

MARION MEYER

Euripide e la difesa di Atene. La guerra dei maschi e il sacrificio delle femmine*

Il tema dell'*Eretteo*, tragedia di Euripide messa in scena circa nel 420 a.C.¹ e preservata solo in frammenti, era la difesa di Atene da parte del re Eretteo contro un'invasione di Eumolpo, figlio di Poseidone, alla guida di un'armata tracia². Si tratta di un dramma che tematizza l'impegno altruista di tutti, maschi e femmine, per la patria. L'impegno esemplare è il sacrificio della propria figlia, una decisione presa dalla regina ed eseguita dal re.

Nonostante nella tragedia di Euripide³ e, a mio parere, anche in una precedente versione del mito⁴, Eumolpo fosse carat-

* Sono grata all'amica Clara Bencivenga per il suo aiuto e le sue correzioni al mio testo italiano e al collega Francesco Morosi per un'ultima revisione. Sono anche molto grata a Maurizio Sonnino e Walter Lapini per avermi inviato una copia di SONNINO 2010.

¹ Datazione: prima del 411 a.C. (citazioni in Aristoph. *Th.* 120 e *Lys.* 1135). La tregua del 423/22 a.C. non fornisce un appiglio per la datazione, come pensa SONNINO 2010, 27-34 (423 o 422 a.C.), perché la citazione di fr. 369.1 (d'ora in avanti, la numerazione e il testo dei frammenti dell'*Eretteo* segue l'edizione di KANNICHT 2004, 394-418) da parte di Plut. *Nic.* 9 in connessione con la tregua del 423/22 potrebbe essere solo un esempio dato da Plutarco per canti di pace simili, come osservano PRIMAVESI 2016, 108 e MEYER 2017, 377 n. 3023; vd. anche la critica di CROPP 2011 (sono da considerarsi anche «metrical criteria»). Cfr. CROPP 1995, 155 (che propende per una datazione ca. al 420 a.C.); KANNICHT 2004, 394 (422-412 a.C.); PRIMAVESI 2016, 93, 108-9 (418-413, più probabilmente 416 a.C., basandosi sul calcolo statistico delle soluzioni nel trimetro giambico); BREMMER 2019, 80 (ca. 420 a.C.).

² *Contra* AUSTIN 1967, 15-16, 19; KANNICHT 2004, 393; PRIMAVESI 2016, 92-9, 110-1, per i quali il tema centrale della tragedia sarebbe la contesa di Poseidone ed Atena per l'Attica. Per il dramma, vd. CROPP 1995, 148-94; SONNINO 2010; PRIMAVESI 2016, 92-111.

³ Eur. fr. 360.48: "Né Eumolpo né (un) popolo tracio ..."; fr. 369: il coro di vecchi Ateniesi sogna la pace dopo "avere appeso uno scudo tracio (πέλας)" al tempio di Atena. Né il personaggio di Eumolpo guerriero né un'invasione tracia in Attica (vd. n. 43) sono attestati prima di Euripide. A mio parere, il poeta derivò ambedue i motivi dal mito recente dell'invasione: cfr. *infra*. Lyc. 1.98: "Eumolpo, figlio di Poseidone e Chione, con i Traci". Isocr. 4. 68 (cfr. 12.193): "Vennero al nostro paese i Traci con Eumolpo, gli Sciti con le Amazzoni ..."; Plat. *Menex.* 239B (Eumolpo e le Amazzoni come due esempi di invasioni barbariche respinte); Demarato *FGrHist* 42 F 4 ("Eumolpo, re dei Traci"); Aristid. *or.* 1.85 ("Vennero i Traci con Eumolpo"). Per Traci ed Eleusini, vd. Apollod. 3.15.4, Paus. 1.38.2-3, Schol. Soph. OC 1053 (n. 8).

⁴ Cfr. *infra*, con n. 39. Eumolpo era figlio di Poseidone e Chione, il cui nome suggerisce una patria nel nord (vd. n. 5), aveva trascorso del tempo in Tracia (Apol-

terizzato come figlio di Poseidone⁵ e condottiero dei Traci, gli spettatori a teatro conoscevano la difesa di Atene contro Eumolpo come la guerra del loro *Urkönig* Eretteo⁶ contro gli Eleu-

lod. 3.15.4; Paus. 1.38.2) ed era diventato re dei Traci (vd. n. 6), ma resta dubbio se egli stesso fosse considerato come tracio. Lo chiama Tracio solo Istro (*FGrHist* 334 F 22), distinguendolo dal suo discendente, istitutore dei misteri (cfr. *infra*, con n. 9). In genere è interpretato come tracio dagli studiosi, p. es. AUSTIN 1967, 15; PARKER 1987, 203 con n. 68; SONNINO 2010, 63-65; CALAME 2011, 8, 12-13; SOURVINOU-INWOOD 2011, 57-8, 112, 118-21; DE CICCO 2015, 1-22; PRIMAVESI 2016, 93, 110 n. 82; BREMMER 2019, 68, 78-80; altrove ho sostenuto anche io questa tesi (MEYER 2017, 384, 388-90, 394) ma ora sarei più prudente. Il figlio (Immarado, Ismarado o Ismaro) porta un nome tracio: SONNINO 2010, 64-5, 67, 77-82, 86.

⁵ Eur. fr. 349. CROPP 1995, 177. La madre Chione è attestata per la prima volta in Lyc. 1.98 (in riferimento a Euripide), *pace* SONNINO 2010, 74 e DE CICCO 2015, 9-13 (Acusilao, *FGrHist* 2 F 31, parla di figli di Borea, e non di figlie, come dimostra *FGrHist* 2 F 30). La versione per la quale Chione sarebbe figlia di Borea e Orizia (Apollod. 3.15.2; Paus. 1.38.2) – e, conseguentemente, Eumolpo sarebbe pronipote di Eretteo (padre di Orizia) – presuppone l'introduzione di Borea in Attica (dopo le Guerre Persiane: PARKER 1987, 204-6; MEYER 2017, 388-9). Il nome Chione (χίων significa "neve") è adeguato per una figlia di Borea la cui patria era la Tracia (Hom. *Il.* 9.5; Hes. *Op.* 553. SONNINO 2010, 73, MEYER 2017, 388). Il mito del ratto di Orizia da parte di Borea forse venne modellato come una variante del mito dell'invasione di Eumolpo, con finale contrario. In ambedue i miti, degli uomini provenienti dalla Tracia invadono l'Attica, e una figlia di Eretteo è messa in pericolo. Nel mito dell'invasione viene immolata, nel mito di Borea viene data in moglie: MEYER 2017, 384 n. 3079; 389. In ogni caso, la costruzione di una genealogia che connette Eumolpo ed Eretteo non avrebbe irritato gli spettatori (del dramma e delle statue degli oppositori sull'Acropoli, cfr. n. 6), abituati a costruzioni che potevano anche essere incongruenti (MEYER 2017, 390).

⁶ SONNINO 2010, 47-52, 73-76, 82, 130 (seguito da DE CICCO 2015, 8-9, 14) vede Ecatèo (via Eforo) come fonte per una versione, trasmessa da Strabone e dal suo contemporaneo Conone, che presentava Ione come l'oppositore di Eumolpo e la guerra come un conflitto per il regno di Atene dopo la morte di Eretteo. È, però, solo Strab. 8.7.1 p. 383 ad attestare che Ione vinse sui Traci con Eumolpo. Secondo Conone (*FGrHist* 26 F 1) Ione venne eletto successore di Eretteo a causa della sua ἀρετή e della stima di cui godeva (Hdt. 8.44.2 annovera Ione, figlio di Xuto, come *stratarchos* degli Ateniesi, dopo Eretteo; secondo Philoch. *FGrHist* 328 F 13, Ione portò aiuto agli Ateniesi durante la guerra contro Eumolpo, durante il regno di Eretteo). Anche se Ione fosse stato noto come nipote di Eretteo già da tempo (il suo nome venne completato nel fr. 10 del *Catalogo delle donne*, attribuito ad Esiodo; MOST 2018, 53 vv. 20-4), non raggiunse mai la prominente di Eretteo, la cui qualità come re di Atene (Hom. *Od.* 7.78-82) venne codificata dal suo culto istituito da Atena (Hom. *Il.* 2.546-551), che ne fece un eroe eponimo. Giacché il coinvolgimento delle figlie del re era già raccontato nel mito dell'invasione nel tardo VI sec. a.C. (*infra*) ma non sono attestate figlie di Ione nel mito, Eretteo non può aver sostituito Ione «in età democratica», come pensa SONNINO (2010, 54-8, 62-3; citazione p. 62). Ione, figlio di Xuto, non Ateniese, non sarebbe stato più accettabile come re dopo la legge di cittadinanza del 451/50 a.C.; vd., però, Hdt. 8.44.2 e *Ath. Pol.* 3.2). Il personaggio di Ione fu, infatti, modificato da Euripide; nello *Ione* è figlio di Apollo (PARKER 1987, 206-7;

sinii⁷. Erodoto menziona una battaglia degli Ateniesi contro i loro vicini a Eleusi (Hdt. 1.30.5), e Tuciddide (2.15.1-2) cita la guerra degli Eleusini con Eumolpo contro Eretteo come unico esempio di una battaglia all'interno dell'Attica prima di Teseo (cioè, prima del presunto sinecismo)⁸. Lo stesso nome di Eumolpo evocava Eleusi: nell'inno omerico a Demetra Eumolpo è uno dei nobili locali, come Trittolemo (*HHom* 2.154), ed ambedue, con Celeo, vengono istruiti dalla dea nei riti e nei misteri (*HHom.* 2.474-6): è la versione locale dell'istituzione dei misteri, emersa in un'epoca in cui Eleusi era ancora indipendente da Atene⁹. Eumolpo divenne l'eponimo del *genos* degli Eumolpidi che forniva lo ierofante, il sacerdote eleusino più

COLE 2008, 313-5; cfr. Plat. *Euthyd.* 302C). L'idea che Ione, nipote di Eretteo, fosse l'avversario di Eumolpo probabilmente emerse nell'epoca in cui Eumolpo era stato integrato nella famiglia di Eretteo come suo pronipote: vd. n. 5. Eumolpo ed Eretteo però compaiono come contemporanei non solo nell'*Eretteo* ma anche nel gruppo statuario eretto sull'Acropoli per lo *strategos* Tolmide dopo la sua morte nel 447/46 a.C. (Paus. 1.27.4, che dimostra che l'avversario di Eretteo potè, più tardi, essere identificato con Immarado, figlio di Eumolpo: cfr. MEYER 2017, 266, 384, 398-9 fig. 376). Per la partecipazione e la morte di Immarado nella battaglia (Paus. 1.38.2-3) vd. SONNINO 2010, 77-82; MEYER 2017, 249, 395. CROPP 2011 suggerisce che anche la menzione di Xuto con Eolo nella *Melanippe saggia* di Euripide (KANNICHT 2004, 530-1, fr. 481) potrebbe derivare da Ecateo. Sarebbe, però, dovuta alla comparazione fatta tra Melanippe e Creusa: ambedue avevano figli procreati da un dio. Per Melanippe vd. KOWALZIG 2007, 308-9.

