

Frammenti sulla scena (online)

Studi sul dramma antico frammentario

Università degli Studi di Torino

Centro Studi sul Teatro Classico

<http://www.ojs.unito.it/index.php/fss>

www.teatroclassico.unito.it

ISSN 2612-3908

0 • 2019



FRAMMENTI DI UNA TRAGEDIA FAMILIARE: CONFLITTI GENERAZIONALI NEL *FETONTE* DI EURIPIDE

SILVIA ONORI

UNIVERSITÀ DI CASSINO E DEL LAZIO MERIDIONALE

silvia.onori@unicas.it

Tra i frammenti superstiti del *Fetonte* ve ne sono alcuni di sapore particolarmente gnomico e sentenzioso, che gli editori hanno ricondotto alla scena agonale della tragedia e che in questo contributo ci si propone di sottoporre ad una nuova analisi critico-esegetica. In particolare si tenterà di indagare le origini e gli sviluppi dell'agone fra Merops e Fetonte e di definire all'interno di un più ampio spettro le tracce rimaste di un conflitto generazionale padre-figlio, vecchio-giovane, tema caro alla drammaturgia euripidea e peculiare nella tragedia familiare del *Fetonte*, in cui alla paternità divina riflessa in tutte le versioni del mito tradizionale si aggiunge quella umana, plausibilmente proprio per innovazione di Euripide.

Conviene ricordare brevemente l'intreccio del *Fetonte* o almeno quel che i frammenti superstiti consentono di ricostruirne con maggior sicurezza, per discutere sulle origini dell'agone e poi, più da vicino, per analizzare i versi pronunciati dai due contendenti¹.

* Il presente lavoro costituisce lo sviluppo autonomo di una consistente sezione della mia tesi di dottorato sul *Fetonte* di Euripide. Sono sinceramente grata al prof. Maurizio Sonnino che, dopo avermi introdotta allo studio di Euripide e delle sue tragedie frammentarie, mi ha guidata con i suoi preziosi consigli nella fase redazionale di questo contributo. Un sentito ringraziamento va anche al prof. Michele Napolitano che ha seguito con interesse questo lavoro e agli anonimi *referee* per i loro utili suggerimenti.

¹ I frammenti del *Fetonte* sono trasmessi principalmente per tradizione diretta da due fogli palinsesti (ff. 162-163) appartenuti ad un manoscritto di Euripide (Par. Gr. 107B), verosimilmente di

Nella parte iniziale della tragedia, subito dopo il prologo (frr. 771-772 K.), Climene, madre di Fetonte e moglie del re etiope Merops, svela al figlio un segreto custodito da molto tempo: Fetonte è figlio del dio Helios e non del mortale Merops (frr. 772a-773 K.). Purtroppo non è possibile conoscere la ragione esatta della rivelazione, che rimane uno dei punti poco chiari del *plot*; tuttavia è più che verosimile che essa fosse legata al matrimonio imminente di Fetonte con una dea, patrocinato dal re Merops.

Fetonte, dubbioso, è esortato da Climene a recarsi alla reggia di Helios per sincerarsi della paternità divina (fr. 773, 1-4 K.), ma il ragazzo vi farà visita soltanto dopo aver dibattuto con Merops sulle nozze venture (fr. 773, 15-18 K.): ὅταν δ' ὕπνον γεραῖος ἐκλιπὼν πατήρ / πύλας ἀμείψῃ καὶ λόγους γάμων πέρι / λέξῃ πρὸς ἡμᾶς, Ἥλιου μολῶν δόμους / τοὺς σοὺς ἐλέγξω, μήτερ, εἰ σαφεῖς λόγοι («Quando, una volta lasciato il sonno, l'anziano padre avrà attraversato le porte e parlato a me del matrimonio, io giunto alla dimora di Helios, verificherò, madre, se le tue parole sono vere²»). A mo' di didascalia interna i versi pronunciati da Fetonte avvertono lo spettatore che poco dopo si assisterà ad un confronto sul tema delle nozze fra padre e figlio.

L'entrata in scena dei due, però, si fa attendere fino alla conclusione della parodo: negli anapesti finali (fr. 773, 59-65 K.) le ancelle coreute annunciano l'entrata in scena di Merops, dell'araldo e infine di Fetonte. Il re etiope terrà un discorso su questioni di grande importanza in merito al matrimonio del figlio, volendolo aggiungere con sacri imenei ai lacci della sposa divina (fr. 773, 63 sqq. K.).

Dai versi pronunciati dall'araldo si apprende poi un'altra fondamentale notizia circa il tempo dell'azione: le nozze di Fetonte saranno celebrate in quello stesso giorno, perché così desiderano padre e figlio (fr. 773, 73 sq. K.).

Il fr. 774 K. doveva ospitare il lungo discorso di Merops tenuto di fronte alla folla esultante di cui rimangono integri soltanto tre versi, tuttavia dal significato pregnante: sembra che il matrimonio di Fetonte fosse parte attiva di un disegno politico di più ampia portata. I versi 4-6 del fr. 774 K. restituiscono infatti un cele-

quinto secolo, e inseriti in seguito nel più noto *codex Claromontanus* (Par. Gr. 107), contenente le epistole di San Paolo e risalente al sesto secolo. La sola sezione della parodo del *Fetonte* (fr. 773, 19-76 K.) è tradita sia dal palinsesto parigino che da un frammento papiraceo (P. Berol. 9771), facente parte originariamente di un'antologia ellenistica di III sec. a. C. e riscoperto nel 1907. La *hypothesis* del dramma, anch'essa frammentaria, è trasmessa invece da un papiro di Ossirinco (P. Oxy. 2455 fr. 14, coll. 14-16), un'edizione alfabetica delle *hypotheses* delle tragedie euripidee. Altri frammenti, fra cui ad esempio quelli assegnati all'agone, sono trasmessi da fonti indirette. Per la ricostruzione del *plot* della tragedia cf. le edizioni di riferimento: quella tutt'oggi fondamentale di DIGGLE 1970, 35-46; poi COLLARD/CROPP/LEE 1995, 200-3; JOUAN/VAN LOOY 2002, 234-245; e le più recenti di KANNICHT 2004, 798-826 e COLLARD/CROPP 2008, 323-329. Per una trattazione più sistematica dei motivi familiari specifici del dramma cf. invece WEBSTER 1967, 220-232 e RECKFORD 1972, 405-412.

² Dove non altrimenti indicato la traduzione è di chi scrive.

bre *topos* proverbiale: ναῦν τοι μί' ἄγκυρόν οὐχ ὁμῶς σῶζειν φιλεῖ / ὡς τρεῖς ἀφέντι· προστάτης θ' ἀπλοῦς πόλει / σφαλερός, ὑπὸν δὲ κάλλος οὐ κακὸν πέλει («Di solito una sola àncora non salva la nave come se uno ne gettasse tre; un solo capo è precario per la città, mentre se ce n'è anche un altro non è male»). Il matrimonio di Fetonte rappresenta dunque per Merops una nuova e vantaggiosa alleanza politica, la gomena che proteggerà la nave-stato in maniera più sicura: non va trascurato, del resto, che la promessa sposa di Fetonte era una divinità, pertanto l'ostinazione di Merops nel portare a compimento il matrimonio non è dovuta soltanto all'eccezionalità del connubio dea-uomo mortale³, ma anche ai grandi benefici che esso assicurerà alla sua stirpe e al regno etiope. Dunque, pur sopravvivendo in forma mutila – le uniche parole leggibili sono quelle in fine di verso, fra cui ricorrono almeno due volte γάμοις (9) e γαμεῖς (31) – si può supporre a ragione che nel suo discorso il padre putativo confermasse di fronte al popolo festante le sue speranze per il compimento del matrimonio di Fetonte⁴.

A seguito dell'agone fra padre e figlio, dal parziale resoconto di un ἄγγελος sul funesto viaggio di Fetonte (fr. 779, 1-10 K.) Climene ne apprende la tragica fine: novello auriga del carro di Helios, dopo essere stato sbalzato dai destrieri imbizzarriti e colpito dalla folgore di Zeus, il ragazzo è precipitato al suolo morendo. Con l'aiuto delle ancelle, allora, Climene occulta il cadavere del figlio all'interno del palazzo (fr. 781, 1-13 K.), celandolo agli occhi dell'ignaro Merops, che in quello stesso istante si appresta ad intonare l'epitalamio per Fetonte e la sua sposa (fr. 781, 14-31 K.). I versi 43-60 del fr. 781 K. restituiscono un dialogo chiarificatore fra Merops e un servo: del fumo sospetto fuoriesce dalle connesure della porta della stanza dei tesori e svela all'interno la presenza del corpo di Fetonte, defunto.

Questo è ciò che i frammenti tràditi dalle testimonianze manoscritte attestano – il palinsesto parigino (Par. gr. 107B) per la maggior parte dei frammenti e il papiro berlinese (P. Berol. 9771) esclusivamente per la parodo – pertanto, se non fosse per la tradizione indiretta, non si conserverebbero nemmeno le poche vestigia rimaste di quello che doveva essere proprio l'ἄγων λόγων del *Fetonte*. La tradizione indiretta trasmette per l'appunto quattro brevi frammenti, di natura per lo più gnomica, che i moderni editori hanno attribuito alla scena agonale della

³ Come è indicato anche nel fr. 781. 28-31 K.: ὃς θεᾶ κηδεύσεις / καὶ μόνος ἀθανάτων / γαμβρὸς δὲ ἀπειρονα γαῖαν / θνατὸς ὑμνήση («tu che diverrai parente di una dea e sarai celebrato per la terra immensa come l'unico mortale congiunto agli immortali.»).

⁴ In relazione al contenuto del frammentario discorso di Merops nel fr. 774 K., plausibilmente orientato ad esporre a Fetonte i considerevoli vantaggi del suo disegno politico-matrimoniale, HARTUNG 1844, 198 scriveva: «Divitiarum pretium et nobilitatis splendorem et desidia laudem et vitam talem, qualem deorum esse Epicurei fingeant, copiose ab eo praedicatam esse Goethius suspicatus est.»

tragedia: si tratta dei fr. 775, 775a, 776 e 777 K. di cui riporto di seguito il testo e la mia traduzione.

Eur. *Phaet.* fr. 775 K.

