

SU I *CRETESI* DI EURIPIDE: PASSIONE E RESPONSABILITÀ

Nella Grecia arcaica il problema della 'punizione del colpevole' non era sentito come atto di giustizia assoluta, come esigenza di una morale superiore, ma si configurava come bisogno di ripristinare l' 'ordine sociale' che il misfatto compiuto aveva in qualche modo alterato. Il fondamento legittimante, e vincolante, di tale necessità di salvaguardia della struttura e dell'organizzazione della società era costituito dalla teoria della 'contaminazione', di natura religiosa, secondo la quale, sostanzialmente, "dal delitto nasce un'impurità che può essere cancellata solo con la punizione del colpevole" (1): all'alterazione dell'ordine sociale determinata dal delitto corrisponde un parallelo turbamento dei rapporti con le potenze divine.

Una tale normativa giudiziaria, investita di un carattere di profonda sacralità, pur non mai codificata, fu di fatto operante, come vedremo, anche in epoca classica. In una prima fase storica caratterizzata dal particolarismo sociale, era la singola famiglia che aveva subito l'offesa — poniamo l'uccisione di un proprio membro — ad accollarsi il compito della punizione, o meno eufemisticamente della vendetta, esigendo dall'omicida una riparazione che in tempi e circostanze diverse poteva essere la vita stessa, l'esilio, una multa (2); ma in epoca successiva, quando al particolarismo sociale si sostituisce o, meglio, si sovrappone una struttura di potere che ingloba i singoli gruppi familiari, prima separati, in un corpus sociale più articolato, quando cioè la polis si delinea come organismo politico ben definito, la 'punizione del colpevole' non appare più come esigenza privata della famiglia danneggiata, ma l'offesa subita si allarga e coinvolge tutta la struttura pubblica che deve provvedere, attraverso gli organi preposti, a perseguire il reo affinché tutta la collettività, insolvente, non sia 'contaminata'.

(1) F. Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Milano 1969, p. 25. Vd. anche p. 28: "L'ira dell'ucciso si personifica, assumendo figura autonoma, a guisa di fantasma, di spirito vendicatore. Appaiono così due momenti distinti, ma non antitetici: il morto, che esige vendetta e che preme minacciosamente verso coloro cui spetta attuarla, e la maledizione che l'assassino sparge intorno a sé, contaminando luoghi e persone". Per uno studio più approfondito sul concetto di contaminazione si vedano i rimandi bibliografici *ibid.* p. 25, n. 37.

(2) Cfr. E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, tr. it., Bari 1914, 262 sgg.

E' chiaro che in un'ottica di questo tipo non c'è posto per considerazioni relative alle modalità e alle motivazioni di ciò che è stato commesso (circostanze attenuanti, involontarietà, legittima difesa), in quanto dell'atto intrapreso l'aspetto rilevante è 'ciò che è stato subito', meglio ancora il fatto stesso di 'aver subito' che di per sé costituisce un'alterazione dei rapporti sociali (e parallelamente di quelli con le potenze divine che dell'ordinamento civile sono garanti): e l'ordine può essere ristabilito solo con il 'contraccambio' del danno ricevuto (3).

La colpa commessa, nella visione tradizionale, ha una sua validità oggettiva che prescinde dalle motivazioni che si possono arrecare a giustificazione dell'atto compiuto. Ma se il giudice, o il vendicatore, non si peritava di chiedere all'omicida "perché l'hai fatto?", ciò non impediva a quest'ultimo di interrogarsi sul "perché l'ho fatto?", quando costui si rendeva conto di aver commesso un atto orrendo che andava al di là delle proprie intenzioni ed aveva l'intima convinzione di aver agito in condizioni psicologiche 'alterate'. L'uomo al suo primo affacciarsi sull'abisso della propria coscienza si ritrae atterrito alla vista, pur nebulosa, della propria interiorità ignota, inquietante e cerca di 'esorcizzare' le forze tremende, oscure, 'capaci di tutto', che stanno nascoste nel fondo del suo animo, pronte tuttavia ad emergerne d'improvviso sconvolgenti ed irrefrenabili, espellendole dal proprio io e relegandole nella sfera del divino, con l'illusione di salvaguardare in tal modo la propria positività.

Ecco che di fronte ad una follia omicida orrenda o ad una passione erotica vergognosa, chi ne è investito tenta di spiegarla come 'acceca-mento', 'assalto degli dei', attribuendola comunque ad una forza 'esterna' a lui, capace di paralizzare ragione e volontà e spingere ad atti impensabili in condizioni normali.

Appare evidente che una difesa di questo tipo, basata sul trasferimento della responsabilità ad una qualche divinità, non può avere, e di fatto non ha mai avuto, alcuna incidenza legale (4): la sua funzione

(3) Apparirà subito evidente come considerazioni di questo tipo in un'epoca che noi abbiamo definito di "particolarismo sociale" aprirono la strada a catene di delitti, ognuno dei quali era, per così dire, legittimato dal precedente.

(4) Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, tr. it., Firenze 1967, I 589. Vd. anche A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, tr. it., Bari 1964, 193: "Eschilo sostiene che, anche nel caso limite di una famiglia maledetta, sebbene alcuni possano essere predisposti al male da una forza sovranaturale, nessuno è predestinato a commetterlo. La scelta può essere per alcuni più gravosa che per altri: ma si tratta sempre di una scelta. Nessuno, perciò, può sottrarsi alla responsabilità delle sue azioni, appellandosi a questo argomento". Vd. anche pp. 61 e 183.

si limita a giustificare moralmente il reo ai propri occhi (5). Il tentativo dunque di ritorcere l'accusa su una divinità, indicata di volta in volta come mandante, complice, 'reale esecutrice' di un delitto, responsabile di una follia erotica, va inquadrato esclusivamente come un problema di coscienza del reo, come ricerca di una giustificazione psicologica senza alcuna incidenza legale; e il maggiore o minore credito che in tempi, circostanze ed autori diversi vien dato a simili considerazioni è conseguente alla riflessione sulla problematica relativa alla responsabilità dell'uomo, alla sua libertà di autodeterminare le proprie azioni, all'incidenza e influenza del divino sull'agire umano, riflessione che ha avuto una sua evoluzione, la cui storia esula tuttavia dai limiti della nostra ricerca.