⁷ CROPP 1995, 152.

⁸ Uno scolio a Thuc. 2.15.1-2 (KANNICHT 2004, 392 V) si riferisce al dramma di Euripide, ma vd. TREU 1971, 116. Cfr. Xen. *mem.* 3.5.10 (guerra combattuta nell'epoca di Eretteo contro quelli della terra confinante); Apollod. 3.15.4 (Eumolpo, re dei Traci, venne in aiuto agli Eleusini contro gli Ateniesi con una grande forza tracia); Paus. 1.36.4 (morte di Scirone da Dodona nella guerra degli Eleusini contro Eretteo); MEYER 2017, 247 n. 1965. Cfr. anche Paus. 1.38.3: "Nella battaglia degli Eleusini contro gli Ateniesi muore Eretteo, re degli Ateniesi, muore anche Immarado, figlio di Eumolpo" (Paus. 1.38.2: "Dicono che Eumolpo venne dalla Tracia"); schol. Soph. OC 1053 (*FGrHist* 334 F 12): "Secondo gli storici Eleusi venne popolata ... da Traci, venuti con Eumolpo in aiuto nella guerra contro Eretteo". Secondo uno scolio a Eur. *Pho.* 854 (ed. SCHWARTZ 1887), Eumolpo, durante la guerra contro Atene, fu ucciso da Eretteo, insieme con altri due figli di Poseidone (Forba e Immarado); in seguito, furono istituiti i misteri. Secondo un altro scolio a *Pho.* 854, invece, Eumolpo, re dei Traci, venne per aiutare gli Eleusini che erano in *stasis* contro Eretteo (quattro generazioni prima della guerra di Tebe), e dopo la sua morte Eumolpo venne venerato come il primo μύστης.

⁹ RICHARDSON 1974, 6-11; LIPPOLIS 2006, 25-30, 304-5; DE CICCO 2015, 2. Più recentemente (con argomentazione convincente): RÖNNBERG 2021, 68-70, 78-9, 101-4, 240-5, fig. 18. Datazione dell'inno: RICHARDSON 1974, 5-11 (ca. 675/50-550 a.C.); FOLEY 1994, 143 e DE CICCO 2015, 2 (ca. 650-550 a.C.); RÖNNBERG 2021, 68-9 con n. 480 (tardo VII sec. / primo VI sec. a.C.).

importante¹⁰. Nella tragedia di Euripide, gli Eleusini non appaiono come combattenti, ma è suggerito un legame tra Eumolpo guerriero ed Eleusi, giacché alla fine del dramma un discendente del guerriero, chiamato anch'egli Eumolpo, è menzionato in connessione con Demetra e il termine ἄρρητα (fr. 370.102 e 110 Kn.). Questa costruzione suggerisce l'esistenza di una versione ateniese secondo cui i misteri vennero introdotti dopo il regno di Eretteo (cioè in un'epoca in cui Eleusi era parte dello stato degli Ateniesi)¹¹.

Per gli spettatori, la guerra era dunque una guerra dei loro antenati, un evento del loro passato comune. Per noi, i protagonisti sono figure del mito, di un mito che si può definire "mito dell'invasione". È dibattuto se una guerra fra Ateniesi ed Eleusini sia un fatto storico, da collocare in un'epoca precedente al dominio ateniese sull'Attica (come vuole Tucidide)¹², o abbia un nucleo mitico¹³. Come che sia, c'è senz'altro una guerra sto-

¹⁰ Per Eumolpo lo ierofante ed Eumolpo il guerriero, cfr., più di recente: SONNINO 2010, 63-90, 143-67; SOURVINOU-INWOOD 2011, 111-23; DE CICCIO 2015, 1-22 (che pensa che la connessione di Eumolpo e la Tracia risalisse al VI sec. e sostiene che lo ierofante e il guerriero fossero lo stesso personaggio, creato a partire da interessi diversi; vd., però, *supra*, n. 5 e *infra*, n. 43); PRIMAVESI 2016, 109-111; MEYER 2017, 384-388; BREMMER 2019, 78-80. Per gli Eumolpidi e la loro ascesa come *genos* più importante a Eleusi, vd. DE CICCIO 2015, 15-6; BREMMER 2019, 78. È dibattuto se Poseidone venne mai ritenuto padre di Eumolpo eleusino e progenitore degli Eumolpidi: lo sostiene RICHARDSON 1974, 9, 197-98 (forse dal primo V secolo; però lo *skyphos* – BAPD 204683; SOURVINOU-INWOOD 2011, 114-6 fig. 1; MEYER 2017, 385 fig. 377-8 – non può servire come evidenza), seguito da CROPP 1995, 152, 194 e PRIMAVESI 2016, 111; vd. anche SCHIPPOREIT 2013, 262. *Contra* (in modo persuasivo) SONNINO 2010, 70-1, 83-7 con n. 126 e 152. Per le rare fonti tarde, vd. la discussione di MEYER 2017, 387 n. 3099 e 3101. Il culto di Poseidone Πατήρ a Eleusi, attestato solo da Paus. 1.38.6, potrebbe riferirsi al padre di Ippotoo (Paus. 1.5.2): MEYER 2017, 387 con nn. 3100-2.

¹¹ Secondo Androzio (*FGrHist* 324 F 70), Androne (*FGrHist* 10 F 13) e Acestodoro (*FGrHist* 334 F 22), Eumolpo, l'istitutore dei misteri, era parte della quinta generazione dopo Eumolpo, l'avversario di Eretteo: cfr. SONNINO 2010, 83-87; SOURVINOU-INWOOD 2011, 119 n. 293. *Contra* Istro (*FGrHist* 334 F 22), per il quale l'istitutore dei misteri era il nipote di Trittolemo, non "il Tracio". Secondo il *Marmor Parium* (*FGrHist* 239 A 12, A 15) i misteri vennero fondati al tempo di Eretteo, secondo Apollod. 3.14.7 al tempo di Pandione, padre di Eretteo. Cfr. anche Paus. 1.38.3, che riferisce che dopo la fine della guerra gli Eleusini erano sudditi degli Ateniesi ma mantenevano la loro autorità sui misteri.

¹² Per Hdt. 1.30.3-5 (l'aneddoto dell'incontro di Solone e Creso e il racconto di una battaglia di Ateniesi ed Eleusini) vd. LIPPOLIS 2006, 58-9; RÖNNBERG 2021, 68 n. 480.

¹³ KRON 1986, 269; PARKER 1987, 204; CROPP 1995, 152; LIPPOLIS 2006, 27-8, 58-60; SCHIPPOREIT 2013, 362-4; DE CICCIO 2015, 4-7; MEYER 2017, 378. Per la relazione fra Atene e l'Attica nella prima età del ferro vd. più recentemente RÖNNBERG 2021, 64-82.

rica che era di maggiore rilevanza per l'intenzione e la ricezione della tragedia: la guerra del Peloponneso, cominciata un decennio prima della rappresentazione del dramma. Durante i primi anni del conflitto gli Ateniesi avevano sofferto le invasioni spartane in Attica e la devastazione del proprio territorio¹⁴. La guerra recente era ovviamente la ragione per cui Euripide aveva scelto il mito dell'invasione come tema e aveva trasformato la difesa di Atene in un discorso su patriottismo e autoctonia ateniese¹⁵.

Ma come è presentato il mito? Questo mio interesse è motivato dal fatto che l'ambientazione della tragedia è l'Acropoli. Come archeologa, studio i miti e i culti sull'Acropoli. In un libro pubblicato nel 2017, ho suggerito l'esistenza di due versioni del mito dell'invasione, una originaria e una più recente, del tardo VI secolo¹⁶. Qui vorrei discutere il modo in cui Euripide ha usato queste due tradizioni. Ho anche una motivazione secondaria: l'interpretazione della scena centrale del fregio del Partenone è molto dibattuta, ma è stato raramente messo in dubbio che mostrasse degli Ateniesi anonimi, come nella maggioranza delle altre figure del fregio. Un quarto di secolo fa Joan Connelly, archeologa americana, sostenne che la lastra rappresentava una scena mitica: la preparazione della figlia di Eretteo per il sacrificio, con le sue sorelle pronte a morire dopo di lei, proprio come racconta Euripide nella tragedia. Otto anni fa, la Connelly ha ripetuto la sua interpretazione nel suo libro *The Parthenon Enigma*, che è diventato un *bestseller* e ha dato grande diffusione alla sua tesi¹⁷. Quindi, è del massimo interesse analizzare come questo racconto è trasmesso nel mito, e quali elementi innovativi possono essere attribuiti alla tragedia di Euripide.

¹⁴ Thuc. 2.10-4, 16-23, 47, 54-7, 62, 65; 3.1, 26; 4.2, 6. HANSON 1998, 131-53, 231-8 (sulle cinque invasioni nel primo decennio della guerra); SCHMIDT-HOFNER 2016, 178-91.

¹⁵ Cfr. LIPKA 2013, 171: «... part of the text may ... be read as an *epitaphios* of the Athenian dead of the Archidamian War». Cfr. *infra*, n. 56.

¹⁶ Cfr. *infra*, n. 39.

¹⁷ CONNELLY 1996, 53-80 figg. 1 e 4; CONNELLY 2014. Per esempi della diffusione cfr. e.g. RAPPOLD 2015, n. 8; FLETCHER 2017, 495. Per la scena del Partenone, cfr. MEYER 2017, 230-40 figg. 130 e 301.

Il testo conservato dell'*Eretteo* consta di circa 250 versi, in gran parte trasmessi da un papiro pubblicato da Colin Austin nel 1967¹⁸. Fonti posteriori che si riferiscono alla tragedia o che danno informazioni sui personaggi che vi sono coinvolti sono essenziali per la ricostruzione della sua trama. Particolarmente prezioso è un passo della *Contro Leocrate* di Licurgo, databile agli anni Trenta del IV sec. a.C. (Lyc. 1.98-101)¹⁹. Licurgo ci informa che, nella tragedia di Euripide, Eumolpo, figlio di Poseidone, reclama il territorio (χώρα) del re di Atene, Eretteo, marito di Prassitea, e viene con i Traci per impadronirsene. Eretteo si reca allora a Delfi e chiede ad Apollo²⁰ come impedire la vittoria di Eumolpo: apprende così che avrebbe dovuto immolare la figlia (τὴν θυγατέρα). Eretteo sacrifica dunque la figlia e scaccia l'armata nemica.