(ΦΑ.)

ἐλεύθερος δ' ὢν δοῦλός ἐστι τοῦ λέχους,
πεπραμένον τὸ σῶμα τῆς φερνῆς ἔχων⁵.

(FE.)

Pur essendo libero è schiavo del letto matrimoniale,
avendo venduto il corpo al prezzo della dote.

Eur. *Phaet.* fr. 775a K.

(ME.)

ἐν τοῖσι μύθοις τοῦτ' ἐγὼ κρίνω βροτῶν,
ὅστις πατέρων† παισὶ μὴ φρονοῦσιν εὔ
ἢ καὶ πολίταις παραδίδωσ' ἐξουσίαν⁶.

(ME.)

Io giudico questo fra le follie dei mortali:
†se un padre† affida il potere a figli
o anche a cittadini non bene assennati⁷.

⁵ Il frammento è trådito da Eustath. *ad Hom. Od.* 13, 15 (1731, 54 Stallbaum) e da Plut. *Mor.* 498a.

⁶ Il frammento è tramandato da Stob. 4, 1, 2 (4, 1, 8 Wachsmuth/Hense).

⁷ Il pronome ὅστις al v. 2 assume evidentemente un valore condizionale: ὅστις, ὅς equivalgono a εἶ τις; così come ὅστις ἄν, ὅς ἄν a εἰ τις. In Euripide non mancano esempi di subordinata relativa di tipo circostanziale con valenza condizionale e in dipendenza da aggettivo neutro: cf. in particolar modo Eur. *Hel.* 267 sq.; *IT.* 605 sqq.; *Erechth.* 360, 1 K. (= fr. 12, 1 SONNINO) insieme alla nota di commento di SONNINO 2010, 251. Del resto, a tal proposito, basti ricordare che già RAU 1832, 23 scriveva: «Quod sic ὅστις durius sequi videtur, est Graecum loquendi genus, quod in Euripide frequens est, ut relativum sit pro coniunctione: uti hoc loco ὅστις pro εἶ τις.» KANNICHT 2004, 811 sq., sulla scorta di Nauck, stampa il testo come trådito inserendo fra *cruces* la lezione τῶν πατέρων, metricamente inaccettabile per il dattilo in seconda sede. Altri editori hanno tentato di sanare il testo proponendo delle congetture: per salvare la lezione trådita da Stobeeo, fra le più antiche va ricordata la congettura ὅστις {τῶν} πατήρ ὢν, attribuita a Grozio dagli editori successivi, anche se di dubbia paternità come Kannicht riporta in apparato. A ben guardare la congettura soddisfa esclusivamente il primo membro del parallelismo, i παῖδες, e non il secondo, i πολῖται, a cui l'autorità non è affidata da parte di un padre, quanto più verosimilmente da parte di un sovrano. Dunque, proprio perché sarebbe più sensato far seguire il trådito ὅστις da un'espressione più generica che possa accomunare nel suo significato tanto l'autorità paterna quanto quella regia, Schmidt propose ὅστις παρείκων «Se uno cedendo [...]» che eliminando il riferimento ai padri si conforma in tal modo ad entrambi gli elementi del parallelismo, i figli e i cittadini non bene assennati. Diggle, la cui proposta è stata accolta da Collard,

Eur. *Phaet.* fr. 776 K.

(ΦΑ.)

δεινόν γε· τοῖς πλουτοῦσι τοῦτο δ' ἔμφυτον
σκαιοῖσιν εἶναι· τί ποτε τοῦτο ταῖτιον;
ἄρ' ὄλβος αὐτοῖς ὅτι τυφλὸς συνηρεφεῖ
τυφλὰς ἔχουσι τὰς φρένας καὶ τῆς τύχης⁸;

(FE.)

Davvero terribile cosa! Ai ricchi questo è di natura:
essere sciocchi. Cosa mai è causa di questo?
Forse perché la ricchezza, cieca, li copre d'ombra,
hanno menti cieche anche per ciò che riguarda la sorte?

Eur. *Phaet.* fr. 777 K.

ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἡ βόσκουσα γῆ⁹.

La terra che nutre è patria ovunque!

Questi brandelli di testo, trāditi per lo più dall'*Antologia* di Stobeo, sono evidentemente pochi per poter affermare con certezza che il *Fetonte* ospitasse al suo interno un ἀγών; tuttavia già Duchemin¹⁰ riteneva a ragione che il tono gnomico, le similitudini e i temi scelti richiamassero molto da vicino procedimenti di pensiero e stile propri dei dibattiti oratori, degli agoni retorico-sofistici di cui lo stesso Euripide si serve in molte delle sue tragedie. Inoltre non va trascurato che già ai versi 15-18 del fr. 773 K. Fetonte affermava che Merops sarebbe venuto presto a colloquio con lui per discutere delle nozze tanto attese.

Pertanto è plausibile ipotizzare che l'agone abbia avuto luogo dopo il discorso di Merops e che, come altri agoni euripidei, anche questa schermaglia verbale

Cropp e Lee, risolve la questione testuale inserendo al posto dell'errato τῶν πατέρων la congettura πατρῶα: («Fra le follie dei mortali io annovero questo: se uno affida i lasciti paterni e l'autorità a figli o anche a cittadini non bene assennati.»). Pertanto, promuovendo a testo la congettura di Diggle, il soggetto dell'azione rimane indefinito, mentre all'oggetto ἐξουσίαν («l'autorità, il potere») l'editore ne aggiunge un altro («i beni appartenenti ai padri, il patrimonio familiare»), dipendenti entrambi da παραδίδωσι. Come già ricordato, Kannicht non promuove a testo nessuna delle congetture avanzate dagli editori e il fr. 775a viene riportato in questa sede secondo il testo da lui stampato. In effetti, la corruttela non sembra compromettere sostanzialmente il significato della γνώμη che appare per lo più chiaro.

⁸ Stob. 4, 31, 54 (5, 754, 6 Wachsmuth/Hense).

⁹ Stob. 3, 40, 2 (3, 734, 16 Wachsmuth/Hense).

¹⁰ Cf. DUCHEMIN 1968, 101.

contrapponesse un padre anziano e canuto, Merops, ad un giovane figlio, Fetonte.

Dal testo dei frammenti si possono dedurre almeno due temi del dibattito: riluttanza alle nozze da una parte (fr. 775 K.) e ricchezza e potere dall'altra (frr. 775a-776 K.). Ritengo più che verosimile che già nel fr. 774 K., nel suo lungo discorso, Merops avesse intrecciato il motivo del potere politico con quello del matrimonio, preparando Fetonte forse ad una doppia investitura: futuro marito e successivamente, dopo la morte di Merops, anche sovrano di Etiopia. Ma si proceda in ordine con l'analisi di ciascun frammento, in primo luogo per tentare di ricostruire, dove possibile, il contesto generale di queste piccole tessere di testo, quindi per definire con precisione gli argomenti della contesa e le caratterizzazioni dei due personaggi, e infine per riflettere più approfonditamente sulle complesse relazioni familiari che contraddistinguono il *Fetonte*.

1. DOVE ENTRA DOTE ESCE LIBERTÀ: LA RILUTTANZA ALLE NOZZE

I due versi del fr. 775 K., traditi da Eustazio mentre solo il secondo è trasmesso da Plutarco¹¹, pur riecheggiando un antico apoftegma attribuito a Pittaco che

¹¹ Cito il passo tratto dallo scritto intitolato *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* («Basta il vizio per essere infelici?») secondo l'edizione di POHLENZ 1929, 268: [...] ὑπομένει 'πεπραμένον τὸ σῶμα τῆς φερνῆς ἔχων' ὡς Εὐριπίδης φησὶν (Eur. *Phaet.* 775), βραχέα δεδήλωται καὶ ἀβέβαια· τῷ δ' οὐ πολλῆς διὰ τέφρας ἀλλὰ πυρκαϊᾶς τινος βασιλικῆς πορευομένῳ καὶ περιφλεγομένῳ, ἄσθματος καὶ φόβου μεστῷ καὶ ἰδρώτος διαπόνου <.....> πλοῦτόν τινα προσθεῖσα Ταντάλειον, ἀπολαῦσαι δι' ἀσχολίαν οὐ δυναμένῳ. («Accetta 'di aver venduto il corpo a prezzo della dote', come dice Euripide (Eur. *Phaet.* fr. 775) – ma si tratta di beni effimeri e instabili –, mentre a lui, che non passa attraverso mucchi di cenere, ma attraverso un rogo regale, avvolto nelle fiamme, ansimante, terrorizzato, madido 'di sudore oltremarino', <.....> anche se egli aggiunge una ricchezza degna di Tantalo, non è in grado di goderne per i troppi impegni». Trad. it. di PISANI 2017, 939). BARIGAZZI 1990, 97-110 ha studiato approfonditamente la citazione del frammento del *Fetonte* e la sua contestualizzazione all'interno del passo plutarco: che il trimetro provenga dal *Fetonte* di Euripide non c'è dubbio, come si evince anche dal commento di Eustazio *ad Hom. Od.* 13, 15; tuttavia a causa delle consistenti lacune testuali il riferimento alla tragedia euripidea non è apparso così chiaro e giustificato. L'interrogativo degli studiosi è dunque questo: l'estensione del riferimento al *Fetonte* concerne tutta la prima parte del brano oppure si tratta di una citazione che riguarda soltanto uno specifico particolare? Al contrario di DIGGLE 1970, 128 che rimane molto scettico sulla possibilità che tutto il passo di Plutarco, pur tramandando il fr. 775 K., si riferisca al personaggio di Fetonte, Barigazzi ritiene (più giustamente a mio avviso) che i particolari di un viaggio faticoso e terribile e dell'incendio di un palazzo regale non possano non avere a che fare con le peripezie di Fetonte. Scrive BARIGAZZI 1990, 99: «Si dovrebbe postulare il riferimento ad un caso simile a quello di Fetonte; ma, poiché il personaggio è menzionato all'inizio con il ricordo della tragedia omonima di Euripide, non ci si deve lasciare scoraggiare dalle incertezze e difficoltà e pensare che le allusioni siano generiche e riferite ad un altro personaggio. Senza dubbio il caso particolare acquista un carattere generale, ma sempre attraverso l'allusione specifica al personaggio menzionato.»

recitava γάμει ἐκ τῶν ὁμοίων¹² («Sposati fra i tuoi pari»), costituiscono un'altra γνώμη che fa da corollario alla prima. Nel *Dizionario dei proverbi latini e greci* la sentenza è catalogata da Tosi *Argentum accepi, dote imperium vendidi* («Ho accettato il denaro e per la dote ho venduto il comando») secondo il v. 47 dell'*Asinaria* di Plauto. Accanto agli esempi indicati da Tosi, fra cui compaiono un frammento di Anassandride (fr. 53, 4 sq. K.-A.), una sentenza di Menandro (861 JÄKEL) e un frammento di Euripide, forse appartenente alla *Melanippe Saggia* o *Prigioniera* (502 K.), aggiungerei senza dubbio anche il fr. 775 K. del *Fetonte*¹³.

