

3814

MESTURINI, A. M.

1986

Tracce di teorie ottiche nell'*Ecuba euripidea*

La tragedia greca, soprattutto quella euripidea, accoglie e fa suoi molti e diversi stimoli culturali, non tutti e non sempre identificabili immediatamente. Certi passi, ad esempio, rischiano di venir fraintesi, se non si faccia riferimento alle teorie scientifiche del tempo: ad esse il poeta può ricollegarsi talvolta, come è naturale, in maniera inconsapevole, sulla scorta di un patrimonio culturale consolidato, talvolta deliberatamente e trasformando un personaggio in portavoce di una specifica dottrina¹. In quest'ultimo caso, Euripide, da raffinato intellettuale, mette in bocca ai suoi personaggi o idee di particolare attualità tra i filosofi del tempo², oppure suggestioni scientifiche remote, avvolte dall'alone della metafora mitica.

Fatta questa dovuta premessa, analizziamo un caso tipico, rappresentato da alcuni passi dell'*Ecuba*. Il dramma contiene molti richiami alla luce e all'atto del vedere³, spesso però risolti in metafore di uso co-

¹ Cf. ANNA MARIA MESTURINI, *Magia e medicina in un frammento del Bellerofonte di Euripide*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Genova» 1 (1981), pp. 35-56, in partic. pp. 36, 38.

² Cf. J. BERLAGE, *Commentatio de Euripide Philosopho*, Lugduni Batavorum 1888, Pars. II (Quid Euripides de rerum natura senserit), pp. 38-78, che considera Euripide dotto conoscitore del pensiero dei filosofi del tempo; cf. inoltre E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, (1950), trad. it., Firenze 1973 (rist. anast. 1978), p. 216 e note 5-6.

³ Cf. vv. 32; 311; 411-12; 415; 435; 636-37; 668. Un altro indizio dei legami dell'*Ecuba* con le teorie ottiche del tempo può essere rappresentato dai vv. 925-26:

χρυσέων ἐνόπτρων λεύσ-
σουσ' ἀτέρμονας εἰς αὐγάς.

Lo studio degli specchi era, naturalmente, parte integrante dell'ottica antica: cf. CH. MUGLER, *La lumière et la vision dans la poésie grecque*, «REG» 73 (1960), pp. 40-72, in partic. p. 53; dello stesso cf. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*. Douze

mune, prive quindi di una loro intrinseca vitalità, che non caratterizzerebbero certo la tragedia rispetto al resto dell'opera euripidea⁴. Alcuni casi meritano, invece, la nostra attenzione, perché improntati, fuor di ogni dubbio, da una corrente di pensiero sulla percezione visiva. Alludo, specificamente, ai seguenti versi dell'*Ecuba*:

- vv. 367-68: Οὐ δῆτ' ἀφίημι' ὀμμάτων ἐλεύθερον
φῆγγος τόδ', "Αἰδῆ προστιθεῖς" ἐμὸν δέμας.
v. 1035: Ὀμοι, τυφλοῦμαι φῆγγος ὀμμάτων τάλας.
vv. 1067-69: Εἶθε μοι ὀμμάτων αἵματόεν βλέφαρον
ἀκέσαι' ἀκέσαιο τυφλόν, "Αλιε,
φῆγγος ἀπαλλάξας.

In essi il termine φῆγγος, in correlazione con ὀμμάτων, comporta un'accezione, la «luce degli occhi», che non si riscontra nel resto della produzione tragica greca a noi pervenuta⁵. Il ricorrere di tale valore semantico acquista singolare pregnanza in una tragedia in cui una forma di *nemesis* ha la sua soluzione violenta proprio nell'accecamento di Polimnestore da parte dell'antica regina di Troia, che ritrova in questa azione orribilmente «giusta» la sua primitiva autorità⁶.

I vv. 367-68, pronunciati da Polissena, sono stati così tradotti dal Méridier: «Jamais! Je rends la liberté au regard de mes yeux, en livrant mon corps à Hadès»⁷. La Ciani, riportando la traduzione del Méridier,

siècles de dialogues avec la lumière, Paris 1964, pp. 146-47, s.v. ἔνοπτρον; pp. 175-76, s.v. ἔσοπτρον; pp. 222-24, s.v. κατόπτρον. Per la teoria empedoclea degli specchi, cf. J. BOLLACK, *Empédocle*, III, *Les Origines*, comm. 1, éd. et trad. des fragments et des témoignages, Paris 1969, pp. 271-73. Per la teoria gorgiana (cfr. Theophr. *De igne* 73), cf. A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empédocle*, Bari 1952, p. 44 e nota 14; A. M. BATTEGAZZO, *Aristotelismo e anti-aristotelismo del De igne teofrasto*, «Elenchos» 5 (1984), pp. 45-102, in partic. pp. 71-3 e note 181-187, p. 98.

⁴ Una esauriente rassegna dei termini relativi alla luce si trova in MARIA GRAZIA CIANI, *ΦΑΟΣ e termini affini nella poesia greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*, Firenze 1974, *passim*; per Euripide in particolare cf. pp. 46-58; 62-6; 69-73; 76-7; 79-80; 85-100. Sull'argomento si veda anche L. MALTEN, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum*, Berlin 1961, pp. 22-31.

⁵ In Eschilo l'uso del termine φῆγγος è limitato: compare nel significato di «luce del sole», «luce del fuoco» e, in senso metaforico, di «dies» (cf. M. G. CIANI, *op. cit.*, pp. 19-61); in Sofocle il sostantivo «è usato sempre con valore proprio e sempre in relazione alla luce solare» (M. G. CIANI, *op. cit.*, pp. 61-2); per Euripide, invece, la Ciani (*op. cit.*, pp. 62-6) distingue il significato di «luce del sole», le perifrasi per «vivere» e per «morire (= abbandonare la luce)» e infine l'uso di φῆγγος in relazione agli «occhi», limitato, come s'è detto, ai tre passi citati dell'*Ecuba*.

⁶ Cf. U. ALBINI in Euripide, *Ecuba*, *Elettra*, trad. e presentaz. dei drammi di U. Albinì e V. Faggi, introd. di U. Albinì, note di C. Bevegini, Milano 1983, p. XXIX.

⁷ Euripide, *Hippolyte - Andromaque - Hécube*, tome II, texte ét. et trad. par L. Méridier, Paris 1965⁴ (1 ed. 1927), p. 195. Lo studioso aggiunge (nota 5): «... Nous enten-

commenta: «Come già αὐγὰς in Sofocle *Ai.* 70, in questo caso è φῆγγος ad assumere il significato dinamico di "sguardo", confermato dalla dipendenza del termine dal verbo ἀφίημι»⁸. Mi spingerei più in là, non tanto nella resa, quanto nell'esegesi di questi versi e nell'esplicita menzione della teoria che ad essi sottende. Interessante a questo proposito è il commento di M. Untersteiner ad *Ai.* 69-70 (... ἐγὼ γὰρ ὀμμάτων ἀποστροφῶν / αὐγὰς ἀπειρῶν σὴν πρόσσω εἰσιδεῖν⁹): «αὐγὰς "luci fulgenti": significa la luce che lampeggia dagli occhi e la forza visiva è concepita come una luce che è diretta verso la lontananza... Questo è forse un'eco di una dottrina filosofica nota a Sofocle e precisamente di Parmenide e di Empedocle...»¹⁰. Lo studioso suggerisce pertanto di rendere il termine con «visione, sguardo». L'eco della dottrina filosofica cui accenna l'Untersteiner mi pare assai più pronunciata nei tre passi dell'*Ecuba*; in particolare, come vedremo, per i vv. 1067-69 essa può rappresentare la base per una interpretazione più plausibile di quelle fin qui proposte.