La tragedia si apre verosimilmente con il prologo di Poseidone²¹. L'unico verso conservato (fr. 349: Αἰθιοπία νιν ἐξέσωσ' ἐπὶ χθόνα) fa immaginare che il dio spiegasse perché suo figlio Eumolpo fosse straniero, e forse anche perché venisse in Attica alla testa di un esercito tracio²². La narrazione sembra conforme a quella di Apollodoro (3.15.4), che racconta che, dopo che la madre Chione²³ aveva abbandonato il neonato, il padre Poseidone l'aveva salvato e portato in Etiopia. Se come sembra plausibile il fr. 349 può essere messo in continuità con la notizia di Apollodoro, è perlomeno possibile che anche il seguito del racconto del Poseidone euripideo possa avere riscontro nella narrazione di Apollodoro, secondo la quale quando Eumolpo divenne adulto

¹⁸ AUSTIN 1967, 11-67; AUSTIN 1968, 22-40, spec. 33-40.

¹⁹ VOLONAKI 2017, 251-68.

²⁰ SONNINO 2010, 35 e BREMMER 2019, 69-70 commentano che, nell'*Eretteo*, né la divinità che dà l'oracolo né il destinatario del sacrificio sono indicati con i loro nomi. Vd., però, Lyc. 1.99 e *FGrHist* 328 F 105. Cfr. anche CROPP 1995, 149-50.

²¹ Per la ricostruzione della trama cfr. O'CONNOR-VISSER 1987, 152-65; PARKER 1987, 202-4; SONNINO 2010, 136-8; PRIMAVESI 2016, 92-111; BREMMER 2019, 67-74.

²² PRIMAVESI 2016, 92-9, 110-1 insiste che Poseidone, truffato da Atena nella contesa per l'Attica, ordini l'attacco al figlio per riparare a questa ingiustizia (cfr. PARKER 1987, 202). Ma perché il dio avrebbe avuto bisogno di un mortale? Io credo che il conflitto fra gli dèi fu aggiunto alla tradizione, separata, della guerra fra mortali: *infra*.

²³ Per Chione, vd. n. 5.

dovette fuggire in Tracia e poi ad Eleusi; divenne re dei Traci, e gli Eleusini richiesero il suo aiuto contro gli Ateniesi.

La tragedia di Euripide prosegue con l'invocazione delle donne ad Atena (fr. 351) e con un uomo che prepara una difesa (fr. 352-6). È menzionata una triade di vergini (fr. 357: ζευγος τριπάρθενον) e l'amore dei figli per la madre (fr. 358).

Con un lungo monologo di carattere patriottico (fr. 360, 54 vv.), citato proprio da Licurgo (1.100), la regina Prassitea si rivolge al marito e proclama che darà una sua figlia in sacrificio perché, come spiega in un verso addizionale (fr. 360a), ama le sue figlie, ma ama la patria ancora di più. E non è solo la città a essere in pericolo. Prassitea insiste che né Eumolpo né un popolo tracio debbano sostituire l'olivo e la Gorgone aurea con il tridente – cioè il culto di Atena con quello di Poseidone (fr. 360.43-9). La regina prospetta anche il beneficio della sua decisione per la figlia immolata per la salvezza della città: ella riceverà una corona onoraria e salverà la madre, il padre e le due sorelle (fr. 360.34-7). In un'altra scena, Eretteo dà consigli a un giovane figlio adottato, suo futuro successore (fr. 362)²⁴.

Il papiro conserva anche il finale della tragedia, anche se in uno stato molto frammentario (fr. 370, 119 vv.). Un messaggero informa la regina della vittoria di Eretteo, che ha sì ucciso Eumolpo, ma è morto a sua volta, sprofondato nella roccia da Poseidone, in segno di vendetta per la morte del figlio²⁵. Non è questo l'unico colpo per Prassitea: la regina viene a sapere infatti che sono morte tutte e tre le figlie, e non solo quella destinata al sacrificio.

²⁴ Personaggio che resta anonimo. Cfr. CROPP 1995, 151-2, 181; SONNINO 2010, 125-31.

²⁵ Questo motivo del mito (Eretteo sprofondato nella roccia da Poseidone) potrebbe essere motivato dalla forma che aveva il sito primordiale del culto di Eretteo: nella roccia, sotto il portico nord dell'Eretteo classico, c'erano infatti crepacci che avrebbero suggerito un'origine a partire da un colpo del tridente del dio (MEYER 2017, 65-6 fig. 64-78). È infondata la supposizione di KAMERBEEK 1970, 122, seguito da O'CONNOR-VISSER 1987, 162 e PRIMAVESI 2016, 96, 104-5, che, basandosi su Hygin. *Fab.* 46, sostiene che Zeus abbia aiutato e colpito Eretteo con il suo fulmine (cfr. Eur. *Ion* 281-2, dove si chiarisce che Eretteo fu colpito dal tridente). Il fr. 370.40 (φόνια φύσῆματα) non suggerisce un ardore omicida («mörderischer [Glut]hauch», PRIMAVESI 2016, 104), ma venti mortali: cfr. CROPP 1995, 171, 188-9 («murderous blasts») e SONNINO 2010, 364-5 («soffi insanguinati», causati dal tridente di Poseidone). L'idea del contributo di Zeus (Hygin. *Fab.* 46.4) emerse più tardi, come intendo dimostrare altrove.

Poseidone, sempre adirato, causa un terremoto che minaccia il palazzo reale: compare allora Atena *ex machina* (fr. 370.55-117) e trattiene Poseidone ricordandogli che ha già vendicato il figlio con la morte di Eretteo. Ordina a Prassitea di seppellire la figlia immolata e, nella stessa tomba, le sorelle che non avevano voluto rompere il proprio giuramento (apprendiamo così il motivo della morte delle due sorelle)²⁶. Atena poi istituisce due culti. Uno sarà per le fanciulle morte, denominate *Hyakinthides theai*: esse riceveranno sacrifici annuali (θυσία), accompagnati da cori e danze di ragazze, e sacrifici eventuali (σφαγαί) prima di una battaglia (fr. 370.65-89). Un altro culto sarà creato per Eretteo. Atena ordina la costruzione di un σηκὸς ἐν μέσῃ πόλει, cioè di un santuario al centro dell'Acropoli, per Eretteo, che verrà denominato *Semnòs Poseidon Erechtheus*, perché era stato ucciso dal dio (fr. 370.90-4). Prassitea sarà la sacerdotessa di Atena (fr. 370.95-7). Infine, in un passaggio molto frammentario, la dea pronuncia il giudizio di Zeus: un discendente di Eumolpo, chiamato anch'egli Eumolpo, è in qualche modo connesso con Demetra e gli ἄρρητα, il che sembra suggerire l'istituzione dei misteri (fr. 370.99-102, 110). Viene menzionata la costellazione delle Iadi (fr. 370.107), identificate con le figlie di Eretteo in uno scolio ad Arato²⁷.

La tragedia dovette godere di una fortuna vasta²⁸. La maggior parte delle fonti che menzionano il mito dell'invasione dipendono, almeno parzialmente, della narrazione di Euripide²⁹. Sebbene le fonti successive abbiano combinato il racconto euripideo con motivi provenienti da tradizioni anteriori o successive, non è impossibile rintracciare elementi tradizionali e identificare l'apporto originale di Euripide.

²⁶ Il giuramento è menzionato da Apollod. 3.15.4 (dipendente da Euripide; egli sostiene, però, che la figlia più giovane fu immolata); Hygin. *Fab.* 46 (che parla di quattro figlie).

²⁷ Schol. Arat. *Phaen.* 172; cfr. Serv. *ad Aen.* 1.744 (le figlie di Eretteo sono identificate con le Pleiadi). Cfr. SONNINO 2010, 90-91, 403-405; BOUTSIKAS, HANNAH 2012, 233-45; MEYER 2017, 382. Le Iadi sono menzionate anche nello *Ione* (1146-1158) e nel *Fetonte* (KANNICHT 2004, 825 fr. 783b: tre Iadi). Per una critica della loro identificazione con le Eretteidi vd. *infra*, n. 56.

²⁸ HANINK 2014, 32-9.

²⁹ Con citazioni di Euripide: Licurgo (1.100-1) e Plutarco (*mor.* 301d).

La venerazione di Poseidone in associazione con Eretteo non è certamente un'invenzione euripidea, un culto comune capace di risolvere l'antagonismo fra i due e riconciliare gli avversari³⁰. Questo culto è attestato per la metà del V sec. a.C. da un'iscrizione sulla base di un *louterion* marmoreo trovato sull'Acropoli³¹. Sei secoli dopo, Pausania vide ad Atene un altare di Poseidone dove, secondo un oracolo, venivano offerti anche sacrifici per Eretteo, nel cosiddetto Ἐρέχθειον (Paus. 1.26.5). Un culto per Poseidone sull'Acropoli è esclusivamente attestato in associazione con quello di Eretteo, anche in epoca romana³²: non c'è mai stato un culto separato per il dio sull'Acropoli. L'*aition* per il culto condiviso è, appunto, il coinvolgimento di Eretteo e Poseidone nell'attacco di Eumolpo e nella contesa degli immortali, proprio come raccontato da Euripide. Poiché il culto condiviso di Eretteo e Poseidone è attestato una generazione prima della produzione della tragedia³³, neanche questo coinvolgimento è un'invenzione euripidea; verosimilmente, dunque, non fu Euripide a combinare per primo una guerra di mortali – Eretteo ed Eumolpo – con la contesa fra gli dèi Poseidone ed Atena. La loro contesa per l'Attica e il culto supremo è menzionata per la prima volta da Erodoto (Hdt. 8.55) e rappresentata per la prima volta nel frontone occidentale del Partenone³⁴.

³⁰ REDFIELD 2003, 96-7; SONNINO 2010, 399. LACORE 1983, 215-34 e SOURVINOU-INWOOD 2011, 66-89 sottolineano che Euripide presenta il culto come unitario (mentre altre fonti distinguono i due destinatari come personaggi differenti). Io non vedo altra fonte (oltre a Euripide) che parli di un solo destinatario, cioè che presupponga una "fusione", come vuole Lacore. Per una discussione su presunti *aitia* inventati da Euripide, vd. l'analisi critica di SEAFORD 2009, 221-34. Per l'uso della tradizione dei miti da parte del poeta, vd. WRIGHT 2017, 468-82.

³¹ Atene, Museo dell'Acropoli, EM 6319; IG I³ 873; MEYER 2017, 244 fig. 313.

³² MEYER 2017, 244-56, 261-4.

³³ Cfr. *supra*, con n. 31.

³⁴ MEYER 2017, 395-415 figg. 155-67; MEYER 2018, 51-77, 175-7 fig. 1-4 (con una discussione delle fonti). Ritengo che la priorità dell'arrivo in Attica non fosse un criterio nella contesa (*pace* PARKER 1987, 198) e che l'interpretazione del frontone come rappresentazione di un inganno della dea non sia plausibile. Per questa interpretazione vd., più recentemente, PRIMAVESI 2016, 92-111, che segue Apollod. 3.14.1, secondo cui Atena ottiene l'Attica truffando Poseidone (ma il racconto di Apollodoro accumula varie fonti divergenti).