L'Atene periclea era investita da un particolare clima culturale, in cui nuove correnti di pensiero improntate all'uso della ragione come strumento conoscitivo, decise a stradicare le ormai logore e superate idee della tradizione, tese alla valorizzazione dell'individuo, spingevano le menti più lucide allo studio di quella realtà composita, sconosciuta e sconcertante che è l'animo umano. L'attenzione degli intellettuali del tempo si distacca dalle speculazioni cosmologiche oscillanti tra mito e naturalismo, tra visione onirica e *φύσις* e si concentrano sull'uomo, sulla sua individualità, sulla sua interiorità. L'esperienza erotica appare subito come una delle situazioni che meglio esaltano quelle caratteristiche dell'animo umano che si vogliono analizzare: ed ecco che inizia un ricco dibattito relativo all'amore (6), la cui

(5) Fa eccezione il caso di Oreste, là dove Apollo prende su di sé la responsabilità del matricidio — e quindi la contaminazione che ne è derivata — e Atena col suo voto di assoluzione pareggia le sorti dell'imputato al tribunale dell'Areopago, istituito nell'occasione, consentendone il proscioglimento; è dunque con l'intervento di ben due divinità, di cui una 'rea confessa', che si giunge alla soluzione positiva del caso; ma non si ebbero repliche di quelle provvidenziali epifanie sul colle di Ares. D'altronde Oreste, pur intimamente convinto di aver agito su mandato del dio di Delfi, non ha trascurato di compiere i riti espiatori — ed in ciò è implicita l'ammissione della propria contaminazione — in conformità alla legge, come egli stesso dichiara ad Atena (Aesch., Eum. 443 sgg.); in Eur., Or. 932 sgg. di fronte all'assemblea degli Argivi il figlio di Agamennone proclama, in sua difesa, il vantaggio sociale del delitto commesso e non certo la responsabilità di Febo. Cfr. anche Eur., Or. 565 sgg.; in 926 sgg. la voce che, sempre dall'assemblea degli Argivi, si leva a difesa del matricida, basa la propria arringa su considerazioni di opportunismo politico; se Clitemestra non avesse subito il meritato castigo nessuno più avrebbe partecipato ad una guerra per il timore di essere tradito impunemente dalla propria sposa rimasta a casa.

(6) Cfr. M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, vol. I, Milano 1965, 161: "E' assai probabile che nell'età e nell'ambiente della sofistica circolas-

concezione subisce “una svolta storica decisiva: si esaurisce infatti con Gorgia, Socrate e i Sofisti il filone cosmogonico e cosmologico da Esiodo a Empedocle; ... nell’orientamento sofistico l’umanizzazione dell’amore ne comporta la riduzione a cieca e irrazionale forza della natura in senso preclusivo ad ogni apertura metafisica...” (7). In questa problematica si inserisce, o meglio, se ne fa promotore lo stesso Euripide che trasferisce le idee nuove e le recenti scoperte con tutta la loro carica polemica e antitradizionale sulla scena del teatro, in quello che per certi versi era il tempio dell’ortodossia e della religiosità ufficiale ateniese. L’accoglienza del pubblico e i giudizi della critica non furono certamente gratificanti (8), almeno in un primo tempo; ma questo, si sa, è il destino degli innovatori. L’azione del tragico ateniese si muove su due fronti, non disgiunti, ma complementari tra di loro: vi è un intento razionalista-speculativo mirante, nel corso degli anni, ad evidenziare come l’origine delle passioni sia da ricercare nell’intimo dell’animo umano, nella sua componente istintiva e irrazionale che esiste, in funzione dialettica alla ragione, e con la quale dobbiamo fare i conti, in contrapposizione alla visione tradizionale che le attribuiva ad un intervento preponderante di una divinità; e parallelo allo smantellamento di tale credenza ‘mitica’, mistificatoria, alienante ed elusiva del problema della responsabilità umana, corre un ripensamento critico su una legislazione arcaica non più adeguata in quanto estranea alle nuove problematiche inerenti all’individuo e alla complessità di motivazioni e circostanze particolari che sono alla base del suo agire.

Nelle Troiane Elena indica come causa delle sciagure che le sono imputate in primo luogo Ecuba che ha partorito Paride e Priamo che non lo ha ucciso — ma su questo dovremo tornare in seguito —, poi chiama in causa Afrodite, prendendo le mosse dalla contesa del monte Ida, e sostiene in sostanza di non essere altro che la vittima di un disegno ordito dalla dea, l’oggetto di un mercanteggiamento tra Cipride e Paride (9). Ma Ecuba risponde: *μη̄ ἀμαθεῖς ποίει θεὰς | τὸ σὸν κακὸν κοσμοῦσα ...* |

sero numerosi scritti sul problema dell’amore e soprattutto è certo che esso costituisce oggetto di notevole interesse e di frequenti dispute retoriche e filosofiche”. Si pensi al contributo notevole offerto al dibattito dall’Elena di Gorgia, dove l’amore è visto come una potenza cieca, una forza dirompente della natura, che domina l’uomo, lo condiziona, lo fa agire fuori della propria razionalità.

(7) Schiavone, op. cit. 171 sg.

(8) Si pensi alla vicenda relativa all’Ippolito I ed ai giudizi espressi da Aristofane nelle Rane.

(9) Eur., Tro. 914 sgg.

Ἰ... ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος, ἰὸ σὸς δ' ἰδὼν νῦν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις (10). Nelle parole della vecchia regina è il risultato della sofferta ricerca compiuta dal poeta per superare le motivazioni mitologiche tradizionali dell'agire umano che non potevano più essere accettate dallo spirito dei tempi nuovi; ma il percorso che il poeta ha compiuto e ha cercato, non sempre riuscendovi, di far compiere al suo pubblico, è stato lungo e travagliato. La prima tappa è costituita da I Cretesi (11), la cui cronologia assoluta è ignota, ma che sono sicuramente anteriori all'Ippolito (12). In essi al poeta interessava principalmente indicare i termini del problema: talvolta gli uomini, e le donne, sono preda di passioni violente, terribili, razionalmente inspiegabili, tali da sconvolgere gli equilibri psicologici dell'individuo e da spingerlo a compiere atti mostruosi. Il caso di Pasifae è paradigmatico. Ma, una volta riconosciuta l'esistenza di tali fenomeni, resta da stabilirne la natura e l'origine: sono essi da attribuire ad una causa esterna all'uomo, ad un intervento divino, ad una *προσβολή θεοῦ*, oppure sono immanenti all'uomo e traggono origine da quell'universo misterioso e inquietante che è la sua interiorità?

Il racconto mitico, come frutto della visione tradizionale, aveva dato la sua risposta che, esorcizzando l'animo dalla pericolosa presenza delle forze dell'istinto e della irrazionalità, lo restituiva alla sua illu-

(10) Ibid. 981 sgg. Cfr. in proposito V. Di Benedetto, Euripide: teatro e società, Torino 1971, 78: "Dei due poli che tradizionalmente venivano sentiti nella cultura greca come presenti nell'azione dell'uomo, un movente personale e l'intervento divino, il secondo è ormai scomparso".