Unanimemente gli editori moderni assegnano questa coppia di versi al personaggio di Fetonte e sono concordi nel collocare il frammento nella scena agonale fra padre e figlio¹⁴. Non sono mancate però ipotesi differenti: ad esempio Goethe¹⁵, seguito da Rau¹⁶ e da Blass¹⁷, riteneva che il fr. 775 K. non appartenesse all'agone e, pur attribuendolo al personaggio di Fetonte, lo collocava prima del fr. 773, 1-18 K., quindi all'inizio del colloquio con Climene di cui il palinsesto parigino restituisce soltanto la parte conclusiva. Secondo Goethe Fetonte avrebbe pronunciato tali versi prima di venire a conoscenza della reale paternità divina, che gli viene poi rivelata da Climene nelle battute finali del dialogo. La scoperta della propria natura semidivina avrebbe così indotto Fetonte a vincere l'avversazione al matrimonio con una dea.

Non è implausibile che il fr. 775 K. appartenga ad altre sezioni della tragedia, una γνώμη tanto generica si presta in effetti a varie possibilità: se per Goethe la collocazione originaria dei versi risale al dialogo fra madre e figlio, successivo al prologo, secondo Hartung¹⁸ essa potrebbe essere ulteriormente anticipata. L'editore condivideva l'attribuzione dei versi a Fetonte, persuaso però che fossero stati pronunciati in apertura del dramma, nella sezione prologica: dopo aver trascorso una notte angosciata per le preoccupazioni che lo affliggevano circa il matrimonio, Fetonte sarebbe uscito fuori dal palazzo e, udite le sue lamentele, Climene

¹² Il proverbio è testimoniato da Call. *Epigr.* 1, 12-16 e Stob. 3, 1, 172.

¹³ Accanto al fr. 502 K. i versi del *Fetonte* potrebbero essere la più antica occorrenza (fra quelle conosciute, naturalmente) del fortunato proverbio: infatti, anche se afferente al più noto «Se vuoi fare un buon matrimonio, sposa una tua pari» presente già nel *Prometeo* (Aesch. *Prom.* 887-893) e nel *Reso* pseudoeuripideo (Ps. Eur. *Rh.* 168), la sentenza, caratterizzata dalla menzione della dote della moglie e dal rapporto libertà-schiavitù, va ad ogni modo catalogata a sé stante come giustamente si riscontra in TOSI 2017, 1295 sq., nn. 1886-1887.

¹⁴ Già NAUCK 1889, 606 scriveva: «Phaethontis sunt verba, item fortasse fr. 776 et 777.» Così sostengono anche gli editori successivi cf. DIGGLE 1970, 125 sq.; COLLARD/CROPP/LEE 1995, 231; JOUAN/VAN LOOY 2002, 256.

¹⁵ Cf. GOETHE 1903, 33-35.

¹⁶ Cf. RAU 1832, 10 sq.

¹⁷ Cf. BLASS 1885, 16.

¹⁸ Cf. HARTUNG 1844, 193 sq.

sarebbe accorsa e avrebbe rivelato al figlio la reale origine divina, per vincere la sua riluttanza agli sponsali.

Pertanto, riguardo alla collocazione del fr. 775 K., avanzo qualche mia considerazione: nel suo discorso a Fetonte e al popolo etiope Merops doveva aver già riflettuto sulle nozze del figlio – come si evince dal fr. 773, 63-66 K.: *περὶ γὰρ μεγάλων γνώμας δείξει / παῖδ' ὑμεναίοις ὀσίοσι θέλων / ζεῦξαι νύμφης τε λεπάδνοις* («[Merops] esporrà pareri riguardo a questioni di grande importanza, volendo aggioare il figlio ai sacri imenei e ai lacci della sposa») – e sulle sorti del suo regno – come la similitudine dell'ancora-stato lascia supporre ai versi 4-6 del fr. 774 K. –, congiungendo così il progetto matrimoniale e quello politico in un unico disegno¹⁹. Ritengo quindi che le argomentazioni espresse da Merops abbiano sobillato il conflitto verbale con il figlio e che il fr. 775 K. sia stato pronunciato da Fetonte in risposta alla cieca determinazione di Merops nel portare a compimento le nozze ad ogni costo. Non solo, come già sosteneva Duchemin, il tono gnomico, le metafore e i motivi tematici del fr. 775, così come dei fr. 775a, 776, 777 K., richiamano da vicino procedimenti di pensiero e stile propri dei dibattiti oratori e degli agoni retorico-sofistici, adattandosi pertanto ad un contesto agonale; ma, se collocato nell'ἀγὼν λόγῳ successivo all'orazione di Merops, il fr. 775 K. assume una certa pregnanza. Infatti, polemizzando contro la natura servile del legame matrimoniale cui è destinato suo malgrado, Fetonte recupera una metafora già utilizzata dalle ancelle coreute negli anapesti finali della parodo e iterata successivamente nell'epitalamio nuziale: il motivo del giogo del matrimonio²⁰.

Vale la pena osservare, inoltre, che l'occorrenza della metafora negli ultimi versi della parodo è relativa proprio all'annuncio del prossimo discorso di Merops: il re esporrà importanti pareri sulle nozze di Fetonte, volendolo aggioare alle briglie di una sposa divina. È plausibile a mio avviso che l'immagine del giogo del matrimonio, anticipata dal coro, si riverberasse nell'orazione del sovrano e nell'agone di poco successivo: nel fr. 775 K., fra le parole di Fetonte, si avrebbe dunque un'ulteriore ripresa del medesimo *Leitmotiv*, recuperato direttamente dalle argomentazioni di Merops.

È dunque dalla ricostruzione dell'agone che si apprende come Fetonte fosse riluttante alle nozze con una dea. Il ritratto *ad vituperium* dello sposalizio descrive

¹⁹ Un caso altrettanto interessante è quello del fr. 362 K. (= fr. 16 SONNINO) dell'*Eretteo* euripideo, in cui l'omonimo sovrano ateniese destina ad un τέκνον non altrimenti specificato un discorso ricolmo di precetti politici. Dall'utilizzo della metafora della nave-ancora-stato si evince che con tutta probabilità anche il lungo di Merops nel fr. 774 K. sia stato un interessante esempio di precettistica politica impartita dal padre al figlio.

²⁰ Per la parodo cf. fr. 773, 64-66 K.: *παῖδ' ὑμεναίοις ὀσίοσι θέλων / ζεῦξαι νύμφης τε λεπάδνοις* («volendo aggioare il figlio ai sacri imenei e ai lacci della sposa.»); per l'epitalamio vd. fr. 781, 20 sq. K.: *τῷ τε νεόζυγι σῶ / πῶλω* («al tuo puledrino nuovo al giogo.»).

il rapporto fra moglie e marito negli stessi termini di un atto di compravendita a sfondo commerciale: la fortuna e il prestigio che Merops ravvisa nell'eccezionalità di un matrimonio mortale-divinità vengono annichiliti dalla sentenza sprezzante di Fetonte. Infatti quanto più è ingente la dote della sposa tanto più aumenta il suo potere nella casa del marito: i rapporti di forza si invertono e da libero l'uomo diventa schiavo delle ricchezze della moglie²¹.

2. DI PADRE IN FIGLIO: L'EREDITÀ DEL POTERE

Il fr. 775a K. è tradito nella sezione *περὶ πολιτείας* dell'*Antologia* di Stobeo ed è oggi ritenuto concordemente dagli editori parte dell'agone: Diggle, seguito da Collard/Cropp/Lee, Jouan/van Looy e Kannicht, lo assegna a Merops. Anche gli editori ottocenteschi, in particolare Rau²² e Hartung²³ attribuivano i versi a Merops, collocandoli però non nella scena agonale ma nel lungo e mutilo discorso del re nel fr. 774 K.. La metafora dell'ancora e della nave-stato sarebbe stata accompagnata da quest'ulteriore riflessione politica: folli sono le decisioni di quei padri che affidano il potere a figli e a cittadini dissennati, differentemente da Merops che al contrario di costoro è persuaso di consegnare la propria autorità nelle mani fidate di un figlio saggio.

È impossibile stabilire con esattezza se il frammento appartenesse al discorso di Merops del fr. 774 K. o all'agone di poco successivo con Fetonte, certo è che il contenuto politico si adatta ad entrambe le scene che, come si è dimostrato, sono fortemente interrelate. In particolare nel fr. 774 K. la metafora dell'ancora di salvezza, necessaria al sostentamento dello stato e il motivo del *προστάτης* che da solo non è sufficiente al governo della città, richiamano da vicino la sentenza politica del fr. 775a K., in cui un personaggio, verosimilmente Merops, riflette sulla sorte di quei padri, sovrani, che hanno eletto come loro eredi successori indegni, figli o cittadini poco savi.

A mio avviso, proprio sulla base della comunanza tematica dell'eredità del potere e della successione, si può ipotizzare, forse con un margine più ampio di sicurezza, che il fr. 775a K. vada collocato poco prima dell'inizio della contesa vera e propria e che sia perciò connesso al discorso di Merops. È possibile che il sovrano, che almeno due volte²⁴ nei versi superstiti della tragedia è definito *γεραῖός*, si preoccupasse della sorte del regno etiope dopo la propria morte.