Nel mio libro ho elaborato la distinzione fra Eretteo ed Erittonio già avanzata da Christiane Sourvinou-Inwood³⁵, e ho suggerito che la figura mitica di Eretteo, nato da Gaia (la Terra) e adottato da Atena, ottenne un profilo nuovo quando costui divenne uno degli eroi eponimi nell'ambito delle riforme di Clistene. Eretteo continuava ad essere visto come il re di Atene, attestato già in Omero (*Od.* 7.81), e come il difensore della città (e tante figure attestate in miti locali potevano essere presentate come sue discendenti)³⁶. Nel mito della nascita, però, il figlio della Terra e figlio adottivo di Atena riceve il nome di Erittonio, nome mai attestato prima della seconda metà del V secolo³⁷. Erittonio non era destinatario di culto; al contrario, egli era il modello del fedele praticante, inventore di parecchie istituzioni di culto, e il prototipo del cittadino ateniese autoctono³⁸. Ho suggerito quindi che il culto comune per Eretteo e Poseidone sia stato introdotto quando il personaggio di Eretteo fu rifunzionalizzato. Per dare un *aition*, una giustificazione narrativa, al culto condiviso, un mito già esistente di un'invasione militare (di mortali) fu arricchito da una contesa parallela sul piano divino, la sfida lanciata da Poseidone ad Atena con l'intento di impadronirsi dell'Attica e del culto supremo degli Ateniesi. Così l'antagonismo fra i mortali – una tradizione antica – fu combinato con l'antagonismo fra gli dèi, una nuova linea narrativa, e venne dunque creata una versione nuova del mito dell'invasione³⁹. Che sussista una differen-

³⁵ PARKER 1987, 193-5, 200-3; SOURVINO-INOUD 2011, 51-89, 108-11 («'complex' and 'post-split' Erechtheus»).

³⁶ Per le varie figlie, con miti separati, vd. O'CONNOR-VISSER 1987, 167-9; PARKER 1987, 204-6; MEYER 2017, 388-95. Solo Fozio (*FGrHist* 325 F 4) e la Suda, s.v. παρθέναι, elencano con nomi individuali sei figlie, due delle quali (Protogeneia e Pandora, mai attestate prima come figlie di Eretteo) si sarebbero sacrificate per il paese, secondo una tradizione orale (λέγεται). Questa notizia, quindi, non risale a Fanodemo, come pure la lista con i sei nomi: vd. la cauta discussione di CROPP 1995, 150-1; cfr. MEYER 2017, 393 con discussione.

³⁷ Per le varie versioni del mito della nascita, cfr. MEYER 2017, 253, 263-7, 279, 313-7, 349-51, 362-77, 379-80, 413-4. Per l'evidenza del nome, cfr. *infra*, n. 64.

³⁸ MEYER 2017, 369-77, 416-9.

³⁹ Per il mito originario dell'invasione, cfr. MEYER 2017, 377-86, 394. Per il motivo del suicidio altruista di Aglauro, parte di questo mito: schol. Dem. 19.303, cfr. *infra*, con nn. 71-2. La menzione di Eumolpo come avversario di Eretteo in questo scolio potrebbe

za cronologica tra la nascita del motivo del conflitto fra i mortali e la nascita di quello del conflitto fra gli immortali si può dedurre dallo scopo differente di queste due narrazioni: la guerra dei mortali era un attacco degli Eleusini su Atene, il che riflette una situazione precedente all'unificazione politica dell'Attica⁴⁰; il conflitto fra gli dèi invece riguardava il dominio dell'Attica, cioè il culto dello stato degli Ateniesi dopo l'unificazione⁴¹.

Penso che il *sekos* ordinato da Atena (fr. 370.90) fosse un santuario costruito per Eretteo e Poseidone nella località dove, al tempo della rappresentazione della tragedia, fu eretto il cosiddetto Eretteo, un complesso in cui questo santuario fu integrato e in cui Pausania, secoli dopo, vide un altare per sacrifici in onore di Poseidone e Eretteo⁴².

Riassumo quindi la mia ricostruzione: la tradizione di una difesa di Atene contro invasori stranieri risale a un'epoca in cui un conflitto tra Atene ed Eleusi era totalmente plausibile. Io lo chiamo il mito originario dell'invasione, mentre la guerra in cui è incluso l'antagonismo fra Poseidone ed Atena è il mito recente dell'invasione, una modifica risalente alla fine del VI secolo. Il culto comune di Poseidone ed Eretteo, il suo *aition* e un santuario comune già esistevano ai tempi di Euripide, ma erano innovazioni relativamente recenti.

E sostengo che nemmeno il personaggio di Eumolpo, descritto come figlio di Poseidone e Chione e capo dei Traci, benché attestato per la prima volta in Euripide⁴³, sia un'invenzione eu-

essere evidenza per l'Eumolpo nobile eleusino (non per quello tracio!) come comandante degli Eleusini nel mito originario (cfr. la caratterizzazione di Eumolpo come personaggio dotato di βία, forza fisica, in *h. Cer.* 475, osservata da WEIDAUER 1985, 200, e Thuc. 2.15.2: gli Eleusini contro Eretteo). Potrebbe, però, essere anche un'intrusione della tradizione più tarda (Eumolpo come capo di Traci): MEYER 2017, 386 n. 3096. Per il mito più recente dell'invasione, su cui è basato l'Eretteo, cfr. MEYER 2017, 263-7, 279, 377-88, 394-415.

⁴⁰ Cfr. Thuc. 2.15.1-2: *supra*, n. 8.

⁴¹ Hdt. 8.55.1 (περὶ τῆς χώρης); Paus. 1.24.5 (ὑπὲρ τῆς γῆς). Cfr. MEYER 2017, 395-415.

⁴² Paus. 1.26.5, con MEYER 2017, 65-7, 254 figg. 31-2, 89. Cfr. anche SONNINO 2010, 27-8.

⁴³ Come sottolineano molti studiosi: cfr. SONNINO 2010, 44 n. 63 per un quadro bibliografico aggiornato. La sua prima attestazione come oppositore di Eretteo è la statua sull'Acropoli (*supra*, n. 6). SONNINO 2010, 45-47 e DE CICCIO 2015, 8-9 e 13 considerano il passo di Strab. 7.7.1 p. 321 (sull'occupazione della Grecia da parte dei barbari: "L'Attica,

ripidea⁴⁴, ma che fu anch'esso creato per il mito recente dell'invasione. Uno straniero con il nome dell'eponimo del *genos* degli Eumolpidi a Eleusi mi pare molto più plausibile come creazione risalente all'epoca di Clistene (quando gli *xenoi* vennero accettati nelle *phylai*)⁴⁵ che all'epoca di Pericle, quando una nota legge (nel 451/50 a.C.) limitava la cittadinanza a coloro che avevano padre e madre di stirpe ateniese⁴⁶. Nella tragedia, Prassitea esalta la superiorità dell'autoctonia sulla provenienza straniera (fr. 360.7-13). Con un figlio straniero, l'interesse di Poseidone che veniva da fuori per spodestare Atena coincideva con quello di un mortale, anch'egli di provenienza allotria⁴⁷. Inoltre, con un attacco di un esercito tracio si poteva minimizzare l'evocazione di un conflitto all'interno dell'Attica, cioè nello stato degli Ateniesi⁴⁸.

La genealogia suggerita alla fine della tragedia (Eumolpo guerriero come antenato dell'Eumolpo istruito da Demetra) avrebbe recato il messaggio che la celebrazione dei misteri fu istituita dopo la vittoria di Eretteo e dopo l'epoca in cui Eleusi

però, l'avevano i Traci con Eumolpo") citazione di Ecateo (*FGrHist* 1 F 119), cioè testimonianza per l'invasione dell'Attica "da parte del tracio Eumolpo" (SONNINO 2010, 46) prima di Euripide. Ecateo, però, parla del Peloponneso (e non della Grecia, come fa Strabone: cfr. RADT 2007, 311). La formulazione "i Traci con Eumolpo" suggerisce una combinazione, proprio come la presenta Euripide (e, secondo me, il mito recente): i Traci con il loro comandante.

⁴⁴ Come hanno pensato diversi studiosi: cfr. MEYER 2017, 388 n. 3106 per un quadro bibliografico aggiornato; recentemente, cfr. BREMMER 2019, 68, 78-80 (invenzione di Euripide, invasione dal Nord, memoria dell'invasione dei Persiani). Vd. però già ERMATINGER 1897, 79-89, 105-6 e, più tardi, PARKER 1987, 203. Dopo le Guerre Persiane emerse infatti un nuovo mito di un'invasione dal Nord: l'amazzonomachia attica, cioè l'invasione delle amazzoni nell'Attica. E le Amazzoni potevano essere rappresentate in costume tracio, p. es. sullo scudo della Atena Parthenos (438 a.C.). Cfr. MEYER 2020, 33-41.

⁴⁵ Aristot. *Pol.* 3.1275b. WHITEHEAD 1977, 143-7; BAKEWELL 1997, 220-1; BLOK 2017, 116-22 (scettica). Per i meteci, vd. più recentemente KELLOGG 2021, 168-9.

⁴⁶ *Ath. Pol.* 26.3. BLOK 2017. Cfr. l'argomento di SONNINO 2010, 54-6 in relazione a Ione (e *supra*, n. 6).

⁴⁷ Un'associazione di Eumolpo (di cui nome significava "buona voce"; RICHARDSON 1974, 197) con la Tracia (nota per i suoi cantori da Omero, *Il* 2.599-600, in poi) sarebbe possibile anche prima che sia attestata, nella seconda metà del V secolo, l'accoglienza del tracio Orfeo a Eleusi (o la relazione di Eumolpo con Museo): vd. RICHARDSON 1974, 198; PARKER 1987, 203; SONNINO 2010, 67-8 (con fonti); SOURVINOU-INWOOD 2011, 112-3, 117-21; PRIMAVESI 2016, 110 (con riferimento a Strab. 10.3.17 p. 471); BREMMER 2019, 78-9.

⁴⁸ ERMATINGER 1897, 105-6; TREU 1971, 116-7, 128; CROPP 1995, 152-3; SONNINO 2010, 87-9 (che però lo vede come invenzione di Euripide); MEYER 2017, 378, 388, 394-5.

era indipendente. La pretesa di una lunga tradizione della dominazione di Atene su Eleusi sarebbe stata dunque già parte del mito recente dell'invasione.

Torniamo al sacrificio di una *parthenos*, motivo ricorrente nei miti e nelle tragedie⁴⁹.