dons: je lance de mes yeux ... un regard (que je rends) libre en livrant mon corps à Hadès. ... Φῆγγος signifie regard comme au v. 1035...». Già nel secolo scorso T. FIX (*Euripidis Fabulae*, recognovit, Latine vertit ..., Paris 1843, p. 8) traduceva: «Non ita: dimitto ab oculis liberam / lucem hanc, Orco committens meum corpus». H. WEIL (*Sept Tragédies d'Euripide*, Texte grec, rec. nouv. avec un comm. ..., Paris 1879², p. 240) recepit la congettura di Hartung ὀμμάτων ἐλευθέρων, peggiorando (contrariamente al suo solito) un testo che non necessita di emendamenti. Su posizioni simili, se non proprio uguali, a quella del Méridier troviamo: CH. MUGLER, *Dictionnaire...* cit., p. 71, s.v. ἀφίημι: «Je lance de mes yeux une lumière, signe d'une âme libre, en abandonnant mon corps à Hadès»; più recentemente F. M. PONTANI in *Il teatro Greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Firenze 1970, *Ecuba*, pp. 557-83, p. 564: «No: la luce degli occhi è ancora libera / se questo corpo lo consegno all'Ade». Così anche U. ALBINI e V. FAGGI (*op. cit.*, p. 31) che rendono: «No, non sarà così. È libero lo sguardo dei miei occhi, ora: il mio corpo, lo dedico all'Ade», senza uscire dalla metafora del testo; C. Bevegini, nella relativa nota (in *op. cit.*, p. 31), sottolinea come in questo ἐλεύθερον φῆγγος, miraggio dell'antica libertà, si debba soprattutto privilegiare la realtà o la illusione della libera scelta di morire. Sviante e riduttiva era stata invece l'interpretazione di A. W. URCOTT in Euripides, *Hecuba*, ed. with introd. and notes, London 1901, p. 100: «ἀφίημι, "I renounce". ἐλεύθερον, emphatic, "while it is free".» (cf. il commento di B. STUMPF in Euripide, *L'Ecuba*, Città di Castello 1917, p. 75), che non teneva conto di *Hec.* 1104-5 (cf. *infra*). Procedo per conto suo, infine, la resa di S. QUASIMODO (*Ecuba di Euripide*, Milano 1962, p. 45): «No, meglio offrire all'Ade il mio corpo / e, ancora libera, vedere per l'ultima volta la luce». Su una linea analoga si era già posto A. S. WAY (*Euripides*, with an English Transl., I, London-Cambr.-Massach. 1912, 1959², p. 277): «Never! - free light mine eyes shall last behold: / To Death my body will I dedicate».

⁸ M. G. CIANI, *op. cit.*, p. 65; cf. p. 69, per αὐγὰς in Soph. *Ai.* 69-70.

⁹ M. UNTERSTEINER in Sofocle, *Aiace*, Milano 1933 (rist. 1963), p. 41.

¹⁰ L'Untersteiner (*op. cit.*, p. 41) rimanda a J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, I, Leipzig 1876, p. 573 e aggiunge a proposito della teoria visiva citata: «poi la ritroviamo in Platone (*Theat.* 153 E, *Tim.* 45 C). Cf. la critica di Epicuro (*ad Her.* 49-50...)».

Innanzitutto, per *Hec.* 367-68¹¹, non si può prescindere da un confronto con i vv. 1104-5 (Ὠρίων ἢ Σείριος ἔνθα πυρὸς φλογέας ἀφίη- / σιν δσων αὐγάς, ...), confronto istituito più o meno esplicitamente da alcuni degli esegeti, sfuggito invece palesemente ad altri¹², alla luce del quale si conferma esatta l'interpretazione del verbo ἀφίημι come «emetto», mentre si rivela totalmente errato il senso di «rinuncio a». La Ciani afferma che il significato di «sguardo» per αὐγάς di v. 1105 «si estende alla metafora» (come anche per *Andr.* 1179-80: ὦ σχέτλιος παθέων ἐγὼ· ἐς τίνα / δὴ φίλον αὐγάς βάλλων τέρψομαι; ...) ¹³. Più che di una metafora direi che si tratta di una realtà cosmologica mitica, che della metafora finisce con l'assumere tutti i connotati. Le teorie ottiche di età arcaica, in particolare quelle che si desumono dai poemi omerici, erano peraltro ancora attuali ai tempi di Euripide, tanto da giungere sino a Platone¹⁴. Secondo alcuni degli antichi fisiologi la visione avveniva tramite l'emissione dagli occhi di un fuoco sottile (totale era l'identità *luce-fuoco*)¹⁵. E come tutti gli esseri viventi, più specificamente i loro organi preposti alla vista, nel vedere irradiano luce (= fuoco), così tutte le entità che emanano luce, nell'atto di irradiarla, vedono. In sintesi: se l'emissione di luce è condizione necessaria alla visione, è anche, allo stesso scopo, condizione sufficiente. La facoltà di irradiare luce appartiene in primo luogo agli astri, considerati, quindi, o come occhi o come esseri provvisti di occhio¹⁶. Il processo descritto in *Hec.* 1104-5 per Orione e Sirio è pertanto un diverso aspetto della stessa teoria che sta dietro ai vv. 367-68. Spia ne è, appunto, il comune verbo ἀφίημι.

¹¹ Degni di menzione a questo proposito sono anche *Sch. Pind. Pyth.* II 38:

δρακεῖσ' ἀσφαλές: ἐλεύθερον βλέπουσα. ed Eur. H. F. 221: Θήβαις ἔθηκεν δμμ' ἐλεύθερον βλέπειν.

¹² Fra questi ultimi, ad esempio, A. W. Upcott e B. Stumpo, per cui cf. *supra*, nota 7.

¹³ M. G. Ciani, *op. cit.*, p. 71. La studiosa osserva: «Il valore traslato di "sguardi" e quello proprio di "raggi" coesistono in questa immagine: Orione e Sirio sprigionano infatti dai loro occhi degli sguardi che nella realtà dell'immagine figurata sono raggi infuocati (questa realtà è anzi ripetutamente sottolineata, cf. φλογέας, πυρὸς)».

¹⁴ Cf. CH. MUGLER, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Paris 1963, pp. 131-7; dello stesso cf. *Lumière...* cit., pp. 59-60.

¹⁵ Cf. CH. MUGLER, *Origines...* cit., p. 123; cf., dello stesso, *Lumière...* cit., p. 44.

¹⁶ Cf. W. DEONNA, *Le symbolisme de l'oeil*, Paris 1965, pp. 258-60; CH. MUGLER, *Origines...* cit., pp. 137-9; dello stesso, cf. *Lumière...* cit., pp. 67-9; *Dictionnaire...* cit., pp. 84-5, s.v. δέρεσθαι. Si veda ancora O. LONGO in Eschilo, *Il Prometeo legato e i frammenti della trilogia*, Roma 1959, pp. 124-5, nel commento ai vv. 796-7; PAOLA LERZA, *L'immagine «Due potenze = due occhi | luci» nelle testimonianze antiche*, «Maia» 34 (1982), pp. 219-24, in partic. pp. 222-3 e note 13-14.

Passiamo in rapida rassegna le teorie ottiche su menzionate. Quando si nomina il fuoco che fuoriesce dall'occhio, il più immediato ricordo è una tanto nota quanto discussa analogia di Empedocle, in cui l'occhio viene paragonato a una lanterna¹⁷:

ὥς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσσατο λύχρον
χειμερὶν διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,
ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς,
αἱ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,
5 φῶς δ' ἔξω διαθρῶισκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεςκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
ὥς δὲ τότ' ἐν μὴνιγξιν ἐργμένον ὠγύγιον πῦρ
λεπτῆσιν «τ'» ὁθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην,
«αὖ» χοάνησι δλάντα τετρήατο θεσπεσίησιν·
10 αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος,
πῦρ δ' ἔξω δίεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν¹⁸.

Il passo è riportato da Aristotele (*De sensu* 2, 437 b 23 ss.): in un contesto di critica alle teorie della visione che intendono il fuoco come elemento attivo e principale¹⁹, egli così introduce il frammento empedocleo: Ἐμπεδοκλῆς δ' εἰκοι νομίζοντι ὅτε μὲν ἐξιόντος τοῦ φωτός, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, βλέπειν²⁰. Ma, dopo aver citato la lunga similitudine, Aristotele aggiunge che Empedocle ὅτε μὲν οὕτως ὁρᾶν φησιν, ὅτε δὲ ταῖς ἀπορροαῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων²¹.

¹⁷ Emped. 31 B 84 D.-K.

¹⁸ Riporto qui la traduzione di G. GIANNANTONI (in I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari 1983³ [I ed. 1969], Tomo I, p. 399):

Come quando qualcuno, avendo in animo di intraprendere

[cammino si munisce di un lume
nella notte invernale, splendore di fuoco ardente,
adattando lanterne che proteggono dai venti di ogni specie,
e che dissipano il soffio dei venti che spirano,
e la luce effondendosi all'esterno, quanto più è sottile,
lampeggia sulla soglia con raggi infaticabili;
così allora il fuoco primitivo, racchiuso nelle membrane
con sottili veli si acquatta nella rotonda pupilla,
i quali sono forati da canali meravigliosi
che la proteggono dalla profondità dell'acqua che circola tutt'intorno
lasciando effondere fuori il fuoco, quanto più era sottile.

