguity and Self-Deception: the Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Frankfurt/Main 1991.
- HENRICH 1980
A. Henrichs, «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», in J. Rudhardt-O. Reverdin (éds.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens Hardt, T. XXVII, Vandœuvres-Genève 1980, 195-235.
- HOFFMANN 1996
G. Hoffmann, «Macarie, Polyxène et Iphigénie: les vierges héroïques dans le théâtre d'Euripide», in O. Cavalier (sous la dir. de), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce. Les antiquités grecques du Musée Calvet*, Avignon 1996, 249-270.
- HUGHES 1999
D. D. Hughes, *I sacrifici umani nell'antica Grecia* (ed. or. London-New York 1991), Roma 1999.
- JOST 1995
M. Jost, «Les sacrifices humains ont-ils existé?», *L'Histoire* 191 (1995), 12-14.
- KOVACS 2002
D. Kovacs, *Euripides. Bacchae, Iphigenia at Aulis. Rhesus*, Cambridge Mass., London 2002.
- KOVACS 2003
D. Kovacs, «Toward a reconstruction of *Iphigenia Aulidensis*», *Journal of Hellenic Studies* 123 (2003), 77-103.
- LARSON 1995
J. Larson, *Greek Heroine Cults*, Madison 1995.
- LORAU 1988
N. Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna* (ed. or. Paris 1985), trad. it. Roma-Bari 1988.
- LUSCHNIG 1988
C. A. E. Luschnig, *Tragic aporia. A study of Euripides' Iphigenia at Aulis*, Berwick 1988.
- LYONS 1997
D. Lyons, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton 1997.

MARKANTONATOS 2012

A. Markantonatos, *Leadership in Action: Wise Policy and Firm Resolve in Euripides' Iphigenia at Aulis*, in Markantonatos-Zimmermann (eds.) 2012, 205-234.

MARKANTONATOS-ZIMMERMANN (eds.) 2012

A. Markantonatos, B. Zimmermann (eds.), *Crisis on Stage: Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin-Boston (Mass.) 2012.

MASARACCHIA 1983

E. Masaracchia, «Il sacrificio nell'Ifigenia in Aulide», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 43 (1983), 43-77.

MONTEPAONE 1999

C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.

MONTEPAONE 2002

C. Montepaone, «Ifigenia a Brauron», in B. Gentili, F. Perusino (a cura di), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 65-77.

MURRAY 1913

G. Murray, *Euripidis Fabulae*, T. III, Oxonii 1913.

MURRAY 1934

G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934.

NAGY-PRESCENDI (éd.) 2013

A. A. Nagy, F. Prescendi (éd.), *Sacrifices humains: dossiers, discours, comparaisons. Actes du colloque tenu à l'Université de Genève, 19-20 mai 2011*, Turnhout 2013.

NANCY 1983

C. Nancy, «Φάρμακον σωτηρίας. Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide», in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 5-7 novembre 1981*, Leiden 1983, 17-30.

O'CONNOR-VISSER 1987

E. A. M. E. O'Connor-Visser, *Aspects of human sacrifice in the tragedies of Euripides*, Amsterdam 1987.

RABINOWITZ 1993

N. S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*, Ithaca-London 1993.

RODRÍGUEZ MONESCILLO 1994

E. Rodríguez Monescillo, «El tema del sacrificio voluntario en la «Antígona» de Sófocles y sus versiones euripideas», *Estudios Clásicos* 36 N° 105 (1994), 9-33.

ROUSSEL 1922

P. Roussel, «Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripides», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 1 (1922), 225-240.

SAÏD 1989-1990

S. Saïd, «*Iphigénie à Aulis*: une pièce panhellénique?», *Sacris Erudiri Jaarboek voor Godsdienswetenschappen* 8 (1989-1990), 359-378.

SEQUEIROS 1984

N. A. Sequeiros, «La ofrenda de Ifigenia», *Argos* 8 (1984), 75-82.

SIEGEL 1980

H. Siegel, «Self-delusion and the volte-face of Iphigenia in Euripides' *Iphigenia at Aulis*», *Hermes* 108 (1980), 300-321.

SOLMSEN 1981

F. Solmsen, «The Sacrifice of Agamemnon's daughter in Hesiod's' *Eoheae*», *The American Journal of Philology* 102 (1981), 353-358.

SORUM 1992

C.E. Sorum, «Myth, Choice, and Meaning in Euripides' *Iphigenia at Aulis*», *The American Journal of Philology*, 113 (1992), 527-542.