(11) La tragedia, giunta a noi incompleta, trattava il mito di Pasifae, moglie di Minosse: costui alla morte di Asterio, volendo assumere la signoria di Creta, per dimostrare che il suo potere è legittimato dal consenso divino, afferma di poter ottenere dagli dei tutto ciò che desidera: rivolgendosi dunque a Posidone lo prega di inviargli, dal profondo del mare, un toro per il sacrificio; ma, quando l'animale appare, Minosse, colpito dalla sua straordinaria bellezza, non lo immola, come aveva promesso, e lo invia nelle sue stalle. Il mancato sacrificio provoca l'ira del dio del mare che, per vendicarsi, suscita in Pasifae una folle passione per il toro, per soddisfare la quale ella ricorre all'aiuto di Dedalo che costruisce una vacca di legno in cui si introduce la regina di Creta per unirsi col toro. Da tale unione nasce il Minotauro, mostro dal corpo umano e dalla testa bovina. Questo l'antefatto della tragedia euripidea, la cui azione verteva verosimilmente sulla scoperta da parte di Minosse della nascita del mostro e sulla punizione di Pasifae e Dedalo, suo complice. L'edizione de I Cretesi cui faremo sempre riferimento è in C. Austin, Nova fragmenta euripidea in papyris reperta, Berlin 1968.

(12) Ciò è deducibile dalla osservazione della metrica ed è supportato dal fatto che l'argomento della tragedia rimanda al periodo in cui Euripide si interessò dei problemi dell'amore; sull'anteriorità de I Cretesi rispetto all'Ippolito sono concordi di tutti coloro che hanno affrontato la questione.

sione di assoluta positività: la passione innaturale di Pasifae per il toro era stata suscitata in lei da Posidone che intendeva così vendicarsi del mancato sacrificio dell'animale da parte di Minosse; così come l'amore di Fedra per il figliastro era stato ispirato da Afrodite, determinata a punire Ippolito, colpevole di non onorarla adeguatamente (13). Ma Pasifae e Fedra, nella rilettura euripidea delle loro vicende, che idea hanno della propria passione, della malattia, *μανία* o *νόσος* che le ha colpite?

La regina cretese ha subito la sua passione mostruosa senza contrastarla, come un qualcosa di ineluttabile (14); dopo aver vissuto la sconvolgente esperienza dell'unione col toro, riacquistata la sua lucidità, costretta a render conto di un'azione che ora ella stessa quasi stenta a credere, se non ci fosse a confermarla inconfutabilmente l'inquietante presenza del Minotauro, come cerca di giustificarsi? Attribuisce la responsabilità agli dei (fr. 82.9 Austin *ἐκ θεοῦ γὰρ προσβολῆς ἐμηνάμην, 30 πληγῆν δαίμονος θεήλατον*), parla di *νόσος* (v. 12, 20, 26), ribadisce con la tipica formula giuridica *οὐχ ἐκούσιον* (v. 10; cfr. anche v. 29 *κοῦδὲν αἰτία*) la non volontarietà del fatto: è un tentativo di difesa che

(13) La religiosità primitiva che sta alla base del racconto mitico configura il rapporto tra l'uomo e la divinità come una sorta di legame inscindibile, un cerchio da cui non si può fuggire: ammettiamo che Minosse abbia rifiutato il sacrificio di sangue in nome di una superiore etica religiosa (come suppose a suo tempo C. Robert, *Die Pasiphae-Sarcophag*, XIV *Hall. Winkelmannsprog.*, 1890, 22); ecco che dalla sua azione dettata da una nuova pietas scaturisce una reazione da parte della vecchia divinità tradita che provoca una mostruosità ancora più grande; ma anche se l'agire di Minosse è stato dettato da motivi meno nobili (la bellezza del toro e il desiderio di tenerlo per sé, come riferisce la tradizione — si veda ad es. Apollod. III.8), non può passare in second'ordine il carattere terribile della divinità che risponde in modo così crudele al tradimento del patto; altrettanto dicasi dell'atteggiamento di Afrodite nei confronti di Ippolito; come dire che non si può sfuggire al legame che la divinità (o quella misteriosa e diabolica forza che sotto il suo nome si cela) pretende dall'uomo; Minosse tenta di sottrarsi ad essa ed un toro comparso dal mare, che lui stesso ha evocato (sperando di domarlo?), sfugge al suo controllo e travolge in un abisso di mostruosità proprio la sua sposa; ancora un toro comparso dal mare dilania Ippolito, illuso di poter ignorare quella potenza misteriosa che gli uomini indicano coi nomi di Afrodite ed Eros; Fedra potrà sfuggire al suo dominio solo con la morte. Esistono insomma delle forze terribili che pretendono un 'tributo' da parte dell'uomo; e non è dato di poter sfuggire ad esse con alcun mezzo, in quanto fanno intimamente parte della natura stessa dell'uomo: chi cerca di ignorarle, di eluderle dovrà pagare ad esse un prezzo ancora maggiore, insostenibile. E una possibilità di salvezza non è data, se non nella morte.

(14) Nella sua autodifesa (fr. 82.4 sgg. Austin) ella non dice niente riguardo ad un eventuale contrasto interiore, ad uno sforzo, seppur vano, per ribellarsi alla passione dirompente.

cerca di sfuggire al problema di cui avverte l'assoluta novità e ne ha paura: dentro di sé ha visto scatenarsi una forza misteriosa, irresistibile, che l'ha travolta; ora che essa si è placata, ora, nel momento della riflessione, Pasifae tenta di esorcizzare questo pericolo latente che ha scoperto nel suo intimo, rimandandone le cause prime all'esterno, liberandosi del peso della responsabilità di aver o non aver fatto qualcosa per impedire che esso si manifestasse. Pasifae non trova, perché non l'ha cercato, un rapporto (dialettico) con la forza misteriosa che l'ha sovrastata e da cui si è lasciata vincere senza tentare di opporre resistenza; il suo 'piano di difesa' è consistito esclusivamente — è lei stessa a dirlo (fr. 82.30 Austin) — nel tentativo di nascondere l'accaduto, ma niente ha fatto per impedirlo: è stata travolta dalla sua passione perché l'istinto e l'irrazionalità erano inerenti alla sua natura primitiva: si è trovata inerme e vinta di fronte ad una forza incomprensibile e incontenibile.

Fedra invece ha lottato, ha cercato di contrastare e reprimere la sua passione violenta: "Quando Eros mi ferì, mi domandai come avrei potuto sopportarlo nel modo più opportuno: cominciai da questo, non dir nulla e nascondere il male... In secondo luogo mi impegnai a sostenere la follia cercando di vincerla con la saggezza. In un terzo momento, poiché non riuscivo a vincere l'amore con questi mezzi, mi parve opportuno morire" (15). Fedra dunque cerca di contrastare la propria passione, e lo fa utilizzando non i mezzi tradizionali con cui si pensa di placare una divinità irata — sacrifici, preghiere, voti —, ma tentando, e questo è il fatto nuovo, di intervenire τῷ σωφρονεῖν (16) sul proprio animo, lottando cioè con se stessa. Anche Fedra, come Pasifae, chiama in causa la divinità, ma si ha l'impressione che ella guardi più alla forza misteriosa che si cela sotto i nomi di Eros ed Afrodite, e avverte anche la componente interiore della sua passione, alla quale tuttavia riconosce il carattere di una colpa ereditaria (17); quando cerca di contrastarla non lo fa nei modi di una lotta contro una potenza esterna, ma il suo travaglio, pur votato alla sconfitta, si attua nei termini di un conflitto interiore. Ippocrate, in quegli stessi anni, si batteva contro la concezione tradizionale che attribuiva all'epilessia un'origine demoniaca, pur riconoscendo il carattere divino di tutte le malattie in quanto è divina la natura stessa (18): questo tuttavia non impediva di operare

(15) Eur., Hipp. 392 sgg.