¹⁹ In particolare Aristotele critica la dottrina empedoclea e quella esposta nel *Timeo* platonico, per sostenere invece che la vista è d'acqua (*De sensu* 2, 438 a 14-15) e che il vedere si produce grazie alla qualità dell'acqua di essere diafana. Per una più ampia trattazione di questo argomento, cf. A. M. MESTURINI, *Problemi interpretativi in un passo del «De generatione animalium» (alla luce della teoria cromatico-ottica di Aristotele)*, «Sandalion» 8 (1985-86), pp. 85-108.

²⁰ Aristot. *De sensu* 2, 437 b 23-25.

²¹ Aristot. *De sensu* 2, 438 a 4-5.

Questa testimonianza, collegata con quanto ci tramanda Teofrasto²², il quale insiste maggiormente sugli effluvi che dagli oggetti giungono ai pori dell'occhio (διὰ τὴν ἀπορροήν), ha suscitato non poche divergenze tra gli studiosi. Qualcuno ha anche pensato – a mio avviso, a torto – di attribuire la funzione visiva alle sole emanazioni provenienti dagli αἰσθητά, senza fuoriuscita di fuoco dall'occhio, e di considerare quindi l'analogia della lanterna riferita al processo di formazione dell'occhio (o alla sua «natura»), ma non a quello successivo della visione²³. I versi empedoclei hanno provocato contrasti non solo per l'inter-

²² Theophr. *De sens.* 7 (= Emped. 31 A 86 D.-K.):

πειράται δὲ καὶ τὴν ὕψιν λέγειν, ποία τις ἐστὶ καὶ φησὶ τὸ μὲν ἐντὸς αὐτῆς εἶναι πῦρ [vgl. B 84. 85], τὸ δὲ περὶ αὐτὸ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα δι' ὧν διέναι λεπτόν ὃν καθάπερ τὸ ἐν τοῖς λαμπτήρισι φῶς. τοὺς δὲ πόρους ἐναλλάξ κείσθαι τοῦ τε πυρός καὶ τοῦ ὕδατος, ὧν τοῖς μὲν τοῦ πυρός τὰ λευκά, τοῖς δὲ τοῦ ὕδατος τὰ μέλανα γνωρίζειν ἐναρμόττειν γὰρ ἑκατέρους ἐκότερα. φέρεσθαι δὲ τὰ χρώματα πρὸς τὴν ὕψιν διὰ τὴν ἀπορροήν [vgl. A 69 a].

«Egli (Empedocle) cerca poi di dire anche quale sia la natura della vista; e afferma che il suo interno è fuoco [cf. B 84-5] e la sua parte esterna «acqua e terra e aria, attraverso le quali il fuoco, essendo sottile, passa, come la luce nelle lanterne. I pori del fuoco e dell'acqua sono alternati, e noi possiamo distinguere il bianco mediante quelli del fuoco e il nero mediante quelli dell'acqua: vi è infatti un adattamento di ciascuno ai rispettivi pori. E anche i colori sono portati alla vista mediante questo effluvio [cf. A 69 a]». (Trad. di G. GIANNANTONI, *op. cit.*, tomo I, p. 361).

A proposito della integrazione ὕδωρ καὶ γῆν cf. MARIA MICHELA SASSI, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978, pp. 82-3, nota 11. In linea con la testimonianza teofrastea sembrerebbe essere la definizione di Plat. *Men.* 76 c-d (= 31 A 92 D.-K.): «Vuoi tu che ti risponda al modo di Gorgia [82 B 4], in modo che tu possa più facilmente seguirmi? – Voglio, come no? – Non sostenete dunque, secondo quanto dice Empedocle, che vi sono effluvi di tutte le cose che sono? – Certamente. – E che vi sono pori ai quali e attraverso i quali scorrono gli effluvi? – Assolutamente. – E degli effluvi alcuni si adattano a determinati pori, altri sono o più piccoli o più grandi? – È così. – E dunque c'è qualcosa che tu chiami vista? – Sì. – Da ciò, 'intendi ciò che ti dico', disse Pindaro, il colore è un effluvio dei corpi, simmetrico alla vista e sensibile» (trad. di G. GIANNANTONI, *op. cit.*, Tomo II, p. 924). Non bisogna dimenticare però che tale definizione è data da Socrate espressamente κατὰ Γοργίαν e ciò potrebbe comportare una ripresa parziale della teoria empedoclea, limitata al solo aspetto mutuato da Gorgia o, comunque, consono al pensiero gorgiano (cf. Gorg. *Hel.* 15 ss. = 82 B 11, 15 ss. D.-K.). Per i vari problemi suscitati dal passo platonico, cf. R. S. BLUCK in Plato's *Meno*, ed., comm., Cambridge 1961 (rist. 1964), pp. 251-53.

²³ Cf. E. BIGNONE, *Empedocle*, Torino 1916 (rist. Roma 1963), pp. 249-50; J. BOL-LACK, *op. cit.*, III, *Les Origines*, comm. 2, pp. 315-16; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1935 (rist. 1976), pp. 317-18, nota 106. Per le varie posizioni degli studiosi sul significato del frammento e sui problemi che ho cercato di enucleare schematicamente, si vedano anche: J. I. BEARE, *Greek Theories of elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford 1906, pp. 15-6; W. J. VERDENIUS, *Empedocles' Doctrine of Sight*, in AA. VV., *Studia varia Carolo Guilielmo Vollgraff a discipulis oblata*, Amsterdam 1948, pp. 155-64; A. TRAGLIA, *op. cit.*, pp. 22-4; D. ROSS in Aristotle, *Parva Naturalia*, revised text with introd. and comm., Oxford 1955, pp. 190-1; A. A. LONG,

pretazione globale, ma anche per il valore di singoli termini o espressioni. Una delle locuzioni più vessate da questo punto di vista è il κατὰ βῆλόν di v. 6. Sulla falsariga di Aristotele («Del tutto assurdo è dire che la vista vede per qualche cosa che esce da lei e che il raggio visuale si stende fino agli astri [μέχρι τῶν ἀστρων...]») ²⁴ e, soprattutto, della parafrasi di Alessandro di Afrodisia ²⁵, alcuni esegeti lo hanno inteso come «fino al cielo» ²⁶ oppure «fino all'orizzonte» ²⁷. Altri, più recentemente in linea di massima, hanno attribuito a βῆλός il significato proprio di «soglia della casa» ²⁸ o di «varco, soglia della lanterna» ²⁹ e, quindi, fuor di metafora, «superficie dell'occhio» ³⁰. E l' ὅσον πανώτερον ἦεν di v. 5

Thinking and sense-perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?, «CQ» 16 (1966), pp. 256-76, in partic. pp. 262-4; G. E. R. LLOYD, *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge 1966, pp. 325-7; R. LAURENTI, in Aristotele, *Opere*, vol. IV, Roma-Bari 1973, p. 199, nota 19; M. M. SASSI, *op. cit.*, pp. 83-91; C. GALLAVOTTI, in Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, Milano 1975, pp. 202-5; M. R. WRIGHT, *Empedocles: the Extant Fragments*, ed. with introd., comm. and concord., New Haven and London 1981, pp. 240-3. Cf., inoltre, la bizzarra interpretazione di CH. MUGLER, *Sur quelques fragments d'Empédocle*, «Rev. Philol.» 25 (1951), pp. 33-65.

²⁴ Aristot. *De sensu* 2, 438 a 25-26, trad. di R. LAURENTI (*op. cit.*, p. 201).

²⁵ Alex. Aphrod. p. 23, 8 ss. Wendland (cf. D.-K., I, pp. 341-42). L'antico commentatore si appoggia a Omero (*Il.* 15, 23: ῥίπτασκον τεταγών ἀπὸ βῆλου) e interpreta come «cielo» (κατὰ τὸν οὐρανόν) (cf. il chiaro resoconto di A. TRAGLIA, *op. cit.*, pp. 22-3, nota 41).

²⁶ W. KRANZ (D.-K., I, p. 342) traduce: «zum Himmel (?)» (il Diels rendeva «zum Firmament»), ma in apparato critico segnala il significato come «unpassend» e propone «Weg»; cf. già W. KRANZ, *Vorsokratiker Denker*, Berlin 1939, p. 113: «auf den Weg».

²⁷ E. BIGNONE, *op. cit.*, p. 462: «incontro all'orizzonte»; M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 84: «di contro all'orizzonte»; la studiosa osserva poi (nota 13): «Le parole λάμπεισκον κατὰ βῆλόν non vanno interpretate letteralmente, come riferite a un effettivo estendersi del raggio visuale fino alle stelle (mentre così le intende forse Aristotele, cf. *De sensu* 438 a 25 – ἔλογον ... τὴν ὕψιν ... ἀποτελεῖσθαι μέχρι τῶν ἀστρων –, anche se la sua frase ha per D. ROSS, *Aristoteles. Parva Naturalia*, Oxford 1970 [sic!], p. 192, un diverso significato). L'espressione κατὰ βῆλόν, infatti, va piuttosto inquadrata nello stile fiorito, dalle immagini molto amplificate, di Empedocle».