Il monologo di Prassitea (fr. 360) non lascia dubbi sul fatto che la motivazione per la decisione della regina sia la salvezza della patria, e spiega espressamente che il sacrificio della figlia salverà i genitori e le sorelle. È una decisione non solo razionale, ma anche emozionale (la regina ama la patria più di ogni cosa, fr. 360a). La morte di tutte le figlie, dovuta a un giuramento di cui la madre non sapeva nulla, è una sorpresa dolorosa (fr. 370.36-44). Questa svolta, che porta dalla convinzione di aver preso una decisione ragionevole, responsabile e autonoma alla conoscenza di conseguenze inaspettate e insopportabili, mi sembra un elemento caratteristico della tragedia, un elemento che dimostra che i mortali, anche quando hanno le migliori intenzioni, non sono padroni del proprio destino e non possono dirigere e controllare le conseguenze delle proprie decisioni e azioni. L'approvazione del sacrificio di una figlia e il giuramento delle altre due ragazze, che scelgono di seguire la sorella nella morte, paiono pertanto motivi introdotti da Euripide, come già hanno sostenuto parecchi studiosi⁵⁰. Alcuni, però, ipotizzano che la figlia immolata fosse ingannata dai genitori (interpretazione giustamente contestata da Elly O'Connor-Visser e da Martin Cropp)⁵¹. Al contrario, è

⁴⁹ Per il legame fondamentale fra sacrificio e auto-sacrificio, vd. VERSNEL 1981, 135-85. Di solito si tratta *parthenoi* (vergini) che vengono sacrificate o che si sacrificano. La morte volontaria è caratteristica saliente di un'eroina: KEARNS 1989, 57, 61; LARSON 1995, 40-1; 101-9; KRON 1999, 78-83 (per l'importanza del sacrificio volontario); REDFIELD 2003, 92-8 («self-sacrifice is a higher form of marriage in that it is the woman's way of dying for her country», p. 95). Per esempi dalle tragedie di Euripide cfr. SCHMITT 1921; O'CONNOR-VISSER 1987; WILKINS 1990, 177-94; ROSELLI 2007, 81-169, spec. 110-1, 118-53 (con attenzione particolare a p. 81: «how gender can operate as a disguise for class»); SONNINO 2010, 120-4.

⁵⁰ ERMATINGER 1897, 88, 94-6, 101-2; CROPP 1995, 154-5; SONNINO 2010, 90-110 (sulle figlie), 98-100, 119-24, 134 (sull'invenzione di Euripide). Vd. MEYER 2017, 380-1 n. 3049 (bibliografia).

⁵¹ SCHMITT 1921, 64-9; KAMERBEEK 1970, 126; SONNINO 2010, 113-24 (che concede, però, che nelle altre tragedie di Euripide l'auto-sacrificio è sempre volontario). *Contra* O'CONNOR-VISSER 1987, 164-5; CROPP 1995, 150-1, 189 (con bibliografia); CROPP 2011.

Prassitea a essere ingannata (perché voleva dare una figlia e invece le perde tutte). Il motivo della madre risoluta e poi desolata è un'invenzione del poeta.

Il culto per le figlie morte denominate *Hyakinthides theai*⁵² e le istruzioni specifiche per i sacrifici devono riferirsi a un culto reale⁵³, sebbene non sia possibile verificare né i luoghi⁵⁴ né le circo-

⁵² Non avevano nomi individuali: VAN LOOY 1970, 121-2. La denominazione *Hyakinthides* è attestata anche da Frinico nel *Monotropos* (414 a.C.; *FGrHist* 325 F 4), Fanodemo nell'*Attide* (*FGrHist* 325 F 4), Dem. or. 60.27 e Diod. 17.15.2. Apollod. 3.15.8 dà nomi individuali alle (quattro) figlie dello spartano Giacinto, sacrificate dagli Ateniesi (dopo un oracolo) sulla tomba del ciclope Geraisto, quando Minosse li combatté e pregò Zeus di inviare loro la fame e la peste. Hygin. *Fab.* 238 dà esempi per il sacrificio delle proprie figlie ed elenca lo spartano Giacinto, che uccise *filiam ex responso pro Atheniensibus*, ed Eretteo, che uccise una figlia, con la conseguenza che le altre *se praecipitaverunt*. Ovviamente la notizia dipende da Euripide, ma la figlia sacrificata si chiama Chthonia. In Hygin. *Fab.* 46 Chthonia viene sacrificata a Poseidone, dopo la morte di Eumolpo: CROPP 1995, 150. Siccome Giacinto è un eroe spartano, mi domando se il nome delle *theai* non derivi dall'aggettivo ὑάκινθος che descrive il colore del fiore e potrebbe riferirsi alla gioventù: cfr. TREU 1971, 122-3; KEARNS 1989, 23, 62; CALAME 2011, 9; BREMMER 2019, 75. Cfr. anche MIKALSON 1976, 143-53 (che riprende la teoria di M. Nilsson per cui Eretteo e Giacinto sarebbero esempi locali del "bambino divino" pre-greco che, con la sua nascita e la sua morte, dimostra il ciclo di crescita e decadenza della natura); KEARNS 1989, 59-63, 201-2; KRON 1999, 78-9; BREMMER 2019, 74-6.

⁵³ Questo culto è attestato da: 1) Un'iscrizione del 410-404 a.C., parte del calendario di sacrifici, con le *Hyakinthides* fra i destinatari: Agora I 7577 B, 16-17. Cfr. GAWLINSKI 2007, 37-9, 47-54; MEYER 2017, 383 n. 3073. 2) Philoch. *FGrHist* 328 F 12: alla menzione di *nephalia* per diversi destinatari di culto è aggiunto un commento di Filocoro, secondo cui anche le figlie di Eretteo avrebbero ricevuto *nephalia* e anche sacrifici per i quali si sarebbe bruciato del legno. Siccome questi sacrifici sono elencati in connessione ad altri riti indubbiamente reali (senza riferimento alle *Hyakinthides*), il commento di Filocoro costituisce un'evidenza per il culto delle figlie con sacrifici senza vino e sacrifici di animali (come previsti in Eur. fr. 370.77-86). 3) Dem. or. 60.27 dimostra che *Hyakinthides* era il nome noto per le figlie morte di Eretteo (questo passo ovviamente non dipende da Euripide perché l'autore dice che Eretteo immolò le sue figlie e così estinse la propria famiglia; nell'*Eretteo* invece uccide solo una figlia, e nello *Ione* sopravvive Creusa). 4) Diod. 17.15.2, secondo il quale Focione esortava gli Ateniesi a imitare le "korai di Leos e le *Hyakinthides*" e affrontare la morte per la patria: cfr. STEINBOCK 2011, 301-3. Le figlie di Leos si sacrificano volontariamente (Dem. or. 60.29), oppure – secondo la maggior parte delle fonti – vengono sacrificate dal padre (WYCHERLEY 1957, 108-13 nos. 317-38; KRON 1981, 195-8; KEARNS 1989, 59-63; KRON 1999, 79-81; MEYER 2017, 381). 5) Cic. *Nat. D.* 3.50: cfr. SONNINO 2010, 155, *TEP* 44d. 6) Photios s.v. *πιαθθέντοι* (*FGrHist* 325 F 4), con citazione di Fanodemo e Frinico (per il culto). Cfr. MEYER 2017, 135, 271, 380, 382, 390 n. 1035, 2171, 3041, 3067.

⁵⁴ Rimane aperta alla discussione la questione se uno Ὑάκινθος menzionato in IG II² 1035, 52 (tardo I sec. a.C.) sia lo *hieron* per le *Hyakinthides* (comunque, gli altri siti menzionati nelle righe 49-59 non si trovano sull'Acropoli). CULLEY 1977, 286, vuole lo-

stanze dei riti⁵⁵, e sebbene l'identificazione delle *Hyakinthides* con la costellazione delle Iadi paia dubbiosa (forse un'idea di Euripide?)⁵⁶. Il culto rimane indefinito⁵⁷, ma la sua esistenza favorisce

calizzare lo *Hyakinthion* sulla collina delle Ninfe perché, seguendo ERVIN 1959, 146-59, vede le *Hyakinthides* come ninfe (conclusione tratta da Apollod. 3.15.8, che connette le *Hyakinthides* con il ciclope Geraisto – ma dice espressamente che sono le figlie dello spartano Giacinto!). Cfr. WYCHERLEY 1978, 188. Le Γεραίσται Νύμφαι (IG II² 4547), però, sono divinità autonome, non corrispondenti alle *Hyakinthides*: KEARNS 1989, 62; PARKER 2005, 430-1; SCHMALZ 2007-2008, 42-4.

⁵⁵ Nello *Ione* 277-8 (cfr. *infra*), Euripide usa gli stessi vocaboli con i quali, nell'*Eretteo*, aveva descritto i riti del culto delle *parthenoi* (Θυσίαι annuali e σφαγαί prima la battaglia, fr. 370.77-9), riflettendo il loro ruolo come *theai* ed eroine: SOURVINOU-INWOOD 2011, 78-80 (per questo non mi pare plausibile il suggerimento di BREMMER 2019, 76 secondo cui il titolo *theai* per le *Hyakinthides* sarebbe un'innovazione di Euripide). Più tardi, Euripide menzionerà un prototipo per i cori e le danze di ragazze previsti per il culto delle *Hyakinthides* al fr. 370.77-80: nello *Ione* (492-502), le *Agaurides* danzano sull'Acropoli davanti al tempio di Pallade. Sono le tre figlie di Cecrope e Aglauro (cfr. Eur. *Ion* 20-4, 267-73, 495), esempi della gioventù femminile (cfr. *infra*, con nn. 60-2): CALAME 2010, 62, 71.

⁵⁶ O'CONNOR-VISSER 1987, 166-7; PARKER 1987, 212 n. 66; CROPP 1995, 153, 194; KRON 1999, 79. *Contra* TREU 1971, 121, 127-8; SOURVINOU-INWOOD 2011, 124-34 dubita che lo scoliaste di Arato (*supra*, n. 27) abbia rinvenuto l'identificazione nell'*Eretteo* euripideo e ritiene "assurda" (129) l'idea che Zeus abbia comandato un *katasterismos* (fr. 370.97-100, 107) dopo le parole di Atena con le quali la dea aveva decretato il trasferimento delle anime delle ragazze nell'αἰθήρ (fr. 370.71-2). Scettico anche BREMMER 2019, 75-6 («connection with the Erechtheids / Hyacinthids ... is obscure»). Come hanno osservato COLLARD, CROPP 2008, 396 n. 14, CALAME 2011, 14, SOURVINOU-INWOOD 2011, 78-80, 108, 126-8 e BREMMER 2019, 74, le parole di Atena (fr. 370.63-72: la regina seppellirà le figlie nella terra, ma la dea porterà le loro anime nel cielo, εἰς δ' αἰθέρα) evocano l'iscrizione del monumento per i caduti a Potidea (IG I³ 1179, 6-7, 432 a.C.): αἰθερ μεμ ψυχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθὼν] / τὸνδε. Suggestisco quindi che Euripide abbia trasferito questo onore (reso ai guerrieri morti) alle ragazze (uccise per la vittoria nella guerra). Per la relazione del dramma all'*epitaphios logos* del funerale di stato, vd. PARKER 1987, 201-2; SONNINO 2010, 38-42, 110-9; HANINK 2014, 33-9, 88; VOLONAKI 2017, 255-8, 261, 265. L'idea delle anime nel cielo potrebbe avere suggerito l'identificazione con la costellazione delle Iadi. Forse il culto delle *Hyakinthides* venne celebrato quando le Iadi erano visibili nel cielo notturno: BOUTSIKAS, HANNAH 2012, 233-45, tav. 1.