(16) Ibid. 399.

(17) Ibid. 337 sgg.

(18) Cfr. M. Pohlenz, *La tragedia greca*, tr. it., Brescia 1961, I 316.

con mezzi razionali per tentare di sanare i malati.

Allo stesso modo Euripide, pur rifiutando l'aspetto più esteriore del mito e relegandolo ai margini delle sue tragedie, sembra tuttavia riconoscere la natura divina di certe passioni, pur non negando la componente umana, che anzi va progressivamente acquistando peso fino a contrapporsi alla motivazione mitica della passione come abbiamo visto nelle parole di Ecuba nelle Troiane in risposta all'autodifesa di Elena: ma con questa tragedia siamo nel 415, in un'epoca cioè avanzata dell'attività del tragico. A. Rivier, dopo aver esaminato i drammi euripidei composti nel periodo compreso tra l'Alceste e la Medea, rileva "la permanence d'un certain climat dramatique, d'une perspective où la force qui régit la psyché des personnages dominants se présente sous une double face interne et externe, psychologique et objective, comme sentiment et comme puissance supérieure, d'essence humaine et divine ou plus précisément démonique" (19). La conclusione cui giunge Rivier è che "dans les années trente, c'est-à-dire au cours de la période qui sépare Alceste et Médée, le théâtre d'Euripide, quelle que fût la nouveauté de son inspiration, n'envisageait pas les passions humaines et notamment l'amour selon un point de vue très différent de celui qui prévaut dans les Trachiniennes et la Phèdre de Sophocle, où s'affirme leur double qualification naturelle et divine" (20). L'Ippolito, del 428, segna il momento della frattura, l'inizio di una dialettica tra queste due sfere (il divino - oggettivo, e l'umano - soggettivo) che sembrano non più conciliabili tra di loro; l'aspetto interiore e psicologico della passione assume maggior risalto; nelle Troiane lo troveremo drammaticamente contrapposto alla visione tradizionale che respingeva ogni motivazione al di fuori dell'animo umano, nella sfera del divino: lo spirito dei tempi nuovi aveva prevalso.

Le parole di Ecuba risuonarono dissacratorie e demolitrici del vecchio 'ordine' mitologico; l'uomo si scopre libero da interferenze esterne nel determinare le proprie azioni, ma ora è certamente più solo di fronte alle proprie responsabilità.

Già ne I Cretesi l'interesse di Euripide non si limita tuttavia al solo aspetto teorico del problema, ma vuol vedere anche le conseguenze pratiche che ne derivano e in particolare le prospettive che esso apre in campo giuridico: si può considerare l'uomo responsabile del proprio agire quando egli opera sotto l'effetto di quegli impulsi irrazionali che abbiamo in lui riconosciuto?

(19) A. Rivier, *L'élément démonique chez Euripide jusq'en 428*, "Entretiens sur l'Ant. Class." VI, 1958, 55.

(20) *Ibid.* 59.

Abbiamo già avuto modo di osservare come la legislazione tradizionale attribuisse un valore oggettivo alla colpa commessa che deve essere comunque punita: se essa è conseguenza di un'azione involontaria, se cioè l'imputato ha fatto una cosa che non voleva fare e ha quindi commesso un errore, egli non di meno è *αἴτιος* e deve pagare. Nel momento in cui si realizza quel processo intellettuale che porta alla scoperta o, se vogliamo, all'accettazione demistificatoria dell'interiorità, dell'istintività, della irrazionalità dell'uomo, nel momento in cui si accerta e si riconosce senza falsi pudori, anche se la cosa dà fastidio, la possibilità che l'uomo talvolta agisca al di là della ragione e della volontà (21), quando infine si constata nella casistica umana la presenza dell'errore involontario, appare in tutta la sua evidenza il limite e l'incongruenza di una legge che considera un solo aspetto, quello passivo, oggettivo, del reato commesso. Occorre tuttavia precisare che nella legislazione civile della polis era contemplato l'omicidio involontario (la relativa legge di Draconte è riconducibile all'anno 621/20 a.C.) (22), ma l'introduzione nell'ordinamento giudiziario di nuove leggi non aveva di fatto portato all'abrogazione del diritto tradizionale, sacrale, non scritto, basato sulla teoria della contaminazione e che anzi per la sua pretesa origine divina vantava una priorità sullo *ius civile* (23).

Euripide dunque ne I Cretesi e poi ancora nelle Troiane denuncerà l'intima contraddizione di una legge che, per la sua reclamata sacralità,

(21) E in questa accettazione, frutto di un'analisi che Euripide, ma non solo lui, più di Socrate e di altri suoi contemporanei seppe spingere ben più a fondo nell'uomo e nella sua natura interiore senza nulla cedere alla illusoria fiducia ne "le magnifiche sorti e progressive" della ragione umana, sta, a mio avviso, il momento più qualificante del razionalismo euripideo; e tale 'razionalistica' demitizzazione della ragione nasce dalla osservazione della 'sorte dei mortali' e presuppone, "con un forte senso della realtà, il condizionamento che le passioni e in genere una situazione non modificabile dalla 'volontà' impongono all'uomo" (Di Benedetto, op. cit. 44).

(22) Vd. Aristot., Ath. resp. 4.1.