²⁸ H. CHERNISS, *op. cit.*, p. 319, nota 112; A. TRAGLIA, *op. cit.*, p. 23 e nota 41; J. ZAFIROPOLO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953, pp. 272-3; D. ROSS, *op. cit.*, p. 190; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1965 (rist. 1969), p. 235 e nota 2; G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, p. 325; G. GIANNANTONI, *op. cit.*, p. 399; R. LAURENTI, *op. cit.*, p. 200; M. R. WRIGHT, *op. cit.*, p. 241.

²⁹ C. GALLAVOTTI, *op. cit.*, pp. 27, 203.

³⁰ J. I. BEARE, *op. cit.*, p. 16, che rende la locuzione con un semplice «threshold», osserva però (nota 1): «The expression κατὰ βῆλόν seems to favour Siebeck's view (cf. H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, I Teil, I Abt., Gotha 1880, p. 271) that Empedocles contemplates a co-operation between the fire from within and the ἀπόρροις from without at the surface of the eye». Tale commento mi pare che smentisca il Laurenti che (*op. cit.*, p. 199, nota 19) attribuisce al Beare l'interpretazione «sulla soglia», intendendo ovviamente quella della casa.

ha dato origine a due sfere di significati addirittura antitetici: è stato interpretato come «quanto più sottile», in rapporto alla luce (o al fuoco)³¹, oppure come «quanto più largo», riferito al varco, all'apertura³². Ma l'aggettivo *ταναός* ricopre entrambi i campi semantici, quello della «sottigliezza» come quello della «ampiezza», solo in quanto collegati alla sua sfera prima, della «estensione in lunghezza»³³. Perché, allora, non attribuire ai vv. 5-6 il significato, secondo me più calzante, «e la luce, filtrando fuori, quanto più esteso (in lunghezza) è il suo potere di illuminazione, rifugge fino al suo limite»³⁴ (secondo il suo limite) con raggi tenaci? Il v. 11 (*πῦρ δ' ἔξω δίδεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν*), nella seconda parte dell'analogia, vorrebbe dire: «e il fuoco si proiettava fuori, quanto più esteso era il suo potere visivo nella lontananza». Il senso così è molto chiaro e risponde anche ad una istanza logica sulla lunghezza del raggio visivo, presente, peraltro, già in Omero (*Il.* 5, 770-1):

³¹ I codici stessi presentano un'alternanza tra *φῶς* e *πῦρ*, non determinante, comunque, ai fini del significato generale (cf. *supra* e nota 15). Per l'interpretazione suddetta, cf. J. I. BEARE, *op. cit.*, p. 16; W. KRANZ (in D.-K., I, p. 342); E. BIGNONE, *op. cit.*, p. 462; A. TRAGLIA, *op. cit.*, p. 24; J. ZAFIROPOLO, *op. cit.*, p. 272; D. ROSS, *op. cit.*, p. 190; W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 235; G. F. R. LLOYD, *op. cit.*, p. 325; G. GIANNANTONI, *op. cit.*, p. 399; R. LAURENTI, *op. cit.*, p. 200; M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 84. Questa corrente interpretativa mi pare condizionata da Plat. *Tim.* 45 C 2-3.

³² C. GALLAVOTTI, *op. cit.*, p. 27, il quale attribuisce analogo significato a *ταναήκης* in fr. 125 Gallavotti, dove mi pare anche meno pertinente (*τεμὼν ταναήκει χαλκῶ* = 31 B 143 D.-K., in cui è però adottata la lezione *ἀτειρέι*).

³³ Cf. J. BOLLACK, *op. cit.*, III, p. 322. Il concetto è suggerito già da Alessandro di Afrodisia (p. 23, 8 Wendland: cf. D.-K., I, p. 341): *ταναὸν δὲ τὸ πῦρ τὸ διὰ λεπτότητα τεχνόμενον τε καὶ διεκρίπτεται διὰ τῶν πυκνῶν δυνάμενον*.

³⁴ Tale significato mi sembra insito in quello originario di *βηλός* «limitare», «soglia», che Empedocle potrebbe aver usato in senso metaforico, come è nel suo stile assai colorito. D'altronde, anche nella nostra lingua, il termine «soglia» ha assunto nella sfera dei sensi il significato usuale e proprio di «limite (minimo)». La locuzione *ὅσον ταναώτερον ἦεν* è stata – secondo me – bene interpretata da R. MUGNIER (in Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte ét. et trad., Paris 1953, p. 25), che traduce il v. 5: «La lumière, se projetant au dehors, s'étend d'autant plus loin», ma rende il v. 6: «Elle brille sur le seuil, en rayons éblouissants». Aveva già intuito la buona strada, nonostante l'imprecisione e il rimando nel commento ad Alessandro di Afrodisia, F. W. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, I, Paris 1928 (1 ed. 1860), p. 6: «lux autem foras emicans quanto latius funditur, / (tanto magis) collustrat viam indomitis radiis». Sulla stessa linea si colloca J. BOLLACK, *op. cit.*, III, comm. 2, pp. 322-4, che propone per il v. 5 «aussi loin que le porte sa longueur propre» e mostra invece qualche esitazione per *κατὰ βηλόν*: «Il faut s'en tenir au sens propre et comprendre soit: sur le seuil (de la lanterne), les rayons de la flamme franchissant les parois de la lanterne, plutôt que au seuil de la maison que le voyageur se prépare à quitter. Soit – et le sens en est meilleur – sur le seuil que pose chaque pas, tout au long de la marche. Car la lanterne n'a pas proprement de seuil». L'esegesi che il Bollack privilegia mi pare che non rispetti il pensiero empedocleo né, soprattutto, i canoni del procedimento analogico.

ὅσον δ' ἡεροειδὲς ἀνὴρ ἶδεν ὀφθαλμοῖσιν
ἤμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσω ἐπὶ οἶνοπα πόντον³⁵.

Torniamo al significato generale dell'analogia all'interno, soprattutto, della teoria ottica empedoclea³⁶. Nel processo visivo, ciò che è stato messo in dubbio, ovvero il peso determinante del raggio visuale e quindi del fuoco fuoriuscente dall'occhio con un ruolo attivo, mi sembra, in certo modo, implicitamente confermato non solo dalla ripresa platonica nel *Timeo*³⁷, che lo stesso Aristotele accomuna a Empedocle³⁸, ma anche dalla differenza funzionale attribuita da quest'ultimo ai vari tipi di occhi³⁹: gli occhi azzurri sarebbero composti in prevalenza di fuoco, quelli neri conterrebbero più acqua che fuoco e la capacità visiva dell'individuo sarebbe proporzionale (direttamente di notte e inversamente di giorno) alla quantità di fuoco negli occhi contenuta⁴⁰. Empedocle sembra essere stato il primo tra i cosiddetti presocratici ad attribuire alla luce oculare una funzione soggettiva⁴¹, pur accostando a questa la teoria delle emanazioni. Prima di lui, Alcmeone aveva già valorizzato il ruolo del fuoco nel processo visivo, ma senza assegnargli ancora l'importanza fondamentale che gli conferì Empedocle, aderendo per molti riguardi alla teoria alcmeonica⁴², ma apportandovi anche notevoli variazioni. Tuttavia, la rappresentazione della visione operantesi tramite il fuoco sottile che fuoriesce dagli occhi risale, in linea poetica, ma in maniera consistente, ad Omero⁴³.

Non è pensabile, in questa breve rassegna delle teorie ottiche arcaiche

³⁵ Cf. A. M. MESTURINI, *Problemi cit.*, p. 99, nota 64.

³⁶ Per ampie discussioni sull'argomento rimando alle opere citate in precedenza (cf. *supra*, note 23-32).

³⁷ Plat. *Tim.* 45 B-46 A. La teoria platonica della *συναγωγή* comporterà un confluire del raggio visuale e dell'effluvio proveniente dall'oggetto che, in quanto simili, si incontrano, si uniscono e tornano all'occhio, che imprime la vista. (Cf. TH. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon*, texte grec, trad. franç., longues notes..., Paris 1841 [rist. 1981], pp. 157-63). Per i molti punti di contatto della teoria platonica della visione con la relativa dottrina empedoclea, cf. J. I. BEARE, *op. cit.*, pp. 17-8; M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 87.

³⁸ Aristot. *De sensu* 2, 437 b 10-15.