²¹ Sebbene il marito sia *κύριος* della sposa e della sua dote, quanto più la qualità di quest'ultima si innalza tanto più la moglie assume un ruolo di preminenza rispetto al marito, comportando uno sbilanciamento nell'equilibrio dell'*οἶκος*. Sulla questione cf. BROADBENT 1968, 158 sq; LACEY 1968, 109 sq; DIGGLE 1970, 125 sq; LITTMAN 1979, 15 sq.

²² Cf. RAU 1832, 23.

²³ Cf. HARTUNG 1844, 199.

²⁴ Vd. fr. 773, 15; fr. 774, 16 K..

Già nell'*Alceste* (654-657) possedere un figlio che sarà in futuro erede delle proprie ricchezze e non temere quindi di lasciare la propria casa indifesa in mano d'altri, di usurpatori, sono annoverati fra i vantaggi che un qualunque padre riconosce nel figlio. Anche nello *Ione* (473-491), ad un certo punto, il coro riflette sulla traboccante felicità di quei padri che vedono brillare nella casa avita i propri figli, giovani vite in fiore, destinati a ricevere presto l'eredità della famiglia. Tuttavia non sempre la presenza di un erede e la cessione del potere si rivelano scelte così convenienti per i genitori: basti pensare al fr. 803b K., tratto dal *Fenice* di Euripide e attribuito dagli editori al personaggio di Amintore, che recita così: ἀλλ' οὔ ποτ' αὐτὸς ἀμπλακῶν ἄλλον βροτὸν / παραινέσαιμ' ἄν παισὶ προσθεῖναι κράτη, / πρὶν ἄν κατ' ὄσσων κιχλάνη σφ' ἤδη σκότος, / εἰ χροῆ διελθεῖν πρὸς τέκνων τιμώμενος («Ma avendo commesso io stesso l'errore, non consiglieri mai ad un altro uomo di cedere il potere ai suoi figli prima che l'oscurità si sia abbassata sui suoi occhi, se desidera continuare ad essere onorato da loro»). Evidentemente, dunque, non per tutti i padri possedere un figlio che sia erede dei propri lasciti costituisce un'indiscutibile fortuna: ad esempio Amintore rimpiange di aver affidato il proprio potere al giovane Fenice ancor prima di morire. Il passaggio e la consegna dell'autorità da padre a figlio sono giudicati negativamente anche nella γνώμη restituita dal fr. 936 RADT di Sofocle: ὅπου γὰρ οἱ φύσαντες ἡσσωῶνται τέκνων, / οὐκ ἔστιν αὕτη σωφρόνων ἀνδρῶν πόλις («Non è una città di uomini savi quella in cui i padri si lasciano vincere dai figli»).

Dunque il frammento del *Fenice*, la sentenza sofoclea e i versi del *Fetonte* in questione riflettono tutti lo stesso *Leitmotiv*: le pessime scelte di quei padri che stabiliscono imprudentemente di affidare il proprio potere a figli incoscienti.

Se il fr. 775a K. appartenesse al discorso di Merops, precedente all'agone, le parole pronunciate si rivelerebbero particolarmente ironiche: persuaso di cedere la propria autorità ad un degno erede, Merops giudica sconsiderati quei padri che affidano il proprio potere a figli dissennati, ignorando che anche il figlio (che suo figlio non è, peraltro) si rivelerà un παῖς μὴ φρονῶν alla guida del carro di Helios e non aspettandosi certo che fra quei padri che denigra sarà presto da annoverare anche lui.

Se invece si attribuisse il fr. 775a K. all'agone si dovrebbe supporre che Merops giudichi sé stesso folle per aver voluto conferire il proprio potere ad un figlio irresponsabile. Tuttavia, se il sovrano avesse riconosciuto il suo errore e giudicato Fetonte un erede indegno, per quale motivo avrebbe perseverato nella realizzazione del suo progetto politico-matrimoniale? Dal fr. 781, 4-5; 14-31 K. – quando Climene, intenta ad occultare il cadavere del figlio, percepisce in lontananza il canto nuziale intonato per Fetonte e la sua sposa – si apprende che è proprio Merops a guidare il corteo dell'epitalamio. Ciò fa presagire che i propositi politico-matrimoniali del sovrano fossero ancora validi e in attesa di essere eseguiti.

In virtù di tutte queste osservazioni proporrei di considerare una differente collocazione per il fr. 775a K., ritenendolo connesso al discorso di Merops, antecedente all'agone con Fetonte e ad esso precipuamente congiunto.

Non sono mancate tuttavia ipotesi differenti sia per la collocazione che per la *persona loquens*: ad esempio Nauck²⁵ catalogava il frammento come 784 e lo poneva nell'epilogo della tragedia, un punto del *plot* completamente perduto. In un recente articolo Mazzei²⁶ ha riconsiderato l'ipotesi di Nauck, sostenendo la collocazione finale del frammento e supponendo che a conclusione del dramma Zeus *ex machina* biasimasse in questi termini Helios, per aver affidato al figlio il carro alato. Mazzei fonda la sua ipotesi sul fatto che le successive trattazioni del mito di Fetonte in Sulpicio Massimo²⁷ e Luciano²⁸ attestano il motivo del pianto di Helios e del biasimo di Zeus che, nato secondo la studiosa con la tragedia euripidea, avrebbe influenzato le successive versioni del mito di Fetonte in chiave etico-politica sia in ambito greco che latino.

Sebbene innovativa, l'ipotesi di Mazzei non sembra considerare alcuni dati chiaramente osservabili.

- a) Il motivo del lutto di Helios e del biasimo di Zeus potrebbe non risalire direttamente al *Fetonte* di Euripide. Non va trascurato infatti che il mito dell'auriga era già stato drammatizzato da Eschilo nelle *Heliades*²⁹. Inoltre la presenza di tale motivo, non estraneo a Ovidio³⁰ che pur sinteticamente lo riflette, attesta con il giovane poeta Sulpicio Massimo la fortuna del mito (in particolar modo del lutto di Helios) in contesti agonali e scolastici; quindi testimonia con Luciano l'esistenza di una produzione retorica riguardante il dolore di Helios e i rimproveri di Zeus, motivi per i quali a mio avviso non può escludersi che il particolare,

²⁵ NAUCK 1889, 612.

²⁶ MAZZEI 2011, 132.

²⁷ IGUR III, 1336a. Sulpicio Massimo è il giovanissimo autore di un componimento greco in esametri che ha per oggetto il mito di Fetonte. Il carme fu presentato all'agone capitolino del 94 d.C. e, pur non risultando vincitore, suscitò grande ammirazione per la cultura di Sulpicio tanto da essere iscritto successivamente sulla tomba del giovane, morto poco dopo il *certamen* appena undicenne. Come argomenta AGOSTI 2005, 35 sq., l'etopea in versi di Sulpicio Massimo è direttamente connessa all'insegnamento: si tratta senza dubbio di una buona elaborazione scolastica, tuttavia il fine stesso cui il componimento era dedicato (l'agone) lo rende qualcosa di differente e di più impegnativo di un semplice προγύμνασμα. Il giovane poeta mostra di possedere già una valida competenza tecnica e di conoscere inoltre la trattazione ovidiana del mito di Fetonte. Sull'etopea di Sulpicio Massimo cf. più approfonditamente: DÖPP 1996, 99-114; BERNSDORFF 1997, 105-112; NOCITA 2000, 81-100.

²⁸ Luc. *Dial. deor.* 24, 1.

²⁹ Aesch. *Heliades* fr. 68-72 RADT.

³⁰ Ov. *Met.* 2, 396 sqq.

reiterato fino a farsi topico, sia nato in seno alla tradizione scolastico-retorica piuttosto che in tragedia³¹.

- b) L'intervento di un *deus ex machina* nell'epilogo delle tragedie euripidee è un procedimento usuale. Già gli editori ottocenteschi ipotizzavano che nel *Fetonte* Afrodite, Helios oppure Oceano comparissero a dirimere il conflitto fra Climene e Merops, una volta scoperta dal re la morte di Fetonte. Tuttavia non sono mancate ipotesi differenti: ad es., in un recente articolo sulla ricostruzione che Goethe propose del *Fetonte*, Adorjani³² ritiene piuttosto cautamente che non si debba abusare del procedimento del *deus ex machina* e ipotizzare che i drammi frammentari di Euripide si concludessero regolarmente con un intervento divino.
- c) Inoltre mi sembra opportuno riflettere sulla possibilità dell'epifania di Zeus, non solo prendendo in considerazione il caso del *Fetonte* ma tutta la produzione euripidea e degli altri tragici. Si deve infatti osservare che non solo in Euripide (ad es. nell'*Eracle* dove Zeus è il grande assente) ma in tutto il teatro tragico superstite (ad es. nel *Prometeo*, dove il dio agisce per conto dei suoi emissari, senza comparire in scena) l'epifania di Zeus non trova paralleli. Va però anche ricordato che nel caso di tragedie frammentarie, in particolare per l'*Inaco* di Sofocle e per la *Psychostasia* di Eschilo, la presenza di Zeus sulla scena è supposta da alcuni studiosi³³ e allo stesso tempo problematizzata da altri³⁴. A tal proposito condivido il pensiero di Easterling³⁵, secondo cui l'apparizione di una divinità non era affatto percepita come un tabù nella tragedia greca, la maschera stessa veicolava un'idea di mediazione. Tuttavia, come lei, sono incline ad ipotizzare che vi fosse qualche esitazione nel rappresentare Zeus sulla scena, soprattutto in drammi seri.

³¹ A tal proposito AGOSTI 2005, 37 ricorda anche l'etopea su Helios che piange Fetonte contenuta nel *PLondLit* 51, risalente al II sec. e di chiara matrice scolastica: si trattava verosimilmente di un esercizio in cui l'alunno sfoggiava la sua erudizione riguardo ad un mito in particolare, in questo caso il lutto di Helios nel mito di Fetonte, e lo paragonava ad altri racconti esemplari. Ad esempio Helios che piange suo figlio veniva assimilato a varie eroine e divinità che lamentano la medesima perdita: Climene che piange Eridano, Cibele che lamenta la morte di Attis; etc. Sulla fortuna del mito di Fetonte in ambito scolastico-retorico cf. anche CIAPPI 2000, 136 n. 94; 161.

³² Cf. ADORJANI 2014, 63-70.

