

LA MELANIPPE SOPHÈ DI EURIPIDE:  
L'ARCHETIPO DIMENTICATO DELLA DONNA FILOSOFA

È stato recentemente, e alquanto incautamente, affermato che «la fisica non è cosa per donne», poiché la conoscenza scientifica pare essere stata sempre appannaggio degli uomini<sup>1</sup>. Al di là delle polemiche di genere e anche delle strumentalizzazioni cui si prestano simili affermazioni, a ripensare il ruolo della donna nella scienza e nella filosofia ci viene incontro la figura di Melanippe, eroina della mitologia greca poco nota e ancora oggi non troppo studiata.

Con il nome Melanippe vengono indicati, nell'antichità, differenti personaggi della mitologia. Melanippe è infatti il nome di un'Amazzone figlia di Ares, sorella di Ippolita e della regina Antiope, imprigionata da Eracle e poi liberata in cambio della cintura di Ippolita<sup>2</sup>, così come la figlia di Oineo e Altea<sup>3</sup> e una ninfa sposa di Itono, figlio di Anfizione<sup>4</sup>. La Melanippe sulla quale appunteremo la nostra attenzione è però la figlia di Eolo (re della Tessaglia, figlio di Elleno che a sua volta era figlio di Zeus) e di Ippo/Ippe, figlia del centauro Chirone<sup>5</sup>.

Le più significative testimonianze intorno alla Melanippe figlia di Eolo sono rappresentate da due diverse tragedie euripidee intitolate *Melanippe Sophè* e la *Melanippe Desmottis*; ad esse si affianca una serie non troppo numerosa di testimonianze storiografiche, mitografiche e scoliastiche, tutte legate in qualche modo a queste due tragedie<sup>6</sup>. Il mito fu poco noto sin dall'antichità e non ebbe grande fortuna: se si eccettua la ripresa in ambito latino ad opera di Ennio<sup>7</sup>, rimase praticamente sconosciuto. Le fonti che ci parlano di Melanippe, non anteriori all'età augustea, sono spesso poco chiare nei dettagli, mutano i nomi dei personaggi coinvolti e non ci permettono di stabilire il reale apporto euripideo nella definizione dei contorni della vicenda mitica: non sappiamo se Euripide abbia avuto buon gioco nell'inventare, almeno parzialmente, un mito già ai suoi tempi perduto o se lo abbia soltanto rivitalizzato, poiché non è possibile discernere la genesi compositiva delle sue tragedie dal materiale mitico preesistente (se si esclude un frammento del poeta Asio del VII

<sup>1</sup> *Lo scienziato Strumia: «La fisica? Non è donna»*, Corriere della Sera, 1 ottobre 2018.

<sup>2</sup> Diod. Sic. 4. 64, Trog.-Justin. 2. 4. 23 ss.; rapita da Teseo secondo Ps.Apollod. *Biblioth. Epit.* 4. 1. 16, uccisa da Telamone secondo lo Schol. ad Pind. *Nem.* 3. 64.

<sup>3</sup> Antonin. Liber. *Metam.* 2, moglie di Calcodone e madre di Elpenore (Tzetzes ad Lyc. 1034)

<sup>4</sup> Paus. 9. 1. 1.

<sup>5</sup> Eur. *Mel. Soph.* fr. 481, 21 Kannicht, Clem. Alex. *Strom.* 1. 15. 73. 4, Schol. ad Arat. *Phaen.* 205 p. 181 Martin; talvolta è detta anche Ippe (Hyg. *Astron.* 2. 18) o Euppe (Pollux 4. 141). Alle volte, nelle fonti si indica con Melanippe la figlia e non la nipote del centauro Chirone (figlia di Ippe appunto); questo ha generato molta confusione, ma si tratta evidentemente di un errore che si è propagato quasi a macchia d'olio all'interno della tradizione scoliastica e mitografica (cfr. ROSCHER 1898 II p. 2576, WELCKER 1839, p. 848 e l'analisi puntuale delle fonti operata da LUPPE 1990 e MONTEMURRO 2013, pp. 2-3 n. 2).

<sup>6</sup> Hyg. *Fab.* 186, Diod. Sic. 4. 67, Schol. ad Dion. Perieg. 461, Strabo 6. 1. 14 (C 264), AP 3. 6; Ps.Dion. *Ars Rhet.* 8. 10 e 9. 11; unica testimonianza iconografica è in un cratere apulo datato al 330 – 320 a. C (LIMC 829).

<sup>7</sup> JOCELYN 1967, pp. 123-125, ffr. 1-6.

sec. a. C.<sup>8</sup>, Euripide è il testimone più antico del mito); ne risulta, da un lato, che molti dettagli drammatici e mitici sono destinati a rimanere oscuri<sup>9</sup>, e che, dall'altro, i frammenti delle due tragedie euripidee sono punto di partenza obbligato per qualsiasi considerazione o ricostruzione del mito.