³⁹ Aristot. *De gener. an.* 779 b 12-20; Theophr. *De sens.* 7.

⁴⁰ Cf. M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 91; M. R. WRIGHT, *op. cit.*, pp. 241-2. Dell'argomento mi occupo in altra sede, trattando del termine *γαλκώπις* in Empedocle.

⁴¹ Cf. M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 87.

⁴² Cf. M. M. SASSI, *op. cit.*, p. 89; (cf. pp. 78-82 per la teoria alcmeonica della visione); A. A. LONG, *op. cit.*, p. 258, nota 3.

⁴³ Cf. CH. MUGLER, *Origines...* cit., pp. 131-9; A. A. LONG, *op. cit.*, p. 264. L'interuzione dell'emissione di raggi di luce dagli occhi, dovuta a una ferita o a uno choc fisico o psichico, è quanto già in Omero determina la cecità: cf. CH. MUGLER, *Origines...* cit., p. 137.

che in cui il fuoco è protagonista, tralasciare la dottrina pitagorica, per quanto discussi ne siano fonti ed esiti. Va però notato come sia pressoché impossibile determinare quanto dai primi Pitagorici mutuò ad esempio Empedocle o quanto, invece, delle dottrine che oggi figurano come pitagoriche sia appartenuto al pensiero empedocleo e sia stato poi fatto proprio dagli epigoni della scuola-setta itlica⁴⁴. Ai Pitagorici viene ascritta correntemente la concezione che il processo visivo avvenga per la fuoriuscita dall'organo sensoriale di un fuoco (sotto forma di raggi o di un vapore caldo) che, da solo, esplica la funzione visiva e determina la percezione. Lo stesso accade per gli altri sensi. Ci si fonda, per tale attribuzione, soprattutto su una testimonianza di Alessandro Poliistore, riportata da Diogene Laerzio⁴⁵, per quanto travagliata sia la datazione delle dottrine in essa riferite: non è facile, infatti, determinare se l'estratto di Alessandro Poliistore (I sec. a. C.) riporti teorie risalenti all'antico Pitagorismo (V sec. a. C.), benché mediate, o se non rispecchi piuttosto il pensiero di tardi seguaci della setta, ripreso da qualche composizione neopitagorica (II-I sec. a. C.). La controversa questione⁴⁶ sembra, ai nostri fini, marginale: la testimonianza sulla vista, infatti, dovrebbe verosimilmente ricalcare le teorie pitagoriche antiche, date anche le sue concordanze con la dottrina alcmeonica e con altre teorie presocratiche. Diogene Laerzio scrive, riferendo le memorie di Alessandro Poliistore:

τὴν τε αἴσθησιν κοινῶς, καὶ κατ' εἶδος τὴν ὁρασιν, ἀτμόν τινα ἔχον εἶναι θερμόν, καὶ διὰ τοῦτον λέγεται δι' αἰθέρος ὄραν καὶ δι' ὕδατος ἀντερεῖσθαι γὰρ τὸ θερμόν ἐπὶ τοῦ ψυχροῦ. ἐπεὶ τοι, εἰ ψυχρὸς ἦν ὁ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀτμός, διεστῆκει ἂν οὐδὲν πρὸς τὸν ὁμοῖον αἶρα· νῦν δὲ ἔστιν ἐν οἷς ἡλίου πύλας καλεῖ τοὺς ὀφθαλμούς. τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τῆς ἀκοῆς καὶ τῶν λοιπῶν αἰσθήσεων δογματίζει⁴⁷.

⁴⁴ Tale fenomeno di «contaminazione» vale naturalmente anche per altri pensatori o correnti di pensiero. Per gli stretti rapporti tra Empedocle e Pitagora o i Pitagorici, cf., ad esempio, A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924 (rist. 1982), pp. 230 ss. e *passim*; V. CAPPARELLI, *La sapienza di Pitagora*, vol. I, Padova 1941, pp. 279-87; A. TRAGLIA, *op. cit.*, pp. 62 ss.; E. R. DODDS, *op. cit.*, pp. 184-7; C. GALLAVOTTI, *op. cit.*, introd., pp. IX-XXV, *passim*.

⁴⁵ Diog. Laert. VIII 24, 29 (= 58 B 1 a D.-K. = *Pitagorici Anonimi* 45 Timpanaro Cardini).

⁴⁶ Per una ampia bibliografia e un resoconto delle varie posizioni, rimando a A.-J. FESTUGIÈRE, *Les «Mémoires Pythagoriques» cités par Alexandre Polyhistor*, «REG» 58 (1945), pp. 1-65; MARIA TIMPANARO CARDINI, in *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, III, Firenze 1964, pp. 217-9; 237-9, che intende la fonte di Alessandro Poliistore come «un *pro memoria* che un Pitagorico del IV sec. a. C. portava con sé» (p. 239).

⁴⁷ Il passo è stato giudicato lacunoso da alcuni filologi: cf., per la posizione del Reiske, H. DIELS, *Reiskei animadversiones in Laertium Diogenem*, «Hermes» 24 (1889), pp. 302-25, in partic. p. 320: «VIII 29 211, 20 post νῦν δὲ lacuna est. suppleo partem θερμός

«Il senso in generale, ed in particolare la vista, è un vapore troppo caldo. E per questo si dice che vediamo attraverso l'aria e attraverso l'acqua; infatti il caldo resiste al freddo. Ché se fosse freddo il vapore negli occhi sarebbe disperso dall'aria simile; ed ecco perché in qualche sua opera egli chiama gli occhi le porte del sole⁴⁸. Le stesse cose insegna intorno all'udito e agli altri sensi» (trad. di M. Gigante). Su questo passo avremo modo di tornare in seguito. Della concezione pitagorica della visione come una fuoriuscita di raggi dagli occhi troviamo conferma in Apuleio, quando egli parla delle teorie ottiche di Archita⁴⁹: «E non soltanto per queste ragioni il filosofo deve guardarsi allo specchio; ché molte volte è necessario esaminare non solo la propria immagine, ma anche la ragione del suo formarsi: se, come dice Epicuro, le immagini, partendo da noi come specie di spoglie emananti per flusso ininterrotto dai nostri corpi, quando s'imbattono in qualcosa di levigato e solido, schiacciandosi si riflettono, e riproducendosi a tergo, ci si presentano di fronte; ovvero, come sostengono altri filosofi, siano raggi nostri (*radii nostri*): o che questi, partendo dall'interno degli occhi, si mescolino con la luce esterna, e così uniti [*formino l'immagine*] come crede Platone, ovvero soltanto raggi partiti dagli occhi senza alcun contributo esterno, come ritiene Archita (*seu tantum oculis profecti sine ullo foris amminiculo, ut Archytas putat*)» (trad. di M. Timpanaro Cardini). Sulla stessa linea si colloca una testimonianza dello Pseudo-Plutarco in merito a Ipparco (pitagorico del IV sec. a. C.), cui vengono accomunati per questa dottrina Pitagora e Parmenide⁵⁰: «Ipparco afferma che raggi

ὦν (sc. ὁ ἀτμός ὁ ὁρατικός) ὑπὸ ψυχῆς ἀντερεῖσθαι κατ' εὐθείαν πορεύεται. quae deinceps desint et paucane an multa non perspicio»; per altre proposte, cf. M. GIGANTE, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, Bari 1983³, p. 329 e nota 66 p. 547: lo studioso non ammette la lacuna; in nota, fa però brevemente il punto sulla questione. Per quanto riguarda invece l'ἀτμός, analogamente a φῶς che nelle teorie ottiche si identifica con πῦρ, così questo ἀτμός che è θερμός, come tutte le cose calde, presuppone l'esistenza di un fuoco interno che lo alimenti.

⁴⁸ Per il commento al passo rinvio a M. TIMPANARO CARDINI, (*op. cit.*, III, pp. 229-30), in particolare per la metafora «occhi = porte del sole», che la studiosa considera appartenente «al linguaggio poetico e mistico di più luoghi», contro il Kranz che la reputava similitudine non greca, ma orientale (p. 230). (Sulla questione si veda inoltre L. MALTEN, *op. cit.*, pp. 41-2). Importante è anche l'attenzione con cui la Timpanaro Cardini sottolinea molti collegamenti con le teorie empedoclee della luce. Per varie metafore di origine pitagorica, riprese da Empedocle e dai tragici, cf. A. TRAGLIA, *op. cit.*, pp. 62-75.

⁴⁹ Apul. *Apol.* 15 (= Arch. 47 A 25 D.-K.).