³³ Per l'*Inaco* sofocleo cf. in particolare WEST 1984, 294 sq. Più in generale vd. SOURVINOU INWOOD 2003, 472 sqq. e HADJICOSTI 2006, 291-301.

³⁴ Nello specifico per la *Psychostasia* eschilea cf. TAPLIN 1977, 431sq.; per l'*Inaco* di Sofocle cf. SEAFORD 1980, 23 sq. Per una panoramica complessiva della questione cf. EASTERLING 1993, 77-86.

³⁵ EASTERLING 1993, 78: «The stage presentation of Zeus himself may have been approached with some hesitation in serious drama.»

Perciò, per quanto suggestiva, l'ipotesi che il frammento 775a K. sia stato pronunciato da Zeus nel finale del *Fetonte* a mio avviso si rivela piuttosto improbabile³⁶.

Come in quest'analisi si è proposto, concordo quindi con gli editori moderni nel collocare il fr. 775a K. nella prima parte della tragedia fra le argomentazioni esposte da Merops. Se poi i versi appartengano al discorso del re, come sono propensa a credere, oppure all'agone è un interrogativo forse destinato a rimanere irrisolto. Tuttavia, sia che facesse parte del discorso del sovrano che dell'agone, è evidente come, oltre alla riluttanza di Fetonte alle nozze, un altro motivo del conflitto generazionale fra Merops e Fetonte fosse la cessione del potere del padre-sovrano e il rifiuto del figlio-erede, cosa che sarà comprovata dall'analisi dei prossimi due frammenti attribuiti all'agone.

3. FUTILITÀ DELLA RICCHEZZA E CECITÀ DEI RICCHI

Il fr. 776 K., trådito nella sezione ψόγος πλούτου dell'*Antologia* di Stobeeo e dal paremiografo bizantino Arsenio³⁷, restituisce come i precedenti una γνώμη: in tal caso la ricchezza, basilare fonte di potere, è investita da un giudizio fortemente negativo. In accordo con quanto già affermava Goethe³⁸, gli editori sono unanimemente persuasi che l'autore dell'invettiva sia da identificarsi con Fetonte: rivolgendosi a Merops, plausibilmente ottenebrato dal desiderio di accrescere le proprie ricchezze per mezzo del matrimonio del figlio con una dea, Fetonte inveisce contro un ὄλβος fallace e contro gli effetti devastanti dell'avidità che rende gli uomini ciechi come cieco è il dio Πλοῦτος³⁹.

Sterminati i *loci* euripidei in cui la ricchezza è oggetto del biasimo di un personaggio: all'interno della produzione frammentaria vanno senza dubbio ricordati i fr. 54 e 55 K. dell'*Alessandro*⁴⁰. Nel primo il denaro e il lusso vengono giudicati

³⁶ Se invece s'intendesse sostenere comunque una collocazione differente da quella dell'agone e porre il frammento nell'epilogo, come già Nauck ipotizzava, e sulla bocca di un *deus ex machina*, si dovrebbe forse più propriamente pensare ad Oceano. Nel fr. 781, 70-75 K. il coro, commentando la sventurata sorte di Climene, le cui menzogne sull'unione con Helios e sulla morte di Fetonte verranno presto alla luce, la esorta ad invocare il padre Oceano in suo soccorso. È allora più plausibile che, se l'epilogo del *Fetonte* doveva ospitare una divinità, quella fosse Oceano.

³⁷ Arsen. 18, 43 (CPG 2, 361, 21).

³⁸ Cf. GOETHE 1903, 39 sq.

³⁹ Per i *topoi* proverbiali che concernono la cecità della ricchezza e l'ottusità dei ricchi rimando all'esautiva nota di commento di DIGGLE 1970, 133 in cui sono enumerate svariate attestazioni del *cliché* sia in autori greci che latini.

⁴⁰ Fr. 54, 1-2 K.: κακόν τι παιδεύμην ἄρ'εἰς εὐάνδριαν / ὁ πλοῦτος ἀνθρώποισιν αἴ τ'ἄγαν τρυφαί («Sono davvero un cattivo mezzo di educazione alla virilità per gli uomini la ricchezza e gli eccessivi lussi;» Trad. it. di DI GIUSEPPE 2012, 122); fr. 55 K.: ἄδικον ὁ πλοῦτος, πολλὰ δ'οὐκ ὀρθῶς ποιεῖ («La ricchezza è cosa ingiusta, compie molte azioni scorrette.» Trad. it. di DI GIUSEPPE 2012, 100). Sulla ricchezza come causa d'ingiustizia cf. il commento di DI GIUSEPPE 2012, 101.

inadeguati all'insegnamento dell'εὐανδρία, nel secondo la ricchezza è condannata come fonte d'ingiustizia, perché corrompe gli animi degli uomini, spingendoli ad azioni immorali. Anche i frr. 235 e 248 K. dell'*Archelao*⁴¹ riflettono sulle conseguenze negative dell'essere ricco e sui vizi tipici della ricchezza, che rende chi ne è proprietario ignorante, meschino (fr. 235) e del tutto privo di senno (fr. 248). Ancor più accostabili ai versi del *Fetonte* risultano a mio avviso il fr. 641 K. del *Poliido*⁴², in cui alla ricchezza è associata una limitata capacità intellettuale, e il fr. 61b K. del già menzionato *Alessandro*⁴³, in cui sono l'intelligenza e la saggezza ad essere lodate come fonti di nobiltà e non la ricchezza⁴⁴.

Questo dell'agone non è l'unico riferimento alle ricchezze presente nei frammenti superstiti del *Fetonte*: nel fr. 781, 8-10 K. Climene, intenta ad occultare il cadavere di Fetonte, menziona esplicitamente i tesori custoditi nel palazzo reale: [...] κρύψω δέ νιν / ξεστοῖσι θαλάμοις, ἔνθ' ἔμῳ κείται πόσει / χρυσός [...] («Lo nasconderò nelle stanze in pietra levigata, dove si trova l'oro di mio marito [...]). In particolare sembra che Merops avesse predisposto uno spazio apposito per la salvaguardia del suo oro all'interno del palazzo: è alquanto ironico che proprio le stesse ricchezze che Fetonte aveva prima denigrato saranno, seppur solo provvisoriamente, la sua tomba. Inoltre si deve osservare che anche più avanti, nel canto epitalamico per Fetonte e la sua sposa, compaiono ulteriori riferimenti a

⁴¹ Fr. 235 K.: πλουτεῖς· ὁ πλοῦτος δ' ἄμαθία δειλὸν θ' ἄμα («Sei ricco: tuttavia la ricchezza è allo stesso tempo ignoranza e cosa meschina.»); fr. 248 K.: οὐκ ἔστι Πενίας ἱερὸν αἰσχίστης θεοῦ. / μισῶ γὰρ ὄντως οἴτινες φρονοῦσι μέν, / φρονοῦσι δ' τοῦδενός τε† χρημάτων ὑπερ («Non c'è un altare della Povertà, la più vile delle divinità. Io infatti odio profondamente quelli che sono dotati di senno, ma non ne hanno affatto riguardo alle ricchezze.»).

⁴² Fr. 641 K.: πλουτεῖς, τὰ δ' ἄλλα μὴ δόκει ξυνιέναι· / ἐν τῷ γὰρ ὄλβῳ φαυλότης ἔνεστί τις, / πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε διὰ τὸ ξυγγενές («Sei ricco, ma non credere di capire le altre cose: infatti nella prosperità v'è una certa inettitudine, la povertà invece ottenne in sorte l'abilità, poiché sono parenti.» Trad. it. di CARRARA 2014, 283). Sul biasimo della ricchezza e sulla lode della povertà cf. in particolare il commento al fr. 641 K. di CARRARA 2014, 351 sq. Riflette sulla medesima contrapposizione fra ricchezza e povertà anche il fr. 285 K. del *Bellerofonte*, in cui all'opulenza e alla nascita nobile viene preferita senza dubbio la povertà, perché chi ha vissuto una vita intera in tale condizione non conosce l'amarezza di chi perde i propri beni.

⁴³ Fr. 61b K.: ἴδιον οὐδὲν ἔσχομεν, / μία δὲ γονὰ το τ'εὐγενὲς πέφυκε καὶ τὸ δυσγενές / νόμῳ δὲ γαῦρον αὐτὸ χραίνει χρόνος. / τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετόν, ὁ <δὲ> / θεὸς δίδωσιν, οὐχ ὁ πλοῦτος («Unica <fu> la generazione sia per la non nobiltà che per la nobiltà, ma il tempo per convenzione rende questa motivo d'orgoglio. Assennatezza e intelligenza costituiscono la nobiltà, ma il dio le concede, non la ricchezza.» Trad. it. di DI GIUSEPPE 2012, 106).

⁴⁴ Come osserva a ragione FRANCISSETTI BROLIN 2015/2016 la ricchezza in Euripide non è considerata sempre negativamente. Ad esempio nel fr. 518 K. del *Meleagro* il possesso delle ricchezze non è presentato come un male, bensì come un bene inferiore ad un tipo differente di κτήμα, quello connesso a doti d'animo: καὶ κτήμα δ', ᾧ τεκοῦσα, κάλλιστον τόδε / πλοῦτου δὲ κρεῖσσον [...] («E questo, o madre, è il bene più bello, superiore alla ricchezza [...])» Trad. it. di FRANCISSETTI BROLIN 2015/2016, 137).

ὄλβος, l'opulenza garantita dalle nozze divine⁴⁵, e ai θησαυρίσματα χρυσοῦ, i beni di Merops custoditi nel palazzo regale⁴⁶.

Il conflitto padre-figlio sembra comprendere pertanto un nuovo aspetto: al matrimonio indesiderato e all'eredità del potere, i motivi d'attrito emersi dai frammenti finora considerati, si aggiungono la predilezione per il lusso, l'avidità di ricchezze e la vanità, vizi che contraddistinguono il personaggio del barbaro Merops⁴⁷. Inizia così a delinearsi un quadro più nitido della scena agonale: al programma politico-matrimoniale di Merops, in cui il connubio divino, il potere e le ricchezze sono aspetti inevitabilmente interrelati, si oppongono l'avversione di Fetonte alle nozze (fr. 775 K.), la condanna delle ricchezze (fr. 776 K.) e si deve ipotizzare, a parer mio, anche il rifiuto dell'eredità del potere paterno.