Un considerevole contributo alla definizione delle linee della vicenda è stato offerto dalla *hypothesis* della *Melanippe Sophè*, leggibile sia nel *P.Oxy.* 2455 (raccolta di *hypotheses* euripidee) sia nel commento al *περὶ μεθόδου δεινότητος* di Ermogene ad opera di Giovanni Logoteta<sup>10</sup> e in quello, sempre a Ermogene, di Gregorio di Corinto<sup>11</sup>:

Ἡ δὲ τῆς σοφῆς Μελανίππης αὕτη ἱστορία· Ἕλληνας τοῦ Διὸς Αἰόλος τεκνωθεὶς ἐκ μὲν τῆς Εὐρυδίκης ἐγέννησε Κρήτην καὶ Σαλμωνέα καὶ Σίσυφον, ἐκ δὲ τῆς Χείρωνος θυγατρὸς Ἴππης κάλλει διαφέρουσάν Μελανίππην· αὐτὸς μὲν οὖν φόνον ποιήσας ἐπ' ἐνιαυτὸν ἀπῆλθε φυγὰς, τὴν δὲ Μελανίππην Ποσειδῶν διδύμων παίδων ἔγκυον ἐποίησεν· ἡ δὲ διὰ τὴν τοῦ πατρὸς προσδοκίαν τοὺς γεννηθέντας εἰς τὴν βούστασιν ἔδωκε τῇ τροφῷ θεῖναι κατὰ τὴν ἐντολήν τοῦ κατασπείραντος· ὑπὸ δὲ τὴν κάθοδον τοῦ δυνάστου τὰ βρέφη τινὲς τῶν βουκόλων φυλαττόμενα μὲν ὑπὸ τοῦ ταύρου, θηλαζόμενα δὲ ὑπὸ μιᾶς τῶν βοῶν ἰδόντες, ὡς βουγενῆ τέρατα τῷ βασιλεῖ προσήνεγκαν· ὁ δὲ τῇ τοῦ πατρὸς Ἕλληνας γνώμη πεισθεὶς ὀλοκαυτοῦν τὰ βρέφη κρίνας Μελανίππη τῇ θυγατρὶ προσέταξεν, ἐνταφίους αὐτὰ κοσμηῆσαι· ἡ δὲ καὶ τὸν κόσμον αὐτοῖς ἐπέθεκε, καὶ τὸν λόγον εἰς παραίτησιν ἐξέθηκε φιλότιμον.

La storia della *Melanippe Sophè* è la seguente. Eolo, nato da Elleno, figlio di Zeus, da Euridice generò Creteo, Salmoneo e Sisifo, da Ippe, figlia di Chirone, Melanippe, di eccezionale bellezza. Avendo commesso un omicidio, andò in esilio, e Poseidone rese gravida Melanippe di due gemelli. Lei allora, in attesa del ritorno del padre, diede i figli alla nutrice perché li collocasse nella stalla, secondo l'ordine di colui che li aveva generati. Al ritorno del sovrano alcuni bovani, avendo visto i neonati sorvegliati dal toro e allattati da una delle mucche, li portarono al re come se fossero creature mostruose nate dai buoi. Ed egli, avendo deciso, persuaso dal parere del padre Elleno, di bruciare i neonati, ordinò alla figlia Melanippe di adornarli per il sacrificio: costei li adornò e tenne un ambizioso discorso intercedendo per loro.

<sup>8</sup> Fr. 2 Bernabè, riportato da Strabone 6. 1. 5.

<sup>9</sup> È una caratteristica che la *Melanippe* condivide con altre tragedie euripidee per le quali non sembrano esserci, o piuttosto non ci sono noti, antecedenti mitici che permettano di individuare quanto e in che misura Euripide ha sfruttato, riprodotto e rielaborato un mito o una figura mitica: è il caso, ad esempio, dell'*Alope*, la cui leggenda è nota solo grazie a Igino *Fab.* 187 (sulla cui attendibilità per la ricostruzione della tragedia euripidea si è molto discusso, anche in rapporto agli *Epitrepontes* di Menandro, v. bibliografia in JOUAN-VAN LOOY 1998, p. 141 e nn. 11 e 12) e a fonti erudite successive (Paus. 1. 5. 2; 14. 3; 39. 3; Harpocrat. *Lex. Decem orat.* 13. 5-8 Bekker, Steph. Byz. s. v. Ἀλόπη), benché la figura mitica sia citata anche da Ar. *Av.* 559 (e cfr. Schol. *ad Ar. Av.* 560 per la menzione della violenza di Alope da parte di Poseidone), Dem. *Epitaph.* 31, Lycurg. fr. 6.6 Conomis; abbiamo tuttavia notizia che un'*Alope* scrissero anche Cherilo (TrGF I 2) e poi nel IV secolo Carcino Junior (TrGF I 70 fr. 1b Snell; per il mito di Alope nel teatro v. KARAMANOU 2003). Si pensi poi allo *Ione*, storia completamente inventata da Euripide e al *Protesilao*, ricostruito grazie a Hyg. *Fab.* 104 e per cui non sembrano esserci antecedenti mitici (MAYER 1885 e TRENKNER 1958, pp. 66-69).