⁵⁰ Ps. Plut. *Plac. Philos.* 4, 13 = Parm. 28 A 48 D.-K. [(?) IV 13, 9. 10 (D. 404)]:

Ἰππαρχος ἀκτίνες φησὶν ἀφ' ἑκατέρου τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινόμενας τοῖς πέρασιν αὐτῶν οἰοῦναι χειρῶν ἐπαφὰς περιχαλπατοῦσας τοῖς ἐκτὸς σώμασι τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατι-

prolungantisi da tutti e due gli occhi, quando coi loro estremi come con toccar di mani si diffondono sui corpi esterni, fanno sorgere la loro percezione nell'organo visivo. Anche a Pitagora alcuni attribuiscono questa teoria, poiché egli è un'autorità nelle dottrine scientifiche e, oltre a lui, a Parmenide che nei suoi versi avrebbe trattato questa dottrina» (trad. di M. Untersteiner).

La complessa problematica che ho cercato di compendiare va tenuta presente per intendere il sottofondo dottrinario dei versi dell'*Ecuba*, oggetto della mia indagine. L'unità molteplice del fatto poetico consente di esaminare passi di una tragedia alla luce di una teoria ottica.

Per il Méridier, come si è detto, la dichiarazione di *Hec.* 367-68 vale in ultima analisi: «Je me rends libre»⁵¹. Preferirei interpretare in maniera leggermente diversa: «Io sono e mi mostro libera». La ragione di tale esegesi della metafora è questa: il fuoco sottile emanato dall'occhio nell'atto di vedere è anche portatore di fluidi interiori di diverse qualità, determinate dallo stato d'animo del soggetto⁵². Il fatto è documentato per Omero che, come afferma il Mugler, non distingue ancora «le realtà psicologiche da quelle fisiche e spaziali»⁵³, ma vale certamente anche in epoca posteriore come interpretazione «popolare» delle teorie ottiche e, in particolare in poesia, per il normale processo di conservazione di stilemi epici, di concezioni mitiche. Come in Omero δεινὸν (oppure σμερδαλέον, ecc.) δερκεσθαι⁵⁴ significa che il soggetto vedente irradia dagli occhi furor, terrore, ecc., così nel passo euripideo in esame Polissena esterna, per mezzo dello «sguardo», il sentimento cosciente della sua *libera* scelta e della sua imminente *liberazione e libertà*⁵⁵.

Altrettanto chiara, sulla stessa linea, è l'interpretazione di *Hec.* 1035, in cui Polimestore, accecato dall'anziana regina, grida: ὦμοι, τυφλοῦμαι

κὼν ἀναδιδόναι. ἔνοι καὶ Πυθαγόραν τῇ δόξῃ ταύτῃ συνεπιγράφουσιν ἅτε δὴ βεβαιωτῇ τῶν μαθημάτων καὶ πρὸς τοῦτοι Παρμενίδην ἐμφαίνοντα τοῦτο διὰ τῶν ποιημάτων.

(Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958 [rist. 1967], p. 105).

⁵¹ L. MÉRIDIÉ, *op. cit.*, p. 195, nota 5.

⁵² Cf. CH. MUGLER, *Origines...* cit., p. 133.

⁵³ CH. MUGLER, *Origines...* cit., p. 133.

⁵⁴ Hom. *Il.* 3, 342; 23, 815; 11, 37; 22, 95; *Od.* 2, 152; cf. CH. MUGLER, *Origines...* cit., p. 133. Cf., ad esempio, anche Eur. *Iph. A.* 644:

ὥς οὐ βλέπεις εὐκλὸν, ἄσμενός μ' ἰδὼν.

⁵⁵ Per questo risvolto, è centrata anche l'esegesi del Méridier; migliore, però, quella del Mugler (cf. *supra* e nota 7). Una conferma può essere il rimando ai vv. 547 ss. operato dal Bevegni (in *op. cit.*, p. 31). Aggiungerei che il confronto fra i due passi mette in luce una netta distinzione: Polissena rende e considera libera la sua anima, per quanto riguarda il suo corpo, deve appellarsi all'altrui volontà.

φέγγος ὀμμάτων τάλας. La Ciani prospetta, per l'esegesi, due possibilità: «1) considerare φέγγος ὀμμάτων una forma di perifrasi per indicare l'occhio, perifrasi in cui il termine φέγγος avrebbe la funzione secondaria di rievocare l'idea dello splendore della pupilla viva; 2) interpretare i termini della *inunctura* come indipendenti l'uno dall'altro attribuendo a φέγγος la funzione specifica e primaria di esprimere la capacità visiva, e mantenendo quindi il valore dinamico che già gli è proprio in *Hec.* 367-68»⁵⁶. Delle due proposte adottato senza alcuna esitazione la seconda⁵⁷.

Prendiamo in esame, infine, *Hec.* 1067-68:

Εἴθε μοι ὀμμάτων αἵματόεν βλέφαρον
ἀκέσαι' ἀκέσαι τυφλόν, Ἄλιε,
φέγγος ἀπαλλάξας.

È il passo indubbiamente più vessato, sul quale vorrei soffermarmi per proporre una interpretazione diversa da quelle finora considerate, che si riveli in piena sintonia con quanto sin qui detto.

Contro una esatta comprensione da parte degli studiosi moderni sembra aver avuto un peso determinante una affermazione contenuta negli scolii:

τυφλὸν φέγγος: τὸ σκότος κακῶς· φέγγος γὰρ ἐπὶ σκότους οὐ λέγεται⁵⁸.

Così come lo scolio la maggior parte dei moderni esegeti connette l'aggettivo τυφλόν col sostantivo φέγγος⁵⁹. Mette conto sottolineare, pe-

⁵⁶ M. G. CIANI, *op. cit.*, p. 65. T. FIX, *op. cit.*, p. 23, traduceva: «Heu mihi! exae-cor lumine oculorum miser»; A. S. WAY, *op. cit.*, p. 329: «Ah, I am blinded of mine eyes' light - wretch!»; L. MÉRIDIÉ, *op. cit.*, p. 220: «Las! on m'aveugle, on ôte à mes yeux la lumière!»; S. QUASIMODO, *op. cit.*, p. 119: «Ahimè! Mi accecano! Mi tolgono la luce degli occhi!»; CH. MUGLER, *Dictionnaire...* cit., p. 427, s.v. φέγγος: «las, on m'aveugle, on me fait perdre, o infortuné, la lumière de mes yeux»; F. M. PONTANI, *op. cit.*, p. 578: «Ah! M'accecano! Gli occhi! Non ci vedo!»; U. ALBINI e V. FAGGI, *op. cit.*, p. 83: «Ah, ah! Mi accecano, ah la luce dei miei occhi».

⁵⁷ L'alternativa prospettata dalla studiosa nel comma 1) altro non è, nella sostanza, che un risvolto del concetto di comma 2), lo stesso che sta all'origine della metafora omerica φάεα = «occhi» (la *inunctura* φάεα καλὰ ricorre tre volte in versi formulari: *Od.* 16, 15; 17, 39; 19, 417; cf. M. G. CIANI, *op. cit.*, p. 10; CH. MUGLER, *Dictionnaire...* cit., p. 438, s.v. φῶς; *Lumière...* cit., p. 60), divenuta poi consueta, anche con altri termini analoghi, in tutta la letteratura greca (cf., ad esempio, Eur. *Cycl.* 633; *Andr.* 1180; *Rb.* 737; Mosch. 4, 9) e poi latina (*lumina* = «occhi»: cf. Cic. *Tusc.* 5, 39, 114; Ov. *Rem. am.* 801; *Hec.* 21, 113; *Met.* 5, 232; Tib. 1, 2, 33; Val. Fl. 3, 279; Sid. *Apoll.* c. 19, 4; con *lumen*, al singolare, cf. Verg. *Aen.* 3, 635; 3, 677; Ov. *Pont.* 2, 8, 66).

⁵⁸ *Scholia in Euripidem*, coll., rec. ed. E. Schwartz, vol. I (*Sch. in Hecubam, Orestem, Phoenissas*), Berolini 1887, p. 79.

⁵⁹ Cf. ThGL, IX, col. 691, s.v. φέγγος; LSJ⁹, p. 1920, s.v. φέγγος: τυφλὸν φ., i.e. blindness, E. *Hec.* 1068 (lyr.); J. H. H. SCHMIDT, *op. cit.*, (rist. 1967), pp. 173-4. T. FIX, *op. cit.*, p. 24, traduceva: «Utinam mihi oculorum cruentam palpebram / medearis, me-

rò, che lo scoliaste offre questa esegesi probabilmente come *extrema ratio*, non trovando altra possibile spiegazione, forse ignaro delle teorie ottiche del V secolo, ma che egli stesso biasima l'audacia dell'antitesi.