SOUSA E SILVA 2005

M. F. Sousa e Silva, *Sacrifício voluntário: teatralidade de um motivo euripídiano*, in *Ensaio sobre Euripides*, Lisboa 2005, 125-165.

STEINMEYER 2002

E. Steinmeyer, «'Dulce et decorum est pro patria mori?': Reflexionen zur *Iphigenie in Aulis* des Euripides», in Peter Csobádi [et al.] (hrsg.), *Europäische Mythen von Liebe, Leidenschaft, Untergang und Tod im (Musik) Theater: der Trojanische Krieg. Vorträge und Gespräche des Salzburger Symposions 2000*, Salzburg 2002, 98-109.

STOCKERT 1992

W. Stockert, *Euripides. Iphigenie in Aulis*, Wien 1992.

VELLACOTT 1975

P. Vellacott, *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge 1975.

VISCARDI 2012

G. P. Viscardi, «La consécration des jeunes filles à Artémis et le retour d'Iphigénie de la Tauride à Brauron», in DUBEL-MONTANDON 2012, 287-298.

WILKINS 1990

J. Wilkins, «The State and the Individual: Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice», in A. Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, London-New York 1990, 177-194.

ZOGRAFOU 2010

A. Zografou, *Chemins d'Hécate: portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège 2010.



Gli autori

Valeria Andò

È docente di Lingua e Letteratura greca presso l'Università degli Studi di Palermo. I suoi studi sono orientati verso aspetti diversi della cultura e del pensiero della Grecia antica, con un'attenzione specifica nei confronti del femminile. In questo ambito ha pubblicato l'edizione commentata del *De natura muliebri* del *Corpus hippocraticum* (Milano 2000) e *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica* (Roma 2005). Negli ultimi anni ha studiato la rappresentazione della violenza, curando insieme a Nicola Cusumano il volume *Come bestie: Forme e paradossi della violenza fra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010. La sua ultima monografia è *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica* (Caltanissetta-Roma 2013). Sta attualmente preparando un'edizione commentata dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide.

Daniela Bonanno

È ricercatrice di Storia Greca presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha pubblicato una tesi di dottorato dal titolo: *Ierone il Dinomenide : storia e rappresentazione* (Suppl. a Kokalos 21, Pisa-Roma). Ha pubblicato diversi articoli di storia della Sicilia e di storia greca. Sta conducendo attualmente, nel quadro di un progetto finanziato dalla Fondazione A. v. Humboldt una ricerca dal titolo *Die Gerechtigkeit hat dunkle Augen: Nemesis in der griechischen Religion*.

Stefano G. Caneva

È ricercatore di storia antica, storia culturale e della religione greca. Ha pubblicato

molti articoli sui contatti culturali e le interazioni tra religione, ideologia e politica nel mondo ellenistico, con un'attenzione particolare al culto dei sovrani nel bacino orientale del Mediterraneo. Uno studio sulla regina tolemaica Arsinoe II ha costituito l'occasione per approfondire le questioni connesse con il potere femminile, con le pratiche rituali dei culti in onore dei sovrani e con il loro ruolo nella costruzione del motivo della continuità dinastica all'inizio dell'età ellenistica. La sua tesi di dottorato è attualmente in corso di stampa per la serie *Studia Hellenistica* con il titolo *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*. Si è recentemente concentrato sulle *digital humanities* come campo di sperimentazione per sviluppare modelli di collaborazione aperta nella ricerca e nella didattica.

Gabriela Cursaru

È titolare di un dottorato in Storia presso l'Università di Montréal. Ha sostenuto una tesi sugli spazi insondabili e la spazialità nel pensiero religioso greco, in età arcaica, in corso di pubblicazione. Sta preparando attualmente un libro sui motivi dell'immaginario mitico-poetici che si ritrovano nel *Proemio* di Parmenide. Le sue ricerche si concentrano anche sul tema dei viaggi nell'aldilà, sia che si tratti di ascensioni del corpo e/o dello spirito verso il cielo o di discese verso gli inferi. Tra le sue ultime pubblicazioni: « Létô à Délos, I. Le catalogue du voyage de Létô dans l'Hymne homérique à Apollon (v. 30-45) », *LEC 78* (2010), 289-330 ; « Létô à Délos, II. Ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ (*Hymne homérique à Apollon*, 49) : valeurs du pas divin de Létô dans l'œuvre

de fondation de Délos », *LEC* 80 (2012), 209-245 ; « Les sandales d'Hermès, I. Les καλὰ πῆδιλα de l'Hermès homérique », *RFIC* 140 (2012), 20-61 ; « Les sandales d'Hermès, II. Les σάνδαλα végétales et le voyage d'Hermès (Hymne homérique à Hermès, 79-139) », *Mouseion* 11 (2011), 153-189 ; « Le mythe de Dédale et d'Icare et le thème du vol ascensionnel des mortels en corps vivant », *Phoenix* 66 (2012), 298-334 ; « Les περὸρόντα πῆδιλα de Persée », *Gaia* 16 (2013), 95-112 ; « Les plantes, jalons du parcours catabasique d'Hermès dans l'Hymne homérique à Hermès », *Prometheus* 40 (2014), 38-69.