<sup>10</sup> RABE 1908, pp. 145 ss.

<sup>11</sup> *Rhet. Gr.* VII 1312, 10 Walz.

Come si evince dalla narrazione, Melanippe, figlia di Eolo e di Ippo, viene ingravidata da Poseidone durante l'assenza di suo padre e partorisce due gemelli, Eolo e Beoto; per sfuggire all'ira di Eolo, ella espone i gemelli nella stalla del padre, ma essi vengono recuperati dai bovani, che, trovando i bambini allattati da un toro e una mucca, decidono di raccogliergli e portarli da Eolo. Il dio, dopo un consulto con suo padre Elleno, decide di bruciare i ragazzi come τέρατα offerti agli dei, affidando la preparazione del sacrificio alla stessa Melanippe. L'eroina cerca di distogliere il padre dal sacrificio, spiegando in una *rhesis* molto indottrinata e pretenziosa che non si tratta di alcun prodigio, ma alla fine è costretta ad ammettere la sua colpa suscitando la violenta razione paterna. La situazione era risolta dall'intervento *ex machina* di Ippo<sup>12</sup>, che salvava i bambini e prediceva il loro futuro glorioso.

Il mito rappresentato nella *Demostis* è però differente da quello della *Sophè*<sup>13</sup>. Qui Melanippe si trova trasferita a Metaponto in Magna Grecia, imprigionata, non si sa bene per quale motivo, nella reggia del re Metaponto e della regina Siris. Quest'ultima, desiderosa di un figlio e non riuscendone ad avere, chiede ai bovani di procurargliene uno, ed essi le affidano Eolo e Beoto, i figli di Melanippe. In seguito, la regina decide però di eliminare i due gemelli, ma fallisce nel suo intento e si suicida. Grazie all'intervento di Poseidone *ex machina*, Metaponto libera Melanippe e si unisce con lei in matrimonio, mentre i figli partono per fondare Beoto la Beozia ed Eolo Lipari e le Isole Eolie (secondo altre versioni l'Eolia d'Asia)<sup>14</sup>.

Nel presente contributo non cercheremo di ricostruire la trama di entrambe le tragedie euripidee, che pur rappresentano la fonte più completa per il mito di Melanippe, ma piuttosto analizzeremo la figura di Melanippe in quanto archetipo di donna filosofa, cogliendone i tratti che l'hanno resa già nell'antichità un simbolo di sapienza con una ben precisa eredità culturale, a prescindere dalla scarsa diffusione della sua vicenda.

Per capire il motivo per cui questa figura di donna rappresenta lo «scaglione primario» di tutte le figure femminili annoverate tra sapienti o filosofe, è bene indagare, da un lato, le peculiarità del personaggio, dall'altro gli elementi testuali dei frammenti della tragedia euripidea che ci possono palesare in che misura essa sia da considerarsi sapiente.

Melanippe è innanzitutto una divinità con caratteristiche ben precise e che rimanda ad una realtà culturale e religiosa di antichissima data. Il suo nome già tradisce un'origine teriomorfica, tipica di una religione allo stadio primordiale, e in particolare ri-

<sup>12</sup> Lo si deduce da Polluce 4. 141, ma non c'è concordanza di opinioni tra gli studiosi moderni su questo punto (cfr. WEBSTER 1967, p. 149 e COLLARD-CROPP-LEE 1995, p. 241).

<sup>13</sup> Fino all'edizione dei frammenti euripidei ad opera del MATTHIAE 1829, le due tragedie non erano distinte; fu proprio il Matthiae (sulla scorta di una felice intuizione di FABRICIUS 1791, vol. II, p. 251, nn. 54 e 55) il primo a ipotizzare l'esistenza di due differenti tragedie con due diverse versioni di uno stesso mito; mettendo a confronto le fonti, si avvide che le testimonianze non potevano riferirsi tutte ad un medesimo dramma («non omnia quae Hygin. narrat, in una fabula locum habere potuerunt: illa enim spatium sedecim minimum annorum implent, et plures personas habent quam una fabula capere poterat», vol. IX 1829, p. 212), e propose allora di chiamare una tragedia *Sophè* e l'altra *Desmotis* (sulla base delle didascalie della tradizione indiretta): «in priore exposita fuisse ea, quae gesta esse narrantur usque ad illud tempus, quo Melan. in carcere inclusa est, in altera exhibitam esse primum Melanippen in custodia vincitam eo tempore, quum eius filii, interfectis Theanus filiis, Neptuni ope matrem liberarunt, et cum ea ad Metapontum in Icariam abierunt» (pp. 212-213).