Alcuni editori del secolo scorso, avanzando dubbi sul testo, preferirono emendare: il Reiske mutò φέγγος in νέφος; il Weil congetturò un ἐπαλλάξας in luogo del tràdito ἀπαλλάξας, leggendo un riferimento alla vicenda di Orione, che riacquistò la vista riaccendendo la luce dei suoi occhi ai raggi del sole⁶⁰. La stessa interpretazione propose in seguito B. Stumpo, che manteneva però l'ἀπαλλάξας dei codici, col significato di «distornare», e rendeva il tutto: «distaccando la tua luce (φέγγος), o sole, a favor mio»⁶¹. Tale esegesi, una volta che si conservi l'ἀπαλλάξας, appare persino più contorta dell'antitesi τυφλόν... φέγγος, che

dearis, caecum, o Sol, / lumen (*coecitatem*) adimens»; per A. W. URCOTT, *op. cit.*, p. 124, si tratta di un «example of the figure called oxymoron» e la forma verbale ἀπαλλάξας corrisponderebbe a «relieving me from», «ridding me of»; S. QUASIMODO, *op. cit.*, p. 123, rende: «Risana, risana i miei occhi sanguinanti / o Sole! Liberami dalle tenebre!»; CH. MUGLER, *Dictionnaire...* cit., p. 427-8, s.v. φέγγος: «les paupières ensanglantées de mes yeux, guéris les, guéris les, Soleil, éloigne de moi la lumière aveugle de mes yeux»; L. MÉRIDIÈRE, *op. cit.*, p. 221 (cf. nota 4): «Mes yeux ensanglantés, guéris-les, guéris-les, Soleil! délivre-moi de la cécité!». Su questa stessa linea, C. BEVEGNI, in *op. cit.*, p. 85: «τυφλόν... φέγγος ἀπαλλάξας: letteralmente 'allontanando la luce cieca': l'antitesi, ai limiti del barocco, ha fatto dubitare della genuinità del testo, ma essa rientra nel gusto dei tragici: cf. Eu. *Phoen.* 377 (σκότον δεδορκώς) e Soph. *Oed. Rex* 419 (βλέποντα σκότον)». U. ALBINI e V. FAGGI (*op. cit.*, p. 85), che traducono in vista della rappresentazione teatrale, così risolvono la sottigliezza: «Risanami, risanami questi occhi ciechi e sanguinanti, dio Sole!». M. G. CIANI (*op. cit.*, p. 66), considerando come riferita a τυφλόν φέγγος l'espressione ἐντὶ τοῦ τυφλὸν ὄμμα, con cui lo scolio spiega invece il v. 1067, commenta: «Il valore del termine, qui non determinato dal genitivo di appartenenza, sarebbe metaforico, come quello di φάει in Omero, e di πύλα in Eschilo *fr.* 99, 13». La studiosa non dice però come renderebbe, secondo questa lettura, il verbo ἀπαλλάξας. L'antitesi τυφλόν... φέγγος potrebbe essere sciolta sulla base della polisemia degli aggettivi legati al «vedere» (e all'«udire»), della loro triplice valenza, attiva, passiva e causativa (τυφλόν: «che non vede», «che non è visto», «che non permette di vedere»). Tale soluzione mi pare, comunque, più contorta di quella che intendo proporre.

⁶⁰ H. WEIL, *op. cit.*, p. 285: «Polymestor demande au Soleil, qui est le dieu du jour et la source de la lumière, de guérir ses yeux aveugles (ἀκέσασιο βλέφαρον τυφλόν) en faisant succéder la clarté aux ténèbres (φέγγος ἐπαλλάξας). Cette idée est conforme aux traditions grecques. C'est ainsi que, d'après la fable, Orion recouvra la vue en rallumant, comme dit Preller, la lumière de ses yeux aux rayons du soleil (ἀνέβλεψεν, ἐκκαίει ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος, Apollodore I, IV, 3)». Nella stessa ottica, più recentemente, F. M. PONTANI, *op. cit.*, p. 579: «L'occhio che sanguina, le cieche orbite / tu guarisci, guarisci, Sole, rendimi / luce alle palpebre».

⁶¹ B. STUMPO, *op. cit.*, pp. 148-9; cf., in stretta dipendenza, G. REVEL, nel commento a Euripide, *Ecuba*, Torino 1937 (rist. 1944), p. 85. Su questa linea era già la traduzione di A. S. WAY (*op. cit.*, p. 331): «O couldst thou but heal these eye-pits gory / O couldst thou but heal the blind, and restore / me, / O sun, thy light!».

lo Stumpo definiva «stiracchiatura»⁶². Il testo, comunque, è sano e, a mio parere, può essere inteso in questo modo. L'aggettivo τυφλόν va collegato con βλέφαρον del verso precedente (il che è assai più logico anche per la sintassi della frase), con una funzione un po' diversa dall'altro aggettivo αἰματόεν; mentre questo è, infatti, un semplice attributo, τυφλόν, in posizione nettamente enfatica, assume un valore che definirei predicativo-causale, a significare: «la pupilla sanguinante degli occhi guariscimela, guariscimela, ché è cieca!». Il termine φέγγος è oggetto di ἀπαλλάξας e questo verbo è proprio la chiave dell'enigma: esso non significa solo «allontanare, distornare qualcosa» (τι), o «liberare qualcuno da qualcosa (di negativo)» (τινά τινος)⁶³, ma anche «rimuovere, allontanare una cosa da un'altra (negativa)» (τί τινος)⁶⁴ o, col semplice accusativo (τι), «allontanare una cosa», ancora nel senso positivo di «liberarla, lasciarla andare». Un esempio di tale accezione è rintracciabile proprio in Eur. *Hec.* 1222-23:

σὺ δ' οὐδὲ νῦν πω σῆς ἀπαλλάξει χερὸς
τολμᾷς. ἔχων δὲ καρτερὴς ἔτ' ἐν δόμοις,

in cui l'accusativo sottinteso è τὸν χρυσόν, l'oro di Polidoro che Polimestore tiene per sé nei suoi palazzi e «neppure ora sopporta di liberare dalla sua mano», cioè di «lasciarlo andare dove dovrebbe». Il costruito è uguale a quello di *Hec.* 1067-69, in cui ἀπαλλάξας, unito in iperbato con ὀμμάτων⁶⁵ (che può ben essere considerato ἀπὸ κοινοῦ tra βλέφαρον e ἀπαλλάξας) significa proprio «liberare, lasciar andare». I versi assumono quindi una configurazione logica e coerente con i passi dell'*Ecuba* precedentemente esaminati, venendo a significare: «La pupilla sanguinante degli occhi guariscimela, guariscimela, ché è cieca, o Sole, liberandone la luce»: una volta che la luce (fuoco) uscisse dai suoi occhi, infatti, secondo quanto s'è detto, Polimestore potrebbe di nuovo vedere!⁶⁶.

Anche questa proposta di lettura offre una specifica motivazione del perché Polimestore invochi proprio il dio Sole a guarirlo dalla cecità. Nelle memorie di Alessandro Polistore riportate da Diogene Laerzio, al punto già menzionato⁶⁷, l'autore, rifacendosi esplicitamente alla sua

⁶² B. STUMPO, *op. cit.*, p. 148.

⁶³ Cf., ad esempio, Aesch. *Eu.* 83; *Pr.* 773; cf. anche, con un composto del verbo, nel suo significato riflessivo (sc. ἐαυτόν), Eur. *Hec.* 1107-8: Συγγνώσθ', ὅταν τις κρίσιν ἢ φέρειν κακὰ / πάθῃ, ταλαίνης ἐξαπαλλάξαι ζόης.

⁶⁴ Cf. Eur. *Hipp.* 774-5: ἀπαλλάσ- / σουσά τ' ἀλγεινὸν φρενῶν ἔρωτα. Cf. *Med.* 27.

⁶⁵ Cf. Eur. *Hec.* 1104-5: ἀφίτησιν ὄσων αὐγὰς, in cui il costruito sintattico è lo stesso di ὀμμάτων... φέγγος ἀπαλλάξας.

⁶⁶ Cf. *supra* e nota 43.

⁶⁷ Cf. *supra* e note 45-48. Per Apollo dio, per eccellenza, pitagorico e empedocleo, cf. A. ROSTAGNI, *op. cit.*, pp. 226-7; 289, nota 1.

fonte pitagorica⁶⁸, precisa: *vũn δὲ ἔστιν ἐν οἷς ἡλίου πύλας καλεῖ τοὺς ὀφθαλμούς*. Mi pare che questa metafora, che la Timpanaro Cardini considera con buona probabilità «appartenente al linguaggio poetico e mistico di più luoghi»⁶⁹ e che può – a mio avviso – risalire, per il suo stile, all'antico pitagorismo, possa anche essere alla base della ripresa poetica di Euripide, ovviamente più diluita e, di conseguenza, anche più criptica⁷⁰.