4. *UBI BENE, IBI PATRIA*

Il fr. 777 K., trådito da Stobeo nella sezione περὶ ξένης, restituisce un'altra sentenza proverbiale di grande fortuna⁴⁸: gli editori ipotizzano che Fetonte abbia fatto ricorso alla γνώμη in risposta alla minaccia di Merops di esiliarlo, nel caso in cui non avesse ottemperato ai suoi obblighi di futuro marito e erede del regno. Collard/Cropp/Lee⁴⁹, Jouan/van Looy⁵⁰ e Kannicht⁵¹ sostengono che in quest'agone la sentenza acquisisca una funzione consolatoria: argomentando che la patria è ovunque si trovi una terra che nutre, Fetonte avrebbe confortato sé stesso dall'intimidazione dell'esilio⁵². Il potere di scacciare il proprio figlio dall'*oikos*, l'atto di diseredazione pubblica (ἀποκλήρουξις) era nel potere di ciascun

⁴⁵ Fr. 781, 25-27 K..

⁴⁶ Fr. 781, 44 sq. K..

⁴⁷ Della vanagloria di Merops offre testimonianza anche il fr. 783a K., appartenente verosimilmente all'epilogo della tragedia: εὐδαμονίζων ὄχλος ἐξέπληξέ <με> («La folla con i suoi plausi <mi> ha stordito.»). Il verso è trasmesso da Plutarco nel *De tranq. an.* 1, 465A: l'autore si compiace del fatto che il romano Paccio, destinatario dell'opera, pur potendo vantare amicizie potenti e una reputazione non inferiore a nessuno degli oratori del Foro, non abbia condiviso la stessa sorte del Merops della tragedia e che di lui non possa dirsi ciò che si dice del sovrano etiope: («La folla con i suoi plausi ha stordito.»). Dunque alla misura di Paccio è contrapposta la vanagloria di Merops, il cui riferimento è utilizzato da Plutarco come paradigma negativo di vanità eccitata dagli applausi della folla festante.

⁴⁸ Sulla fortuna del proverbio nella letteratura greca e latina cf. il commento di DIGGLE 1970, 130 al frammento.

⁴⁹ COLLARD/CROPP/LEE 1995, 213.

⁵⁰ JOUAN/VAN LOOY 2002, 256.

⁵¹ KANNICHT 2004, 812.

⁵² Contrariamente agli altri editori che collocano il frammento prima del fr. 776, come penultimo dell'agone, KANNICHT 2004, 812 lo pone in ultima posizione.

padre, come attestano almeno due fonti, Demostene⁵³ e Aristotele⁵⁴. Sebbene dal contesto agonale traspaia che Merops volesse punire la riluttanza di Fetonte esiliandolo e diseredandolo, dal fr. 781 K., in cui è cantato l'imeneo per Fetonte e la sua sposa, si evince che la minaccia dell'esilio sia stata soltanto apparente, plausibilmente rivolta alla resa finale di Fetonte.

Il fr. 777 K. solleva, pertanto, la spinosa questione della conclusione dell'agone: come si accorda la possibilità che il conflitto padre-figlio sia rimasto irrisolto con l'entusiasmo di Merops e delle vergini coreute per il matrimonio di Fetonte nell'epitalamio del fr. 781 K.? Stando alle esigue tracce superstiti della scena agonale, sembra infatti che la schermaglia fra Merops e Fetonte non abbia soluzione; tuttavia, ritenendo improbabile che l'agone si concludesse in tal modo, gli editori ipotizzano giustamente che la λύσις sia coincisa con la rassegnazione di Fetonte agli ordini di Merops⁵⁵. Dal resoconto dell'ἄγγελος, nel fr. 779 K., si deduce che Fetonte si fosse recato in visita da Helios per conoscere i propri veri natali; in seguito, dal dialogo fra Merops e un servo ai versi 43-60 del fr. 781 K., si desume che il padre putativo fosse al corrente dell'assenza di Fetonte, forse persuaso che il giovane fosse giunto da Helios per prendere con sé la promessa sposa dopo aver finalmente accettato il piano politico-matrimoniale. Infatti nel canto epitalamico (fr. 781, 23 sq. K.), di poco antecedente al dialogo di Merops con il servo e al ritrovamento del cadavere, Fetonte è apostrofato dalle vergini coreute μέγαν / τᾶσδε πόλεως βασιλῆ 'grande re di questa città', dunque oramai legittimamente celebrato come erede di Merops.

Pertanto risulta corretto congetturare che l'agone sia terminato con la capitolazione di Fetonte: se così non fosse, la cieca ostinazione di Merops nella preparazione delle nozze imminenti e soprattutto la sua presenza in testa al coro di παρθένοι a guidare il canto epitalamico non avrebbe alcuna giustificazione.

Ad ogni modo, tornando al fr. 777 K., va ulteriormente osservato come la γνώμη «La patria è ovunque ci sia una terra che nutre» assuma nelle parole di Fetonte un valore prolettico accanto a quello proverbiale: una certa ironia tragica, forse già rintracciabile nel fr. 776 K., a proposito del biasimo delle ricchezze, si rivela a mio avviso ancor più palpabile dal momento che all'insaputa di Merops il giovane si appresta per davvero a visitare la sua vera patria, la dimora di Helios.

Dunque si potrebbe pensare che nella parte perduta della scena agonale, dopo aver forse minacciato di esiliarlo, Merops abbia messo fine alla contesa con

⁵³ Dem. 39, 1, 39.

⁵⁴ Arist. *EN*. 8, 1163b.

⁵⁵ DIGGLE 1970, 39: «Though the language of these fragments might suggest that the passions of the disputants became roused to some height of bitterness and though Phaethon appears resolute in his resistance, nevertheless the outcome shows that he did finally acquiesce in his father's plans, even if that acquiescence may have been feigned.»

Fetonte con parole simili a quelle utilizzate da Xuto nello *Ione* (650): *παῦσαι λόγων τῶνδ', εὐτυχεῖν δ' ἐπίστασο*. («Basta con questi discorsi, impara a sostenere la tua fortuna»). Nel passo dello *Ione* l'omonimo protagonista ha appena concluso un lungo discorso volto a perorare la richiesta di rimanere a Delfi, preferendo gli agi del suo modesto stile di vita all'inserimento nella casa dei discendenti di Eretteo. Tuttavia, come si deduce dal successivo discorso di Xuto, Ione viene zittito e infine persuaso. È possibile che Merops abbia messo a tacere le remore del figlio così come Xuto nello *Ione*, con la differenza che Fetonte, tutt'altro che persuaso, fa visita a Helios con l'intento di scoprire chi sia davvero il padre da ossequiare.

5. CONCLUSIONI

Pertanto dalla ricostruzione dell'agone, per quanto approssimativa, si possono evincere alcuni aspetti specifici della caratterizzazione dei due contendenti: la riluttanza di Fetonte e la determinazione di Merops. È verosimile che il rifiuto di Fetonte, rivolto ad ogni singolo elemento del piano politico-matrimoniale di Merops, sia stato innescato dalla recente scoperta della divina paternità rivelatagli da Climene: la consapevolezza della propria identità, il fatto di essere figlio del dio Helios e non del mortale Merops, avrà sicuramente indotto Fetonte a deludere le aspettative del re etiope. Tuttavia, considerando quanto frammentaria sia la caratterizzazione del personaggio di Fetonte che emerge da questi brevi frammenti, non si può escludere che il giovane rifiutasse le nozze e la futura corona per una sua naturale avversione al sesso femminile, come già si riscontra nel personaggio di Ippolito. Infatti, come si ipotizza che tale riluttanza derivi dalla scoperta della reale paternità, così si può supporre che essa sia piuttosto la causa della rivelazione del segreto di Climene: proprio perché Fetonte non si dimostrava intenzionato a soddisfare le aspettative paterne, Climene avrebbe potuto finalmente svelargli la sua vera identità. L'ago della bilancia corrisponde esattamente al tassello perduto: il motivo della rivelazione del segreto di Climene.

Ad ogni modo dall'esame dei fr. 775 e 776 K., la denuncia del matrimonio-mercimonio e il biasimo delle ricchezze, risulta evidente che il giovane e aristocratico Fetonte messo in scena da Euripide parli secondo i principi della *σωφροσύνη*, assumendo il tono tipico di un vecchio e dispensando sentenze ad un interlocutore eccessivamente interessato alla pompa e allo sfarzo.

In un importante articolo sui personaggi tragici di Ippolito, Afrodite e Fetonte Reckford⁵⁶, seguito da Collard/Cropp/Lee⁵⁷, ha individuato nella temperanza e nella misura del *σώφρων* Ippolito un 'modello' per la caratterizzazione del

⁵⁶ RECKFORD 1972, 410-413.

⁵⁷ COLLARD/CROPP/LEE 1995, 199-201.

personaggio di Fetonte. Entrambi sono ragazzi d'età efebica, figli di padri eminenti, più dediti all'attività ginnica, alle corse coi carri⁵⁸ che alla partecipazione alla vita politica e civica. Come il suo 'modello' Fetonte inveisce contro gli svantaggi dell'unione matrimoniale e tenta di svincolarsi da responsabilità politiche e civili, non volendo divenire l'ancora di salvezza che Merops invece desidera (fr. 774 K.).

A mio avviso si può supporre che Fetonte richiamasse in qualche modo il personaggio di Ippolito, perché ha in sé qualcosa che ne ricorda la purezza, la fedeltà alla propria indipendenza e singolarità, ma non si deve trascurare che il ruolo fondamentale rivestito dalle divinità di Artemide e Afrodite nell'*Ippolito* è invece del tutto assente nel *Fetonte*. Pertanto che Fetonte si ribelli al piano politico-matrimoniale di Merops come novello Ippolito non sembra persuadere né soddisfare le specificità tematiche della tragedia, dove infatti non sono le divinità a governare i conflitti familiari dell'*oikos* di Merops (nonostante il protagonista si scopra un semi-dio), ma sono gli uomini stessi e l'azione della τύχη imperscrutabile.