<sup>14</sup> Per la *Desmotis* v. in particolare MONTEMURRO 2013 e VAN LOOY 1964.

chiama una genealogia connessa con la presenza del cavallo. Di questa genealogia equina ci dà una preziosa testimonianza proprio Euripide nel prologo della *Melanippe Sophè*, pronunciato in prima persona dalla stessa Melanippe (fr. 480 Kannicht):

Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο,  
 Ἕλληνας ἔτικτεν ὃς ἐξέφυσεν Αἴολον  
 οὐ χθῶν, ὅσῃν Πηνειὸς Ἀσωποῦ θ' ὕδωρ  
 ὑγροῖς ὀρίζων ἐντὸς ἀγκῶσι στέγει,  
 σκήπτρων ἀκούει πᾶσα καὶ κικλήσκειται 5  
 ἐπώνυμος χθῶν Αἰολίς τοῦμοῦ πατρός.  
 ἐν μὲν τόδ' ἐξέβλασεν Ἕλληνας γένος.  
 Πτόρθον δ' ἀφήκεν ἄλλον εἰς ἄλλην πόλιν  
 [1 v. deest]  
 Κλεινὰς <τ' > Ἀθήνας Εὐῶθον, ᾧ νύμφη ποτὲ  
 Θυγάτηρ Ἐρεχθέως Κεκροπίας ἐπ' αὐχένι 10  
 Ἴων' ἔτικτεν, ἀλλ' ἀνοιστέος λόγος  
 ἐπ' ὄνομα τοῦμόν κειῖσ' ὅθεν περ ἠρξάμην.  
 Καλοῦσι Μελανίπτην <με>, Χίρωνος δέ με  
 ἔτικτε θυγάτηρ Αἰόλω· κείνην μὲν οὖν  
 ξανθῇ κατεπτέρωσεν ἵππειά τριχί 15  
 Ζεύς, οὐνεχ' ὕμνους ἦδε χρησιμῶδός βροτοῖς  
 ἄκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια.  
 πυκνῇ θυέλλῃ δ' αἰθέρος διώκεται  
 μουσεῖον ἐκλιποῦσα Κωρύκιον ὄρος.  
 νύμφη δὲ θεσπιῶδός ἀνθρώπων ὕπο 20  
 Ἴππῶ κέκληται σώματος δι' ἀλλαγᾶς.  
 μητρὸς μὲν ὧδε τῆς ἐμῆς ἔχει πέρι.

Zeus, come si dice secondo verità,  
 generò Elleno che generò Eolo.  
 E al suo scettro la terra, quanta il Peneo e l'acqua dell'Asopo  
 segnando il confine con le loro umide anse  
 cingono all'interno, tutta obbedisce, 5  
 ed è chiamata Eolia la terra eponima di mio padre.  
 Questa è una stirpe che nacque da Elleno;  
 ma un altro virgulto andò verso un'altra città  
 <...>  
 Xuto, della gloriosa Atene, al quale allora la sposa, la figlia di  
 Eretteo, sul promontorio di Cecrope 10  
 partorì Ione. Ma bisogna che il mio nome  
 ed il mio discorso ritornino là dove ho incominciato.  
 Mi chiamano Melanippe e la figlia di Chirone  
 mi ha generato ad Eolo: questa dunque  
 Zeus l'ha avvolta con un fulvo pelo di cavallo, 15  
 poiché aveva cantato inni oracolari ai mortali  
 rivelando cure e rimedi alle sofferenze.  
 È stata trascinata per il cielo da una forte tempesta,  
 lasciando il monte delle Muse ed il Coricio;

la fanciulla profetica è chiamata dagli uomini  
Ippo, a causa della sua metamorfosi.  
Così stanno le cose riguardo a mia madre.

Innanzitutto, vengono precisati i confini spaziali in cui l'eroina è collocata: Melanippe nomina infatti i confini dell'Aiolis su cui regna suo padre Eolo, ossia i fiumi Peneo<sup>15</sup> e Asopo<sup>16</sup>, nell'area di Eraclea Trachinia. Quest'area delimita la regione della Tessaglia: Melanippe si viene dunque a collocare nella Grecia centro settentrionale, in particolare nella sfera della mitologia eolica. D'altra parte, le fonti ci autorizzano a ricondurre il mito di Melanippe alla sfera più propriamente beotica della tradizione<sup>17</sup>.

Il suo legame con il cavallo e la sua unione con Poseidone, frequentemente appellato come ἵππιος<sup>18</sup>, sono tratti comuni anche ad altre leggende eoliche<sup>19</sup>. Soprattutto dal legame rintracciabile con Demetra se ne può dedurre una origine ctonia<sup>20</sup>: Demetra è infatti anch'essa una antica divinità ctonia spesso definita come «cavalla nera»<sup>21</sup>.