⁵⁷ SONNINO 2010, 90-100 (il quale non vede, però, che queste tre figlie erano una triade anonima, diversa dalle figlie di Eretteo con nomi individuali e miti distinti); BREMMER 2019, 74-5. Le ragazze probabilmente vennero denominate *Hyakinthides* già dall'inizio del loro culto (versione recente del mito dell'invasione: *infra*), perché questa denominazione non è attestata solo da Euripide (vd. n. 53). Non sono più dell'idea che il nome pre-greco *Hyakinthos* sia evidenza per una tradizione molto antica del culto (come avevo scritto in MEYER 2017, 382, seguendo KRON 1981, 196). Quando, nella versione recente del mito dell'invasione Aglauro suicida fu sostituita dalla triade uccisa dal padre, il culto della triade forse venne aggiunto a un culto esistente. Cfr. SOURVINOU-INWOOD 2011, 105-8.

fortemente la conclusione che la morte delle figlie fosse già un motivo del mito che forniva l'*aition* per la venerazione⁵⁸. Sarebbe stata una triade, come nella tragedia, un fenomeno ricorrente⁵⁹. Le ragazze che compongono tali triadi di norma sono anonime, ma talvolta ricevono nomi individuali nella tradizione tarda. Nel mito dell'invasione, prima del suo trattamento tragico, la morte delle tre ragazze doveva essere dovuta a un oracolo che richiedeva il sacrificio, e doveva essere il padre, il re, responsabile per il destino della patria e delle sue figlie, a eseguirlo⁶⁰. Questa conclusione è confermata dallo stesso Euripide. Nello *Ione*, composto circa un decennio dopo l'*Eretteo*, il protagonista domanda a Creusa (277): "È vero che tuo padre Eretteo sacrificò le tue sorelle?". E Creusa risponde (278): "Ebbe la forza di immolare le *parthenoi* come *sphagia* per il paese" (ἔτλη πρὸ γαίας σφάγια παρθένους κτανεῖν). Creusa aggiunge anche (280) di essere sopravvissuta perché era appena nata fra le braccia della madre. Un secolo più tardi, sentiamo dire anche nell'orazione funebre di Demostene (60.27) che Eretteo immolò le sue figlie per salvare il paese (χώρα)⁶¹.

Inoltre, ritengo che Euripide non solo adattò il mito recente ma si servì anche del mito originario dell'invasione. Per questo argomento devo introdurre Aglauro, una figura mitica che non appare nell'*Eretteo*. Ci sono note infatti tre figure mitiche chiamate Aglauro. La più conosciuta è la sorella di Pandroso ed Erse, e tutte e tre sono figlie dell'*Urkönig* Cecrope e di sua moglie (chia-

⁵⁸ La morte repentina e inaspettata di bambini richiedeva una "compensazione" a mezzo di un culto. Un esempio era il culto dei Corinti per i figli di Medea. KOWALZIG 2004, 51-2; SEAFORD 2009, 228-30.

⁵⁹ LARSON 1995, 109; MEYER 2017, 271, 379-84.

⁶⁰ SONNINO 2010, 96-8 richiama l'esempio delle Leocoridi e delle Orionidi.

⁶¹ Traduzione di Euripide di PELLEGRINO 2004 (modificata). Altre fonti per il sacrificio o citano l'*Eretteo* di Euripide (1) o ne dipendono, anche con modifiche (2), oppure ancora lodano le tre ragazze come se si fossero sacrificate volontariamente (3): 1) Lyc. 1.98-101 e Plut. *mor.* 301d (la figlia); Demarato, *FGrHist* 42 F 4 (la figlia maggiore, sacrificio a Persefone; O'CONNOR-VISSER 1987, 169). 2) Apollod. 3.15.4-5 (la figlia più giovane); Aristid. *or.* 13.118-119; *or.* 54.72 (la figlia); Liban. 14.1.12 (la figlia); Hygin. *Fab.* 46 e 238 (sacrificio di Chthonia, una di quattro sorelle); Anonym. catal. φιλαδέλφων (KANNICHT 2004, 393 VI c: le figlie Creusa e Chthonia non sopravvivono alla sorella Procri, uccisa dagli Ateniesi). 3) Demad. fr. 37 (ed. De Falco); Varr. *Ant. Rer. hum.* fr. 1; Cic. *Pro Sex.* 48; *De Fin.* 5.62; *Tusc.* 1.116; Serv. *Aen.* 1.744. Cfr. SONNINO 2010, 96-7, *TEP* 39, 43, 44a-c, 56.

mata anch'ella Aglauro)⁶². Tre ragazze con i nomi di Aglauro, Pandroso ed Erse⁶³ fanno parte del mito della nascita del figlio adottivo di Atena nell'epoca in cui il neonato porta il nome di Erittonio (nel V secolo)⁶⁴, sebbene il mito stesso sia molto più antico⁶⁵. La figura di Aglauro di cui parlerò qui è una figura di lunga tradizione, legata ad Atena e destinataria di un culto indipendente (e lo stesso vale per Pandroso)⁶⁶. Mentre Pandroso era responsabile della gioventù femminile⁶⁷, Aglauro era l'eroina protettrice degli efebi⁶⁸. È la prima divinità che invocavano nel

⁶² Cfr. Eur. *Ion* 20-4, 267-73, 495; Philoch. *FGrHist* 328 F 105 (figlie di Cecrope). KRON 1981, 283-98; KEARNS 1989, 24-7; MEYER 2017, 267, 272-88, 301, 317-8 con n. 2208-9 (fonti).

⁶³ La prima testimonianza per la combinazione di Aglauro e Pandroso in questa triade è un'anfora attica del ca. 480 a.C. (con i nomi scritti accanto alle figure), Monaco 2345; BAPD 206422; MEYER 2017, 266, 272, 279, 288, 389, fig. 323-6.

⁶⁴ La prima testimonianza per la combinazione di questa triade con Erittonio (e anche la prima testimonianza per il nome di "Erittonio") è la Coppa del Pittore di Codro (ca. 440 a.C.): Berlin F 2537; BAPD 217211. MEYER 2017, 274-5, figg. 364-5. La coppa mostra Atena che riceve il neonato da Gaia; le tre ragazze appaiono, con alcuni degli *Urkönige*, come testimoni (e figure del passato). Vasi con rappresentazioni delle ragazze che fuggono da serpenti che emergono dalla *kiste* di Erittonio si trovano già in precedenza (MEYER 2017, 274-9 fig. 327-8, 330-4, 338-45), a partire dal ca. 480 a.C., cioè dall'epoca in cui i nomi Aglauro, Pandroso ed Erse sono attestati come nomi della triade (*supra*, n. 63). La prima fonte letteraria per la combinazione di questa triade con Erittonio è Eur. *Ion* 20-4 (Aglauridi); 267-73 (Cecropidi); cfr. 1427-9 (serpenti di Erittonio).

⁶⁵ Il mito originario della nascita venne raccontato per Eretteo, con il coinvolgimento di una triade di ragazze che serviva come dimostrazione di educazione (queste, che erano state disobbedienti, furono punite dalla dea: MEYER 2017, 267-8, 271-9, 317-20) e fornì l'*aition* per il rito delle *arrephoria* (KRON 1981, 284, 294; PARKER 1987, 196; LARSON 1995, 39-40; KRON 1999, 81; REDFIELD 2003, 118-27; CALAME 2010, 61-6; BOUTSIKAS, HANNAH 2012, 233-45; MEYER 2017, 279-84, 319). Le ragazze erano anonime, come è comune per tali triadi, e ottennero nomi individuali solo nel V sec. (cfr. KEARNS 1999, 24-6; MEYER 2017, 317-21, 362), forse perché il loro comportamento diverso – una o due obbedienti, una o due disobbedienti – raccomandava una distinzione.

⁶⁶ Avevano santuari propri sull'Acropoli. KRON 1999, 81-2; SISSA, DETIENNE 1989, 245-8; SOURVINOU-INWOOD 2011, 26-36; MEYER 2017, 267-73, 278-9, 284-8, 317, 320-1. Il nome di Erse è una versione alternativa di "Pandroso" ("tutta rugiada") e fu (opportunamente) inventato. CALAME 2010, 66-70; SOURVINOU-INWOOD 2011, 109. MEYER 2017, 278-9. Erse rimane una figura evasiva.

⁶⁷ SISSA, DETIENNE 1989, 247; CALAME 2010, 70-3; MEYER 2017, 267, 273-4, 288, 301-2, 317-21.

⁶⁸ Ambedue le forme del suo nome – Aglauro e Agrauros – si riferiscono alla fecondità ("acqua" o "agrario") e richiamano l'evocazione di prodotti agricoli nel giuramento degli efebi, vd. *infra*, n. 72 e MERKELBACH 1972, 279; SISSA, DETIENNE 1989, 245; CALAME 2010, 69; MEYER 2017, 268.

loro giuramento, prima di Ares, Atena Areia e Zeus⁶⁹. Il santuario di Aglauro venne identificato quaranta anni fa con la grande grotta alle pendici orientali dell'Acropoli⁷⁰.

Perché gli efebi invocano Aglauro, una figura femminile, insieme a divinità guerriere? La spiegazione si trova in uno scolio a Demostene che si riferisce a una tradizione orale: quando Eretteo combatteva per la difesa di Atene, l'oracolo di Apollo sentenziò che la città si sarebbe salvata se una persona si fosse sacrificata per la patria, e fu Aglauro che si lanciò dall'Acropoli. Dopo la fine della guerra gli Ateniesi le istituirono uno *hierón*, un santuario nel quale prestavano il loro giuramento gli efebi⁷¹. La versione dello scolio sembra affidabile⁷² perché offre una ragione plausibile all'affiliazione di Aglauro con gli efebi e perché connette il suo sacrificio con l'istituzione del santuario⁷³. Come personaggio incline a sacrificare la propria vita per la patria Aglauro è il mo-

⁶⁹ MERKELBACH 1972, 277-83; RHODES, OSBORNE 2003, 440-9 no. 88; MEYER 2017, 268-70; HENDERSON 2020, 144-50. L'iscrizione preservata è databile al IV sec. a.C., ma la tradizione del giuramento risale all'epoca arcaica, come ha dimostrato SIEWERT 1977, 102-11; cfr. SEG 46:143 (1996); SOURVINOU-INWOOD 2011, 28-9; STEINBOCK 2011, 294-7; KELLOGG 2013, 264-5. Siewert prudentemente distingue l'incarico tradizionale (la protezione dei confini) dall'istituzione dell'*ephebeia* creata ca. nel 336 a.C. (per cui vd. HENDERSON 2020, 36-55, 151-2). L'associazione di Aglauro con Ares richiama l'*aition* dell'istituzione dell'Areopago come tribunale con giurisdizione sui delitti di sangue (Ares uccise lo stupratore della figlia), altro argomento per una tradizione lunga di questo collegamento: KRON 1981, 284-5; MEYER 2017, 273.