Oltre a delineare la caratterizzazione di Fetonte, giovane riluttante alla realizzazione dei desideri paterni, l'agone della tragedia traccia anche uno schizzo del personaggio di Merops. In particolare nel fr. 776 K., in cui Fetonte denuncia l'eccessivo desiderio del re per le ricchezze, si riconoscono alcuni aspetti tipici della caratterizzazione del sovrano barbaro in tragedia: l'ostentazione dell'opulenza, l'accumulo di ricchi tesori e la passione per il lusso⁵⁹. La reggia di Merops non è

⁵⁸ Cf. Eur. *Phaet.* fr. 785 K.: Μισῶ δ' ἄετι ἄετι < - x - - > εὐάγκαλον / τόξον κρᾶνείας, γυμνάσια δ' οἴχοιτ' ἀεὶ («Odio [...] l'arco di corno facile da portare, che le attività atletiche siano sempre maledette!»). I versi pronunciati da Climene, come rammenta Plutarco, fonte indiretta del frammento, sono un'invettiva alle attività sportive, qui in riferimento evidentemente alla morte di Fetonte sbalzato dal carro di Helios e fulminato da Zeus. Sul disprezzo delle attività ginniche in tragedia euripidea cf. anche Eur. *Autolycus* fr. 282, 16-28 K.; Eur. *Antiope* fr. 199 K.; Eur. *El.* 386-390. Per la condanna dell'atletismo, dei giochi sportivi, in difesa di valori estranei alla forza fisica e alla vittoria agonale cf. in particolare il fr. 2 WEST di Senofane. Qui il poeta contrappone orgogliosamente la propria civile e impegnata σοφίη al vigore degli atleti e dei cavalli da essi impiegati negli agoni sportivi, denunciando l'inutilità sociale di ogni impresa ginnica. Sulla stessa linea di pensiero si muove il già citato fr. 282, 16-28 K. di Euripide, nel quale il poeta si chiede quale vantaggio mai possa procurare alla patria natia un atleta vittorioso nella lotta, nella corsa, nel lancio del disco, rispetto alla saggezza e alla giustizia, unici veri mezzi virtuosi per guidare nel modo migliore una città. Il confronto prediletto per la passione smisurata per i cavalli e le corse col cocchio di Fetonte e Ippolito è, senza dubbio, quello con Senofane: nell'elegia il poeta polemizza generalmente contro ogni attività atletica, lanciando invettive in particolar modo ai danni delle gare ippiche (fr. 2, 8-10 WEST). Non può infatti tollerarsi che l'onore della vittoria spetti ugualmente a quell'atleta che non primeggia contando sulle proprie forze ma su quelle dei suoi cavalli. Rispetto a tutti gli altri, dunque, il vincitore delle gare ippiche viene ritenuto il meno meritevole.

⁵⁹ Cf. HALL 1991, 117-30. La studiosa ricorda come in tragedia la ricchezza sia spesso connessa con i mitici luoghi di Troia, dell'Egitto e della contemporanea Persia: basti pensare a Ecuba, che

descritta negli stessi termini di quella del dio Pluto, come vale ad esempio per il palazzo aureo di Teoclimeno nell'*Elena* (295 sq.); tuttavia, come già si è ricordato sopra, i riferimenti allo sfarzo del palazzo di Merops non mancano.

Allargando lo sguardo all'intero intreccio del *Fetonte* o almeno a ciò che se ne può ricostruire, è evidente che la cecità di Merops, riferita nel fr. 776 K. all'oscuramento che il possesso delle ricchezze genera negli uomini, si estende anche ad altri aspetti della vita familiare: come i barbari delle tragedie d'intrigo di Euripide anche Merops è cieco di fronte agli inganni di una donna, Climene, che non solo sulla nascita di Fetonte ma anche sulla sua morte, quando occulta il cadavere del figlio per celarlo agli occhi dell'ignaro sovrano. In particolare Reckford⁶⁰ ravvisa nel personaggio di Merops alcuni elementi comici quali la credulità e l'ingenuità, comuni ad altri sovrani barbari euripidei: basti pensare al Toante dell'*Ifigenia in Tauride*, al Teoclimeno dell'*Elena* e allo Xuto dello *Ione*. Come quest'ultimi anche Merops appare vittima delle astuzie di una donna, ma non si può prescindere dal fatto che le tragedie d'intrigo, in cui tali personaggi agiscono, sono accomunate tutte da un lieto fine, mentre lo stesso non può dirsi del *Fetonte*: il protagonista muore, le menzogne di Climene emergono alla luce e l'inconsistente *oikos* di Merops si sgretola a mano a mano che l'intreccio tragico si scioglie.

Considerando dunque l'ἄγων λόγων euripideo in una prospettiva più generale, allargando lo sguardo anche al resto della produzione frammentaria del poeta, risulterà evidente non solo come la scena agonale veicoli spesso un conflitto generazionale padre-figlio/vecchio-giovane, in cui è impossibile determinare chi sia il savio e chi il folle, ma anche come il dibattito sia in taluni casi fondato sul matrimonio, sull'eredità e sulla conservazione del patrimonio familiare, motivi che si potrebbero definire paradigmatici e che non sorprende rintracciare nel *Fetonte*.

Perciò Webster⁶¹ ricordava come paralleli dell'ἄγων fra Merops e Fetonte le frammentarie dispute dell'*Eolo*, dell'*Andromeda*, del *Meleagro* e dell'*Antigone*, in cui padri e figli (con l'eccezione del *Meleagro* in cui è la madre, Altea, a discutere con il figlio sulle nozze con Atalanta) dibattono sul tema del matrimonio e sui criteri validi con cui scegliere lo sposo o la sposa. Rispetto a quest'ultimi agoni nel *Fetonte* i ruoli appaiono palesemente invertiti: non è il *senex* a dissuadere il figlio da nozze che potrebbero rivelarsi disonorevoli, come Creonte nell'*Antigone*, Eolo nell'omonima tragedia, Cefeo nell'*Andromeda* e Altea nel *Meleagro*; è l'*adulescens* ad essere renitente, a differenza di Emone, Macareo, Perseo e Meleagro la cui volontà di sposarsi contrasta con lo scetticismo e le ritrosie dei genitori.

richiama alla mente l'opulenza del suo palazzo a Troia (Eur. *Hec.* 624; *Tro.* 674), e a Teucro, che ravvisa nella casa di Teoclimeno un lusso che si addice al dio della ricchezza in persona, Pluto (Eur. *Hel.* 295 sq.).

⁶⁰ RECKFORD 1972, 428.

⁶¹ WEBSTER 1967, 224.

A mio avviso vi è poi un'ulteriore distinzione da segnalare fra gli agoni appena menzionati e la contesa del *Fetonte*: il conflitto Merops-Fetonte non può essere annoverato fra le classiche dispute genitori-figli, in cui un padre padrone e un figlio stanco di essere obbediente dissentono fra loro. La falsa condizione di padre in cui versa Merops e l'autentica identità semi-divina di Fetonte trasformano un conflitto generazionale, come se ne vedono tanti sia in tragedia che in commedia, in un conflitto naturale fra un padre mortale e un figlio semi-divino, in cui la più nobile delle leggi, l'obbedienza al proprio padre⁶², in nome della quale l'agone potrebbe concludersi a favore di Merops, non può essere onorata da Fetonte⁶³. Pertanto nessuno dei due, né Merops né Fetonte, esce vittorioso dall'agone, nessuno si è dimostrato più folle e nessuno più saggio.

Al contrario, sono i frr. 775a-776 K. a suggerire una considerazione conclusiva sulla disputa: la sconfitta di entrambe le parti era forse già annunciata dal fatto che a fronteggiarsi erano un padre τυφλός, cieco alla realtà e incosciente (fr. 776, 3), e un figlio μὴ φρονῶν εὖ (fr. 775a, 2), non bene assennato.

⁶² Così è definita da Eracle in Soph. *Trach.* 1176 sq. ἀλλ'αὐτὸν εἰκάθοντα συμπράσσειν, νόμον / κάλλιστον ἐξευρόντα, πειθαρχεῖν πατρί («Devi anzi cedere spontaneamente e assecondarmi, riscoprendo una legge di primissimo ordine, quella che impone l'obbedienza al padre.» Trad. it. di PATTONI 2007⁷, 159). Tale è considerata anche da Creonte in Soph. *Ant.* 639 sq.: οὕτω γάρ, ὦ παῖ, χρὴ διὰ στέρνων ἔχειν, / γνώμης πατρῶας πάντ'ὀπισθεν ἐστάναι («Proprio questo, o figlio, è il principio che devi tener saldo dentro di te: assecondare in tutto la volontà paterna.» Trad. it. di FERRARI 2007²³, 105). Il motivo è poi attestato in forma di γνώμη in alcuni frammenti fra cui ricordo in particolare Agatho. fr. 28 SNELL e Theodectes fr. 14 SNELL.

⁶³ Non può escludersi che anche nel *Meleagro* la questione della doppia paternità umana e divina costituisse un motivo peculiare. Secondo quanto è riportato in Ps. Plut. *Parallel. Min.* 26A 312A sembra proprio che nel *Meleagro* euripideo l'omonimo protagonista fosse designato come figlio di Ares: Ἄρης Ἀλθαία συνῆλθε καὶ Μελέαγρον ποιήσας <...> ὡς Εὐριπίδης ἐν Μελέαγρῳ. Tuttavia i frammenti superstiti della tragedia non testimoniano quanto ricordato dalla fonte pseudo-plutarchea: non è possibile stabilire pertanto se il tema della paternità divina sia stato argomento di dibattito, magari nella scena agonale fra Meleagro e Altea, né se sia stato originariamente connesso al duro atteggiamento dimostrato dall'eroe nel difendere le sue ragioni, cf. a tal proposito FRANCISSETTI BROLIN 2015/2016, 7 n. 5, 310 n. 915. Secondo la studiosa la testimonianza pseudo-plutarchea non prova infatti che la paternità divina abbia avuto risvolti importanti nell'intreccio drammatico, né che il dio Ares abbia rivestito un qualche ruolo nella tragedia.