Nel prologo, ai vv. 13-17, si fa riferimento esplicito alla madre di Melanippe, Ippo o Ippe o Euippe<sup>22</sup>. I versi raccontano che Ippo era stata messa incinta da Eolo, figlio di Elleno e, per sfuggire alle ire di suo padre Chirone, fu trasformata in cavalla da Zeus, che in seguito la allontanò con una tempesta, punendola per aver rivelato agli uomini ἄκη πόνων καὶ λυτήρια (v. 17)<sup>23</sup>; da altre versioni del mito, tramandate da Iginio e dallo Pseudo-

<sup>15</sup> Il fiume è così nominato dal dio Peneo ed è stato conosciuto per più di mille anni come Salambria. Nasce dal monte Katara (1705 m), nella parte settentrionale della catena del Pindo e sfocia nel Mare Egeo, a nord-est di Tempe, vicino a Stomio.

<sup>16</sup> Non si tratta del fiume Asopo in Beozia meridionale che nasceva dal monte Citerone, a est di Leuttra, e segnava il confine tra il territorio di Tebe e quello di Platea, ma dell'Asopo Maliaco che nasce dal monte Eta in Tessaglia, nei pressi dell'antica città tessala di Trachi, e si versa nel *Sinus Maliacus* (il golfo della città greca di Lamia). Delimitava a Sud la Ftia.

<sup>17</sup> La presenza di Beoto, quale figlio di Melanippe, ha un ruolo di primo piano nella tradizione e modifica anche i nomi delle versioni del mito. Così, Beoto è detto figlio di Melanippe e di Itono in Paus. 9. 1. 1, in evidente allusione al santuario di Atena Itonia a Coronea, filiale del santuario di Itono in Tessaglia, fondato dai Beoti al loro arrivo in Beozia (Strabo 9. 2. 29 (C 411)). Anche Arne, variante del nome di Melanippe in alcune fonti che riflettono una tradizione successiva, contribuisce a collocare geograficamente la saga in Beozia, dato che Arne beotica era città che compariva in *Il.* 2. 507, omonima di Arne in Tessaglia (Strabo 9. 2. 35 (C 413) e Paus. 9. 40. 5; cfr. Thuc. 1. 12. 3).

<sup>18</sup> Bacchyl. fr. 17. 99 Sn-M, Paus. 5. 15. 5, 8. 10. 2; 9-12, *Et. M.* s. v. ἵππιος; cfr. il racconto della sua nascita in Paus. 8. 8. 2 (WILAMOWITZ 1959 I, p. 212) e l'ampio studio di DIETRICH 1962.

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio la *Tyro* di Sofocle. Tyro, figlia dell'eolide Salmoneo, fu infatti violata da Poseidone, e i loro figli furono allattati da una giumenta. Importante rimarcare come Poseidone assuma connotati cavallini proprio in riferimento alle leggende eoliche: questo rivela la sua originaria natura di Ποσειδάων, sposo della terra (con Demetra infatti celebrò nozze cavalline, cfr. Paus. 8. 25. 5), ossia di divinità legata alla terra e all'allevamento; il suo corteo di Ninfe Oceanine ha tratti equini: Ippo, Ipponoe, Ippothoe, Menippe (BERNABÒ BREA 1985, pp. 232 ss.). Per il legame tra Melanippe e Poseidone in veste di dio marino v. la testimonianza di Teofilo di Antiochia 2. 7 = *MPG* VI 1057.

<sup>20</sup> BRANCACCIO 2005, pp. 44 ss.; la tesi era stata già del WÜNSCH 1894, pp. 108 ss., cfr. ROBERT 1915 I, p. 20.

<sup>21</sup> Cfr. i culti arcadici di Telpusa e Figalia in Paus. 8. 42. 1-6 e di Feneo in *Ael. NA* 10.40.

<sup>22</sup> Cfr. n. 5 *supra*.

<sup>23</sup> Si intende probabilmente la rivelazione di alcuni segreti che dovevano essere nascosti agli uomini (cfr. BIGA 2010, pp. 59-67); in tal modo Ippo sembra associarsi a Prometeo, personaggio *trikster* che mette a repentaglio la sapienza degli dei per aver donato una parte di essa agli uomini.

Eratostene<sup>24</sup>, sappiamo che Ippo subì un ulteriore destino, ossia quella di essere catasterizzata e posta in cielo nella costellazione del Cavallo (di solito identificata con Pegaso). Lo Pseudo-Eratostene precisa che a trasformarla in una stella fosse stata la dea Artemide per pietà nei suoi confronti<sup>25</sup>.

È interessante sottolineare è che anche Eolo sembra essere caratterizzato con tratti equini, come si evince dall'epiteto Αἰολος ἵππιοςχάρμης del fr. 9 West del *Catalogo delle Donne* esioidico. E l'elemento equino che accomuna tutta la saga familiare ricorre ovviamente nella figura del nonno, il centauro Chirone, nato a sua volta dalla relazione clandestina tra la ninfa oceanina Phyllira del Monte Pelio in Tessaglia e il dio Crono, trasformatosi a bella posta in cavallo durante l'amplesso per non farsi scoprire da sua moglie Rhea<sup>26</sup>.