Gunnar R. Dumke

Si è laureato in archeologia classica, egittologia e storia antica presso la Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Sta preparando attualmente una tesi di dottorato sul trattamento *post mortem* dei fondatori delle dinastie ellenistiche. Le sue aree di ricerca si concentrano sul contesto sociale e culturale dell'Egitto tolemaico e della Battriana, in epoca ellenistica. Ha pubblicato articoli di numismatica ellenistica e sulla leggibilità delle immagini in relazione alla cornice culturale.

Panagiotis P. Iossif

Segretario generale della *Belgian School of Archaeology at Athens* (EBSA) e Scholar del *Kraay-Ashmolean Museum*, Oxford (2013), ha pubblicato diversi lavori sulla religione, la numismatica e l'iconografia ellenistiche. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *More than Men, Less than Gods* (con A. Chankowski e C. Lorber), *Studia Hellenistica* 51, Peeters, Leuven 2011; *TYPOI. Greek Coins and their Images: noble issuers, humble users?* (con F. de Callataÿ e R. Veymiers), *BCH* suppl., Athens-Paris 2015. Tra i suoi articoli più recenti: *The Last Seleucids in Phoenicia*.

Juggling Civic and Royal Identity, *AJN* 26 (2014), 61-87; *The Apotheosis of the Seleucid king and the question of high-priest/priestess: a reconsideration of the evidence*, in T. Gnoli & F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna, 2014, 129-148; *The Rays of the Ptolemies* (con C. Lorber), *RN*, 2012, 197-224; *Les "cornes" des Séleucides: vers une divinization "discrète"*, in F. Duyrat & A. Suspène (eds.), *Le Caractère du Prince*. *CEA* 49, 2012, 45-150.

Federicomaria Muccioli

Federicomaria Muccioli è professore associato di storia greca presso l'Università di Bologna. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui tiranni occidentali (*Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999), su Plutarco e sulla biografia nel mondo greco (*La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012), e sulla regalità in epoca ellenistica (*Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart 2013). È co-curatore insieme a T. Gnoli di un'opera collettiva dal titolo *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo* (Bologna 2014).

Stéphanie Paul

È ricercatrice post-doc del FRS-FNRS presso l'Université de Liège. Nel 2014-2015 ha beneficiato di una *Fellowship* dell'*Harvard Center for Hellenic Studies* e del *Deutsches archäologisches Institut*. Le sue ricerche si concentrano sulla religione greca in età ellenistica, con particolare riferimento a quanto emerge dalla documentazione epigrafica, in merito agli aspetti di continuità e cambiamento. Ha lavorato anche sullo studio delle pratiche sacrificali, nelle iscrizioni. È autrice di una monografia dal titolo *Cultes et sanctuaires*



de l'île de Cos (Kernos suppl. 28), tratta dalla sua tesi di dottorato e pubblicata nel 2013.

Stefan Pfeiffer

È professore di storia antica presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg dal 2013.

È stato precedentemente professore di "Mondo antico ed Europa" presso la *Technische Universität* a Chemnitz (2010–2013). Le sue aree di competenza includono la storia dell'Egitto greco-romano, del culto dei sovrani nell'Antichità e i contatti culturali tra Roma e l'Oriente.

Ha inoltre lavorato su testi multilingua dall'Egitto (il decreto di Canopo e la stele della vittoria di C. Cornelio Silla). Recentemente ha pubblicato un volume sul culto imperiale in Egitto (Steiner Verlag 2010). Inoltre, partecipa attualmente a un progetto interdisciplinare di edizione di un dossier di testi su un ufficiale tolemaico di nome Boethos e prepara un manuale sui testi epigrafici greci e latini provenienti dall'Egitto. I suoi interessi di ricerca si concentrano sull'Egitto greco-romano, sul giudaismo e sul culto del sovrano.

Finito di stampare
Giugno 2015