Non vorrei spingermi troppo in là, ma reputo tuttavia degna di menzione da un punto di vista lessicale la sfida che Ecuba lancia a Polimestore subito dopo averlo accecato⁷¹:

Ἄρασσε, φείδου μηδὲν, ἐκβάλλων πύλας

⁶⁸ Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, III, p. 230.

⁶⁹ M. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, III, p. 230; cf. *supra*, nota 48.

⁷⁰ Un indizio della possibile esistenza in Euripide di una concezione analoga, in qualche tragedia perduta, potrebbe essere rappresentato da Aristoph. *Thesm.* 16-8:

ὃ μὲν βλέπειν ἤρῃ, πρῶτ' ἐμμηχανήσατο
ὀφθαλμὸν ἀντίμυμον ἡλίου τροχῷ,
ἀκοῇ δὲ χοάνην, ὥτα διετετρήνατο.

La definizione *ἡλίου τροχός* suona come una ripresa, diretta o mediata, della terminologia cosmologica attestata per Anassimandro (12 A 21 D.-K.). Ma B. MARZULLO (in Aristofane, *Le Comedie*, Bari 1968, pp. 425-6 e nota 2), a commento della sua traduzione dei versi aristofanei («... in principio era l'Etere, poi si divise e partorì da solo animali che si muovono. Per quelli che ci devono vedere inventò un occhio, copiando la ruota del sole. Per sentire, gli ha fatto un buco come un imbuto: l'orecchio»), scrive, in modo convincente: «Si parodia qualche cosmogonia euripidea, o comunque sofistica: un gioco di sicuro effetto per la platea, ma forse per lo stesso Aristofane». La antica concezione del sole come occhio macrocosmico e, viceversa, dell'occhio come sole microcosmico ha parecchie attestazioni nella letteratura greca, per cui rinvio a W. J. VERDENIUS, *op. cit.*, pp. 163-4; cf. anche *supra* e nota 16. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 47, nota 4, afferma riguardo all'espressione pitagorica «occhi = porte del sole»: «L'expression vient de l'*Odyssée*, XXIV 12. Pour la doctrine, cf. *Plat. Rep.* VI 509 a 1 ὅψις ἡλιοειδής; 508 b 1 ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι (δῆμα) τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων, sur quoi Adam compare Aristoph. *Thesmoph.* 16-17...». Degno di essere citato è ancora Pind. *Pae.* 9, 1-3:

Ἀκτὶς ἀελίου, τί πολὺσκοπε μήσσει,
ὦ μάτερ ὀμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον
ἐν ἀμέρῃ κλεπτόμενον;

⁷¹ Eur. *Hec.* 1044-46. Interessante può essere un confronto con l'interpretazione offerta da Artemidoro di un sogno collegato proprio col sole; la vendetta di Ecuba attua contemporaneamente due dei presagi funesti che esso può annunciare: Artem. II 36 «Il sole oscurato, macchiato di sangue oppure d'aspetto terribile, è per tutti un segno funesto e strano, che talvolta indica disoccupazione, talvolta malattia o pericolo per i figli di chi ha visto il sogno, oppure un'affezione ai suoi stessi occhi» (trad. di D. DEL CORNO in Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Milano 1975, p. 137).

οὐ γάρ ποτ' ὄμμα λαμπρὸν ἐνθήσεις κόραις,
οὐ παῖδας ὄψῃ ζῶντας οὓς ἔκτειν' ἐγώ⁷².

L'accostamento psicologico dei termini non mi sembra casuale, a maggior ragione in un dramma che si apre con la battuta (parla il fantasma di Polidoro):

Ἦκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας
λιπών, ἔν' Αἰδῆς χωρὶς ὥκισται θεῶν.
Πολύδωρος...⁷³.

Il concetto di *ἡλίου πύλαι* potrebbe essere suggerito così in forma antonimica: nel primo verso della tragedia *σκότου πύλαι* si oppone già concettualmente ad *ἡλίου πύλαι* nel suo senso proprio, anche se non vogliamo qui postulare una deliberata puntuale ripresa⁷⁴. Ai vv. 1044-46, invece, il contesto offre la possibilità di vari livelli di lettura possibili e poeticamente felici proprio alla luce delle oscillazioni e fluttuazioni di significato dei termini presi in esame: dietro alle parole dell'anziana regina potrebbe celarsi più ironia tragica di quanta ne appaia, in un velato riferimento ad altre *πύλαι* (gli occhi), ben più importanti per Polimestore, cui avrebbe già pensato lei!

Tiriamo le somme del lungo discorso.

Le tre occorrenze del termine *φῆγος* nell'*Ecuba* sono riconducibili ad una scelta delle dottrine ottiche che privilegiano il fuoco e solo sulla base di queste possono essere correttamente interpretate (in particolare ciò vale per *Hec.* 1067-69). Importanza relativa ha poi il poter stabilire se Euripide si rifaceva a teorie pitagoriche o alla dottrina empedoclea, anche se il ruolo esclusivo di *φῆγος* nel processo visivo farebbe propendere per la prima ipotesi; inoltre, il confronto di *Hec.* 1067-69 con la testimonianza dossografica di Diogene Laerzio sull'espressione *ἡλίου*

⁷² Il verbo *ἀράσσω* che, nel suo significato proprio, è normalmente riferito alle «porte», si incontra due volte in Sofocle in senso traslato, ad indicare l'accecamento di Edipo: *Ant.* 52 ὄψεις ἀράσας; *Oed. Rex* 1276 ἤρασσε... βλέφαρα. In un terzo caso, *Ant.* 974-5 ὀμμάτων... ἀραχθέντων, a proposito dell'accecamento dei Fineidi, è congettura di Seidler in un luogo corrotto.

⁷³ Eur. *Hec.* 1-3.

⁷⁴ Una tale antitesi, di sapore parmenideo (cf. Parm. 28 B 1, 11 D.-K.: ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων), implicherebbe virtualmente tutti i suoi aspetti semantici, attualizzati da varie coppie di opposti:

giorno	-	notte
luce	-	tenebra
vista	-	cecità
vita	-	morte

Cf. anche *supra*, nota 71.

πύλαι per indicare gli occhi lascia presumere che Euripide conoscesse la metafora pitagorica. In tal caso e a questo proposito va detto che quella che noi *a posteriori* definiamo «metafora», se risalente al primo pitagorismo⁷⁵, non era allora certamente intesa in questo senso: il procedimento analogico nasce, infatti, con la dignità di un modulo conoscitivo rispondente alla dimensione del pensiero arcaico, che si serviva in prevalenza di «simboli»⁷⁶. E, di rimando, può anche essere questa una ragione di più per supporre che l'espressione «porte del sole» a significare gli occhi sia di epoca assai antica. Ardite «metafore» di ispirazione pitagorica si ritrovano in Empedocle e in Eschilo. Ma, se Eschilo tende a far suo e a riproporre con moduli identici ciò che appartiene ad un patrimonio «mistico»⁷⁷, Euripide, in maniera peraltro conforme alla sua indole e anche al mutato spirito del suo tempo, è invece più incline a riappropriarsi dello stesso patrimonio, investendolo di un processo di razionalizzazione che ridà nuova vita a un'immagine, proiettandola all'interno della divulgazione scientifica dell'epoca.

ANNA MARIA MESTURINI

⁷⁵ Si veda quanto afferma in generale su questo tipo di problemi A. TRAGLIA, *op. cit.*, p. 65 e la bibliografia ivi riportata.

⁷⁶ Per un'ampia trattazione dell'argomento rimando a A. M. BATTEGAZZORE, *Considerazioni su mito, simbolo e razionalità nel pensiero arcaico*, «Memorie del seminario di Storia della Filosofia della Facoltà di Magistero», Università di Sassari 1983, pp. 11 ss. e *passim*.

⁷⁷ A. TRAGLIA (*op. cit.*, p. 69), in una rassegna di «metafore» di ascendenza pitagorica, così giustifica la presenza di questo tipo di «simbolismo» nell'opera eschilea: «Ora, un metaforismo così ardito, che affonda spesso le sue radici in una visione mistica del mondo, ha riscontro in un modo tutto particolare nello stile della tragedia eschilea. Anche per Eschilo dalla natura si effonde un religioso senso del divino e gli elementi sono spesso considerati - in sé e nei loro fenomeni - una manifestazione stessa della divinità ad essi immanente».