Questo tratto ippomorfo, dunque, che si rintraccia in tutti i personaggi legati all'antica genesi del mito di Melanippe e ne definisce anche le coordinate spaziali di azione tra l'Eolide e la Beozia<sup>27</sup>, si rivela determinante per le prerogative di sapienza che le fonti attribuiscono a Ippo e a sua figlia Melanippe. La madre Ippo/Ippe è curiosamente contenuta nel nome della figlia, segno che la ragazza ha ereditato qualcosa dalla madre, come ella stessa affermerà nel frammento 487 Kannicht. Inoltre, pare che cifra caratterizzante l'intera vicenda mitica sia la ripetizione di alcuni moduli narrativi. Melanippe infatti viene violentata da Poseidone e dà alla luce due gemelli; sua madre Ippo ha subito lo stesso oltraggio, poiché è stata messa incinta da Eolo. Chirone suo nonno era nato come frutto di un rapporto adultero. Per di più, tutti e tre sono personaggi dotati di sapienza. Il tema della violenza sessuale e quello della trasmissione del sapere legato all'elemento equino che si tramanda tra le generazioni rappresentano dunque delle costanti nella costruzione di questo mito<sup>28</sup>.

È noto infatti come in epoca arcaica il cavallo sia stato associato alla sapienza; caro ai defunti e come tale scarificato, era anche l'animale che trainava il dio del mare Poseidone e il carro del Sole<sup>29</sup>. Soprattutto l'elevarsi oltre il Cielo era un gesto che trasportava il cavallo

<sup>24</sup> Hyg. *Astron.* 2. 18 p. 57, 779 Viré e Fab. 186, Eratosth. *Catast.* 18; Aristoph. *Thesm.* 512.

<sup>25</sup> Pare dunque che la versione del mito che si deduce dal prologo di Euripide fosse diversa da quella di Igino ed Eratostene; fino a che punto fossero divergenti e quali punti di contatto avessero non è dato sapere. A tal proposito, appare speculativa la congettura di LUPPE 1989, p. 88 al v. 17 che vorrebbe trasformare κατεπτέρωσεν in κατηστέρωσ' ἐν.

<sup>26</sup> E ancora un destino tra le stelle pare accomunare non solo Ippo, ma anche Chirone, secondo Hyg. *Astr.* 2.39.

<sup>27</sup> Cfr. WILAMOWITZ 1921, pp. 77-80 = 1935, pp. 456-460 per la valorizzazione dell'elemento equino nella saga beotica.

<sup>28</sup> È bene ricordare che il tema della violenza sessuale accomuna una serie di tragedie euripidee tutte incentrate sul tema della relazione illecita fra una donna mortale e una divinità: l'*Antiope*, l'*Alope*, l'*Auge*, lo *Ione*, la *Danae*, cui si aggiunge anche la *Tiro* sofoclea. Tra i contributi più recenti che discutono il tema dello stupro nel mito di Melanippe ricordiamo SCAFURO 1990, HUYS 1995 e SOMMERSTEIN 2006. Quest'ultimo, in particolare, non esclude che l'unione dell'eroina con Poseidone sia stata trattata variamente da Euripide nelle due tragedie: l'accostamento proposto da Aristofane in *Thesm.* 546-8, in cui Melanippe è presentata negativamente in coppia con Fedra, secondo lo studioso non indurrebbe a crederla ingenuamente una vittima innocente, motivo per il quale Sommerstein non esclude del tutto che nella *Melanippe Sophè* Euripide abbia messo in scena un'eroina consenziente (cfr. *infra*). Al contrario, dai fr. 493-494 Kannicht della *Melanippe Desmotis* parrebbe potersi dedurre, secondo gli studiosi, che Melanippe sia stata vittima della violenza di Poseidone.

<sup>29</sup> Sulle valenze metaforiche del cavallo, soprattutto legate alla tematica erotica, si veda quanto scrive SEGAL 1965 a proposito dell'*Ippolito* euripideo.

oltre la dimensione umana (si pensi al cavallo alato Pegaso); non a caso Parmenide immagina il suo viaggio trasportato dalle sagge cavalle (πολύφραστοι φέρων ἵπποι, Parm. 28 B 1.4 DK), per non citare la simbologia medievale dell'ippogrifo, che sale sulla Luna a recuperare il senno smarrito di Astolfo nell'*Orlando Furioso*. È d'altra parte curiosa coincidenza il fatto che la prima donna a godere dell'appellativo di «filosofa» sia stata proprio Ipparchia, moglie di Cratete cinico, (Diog. Laert. 6. 96-98), il cui nome ricorda proprio quello del cavallo<sup>30</sup>.