BIBLIOGRAFIA

- ADORJANI 2014 = Z. Adorjani, *Goethe und der Phaethon des Euripides*, "WS" 127 (2014), 63-70.
- AGOSTI 2005 = G. Agosti, *L'etopea nella poesia greca tardoantica*, in E. Amato, J. Schamp (edd.), *ΗΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno 2005, 31-60.
- BARIGAZZI 1990 = A. Barigazzi, *Il Faetonte e il Bellerofonte di Euripide in un passo di Plutarco*, "Prometheus" 16 (1990), 97-110.
- BARRETT 1964 = W.S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964.
- BERNSDORFF 1997 = H. Bernsdorff, *Q. Sulpicius Maximus, Apollonios von Rhodos und Ovid*, "ZPE" 118 (1997), 105-112.
- BROADBENT 1968 = M. Broadbent, *Studies in Greek Genealogy*, Leiden 1968.
- CANTARELLA 2015 = E. Cantarella, *Non sei più mio padre. Il conflitto tra genitori e figli nel mondo antico*, Milano 2015.
- CARRARA 2014 = L. Carrara, *L'indovino Poliido. Eschilo, Le Cretesi. Sofocle, Manteis. Euripide, Poliido*, Roma 2014.
- CIAPPI 2000 = M. Ciappi, *La narrazione ovidiana del mito di Fetonte e le sue fonti: l'importanza della tradizione tragica*, "Athenaeum" 88 (2000), 117-168.
- COLLARD 1975 = C. Collard, *Formal Debates in Euripides' Drama*, "G&R" 22 (1975), 58-71.
- COLLARD/CROPP/LEE 1995 = C. Collard, M. Cropp, K.H. Lee, *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, vol. I, Warminster 1995.
- COLLARD/CROPP/GIBERT 2004 = C. Collard, M. Cropp, J. Gibert, *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, vol. II, Oxford 2004.
- COLLARD/CROPP 2008 = C. Collard, M. Cropp, *Euripides. Fragments*, Cambridge/London 2008.
- DI GIUSEPPE 2012 = L. Di Giuseppe, *Euripide. Alessandro*, Lecce/Brescia 2012.
- DIGGLE 1970 = J. Diggle, *Euripides. Phaethon*, Cambridge 1970.
- DIGGLE 1996 = J. Diggle, *Epilegomena Phaethontea*, "AC" 65 (1996), 189-199.
- DÖPP 1996 = S. Döpp, *Das Stegreifgedicht des Q. Sulpicius Maximus*, "ZPE" 114 (1996), 99-114.
- DUBISCHAR 2001 = M. Dubischar, *Die Agonszenen bei Euripides: Untersuchungen zu ausgewählten Dramen*, Stuttgart/Weimer 2001.
- DUCHEMIN 1968 = J. Duchemin, *L'agon dans la tragédie grecque*, Paris 1968.
- DUCHEMIN 1969 = J. Duchemin, *Les origines populaires et paysannes de l'agon tragique*, "Dioniso" 43 (1969), 247-275.
- EASTERLING 1993 = P. Easterling, *Gods on stage in Greek tragedy*, in J. Dalfen, G. Petersmann et alii (edd.), *Religio Graeco-Romana*, Graz/Horn 1993, 77-86.
- FERRARI 2007 = F. Ferrari, *Sofocle. Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, Milano 2007²³.

- FRANCISETTI BROLIN 2015/2016 = S. Francisetti Brolin, *Il Meleagro di Euripide: il mito di una famiglia tragica*, Diss., Roma 2015/2016.
- GIBERT 1999/2000 = J. Gibert, *Falling in Love with Euripides (Andromeda)*, "ICS" 24-25 (1999-2000), 75-91.
- GOETHE 1903 = J.W. Goethe, *Goethes Werke*, vol. I, Weimar 1903, 31-47 (= J.W. Goethe, *Über Kunst und Altertum*, vol. IV², 1823, 5-34; 152-158; 243-246).
- HADJICOSTI 2006 = I.L. Hadjicosti, *Hera Transformed on Stage, Aeschylus fr. 168 Radt, "Kernos" 19 (2006)*, 291-301.
- HALL 1991 = E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1991.
- HANSEN 2012 = C. Hansen, *Transformationen des Phaethon-Mythos in der deutschen Literatur*, Berlin/New York 2012.
- HARRISON 2002 = T. Harrison, *Greeks and Barbarians*, Edinburgh 2002.
- HARTUNG 1844 = J.A. Hartung, *Euripides Restitutus*, vol. II, Hamburgi 1844, 191-209.
- IERANÒ 2013 = G. Ieranò, *Non è un teatro per vecchi: la vecchiaia disprezzata nella tragedia greca*, in D. Susanetti, N. Distilo (edd.), *Letteratura e conflitti generazionali: dall'antichità classica a oggi*, Roma 2013, 33-49.
- LANZA 1965 = D. Lanza, *Sophia e Sophrosyne alla fine dell'età periclea*, "SIFC" 37 (1965), 172-188.
- LELLI/PISANI 2017 = E. Lelli, G. Pisani et alii, *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano 2017.
- JÄKEL 1979 = S. Jäkel, *The Aiolos of Euripides*, "GB" 8 (1979), 101-118.
- JOUAN/VAN LOOY 2002 = F. Jouan, H. van Looy, *Euripide. Tragédies*, vol. VIII/3, Paris 2002.
- KANNICHT 2004 = R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. V/1-2, Göttingen 2004.
- KYRIAKOU/RENGAKOS 2016 = P. Kyriakou, A. Rengakos, *Wisdom and Folly in Euripides*, Berlin/Boston 2016.
- LACEY 1968 = W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London 1968.
- LESKY 1932 = A. Lesky, *Zum Phaethon des Euripides*, "WS" 50 (1932), 1-25.
- LITTMAN 1979 = R.J. Littman, *Kinship in Athens*, "AncSoc" 10 (1979), 5-31.
- LLOYD 1992 = M.A. Lloyd, *The Agon in Euripides*, Oxford/New York 1992.
- LONGO 1991 = O. Longo, *I figli e i padri. Forme di riproduzione e di controllo sociale in Grecia antica*, in E. Avezzù, O. Longo (edd.), *Koinon aima. Antropologia e lessico della parentela greca*, Bari 1991, 77-108.
- MAZZEI 2011 = A. Mazzei, *Euripide, Fetonte fr. 775a Kn.*, "Prometheus" 37/2 (2011), 131-134.
- MIRTO = M.S. Mirto, *Euripide. Trachinie, Filottete*, Milano 2007⁷.
- MOST 2003 = W.G. Most, *Euripide ó γνωμολογικώτατος*, in M.S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. I, Firenze 2003, 141-166.

- NAGY 1973 = G. Nagy, *Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, "HSCP" 77 (1973), 137-177.
- NAUCK 1889 = A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae 1889².
- NOCITA 2000 = M. Nocita, *L'ara di Sulpicio Massimo: nuove osservazioni in occasione del restauro*, "BCAR" 101 (2000), 81-100.
- NORTH 1966 = H.F. North, *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966.
- PICKARD CAMBRIDGE 1933 = A.W. Pickard Cambridge, *Tragedy*, in J.U. Powell (ed.), *New Chapters in the History of Greek Literature, Third Series: Some Recent Discoveries in Greek Poetry and Prose of the Classical and Later Periods*, Oxford 1933, 143-147.
- POHLENZ 1929 = M. Pohlenz, *Plutarchi Moralia*, Leipzig 1929.
- RADEMAKER 2005 = A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden/Boston 2005.
- RAU 1832 = S.J.E. Rau, *Epistola de Euripidis Phaëthonte*, Ludguni Batavorum 1832.
- RECKFORD 1972 = K.J. Reckford, *Phaethon, Hippolytus, and Aphrodite*, "TAPA" 103 (1972), 405-432.
- SAÏD 2002 = S. Saïd, *Greeks and Barbarians in Euripides' Tragedies*, in T. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians*, Edinburgh 2002, 62-100.
- SEAFORD 1981 = R. Seaford, *Black Zeus in Sophocles' Inachos*, "CQ" 30 (1980), 23-29.
- SEAFORD 1990 = R. Seaford, *The Structural Problems of Marriage in Euripides*, in A. Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, London/New York 1990, 151-176.
- SEGAL 1965 = C. Segal, *The Tragedy of the Hippolytus: The Waters of Ocean and The Untouched Meadow, in memoriam Arthur Darby Nock*, "HSCP" 70 (1965), 117-169.
- SEGAL 1970 = C. Segal, *Shame and Purity in Euripides' Hippolytus*, "Hermes" 98 (1970), 278-299.
- SEGAL 1979 = C. Segal, *Solar Imagery and Tragic Heroism in Euripides' Hippolytus*, in G.W. Bowersock, W. Burkert et alii (edd.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox*, Berlin/New York 1979, 151-161.
- SONNINO 2010 = M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant*, Firenze 2010.
- SOURVINOU INWOOD 2003 = C. Sourvinou Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lexington 2003.
- SPRANGER 1910 = J.A. Spranger, *The Attitude of Euripides towards Love and Marriage*, "CR" 24 (1910), 4-5.
- STOREY 1989 = I.C. Storey, *Domestic Disharmony in Euripides' Andromache*, "G&R" 36 (1989), 16-27.

- STORONI PIAZZA 1991 = A.M. Storoni Piazza, *Padri e figli nella Grecia antica*, Roma 1991.
- SUSANETTI 1997 = D. Susanetti, *Gloria e purezza: note all'Ippolito di Euripide*, Venezia 1997.
- TAPLIN 1977 = O. Taplin, *The stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977.
- TELÒ 2010 = M. Telò, *Embodying the Tragic Father(s): Autobiography and Intertextuality in Aristophanes*, "CA" 29 (2010), 278-326.
- TOSI 2017 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2017².
- WEBSTER 1967 = T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967.
- WEST 1984 = S. West, *Io and the dark stranger (Sophocles, Inachus F 269a)*, "CQ" 34/2 (1984), 292-302.
- WILAMOWITZ MOELLENDORFF 1883 = U. von Wilamowitz Moellendorff, *Phaethon*, "Hermes" 18 (1883), 396-434.
- WRIGHT 2017² = M. Wright, *The Lost Plays of Greek Tragedy*, vol. I: *Neglected Authors*, Exeter 2017².
- XANTHAKI KARAMANOU/MIMIDOU 2014 = G. Xanthaki Karamanou, E. Mimidou, *The Aeolus of Euripides: Concepts and Motifs*, "BICS" 57 (2014), 49-60.