(23) Riguardo alla coesistenza conflittuale tra *ius civile* e *ius sacrum*, si veda U. E. Paoli, Studi sul processo attico, Padova 1933, 139: "La polis cerca di armonizzarlo (scil.: il diritto sacrale) al diritto proprio, sia assorbendolo sia sanzionandolo; nonostante ciò, lo stretto *ius civile* e il *ius sacrum* vigono in Atene uno accanto all'altro, integrandosi e sostenendosi, ma in istato di diversità. Gli Ateniesi furono sempre lontani da una perfetta laicizzazione del diritto. Da questo stato di cose nell'ordinamento giuridico non potevano non sorgere, certo eccezionalmente, ma necessariamente, delle disarmonie". Sul peso che la visione tradizionale della giustizia avrà ancora nel IV sec. si veda Adkins, op. cit. 180, n. 91: "... in caso di omicidio normalmente incidentale, in cui non si potesse trovare alcun altro ricettacolo della 'contaminazione', il IV secolo non può assolvere l'omicida più di quanto facesero i secoli precedenti". Vd. anche Declava Caizzi, op. cit. 32 sgg.

pretende una connotazione di validità assoluta; la stessa denuncia, con analoghi procedimenti retorici, che ora vedremo, sarà avanzata pressoché contemporaneamente da Antifonte nelle sue Tetralogie: sia chiaro che la strategia difensiva adottata da Pasifae, da Elena e dagli imputati dei processi fittizi di Antifonte, mirante ad indicare — accettato il presupposto della *lex sacra* per cui il colpevole da punire è colui che ha causato (a prescindere dalle sue intenzioni) l'azione delittuosa — l'*αἴτιος* del reato nella vittima stessa, non vuole affatto proporsi come soluzione cavillosa da adottare nella pratica dei processi, ma ha una funzione eminentemente polemica e demistificatoria di una legge che ha pretese di validità incondizionata. Critica degli assoluti dunque, o più precisamente di quelle istituzioni che se ne attribuiscono la proprietà senza di fatto esserlo — come le divinità tradizionali, appunto — nello spirito del pensiero relativistico del V secolo; critica che in Euripide si fonda sulla ragionata consapevolezza delle 'zone d'ombra' dell'animo umano, 'responsabili' di azioni che non possono più dirsi liberamente volute, e in Antifonte nasce dalla constatata molteplicità degli eventi umani, non sempre controllabili, che pone il problema dell'incidentalità. Dunque secondo l'antica concezione sacrale della legge la colpa commessa implica comunque una 'contaminazione' che ricade sull'*αἴτιος φόνου* secondo un rigido meccanismo di causalità; non basta pertanto affermare ed eventualmente dimostrare la mancanza di volontarietà, perché "da qualche parte la 'contaminazione' deve andare a finire" (24): qualora sia dimostrato che l'accusato è *αἴτιος* della colpa imputatagli, anche se è involontariamente *αἴτιος*, deve essere punito.

Antifonte condensa l'antica legge nella formula contraddittoria *μήτε δικαίως μήτε ἀδίκως ἀποκτεῖναι* (25), evidenziando in tal modo

(24) Adkins, op. cit. 170.

(25) Antiph., Tetral. B, γ, 7; cfr. anche B, β, 9. Il senso di una tale affermazione si preciserà ancora meglio riflettendo sul giudizio, a proposito del matricidio di Oreste, espresso da Castore — apparso ex machina col fratello — nel finale dell'Elettra euripidea, v. 1244: *δίκαια μὲν νῦν ἦδ' ἔχει· σὺ δ' οὐχὶ δρᾶς*. Il delitto è scisso nei due aspetti 'attivo' e 'passivo': se sulla base del secondo esso appare giusto (perché Clitemestra meritava di pagare il fio della uccisione di Agamennone), non lo è altrettanto sulla base del primo: Oreste è tanto innocente quanto colpevole (e i voti di condanna e di assoluzione all'Areopago si equivarranno...); in termini antifontei si può dire che Oreste ha ucciso giustamente; ciononostante è ugualmente colpevole, la contaminazione è su di lui. Il suo proscioglimento si avrà nel momento in cui Febo, assumendosi la responsabilità del delitto, ne apparirà il vero *αἴτιος*; Oreste dunque potrà essere riconosciuto come *οὐκ αἴτιος* e pertanto non contaminato: cfr. Eur., El. 1266 sg. *Λοξίας γὰρ αἰτίαν | εἰς αὐτὸν οἶσει, μητέρος χρήσας φόνου*.

l'incongruenza di una legge che impedisce qualcosa di giusto; ed è da notare, come opportunamente è già stato fatto dalla Caizzi (26), che la polemica di Antifonte non si esplica nel contrapporre a tale legge — e avrebbe potuto farlo — i *nomoi* della città relativi all'omicidio involontario; ma accettando i presupposti della *lex sacra* ne evidenzia la contraddittorietà in assoluto, che mal si adatta con le pretese origini divine e che la accomuna con lo *ius civile* nella categoria del relativo. La II e la III tetralogia di Antifonte presentano delle situazioni in cui l'accusato, in entrambi i casi di omicidio, tenta, e vedremo come, di superare la contraddizione tra la legge tradizionale che lo vede *αἴτιος φόνου* e le circostanze del delitto che da un punto di vista soggettivo (e laico) sembrano scagionarlo da ogni responsabilità (27).

La II tetralogia di Antifonte tratta dell'omicidio involontario di un fanciullo, avvenuto durante un allenamento di lancio del giavellotto: mentre un ragazzo stava eseguendo il suo lancio, un coetaneo ha attraversato di corsa il campo di gara, è stato colpito ed è morto. Il padre del ragazzo ucciso, che sostiene l'accusa, riconosce l'involontarietà dell'omicidio, ma afferma: "Uccidendolo involontariamente mi ha procurato una disgrazia non minore che se l'avesse ucciso volontariamente" e chiede che sia bandito affinché "tutta la città non sia da lui contaminata" (28). L'accusa, così impostata, riflette la visione arcaica, sacrale della legge che non riconosce valore alcuno alle circostanze in cui è avvenuto il misfatto (29); l'uccisore, pur involontario, è contaminato e, se non sarà punito, la sua contaminazione investirà tutta la città che non ha provveduto, per mezzo degli organi preposti, a vendicare il morto e si è resa pertanto complice dell'omicida (30).

Quale linea difensiva può adottare adesso il padre dell'uccisore per evitare la condanna del figlio? Non basta affermare l'involontarietà dell'omicidio, per altro già riconosciuta dall'accusa, che dal punto di vista strettamente legale non ha incidenza alcuna; si deve 'escogitare' qualcosa di diverso. Il padre del ragazzo che ha lanciato il giavellotto

(26) Vd. Decleva Caizzi, op. cit. 44.

(27) Cfr. *ibid.* 31: "Nelle Tetralogie la teoria della contaminazione si precisa ulteriormente. L'accusa ribadisce in più luoghi che, dal punto di vista religioso, le circostanze dell'omicidio non hanno nessuna importanza".

(28) Antiph., Tetral. B, a, 2 (trad. Decleva Caizzi).

(29) Cfr. anche U. E. Paoli, Studi di diritto attico, Firenze 1930, 257: "Il diritto sacrale ha una sfera più ampia e respinge certe restrizioni del diritto civile e politico".