Dunque teriomorfismo equino e trasmissione intergenerazionale del sapere sono le prerogative che permetterebbero a Melanippe di figurare come donna sapiente<sup>31</sup>. Occorre qui fare una precisazione terminologica. Melanippe non viene definita «filosofa», ma σοφή, termine che potremmo considerare l'antecedente o l'antenato di φιλόσοφος. La storia del termine filosofo non è priva di incertezze e ambiguità sin all'antichità. Non è infatti tuttora chiaro chi fu ad inventare il termine «filosofo» per definire quegli amanti della sapienza che si dedicavano alla speculazione fisico-cosmologica del VII-VI secolo a C.. Se Aristotele definisce «primo filosofo» lo ionico Talete di Mileto (Aristot. *Met.* α 983 b18), nelle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio il termine filosofo viene attribuito per la prima volta a Pitagora, quando si dice che φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον<sup>32</sup>. Tuttavia, pare che questa tradizione di considerare Pitagora il primo filosofo (tramandata anche da Cicerone, *Tusc.* 5. 3. 8-9, Diodoro Siculo *Bibl.* 10. 10. 1, Clemente Alessandrino *Strom.* 1. 61. 4 e 4. 9. 1, Giamblico *VP* 58), derivi dal dialogo *Sull'Inanimata* di Eraclide Pontico fr. 87 Wehrli, che comunque risale al IV secolo a. C.<sup>33</sup>. E' altamente probabile che il termine «filosofo» nascesse nel quinto secolo, nell'Atene periclea, e che venisse poi sdoganato dalla speculazione platonica<sup>34</sup>. La prima attestazione compare proprio in Erodoto 1. 30: Ἐεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπίκται πολλὸς καὶ σοφίης [εἶνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήης εἶνεκεν ἐπελήλυθας<sup>35</sup>. Parallelamente a φιλόσοφος, si diffonderà il termine σοφιστής per indicare coloro che inse-

<sup>30</sup> Sorella di Metrocle e sposa di Cratete cinico, rivendicava con orgoglio la sua formazione; Diog. Laert. 6. 98: «ἐγώ,» φησίν, «εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;» καὶ ταῦτα μὲν καὶ ἄλλα μυρία τῆς φιλοσόφου («Sono io – disse – o Teodoro; ma forse ti sembra che io abbia mal deliberato su me stessa se il tempo che avrei sprecato appresso ai telai l'ho impiegato invece per la mia educazione?» Questi e moltissimi altri sono i detti della filosofa).

<sup>31</sup> AUFFRET 1987, p. 32 nota che in molte fonti ellenistiche spesso vi è confusione nel nome della ragazza, talvolta chiamata MENALIPPE al posto di MELANIPPE; il termine MENALIPPE sembrerebbe proiettare in una forma dislessica la radice MEN-, connessa al significato di «pensiero, riflessione, memoria». Per le varianti nella grafia tra *Melanippe* e *Menalippe* cfr. KEIL 1840, pp. 38-44, e le vecchie ma utili note di MUNCKER 1681.

<sup>32</sup> Diog. Laert. 1. 12.

<sup>33</sup> Per la controversia sull'origine del termine «filosofo» cfr. al riguardo HADOT 1998, pp. 18 ss., DE VOGEL 1966, pp. 96 ss., JOLY 1965, BURKERT 1960.

<sup>34</sup> Scrive HADOT 1998, p. 18: «È quasi certo che i presocratici del VII e del VI secolo a. C., Senofane o Parmenide, ad esempio, e forse, probabilmente, nonostante alcune testimonianze antiche ma molto discutibili, Pitagora ed Eraclito, non abbiano conosciuto né l'aggettivo φιλόσοφος, né il verbo φιλοσοφεῖν (filosofare), né a maggior ragione la parola φιλοσοφία».

<sup>35</sup> «Mio ospite, la fama della tua saggezza, dei tuoi viaggi, è giunta fino a noi. Ci è stato riferito che avendo il gusto della saggezza tu hai visitato molti paesi, a causa del tuo desiderio di vedere».

gnavano la σοφία a pagamento, tenevano pubbliche conferenze e, senza fondare scuole di pensiero nuove, tramandavano la cultura scientifica e l'arte della parola alla sempre più esigente comunità ateniese.

Fatte queste premesse, Melanippe non può pertanto essere definita «filosofa» nel quinto secolo sia perché il vocabolo non esisteva o non era ancora diffuso, sia e soprattutto perché il termine avrebbe segnalato un'appartenenza ad una scuola filosofica tale da implicare una conformazione etica e consuetudinaria al maestro, comprendente modi di vestire, abitudini da seguire, prassi rituali e pratiche comuni (si pensa alla setta pitagorica). Melanippe è invece la depositaria di una lunga sapienza che le deriva dalla sua genealogia: è σοφή, e come si è visto, ha le carte in regola per rappresentare un modello di donna sapiente. Non possiamo stabilire se la sua sapienza fosse stata già una prerogativa all'origine della sua saga o se debba imputarsi a Euripide, testimone chiave di questo mito perduto, la valorizzazione di questo tratto distintivo attraverso la rivisitazione della vicenda mitica sulla scena tragica. Certamente, per diventare, come vedremo, figura di riferimento per la sua σοφία, la sapienza avrebbe dovuto essere esternata in maniera concreta: l'occasione è senza dubbio il famoso discorso davanti al padre nella *Melanippe Sophè*. Tutto il suo sapere viene esposto là, con fini pratici e nobili e non meramente speculativi. È in tale frangente che una ragazza che è stata violentata e che combatte per difendere i suoi figli può dar prova di essere σοφή. Vediamo in che modo.