⁷⁰ Hdt. 8.53.1. SAVORITI 2010, 158-9, figg. 79-80; MEYER 2017, 268, 271, 284-7, fig. 318.

⁷¹ Schol. Dem. 19.303: *FGrHist* 328 F 105. Cfr. CALAME 2010, 63-4; SONNINO 2010, 154, *TEP* 41a; MEYER 2017, 379, con n. 3036. Cfr. anche Dem. 19.303 sul giuramento degli efebi nel (santuario) di Aglauro.

⁷² È idea comune che si tratti di una versione tarda (IV sec. a.C.), un trasferimento dell'azione dalla Cecropide che si lanciò dall'Acropoli (nel mito della nascita di Eretteo/ Erittonio, vd. *supra*, nn. 64-5) all'eroina degli efebi: PARKER 1987, 195-7; KEARNS 1989, 59, SHAPIRO 1995, 40-1. Non è plausibile, però, che una fanciulla sconsiderata e disobbediente (la Cecropide) sia stata impiegata come modello per una figura che, con il suo suicidio eroico, salvò la città e divenne l'eroina degli efebi (cfr. SHAPIRO 1995, 40-1; MEYER 2017, 271 n. 2173). L'evocazione di grano, avena, uva, ulivi e fichi da parte degli efebi (vd. n. 69) dimostra la tradizione antica del loro giuramento (vd. SIEWERT 1977, 104, 107-11), e il coinvolgimento di Aglauro richiede una spiegazione (un *aition*). Cfr. REDFIELD 2003, 94, 121, 126 («... the death of Aglauro ... is the self-sacrifice of first-fruits» p. 126).

⁷³ MERKELBACH 1972, 280-3; LARSON 1995, 40-1; STEINBOCK 2011, 302-3; MEYER 2017, 267, 270-3, 279. HENDERSON 2020, 147-8 (cfr. n. 69) concede che Aglauro sia stata un «role model» e che il suicidio abbia fornito l'*aition* per «the oath ceremony» (146). Cfr. l'argomento di STEINBOCK 2011, 279-317 sulla funzione di Codro per gli efebi.

dello perfetto per gli efebi. Il sacrificio altruista⁷⁴ di Aglauro è attestato solo dallo scolio, ma vorrei accennare al fatto che la morte di Aglauro era connessa con l'istituzione della festa delle *Plynteria*, una festa durante la quale il peplo di Atena veniva lavato. La festa fu creata quando le sacre vesti furono lavate per la prima volta dopo la morte di Aglauro, avvenuta l'anno precedente⁷⁵.

Una ragazza, un suicidio in nome della salvezza della patria: ritengo che Euripide abbia ripreso la figura di Aglauro, ma trasformato, per i motivi già detti, il suo suicidio altruista in un sacrificio altruista, il sacrificio di una madre che vuole salvare la patria e le altre due figlie.

Euripide riprese anche il motivo del suicidio fanciullesco e lo trasformò da un suicidio eroico (quello di Aglauro) in uno personale, anzi sentimentale: nella tragedia, le due figlie di Prassitea si suicidano perché vogliono rimanere in compagnia della loro sorella, appena morta.

È ovvio che questa invenzione del poeta non poteva ispirare l'invenzione della scena centrale del fregio del Partenone, scolpito circa venti anni prima: cade così l'interpretazione della Connelly (come hanno già visto numerosi altri studiosi)⁷⁶. Aggiungo che la lastra non mostra tre ragazze, ma due ragazze e un ragazzo⁷⁷. Come ci si sia mai potuti servire della tragedia di Euripide per interpretare il fregio resta un vero enigma.

Euripide derivò ancora un'altra caratteristica da Aglauro⁷⁸. Aglauro fu la prima sacerdotessa di Atena⁷⁹, e alla fine della trage-

⁷⁴ Derivo l'espressione da E. DURKHEIM (1897): cfr. REDFIELD 2003, 92.

⁷⁵ Phot. s.v. Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια; Anecd. Bekker 1.270. BOUTSIKAS, HANNAH 2012, 235-6; MEYER 2017, 268.

⁷⁶ E.g., SONNINO 2010, 99-100, 107; CROPP 2011; MEYER 2017, 231, 234-5, 239, 381.

⁷⁷ Il genere della figura è dibattuto, ma, a mio parere, il corpo semi-nudo non lascia dubbi: MEYER 2017, 234-5 (con discussione).

⁷⁸ Forse anche l'associazione delle figlie morte alle Iadi (*supra*, n. 56) ha una connessione con Aglauro: la costellazione delle Iadi era ben visibile quando venivano celebrati i *Plynteria*, la festa per Atena e Aglauro. BOUTSIKAS, HANNAH 2012, 237, tav. 1: MEYER 2017, 383.

⁷⁹ Philoch. *FGrHist* 328 F 106; Hesych. s.v. Aglauro; Phot. s.v. Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια. Ed era la prima che "ornava" gli dèi: Phot. s.v. Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια; Anecd. Bekker 1.270.1-3. MEYER 2017, 268.

dia di Euripide Atena fa di Prassitea la sua sacerdotessa (Prassitea è ovviamente un nome parlante: colei che pratica il culto della dea)⁸⁰.

In conclusione, si può dire che Euripide si sia servito delle due versioni del mito. Mantenne l'idea centrale del mito originario, ovvero quella per cui la salvezza della città era dovuta a una figura femminile: nel mito originario era il suicidio altruista di Aglauro, nella tragedia era la decisione della regina di sacrificare la propria figlia⁸¹. Mantenne anche l'idea centrale del mito recente, l'analogia fra il combattimento dei mortali e la contesa degli dèi (e l'attacco di Eumolpo motivato dall'intenzione di sostituire Atena con Poseidone).

Dalla versione recente del mito trasse il motivo delle tre figlie morte. Il suicidio di una *parthenos*, motivo del mito originario, venne ampliato alle due ragazze non immolate, con il motivo eroico trasformato in uno sentimentale. Una tradizione antica, la carica di sacerdotessa di Atena di cui Aglauro era prima titolare, fu presentata dal poeta come un'istituzione innovativa della dea, con Prassitea come prima sacerdotessa.

L'eroina Aglauro, l'unica protagonista femminile nel mito originario, dunque serviva come modello per Prassitea (come salvatrice della patria e come prima sacerdotessa) e al tempo stesso anche per le sorelle suicide.

Il mito recente dell'invasione aveva diminuito l'impatto femminile – sul livello umano – in favore di un'attenzione posta sui protagonisti maschi, i guerrieri Eretteo ed Eumolpo, che combatterono per gli interessi dei loro dèi tutelari, Atena e Poseidone. Euripide, mantenendo l'antagonismo sui due livelli, mette in rilievo le decisioni e le azioni di personaggi femminili, motivate da ragioni eroiche (come la decisione di Prassitea) o private (come la decisione delle sorelle)⁸². Questo cambio di prospettiva dimostra chiaramente che la guerra – ogni guerra – non è, come suggerisce il mito recente dell'invasione, solo una faccenda di guerrieri

⁸⁰ SISSA, DETIENNE 1989, 239; BREMMER 2019, 77.

⁸¹ Per la decisione di Prassitea, vd. CROPP 1995, 149.

⁸² Il ruolo protagonista di Prassitea è sottolineato, p. es., da VAN LOOY 1970, 121-2 e SISSA, DETIENNE 1989, 238-45. Per questo non sono d'accordo con chi (*supra*, n. 2) considera l'antagonismo di Poseidone e Atene il tema principale della tragedia.

– guerrieri che agiscono indipendentemente e che decidono sul destino delle donne – ma che la guerra – ogni guerra – coinvolge tutta la popolazione, e non solo nel ruolo di vittima, ma come parte in causa. La guerra richiede decisioni, azioni e sacrifici anche alle donne, anche alle ragazze⁸³.

Quando la tragedia fu messa in scena, negli anni della Pace di Nicia, dopo un decennio di guerra in cui gli Spartani avevano devastato parte dell'Attica, questa visione di una guerra totale che coinvolgeva anche le donne, anche le ragazze, deve aver fatto un'impressione assai forte perché toccava ciascuno e ciascuna. L'esperienza delle conseguenze della guerra era condivisa da tutte le famiglie, con casi di morte ugualmente dolorosi come la morte dei guerrieri e delle fanciulle nel dramma. L'*Eretteo* è spesso interpretato come una proclamazione di patriottismo assoluto (e non lo nego). Mi chiedo se non fosse, nonostante gli dèi e l'oracolo, anche un'opera filosofica sulla guerra.

MARION MEYER

Università di Vienna

marion.meyer@univie.ac.at

ENGLISH TITLE

Euripides and the Defence of Athens. Male War and Female Sacrifice

ABSTRACT

The defence of Athens by king Erechtheus against an invasion led by Eumolpus, son of Poseidon and commander of a Thracian army, was the theme of Euripides' *Erechtheus*, staged around 420 BC and preserved only in fragments. In this paper, I suggest that there were two versions of the invasion myth, and that in *Erechtheus* Euripides made use of both. The poet retains the central idea of the original myth, namely that the city's salvation was due to a female figure. In the myth it was the altruistic suicide of the *parthenos* Aglaurus, in the tragedy the decision of queen Praxithea to sacrifice her own daughter. From the more recent version of

⁸³ Cfr. SCHMITT 1921, 66-9; O'CONNOR-VISSER 1987, 171: «Despite the fact that the play is named after Erechtheus, the surviving fragments give the essential roles to women. ... women have the decisive part in the outcome of events».

the myth Euripides draws the combination of the conflict between mortals with one between gods (Poseidon challenges Athena as the patron goddess of the Athenians; Eumolpus' attack is motivated by his intention to replace Athena with Poseidon). From the recent version of the myth Euripides also takes the motif of the three dead daughters: the suicide of a *parthenos*, present in the original myth, is extended to the two girls not immolated by Praxithea, and Aglaurus' heroic motivation is transformed into a sentimental one (the two girls want to follow their dead sister). The heroine Aglaurus serves Euripides as a model for his Praxithea (as saviour of the homeland and as the first priestess, instituted by Athena herself) and for the suicidal sisters. Staged after the first decade of the Peloponnesian War, therefore, Euripides' *Erechtheus* thematises the fact that war – any war – involves everyone, even women, even girls.