(30) Vd. Plat., Leg. IX.871b: "E colui che dovendolo fare... non lo trascinerà davanti alla giustizia o non gli intimerà il divieto dei luoghi pubblici, riceverà su di sé, prima di tutto, la macchia della colpa e l'ira degli dei..." (trad. Zadro).

afferma che se il figlio avesse colpito il suo coetaneo sbagliando il lancio e mandando l'asta, diciamo, tra gli spettatori, allora sarebbe sicuramente colpevole, in quanto avrebbe commesso un errore; ma dal momento che è stato l'ucciso a commettere un errore, correndo imprudentemente nella zona riservata ai lanci, è lui *αἴτιος* della propria morte e non il figlio, che addirittura è stato danneggiato dal morto, che gli ha impedito di colpire il bersaglio, facendo ostacolo col proprio corpo. Se dunque l'ucciso è *αἴτιος* della propria morte, la contaminazione è inerente a lui; d'altro canto con la morte il ragazzo ha scontato la sua pena, ha pagato il suo errore e pertanto non vi è più contaminazione e il lanciatore del giavellotto può andare assolto senza pericolo per la città. Aggiungiamo un particolare significativo: quando l'accusa replica che il fanciullo ucciso ha attraversato correndo il campo di gara perché chiamato dall'allenatore, la difesa ribatte che in tal caso l'*αἴτιος φόνου* è l'allenatore stesso: "e poiché questa corsa è stata la causa, se corse perché chiamato dal maestro, il maestro sarà l'uccisore; se invece si gettò avanti di sua iniziativa, si è ucciso da se stesso" (31).

La III tetralogia ci offre un altro caso indicativo. Un giovane, altercando con un vecchio, lo colpisce e questi, dopo alcuni giorni, muore; l'accusa parla di omicidio volontario; l'accusato, dopo aver respinto la volontarietà dell'omicidio sulla base che egli difendendosi non voleva arrecare all'avversario un danno maggiore di quello che l'altro, aggredendolo, voleva arrecare a lui, replica che non lui è responsabile della morte del vecchio, ma il medico che non è riuscito a curargli le ferite riportate nella rissa. L'accusa ribatte che il vecchio è stato costretto a ricorrere al medico perché il giovane lo aveva colpito; e questi afferma di averlo colpito perché provocato e aggredito dal vecchio, che pertanto è *αἴτιος* della propria morte.

In entrambi i casi vediamo che l'accusato si difende in primo luogo affermando l'involontarietà del delitto, sottraendosi in tal modo alla responsabilità 'morale' dell'uccisione: ma questo non è sufficiente in quanto l'antica legge proibisce di "uccidere sia giustamente che ingiustamente", per cui il delitto, pur involontario, è pur sempre delitto. Resta ancora la responsabilità 'legale': la colpa è inerente all'errore, qualunque ne sia la motivazione intrinseca. Il 'cavillo' consiste nel dimostrare che alla mancanza di volontarietà si accompagna anche la mancanza di errore e quindi la non responsabilità legale. Ma, se *φόνος* c'è, deve esserci un 'errore' che l'ha causato e questo errore qualcuno lo deve aver commesso: è su di lui che deve ricadere la contaminazione. Pertanto la

(31) Antiph., Tetral. B, δ, 4 (trad. Decleva Caizzi).

difesa si impegna ad indicare l'*αἴτιος* reale, non apparente, del *φόνος* nella vittima stessa.

L'antica legge prevede solo due categorie di imputati, *αἴτιοι* e *οὐκ αἴτιοι*, e pertanto l'unica strada, teoricamente percorribile per evitare la condanna, consiste nel dimostrare di 'non aver compiuto' l'azione imputata. E' indubbio che l'approfondirsi dello studio dell'animo umano, della sua complessità, delle forze spesso contrastanti che lo travagliano, del dissidio tra ragione e passione, la scoperta insomma dell'interiorità dell'uomo, della pluralità di motivazioni che sono alla base del suo agire, fece avvertire in modo profondo la limitatezza e l'inadeguatezza di una legge che guardava unicamente al fatto compiuto, senza interessarsi della psicologia del fatto, del complesso di cause oggettive e soggettive che ne sono all'origine. Appunto sulla base del principio che deve essere considerato ciò che l'imputato ha fatto, non le sue intenzioni, Minosse ne I Cretesi sancisce la condanna della moglie. E la difesa di Pasifae è impostata in modo analogo a quella degli imputati delle Tetralogie di Antifonte.

Riportiamo, per comodità del lettore, il fr. 82 Austin (32) (Perg. Berol. 13217) contenente appunto la *rhexis* di Pasifae.

(recto) (Χο.) οὐ γάρ τιw' ἄλλην φημι τολμῆσαι τάδε ·
 σὺ † δ' ἐκ κακῶν†, ἀναξ,
 φρόντισον εὖ καλύψαι.

Πασιφά(η) ἀρνούμενη μὲν οὐκέτ' ἂν πίθοιμί σε ·
 5 πάντως γὰρ ἤδη δῆλον ὡς ἔχει τάδε.
 ἐγ[ώ] γὰρ εἰ μὲν ἀνδρὶ προύβαλον δέμας
 τοῦμὸν λαθραίαν ἐμπολωμένη Κύπρω,
 ὀρθῶς ἂν ἤδη μάχ[λο]ς οὔσ' ἐφαινόμην ·
 10 νῦν δ', ἐκ θεοῦ γὰρ προσβολῆς ἐμηνάμην,
 ἀλγῶ μὲν, ἐστὶ δ' οὐχ ἐκο[ύσ]ιον κακόν.
 ἔχει γὰρ οὐδὲν εἰκός · ἐς τί γὰρ βοὸς
 βλέψασ' ἐδήχθη θυμὸν αἰσχίστη νόσῳ;
 ὡς εὐπρεπῆς μὲν ἐν πέπλοισιν ἦν ἰδεῖν,
 πυρσῆς δὲ χαίτης καὶ παρ' ὀμμάτων σέλας
 15 οἰνωπὸν ἐξέλαμπε περ[καί]νων γένυν;
 οὐ μὴν δέμας γ' εὐρ[υ]θμον ν[υ]μφίου ·
 τοιῶνδε λέκτρω[ν οὔνεκ' εἰς] πεδοστιβῆ
 ῥινὸν καθισ | |ται.

(32) Per l'apparato critico si rimanda all'edizione di Austin già precedentemente citata.

- 20 ἄλλ' οὐδὲ παίδων φύτορ' εἰκὸς ἦν] πόσιν
 θέσθαι· τί δῆτα τῆ[δ' ἐμαι]νόμην νόσῳ;
 δαίμων ὁ τοῦδε κάμ' ἐ[νέπλησεν κα]κῶν,
 μάλιστα δ' οὗτος οἰσε[]ων·
 ταῦρον γὰρ οὐκ ἔσφαξ[εν ὄν γ' ἐπηύ]ξατο
 ἐλθόντα θύσειν φάσμα [πο]ντίω[θε]ῶ.
 25 ἐκ τῶνδ' ἐ τοί σ' ὑπῆλθ[ε κά]πετεῖσ[ατο
 δίκην Ποσειδῶν, ἐς δ' ἔμ' ἔσκηψ[εν νόσος.
 (verso) κάπειτ' ἀντεῖς κάπιμαρτύρη θεοῦς
 αὐτὸς τὰδ' ἔρξας καὶ καταισχύνας ἐμέ.
 κάγω μὲν ἢ τεκοῦσα κούδ' ἐν αἰτία
 30 ἔκρυσσα πληγὴν δαίμονος θεήλατον.
 σὺ δ', εὐπρεπῆ γὰρ κάπιδείξασθαι καλά,
 τῆς σῆς γυναικός, ὦ κάκιστ' ἀνδρῶν φρονῶν,
 ὡς οὐ μεθέξων πᾶσι κηρύσσεις τάδε.
 σὺ τοί μ' ἀπόλλυς, σὴ γὰρ ἢ ἔξ[αμ]αρτία,
 35 ἐκ σοῦ νοσοῦμεν. πρὸς τὰδ' εἶτε ποντίαν
 κτείνειν δοκεῖ σοι, κτε[ῖν]· ἐπίστασαι δέ τοι
 μαιφόν' ἔργα καὶ σφαγὰς ἀνδροκτόνους·
 εἴτ' ὠμοσίτου τῆς ἐμῆς ἐρᾶς φαγεῖν
 σαρκός, πάρεστι· μὴ λίπης θινώμενος.
 40 ἐλεύθεροι γὰρ κούδ' ἐν ἡδικηκότες
 τῆς σῆς ἔκατι ζημ[ία]ς θανούμεθα.
 (Χο.) πολλοῖσι δῆλον [ὡς θεήλατον] κακὸν
 τὸδ' ἐστίν· ὄργη[]·ς, ἄναξ.
 Μιν(ως) ἄρ' ἐστόμωται; μ[]βοᾶ
 45 χωρεῖτε, λόγχη[]ο]υμένη
 λάξυσθε τὴν πανο[ῦργον, ὡ]ς καλῶς θάνη,
 καὶ τὴν ξυνεργὸν [τῆ]νδε, δ[ωμάτων δ' ἔσω
 [ἄγο]ντες αὐτὰς ἔρ[ξ]ατ' ἐς κρυπ[τήριον,
 [ὡς μ]ηκέτ' εἰσίδ[ωσι] ἡλίου κ[ύκλον.
 50 (Χο) ἄναξ, ἐπίσχε[ς· φρο]ντί[δος] γὰρ ἄξιον
 τὸ πρ[ᾶ]γμα· [νηλ]ῆς δ' οἰ[τύ]τις εὐβουλος βροτῶν.
 (Μι) κ[αὶ δ]ῆ[δ] ἐδοκται] μὴ ἀναβάλλεσθαι δίκην.

Il discorso della figlia del Sole si articola secondo il seguente schema:

— vv. 4-5: brevissima premessa introduttiva, nella quale Pasifae dice di non farsi illusioni sulla possibilità di convincere Minosse della propria innocenza (33).

(33) Frequenti in Euripide situazioni analoghe dove, nel contesto di un agone

— vv. 6-20: prima parte della difesa. Pasifae cerca di dimostrare la sua non colpevolezza introducendo il motivo dell'*εἰκός*: se mi fossi scelta per amante un uomo giovane, bello, giustamente sarei passibile dell'accusa di lascivia; ma è verosimile che il toro avesse caratteristiche tali da suscitare in me una così travolgente passione? Non era certo un amante affascinante, tutt'altro: per cui non è verosimile che io mi sia invaghita di lui; né è pensabile che desiderassi averne dei figli. Dunque è da escludere una mia diretta volontà e la causa della follia erotica che mi ha colpito e in seguito alla quale è nato il Minotauro è da ricercare in un "assalto degli dei".

— vv. 21-35a: seconda parte della difesa, consistente nella ritorzione dell'accusa su Minosse: è lui il responsabile di ciò che è accaduto, in quanto rifiutando il sacrificio del toro promesso a Posidone ne ha scatenato l'ira che si è riversata su di me rendendomi folle; non solo, ma oltre ad essere la causa dei miei mali, addirittura ha avuto la sfrontatezza di renderli pubblici, come si trattasse di cose belle ed onorevoli, mentre il mio desiderio era quello di tener nascosta la cosa.

— vv. 35b-41: epilogo della *rhexis*, condotto da Pasifae con sarcasmo e pathos: ella invita il marito ad infierire su di lei, secondo i suoi feroci costumi, e proclama la propria innocenza e libertà morale di fronte ad una condanna non meritata.

In primo luogo dunque la regina di Creta cerca di dimostrare l' involontarietà della colpa: se ella avesse offerto il suo corpo ad un uomo, certamente sarebbe colpevole, sarebbe cioè riscontrabile in lei un "errore" (così come il fanciullo che ha scagliato il giavellotto mortifero sarebbe stato colpevole se, avendo sbagliato il lancio, avesse mandato l'asta tra gli spettatori); ma ciò non è avvenuto e non è *εἰκός* che ella di sua volontà si sia concessa ad un amante così orripilante come il toro. La sua follia è stata dunque causata da un assalto divino che ha ottenebrato la sua ragione e l'ha spinto ad un'azione di cui la sua volontà non è responsabile.

Neppure questa chiamata in causa degli dei poteva tuttavia sottrarre Pasifae all'accusa: molto esplicite in proposito le parole dell'accusatore

giuridico tra due personaggi, uno di essi, oltre ad essere parte in causa, è al contempo il giudice della questione in virtù del suo ruolo sociale (padre-re, marito-re) che volge a suo vantaggio il rapporto di forza con l'antagonista: si veda, ad esempio, il contrasto Teseo-Ippolito nell'Ippolito; Creonte-Antigone nelle Fenicie; Catreo-Aerope ne Le Cretesi ecc. Vd. in proposito J. Duchemin, *L'ἀγών* dans la tragédie Grecque, Paris 1954, 129. Vd. anche oltre, n. 39.

della II tetralogia di Antifonte: "se invece ricade sull'autore una maledizione divina a causa di qualche atto di empietà da lui compiuto, non è giusto impedire la realizzazione dei piani divini", οὐ δίκαιον τὰς θείας προσβολὰς διακωλύειν γίγνεσθαι (34). Per potersi scagionare completamente, Pasifae ritorce l'accusa su Minosse: è lui che ha provocato l'ira di Posidone, che per vendicarsi ha suscitato in lei la nefanda passione da cui poi è nato il Minotauro: è dunque Minosse αἴτιος della nascita del mostro (35). Analogamente Elena nelle Troiane ritorce l'accusa, che Menelao le ha rivolto, su Ecuba, che generò Paride e su Priamo, che non uccise il fanciullo quando nacque (36).