KEYWORDS

Euripides – Erechtheus – Erichthonios – Praxithea – Eumolpos – Eleusis – Athena – Poseidon – Aglauros – Hyakinthides Theai – Ion – Creusa – Athens – Acropolis, Erechtheion – Attica – Eleusinian War – Thracians – Tragedy – Myth – Mysteries – Patriotism – Human Sacrifice – Suicide – Virgin Triad – Divine Deception

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUSTIN C., *De nouveaux fragments de l'Erechthée d'Euripide*, «Recherches de Papyrologie» 4, 1967, 11-67.
- AUSTIN C., *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris Reperta*, Berlin 1968.
- BAKEWELL G.W., *Μετοικία in the Supplices of Aeschylus*, «ClAnt» 16, 1997, 209-28.
- BAPD = Beazley Archive Pottery Database <<http://www.beazley.ox.ac.uk>> (ultimo accesso: ottobre 2023).
- BLOK J., *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge 2017.
- BOUTSIKAS E., HANNAH R., *Aitia, Astronomy and the Timing of the Arrēphoria*, «BSA» 107, 2012, 233-45.
- BREMMER J.N. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987.
- BREMMER J.N., *Dying for the Community: From Euripides' Erechtheus to the Gospel of John*, in DU TOIT, GERBER, ZIMMERMANN 2019, 66-85.
- BRINKMANN V. (ed.), *Athen. Triumph der Bilder*, Petersberg 2016.
- CALAME C., *Untimely Death for the Young Girl: Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens*, in DIJKSTRA, KROESEN, KUIPER 2010, 59-74.

- CALAME C., *Myth and Performance on the Athenian Stage: Praxithea, Erechtheus, their Daughters, and the Etiology of Autochthony*, «CPH» 106, 2011, 1-19.
- COLE S., *Annotated Innovation in Euripides' Ion*, «CQ» 58, 2008, 313-5.
- COLLARD C., CROPP M., *Erechtheus*, in *Euripides. Fragments*, vol. I, Cambridge (MA)-London 2008, 363-401.
- COLLARD C., CROPP M.J., LEE K.H. (edd.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, vol. I, Warminster 1995.
- CONNELLY J.B., *Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze*, «AJA» 100, 1996, 53-80.
- CONNELLY J.B., *The Parthenon Enigma*, New York 2014.
- COUSLAND J.C.R., HUME J. (edd.), *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden 2009.
- CROPP M.J., *Erechtheus*, in COLLARD, CROPP, LEE 1995, 148-94.
- CROPP M., Recensione a SONNINO 2010, «BMCR» 2011.07.16.
- CULLEY G.R., *The Restoration of Sanctuaries in Attica II: The Structure of IG II² 1035 and the Topography of Salamis*, «Hesperia» 46, 1977, 282-98.
- DE CICCIO P., *Rileggendo Eumolpo: un'autoctonia rivisitata*, «Emerita» 83.1, 2015, 1-22.
- DIJKSTRA J., KROESEN J., KUIPER Y. (edd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden 2010.
- DU TOIT D.S., GERBER CH., ZIMMERMANN CH. (edd.), *Sōtēria. Salvation in Early Christianity and Antiquity*, Leiden-Boston 2019.
- DURKHEIM E., *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris 1897.
- ERMATINGER E., *Die attische Autochthonensage bis auf Euripides*, Berlin 1897.
- ERVIN M., *Geraistai Nymphai Genethliai and the Hill of the Nymphs*, «Platon» 11, 1959, 146-59.
- FLETCHER J., *Euripides and Religion*, in MCCLURE 2017, 483-99.
- FOLEY H.P., *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton 1994.
- FOUNTOULAKIS A., MARKANTONATOS A., VASILAROS G. (edd.), *Theatre World. Critical Perspectives on Greek Tragedy and Comedy. Studies in Honour of Georgia Xanthakis-Karamanos*, Berlin 2017.
- GAWLINSKI L., *The Athenian Calendar of Sacrifices. A New Fragment from the Athenian Agora*, «Hesperia» 76, 2007, 37-55.

- GRECO E. (ed.), *Topografia di Atene*, vol. I.1, Atene-Paestum 2010.
- HÄGG R. (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm 1999.
- HANINK J., *Lycurgan Athens and the Making of Classical Tragedy*, Cambridge 2014.
- HANSON V.D., *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Berkeley 1998.
- HENDERSON TH.R., *The Springtime of the People. The Athenian Ephebeia and Citizen Training from Lykourgos to Augustus*, Leiden 2020.
- KAMERBEEK J.C., *Remarques sur les fragments de l'Erechthée d'Euripide*, «Mnemosyne» 23, 1970, 113-26.
- KANNICHT R. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, voll. V.1-2, Göttingen 2004.
- KEARNS E., *The Heroes of Attica*, London 1989.
- KELLOGG D.L., *The Place of Publication of the Ephebic Oath and the "Oath of Plataiai"*, «Hesperia» 82, 2013, 263-76.
- KELLOGG D.L., *Population and Social Structure*, in NEILS, ROGERS 2021, 159-72.
- KOWALZIG B., *Changing Choral Worlds: Song-Dance and Society in Athens and Beyond*, in MURRAY, WILSON 2004, 39-65.
- KOLWALZIG B., *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.
- KRON U., *Aglauros, Herse, Pandrosos*, in LIMC, vol. I.1, Zürich-München 1981, 283-98.
- KRON U., *Chione I*, in LIMC, vol. III.1, Zürich-München 1986, 269-71.
- KRON U., *Patriotic Heroes*, in HÄGG 1999, 61-83.
- LACORE M., *Euripide et le culte de Poseidon-Erechthée*, «REA» 85, 1983, 215-34.
- LARSON J., *Greek Heroine Cults*, Madison 1995.
- LIPKA M., *Recensione a SONNINO 2010*, «JHS» 133, 2013, 171-2.
- LIPPOLIS E., *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano 2006.
- MCCLURE L.K. (ed.), *A Companion to Euripides*, Malden 2017.
- MERKELBACH R., *Aglauros*, «ZPE» 9, 1972, 277-83.
- MEYER M., *Athena, Göttin von Athen. Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*, Wien 2017.
- MEYER M., *To Cheat or Not To Cheat: Poseidon's Eris with Athena in the West Pediment of the Parthenon*, «electra» 4, 2018, 51-77, 175-177. <<https://pasithee.library.upatras.gr/electra/article/view/2932>> (ultimo accesso: ottobre 2023).

- MEYER M., *Open Questions: Old and New Discussions About Chronology and Dates*, in MEYER, ADORNATO 2020, 23-46.
- MEYER M., ADORNATO G. (edd.), *Innovations and Inventions in Athens c. 530 to 470 BCE – Two Crucial Generations*, Wien 2020.
- MIKALSON J.D., *Erechtheus and the Panathenaia*, «AJPh» 97, 1976, 41-153.
- MOST G.W. (ed.), *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*, Cambridge (MA)-London 2018.
- MURRAY P., WILSON P. (edd.), *Music and the Muses*, Oxford 2004.
- NEILS J., ROGERS D.K. (edd.), *The Cambridge Companion to Ancient Athens*, Cambridge 2021.
- O'CONNOR-VISSER E.A.M.E., *Aspects of Human Sacrifice the Tragedies of Euripides*, Amsterdam 1987.
- PARKER R., *Myths of Early Athens*, in BREMMER 1987, 187-214.
- PELLEGRINO M. (ed.), *Euripide. Ione*, Bari 2004.
- POWELL A. (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, London 1990.
- PRIMAVESI O., *König zwischen zwei Göttern: Die Erechtheus-Tragödie des Euripides*, in BRINKMANN 2016, 92-111.
- RADT S., *Strabons Geographika 6*, Göttingen 2007.
- RAPPOLD A., *Erechtheus*, OCD (2015). <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.2480>> (ultimo accesso: ottobre 2023).
- REDFIELD J.M., *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*, Princeton 2003.
- REEDER E.D. (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore 1995.
- RHODES P.J., OSBORNE R. (edd.), *Greek Historical Inscriptions 404-323 B.C.*, Oxford 2003.
- RICHARDSON N.J. (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.
- RÖNNBERG M., *Athen und Attika vom 11. bis zum frühen 6. Jh Chr.*, Rahden 2021.
- ROSELLI D.R., *Gender, Class and Ideology: The Social Function of Virgin Sacrifice in Euripides' Children of Herakles*, «CIAnt» 26, 2007, 81-169.
- RUDHARDT J., REVERDIN O. (edd.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, «Entretiens sur l'Antiquité classique» 27, Genève 1981.
- SAPORITI M., *Il santuario di Aglauro*, in GRECO 2010, 158-9.
- SCHIPPOREIT S.TH., *Kulte und Heiligtümer der Demeter und Kore in Ionien*, «Byzas» 16, Istanbul 2013.

- SCHMALZ G.C.R., *Inscribing a Ritualized Past: The Attic Restoration Decree IG II² 1035 and Cultural Memory in Augustan Athens*, «Eulimene» 8-9, 2007-2008, 9-46.
- SCHMIDT-HOFNER S., *Das klassische Griechenland. Der Krieg und die Freiheit*, München 2016.
- SCHMITT J., *Freiwilliger Opfertod bei Euripides*, Gießen 1921.
- SEAFORD R., *Aitiologies of Cult in Euripides: A Response to Scott Scullion*, in COUSLAND, HUME 2009, 221-34.
- SHAPIRO H.A., *The Cult of Heroines*, in REEDER 1995, 39-48.
- SIEWERT P., *The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens*, «JHS» 97, 1977, 102-11.
- SISSA G., DETIENNE M., *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989.
- SONNINO M., *Erechthei quae exstant*, Firenze 2010.
- SOURVINOU-INWOOD CH., *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford 2011.
- STEINBOCK B., *A Lesson in Patriotism: Lycurgus' Against Leocrates, the Ideology of the Ephebeia, and Athenian Social Memory*, «CIAnt» 30, 2011, 279-317.
- TREU M., *Der Euripideische Erechtheus als Zeugnis seiner Zeit*, «Chiron» 1, 1971, 116-31.
- VAN LOOY H., *L'Erechthée d'Euripide*, in *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles 1970, 115-22.
- VERSNEL H.S., *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods*, in RUDHARDT, REVERDIN 1981, 135-85.
- VOLONAKI E., *Euripides' Erechtheus in Lykourgos' Against Leokrates*, in FOUNTOLAKIS, MARKANTONATOS, VASILAROS 2017, 251-68.
- WEIDAUER L., *Eumolpos und Athen. Eine ikonographische Studie*, «AA» 1985, 195-210.
- WHITEHEAD D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.
- WILKINS J., *The State and the Individual: Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice*, in POWELL 1990, 177-94.
- WRIGHT M., *Myth*, in MCCLURE 2017, 468-82.
- WYCHERLEY R.E., *Literary and Epigraphical Testimonia, The Athenian Agora*, vol. III, Princeton 1957.
- WYCHERLEY R.E., *The Stones of Athens*, Princeton 1978.