E' chiaro che il ricorso ad un simile espediente retorico, l'ἀντέγκλημα appunto, aveva ben poche possibilità di successo: Ecuba, nella sua replica ad Elena, non ne tiene affatto conto e neppure Minosse ne I Cretesi controbatte le parole della moglie, ma ribadisce la sua ferma condanna (fr. 82.44 sgg. Austin) ed è facile pensare che nessun imputato, nell'Atene del V secolo, si sia illuso di uscire assolto da un processo difendendo-

(34) Antiph., Tetral. B, γ, 8 (trad. Decleva Caizzi).

(35) R. Cantarella, Euripide. I Cretesi, Milano 1964, 131 definisce la contraccusa di Pasifae "non priva di oscurità e confusione". Ma la confusione nasce dal fatto che Cantarella intende erroneamente che la colpa di cui Pasifae accusa lo sposo sia quella di aver reso nota la vicenda (cfr. fr. 82.31 sgg. Austin). Nei versi 21sgg. Pasifae indica chiaramente quale sia stata la ἐξαιμαρτία di Minosse: il non aver sacrificato il toro promesso a Posidone che si è vendicato colpendo lei. A questa colpa, che è alla base del parto mostruoso (e Minosse che l'ha commessa è αἴτιος di esso), si aggiunge anche il fatto che Minosse, che avrebbe dovuto avere tutto l'interesse a tenerla nascosta anche per rispetto all'onorabilità della sposa, l'ha invece resa nota a tutti come se lui non vi fosse coinvolto; al danno si è aggiunta, per così dire, la beffa. In 34 sg. οὐ τοί μ' ἀπόλλυς... non si riferisce a quanto immediatamente precede, ma riprende il concetto di v. 21, dove la responsabilità di Minosse è esplicitamente collegata al sacrificio mancato. Precisando meglio, si potrebbe dire che l'accusa di Pasifae verso Minosse di non aver rispettato la promessa fatta al dio costituisce il vero ἀντέγκλημα col quale ella cerca di trasferire la colpa su di lui: i vv. 29 sgg. sono invece le parole che la donna ferita nel suo orgoglio e nella sua femminilità rivolge a chi l'ha pubblicamente umiliata: parla qui la donna 'tradita' e non l'avvocata di se stessa.

(36) Vd. Eur., Tro. 914 sgg. A proposito delle parole di Elena, Adkins (op. cit. 194) parla di "evidenti rapporti logici" con i casi di omicidio trattati nelle Tetralogie di Antifonte, senza tuttavia precisare. E' da notare comunque che nelle Troiane la ritorzione dell'accusa su Ecuba e Priamo assume un aspetto più marginale rispetto a I Cretesi, dove l'ἀντέγκλημα costituisce il momento centrale della difesa di Pasifae; nella tragedia del 415 ciò che ad Euripide premeva evidenziare era soprattutto il contrasto tra la motivazione mitica della passione data nei versi successivi da Elena e la motivazione psicologica sostenuta da Ecuba nella replica per cui vd. supra p. 124 sg.

si con argomentazioni così speciose (37) quali la ritorsione dell' accusa su chi ha subito il danno, o magari tentando di attribuire la responsabilità agli dei: se alcuni tentativi si ebbero, essi furono "o vigorosamente respinti o ignorati" (38). Indubbiamente il fine che si proponeva Euripide, come del resto anche Antifonte, era quello di provocare il suo pubblico, cercando di mettere in rilievo le incongruenze, le falle che il pensiero tradizionale — e le istituzioni che ne erano derivate — presentava ormai agli occhi degli intellettuali. Che poi egli non fosse disposto a condividere fino in fondo l'ottimismo socratico e a sostituire ai miti della tradizione il 'mito' nuovo della ragione, di cui avverte e denuncia i limiti; che poi non raggiungesse i più spericolati 'giochi di prestigio' dei sofisti (39) che portarono alle estreme conseguenze il convincimento dell'uso del *logos* come di una materia plasmabile e atta a conseguire le più svariate forme a seconda della capacità e del capriccio dell'oratore, questo è un altro discorso che è semmai testimone della serietà e profondità di pensiero del tragico. Ma certamente il poeta condivise e si fece portatore della carica polemica, antitradizionale della cultura del suo tempo.

Ne I Cretesi che, come abbiamo detto, sono da assegnare alla prima fase dell'attività del poeta, la passione innaturale di Pasifae si fa paradigma dell'irrazionalità dell'uomo, di quel mondo interiore che presenta inquietanti interrogativi ai quali non può dare risposta né l'antica visione mitica del mondo, che vede l'uomo sotto il dominio del fato e degli dei, ai cui capricci e alle cui rivalità, così poco divine, sarebbero da attribuire gli eventi che caratterizzano la sua vita (40), né la nuova fede nella ragione: Euripide rifiuta la credenza nell'intervento diretto degli dei nelle vicende umane, anzi trasforma tale credenza in un sem-

(37) Ricordiamo che le Tetralogie di Antifonte sono pur sempre un'opera retorica e non si riferiscono a casi penali reali.

(38) Adkins, op. cit. 198.

(39) Certamente Euripide col suo notevole senso della realtà non condivise l'illusione o la presunzione sofistica che l'abilità oratoria fosse in grado di alterare i reali rapporti di forza, di far prevalere il più debole sul più forte (vd. anche Di Benedetto, op. cit. 84 sgg.). Pasifae inizia la sua difesa affermando che sa di non poter volgere a suo favore la situazione con un discorso convincente: non mi sembra tuttavia di poter condividere il giudizio di Cantarella, op. cit. 134, che parla di "incongruenza di una così lunga *ῥῆσις*, che Pasifae sa bene, in partenza, essere destinata a rimanere inutile"; la *ῥῆσις* — che peraltro ha la funzione polemica, da noi più volte ribadita, di evidenziare la contraddittorietà di una prassi giuridica arcaica — proprio per la sua inefficacia legale dimostra la sfiducia di Euripide verso l'illusione sofistica che il *λόγος* potesse modificare i rapporti di forza reali.

(40) Anche se ciò non significa che egli non ne sia penalmente responsabile.

plice espediente teatrale, il *deus ex machina*, e, una volta svincolato l'uomo da tale determinismo, cerca nella ragione un mezzo per indagare la realtà e determinare l'agire dell'individuo: ma, accanto e di fronte alla ragione, fa risaltare l'elemento irrazionale, così spesso presente nell'uomo.

Questo procedimento polemico Euripide lo trasferì dal campo teorico a quello pratico dell'amministrazione della giustizia, che era indubbiamente uno dei terreni privilegiati su cui si scontravano le idee vecchie e nuove. Euripide denuncia i limiti della antica visione della giustizia, ancorata a concetti e superstizioni non più adeguati alla polis in cui si vanno affermando individualismo e laicismo; ma nello stesso momento evita di seguire ciecamente quanti (i sofisti) credono di poter ovviare alle lacune e alle storture del pensiero arcaico eludendolo con artifici velleitari ed espedienti cavillosi che la nuova arte retorica sembra mettere a disposizione.

EZIO DOLFI