Il termine σοφός in greco ha uno spettro di significati che si è modificato nel tempo; ad esempio, in Omero e Pindaro, esso designa chi «possiede della abilità» (il carpentiere di Il. 15. 411 è σοφός perché «sa come operare»; oggi diremmo, in ottica didattica, è «dotato di competenze»; cfr. Pind. *Pyth.* 5. 115, *Nem.* 7. 17; Aesch. *Supp.* 770) oppure sa svolgere un'arte (*Hymn. Herm.* 511), spesso derivata da un dio, in particolare l'arte della musica e della poesia (Pind. *Ol.* 1. 9, *Pyth.* 1. 42, 3. 113; Eur. *IT* 1238); in un secondo momento esso passa a definire la persona scaltra che sa agire (Theogn. 120, Pind. *Isthm.* 2. 12, Hdt. 3. 85, Aesch. *Ag.* 1295, *Soph. Ph.* 431, *Aj.* 1374), soprattutto sul piano politico (da cui l'appellativo dato ai Sette Saggi secondo Dicaearco, fr. 30 Wehrli *apud* Diog. Laert. 1. 40), fino ad estendersi alla persona acculturata e ingegnosa. In Euripide il termine ugualmente assume molti significati, che vanno dall'essere intelligenti o prudenti (*Heracl.* 202, *Hec.* 1007, *Bacch.* 641, *Cycl.* 538), all'essere scaltri, spesso in senso negativo (*Med.* 285, 545-548, 580-585, *Hipp.* 1076, *Andr.* 245, *Phoen.* 1408, *IA* 744), sino al mostrarsi saggi nei confronti degli dei ovvero colti o esperti (*Med.* 686, 827, 1224-1227, *Heracl.* 856, *Or.* 490-495, *Bacch.* 395, *Rhes.* 65).

Per Aristotele il termine ha già assunto una connotazione precisa; pur ammettendo che esso possa significare certamente «dotato di grande abilità, come diciamo che Fidìa è un sapiente scultore in marmo»<sup>36</sup>, σοφός è di solito associato alla speculazione teoretica, al sapere filosofico e alla conoscenza scientifica di carattere non pratico. In *Eth. Nic.* 1141b 1-10 Aristotele precisa che:

δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασι εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ

<sup>36</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1141 a10-12: τὴν δὲ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφόν.



θαυμαστά καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι·

Dunque, da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la sapienza [σοφία] è, insieme, scienza e intelletto delle realtà più sublimi per natura. Perciò Anassagora<sup>161</sup> e Talete, e gli uomini come loro, vengono chiamati sapienti ma non saggi, qualora si veda che ignorano ciò che è vantaggioso per loro, e si dice che essi conoscono realtà straordinarie, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, perché non sono i beni umani che essi cercano. La saggezza [φρόνησις], invece, riguarda i beni umani e le cose su cui è possibile deliberare:

Se pertanto per Aristotele la σοφία è intesa come connubio di νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων (*Eth. Nic.* 1141 a18-20), possiamo intuire perché al filosofo non piacesse la *Melanippe*. Nella sua *Poetica*, infatti, Aristotele elenca i criteri che i personaggi della tragedia greca devono rispettare per non tradire le categorie di verosimile e necessario (τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, *Poet.* 1451 a 36-38). Un carattere deve essere positivo (χρηστόν), appropriato (ἀρμόττον) alla sua natura in relazione al suo sesso e alla sua condizione sociale, uniforme (ὁμοιον) e coerente (ὁμαλόν) nelle varie parti del dramma<sup>37</sup>. Scrive infatti nella *Poetica* a 1454 a28 ss.:

ἔστιν δὲ παράδειγμα πονηρίας μὲν ἦθους μὴ ἀναγκαίας οἷον ὁ Μενέλαος ὁ ἐν τῷ Ὀρέστη, τοῦ δὲ ἀπρεποῦς καὶ μὴ ἀρμόττοντος ὁ τε θρῆνος Ὀδυσσέως ἐν τῇ Σκύλλῃ καὶ ἡ τῆς Μελανίπτης ῥῆσις, τοῦ δὲ ἀνωμάλου ἢ ἐν Αὐλίδι Ἰφιγένεια· οὐδὲν γὰρ ἔοικεν ἢ ἰκετεύουσα τῇ ὑστέρῳ. χρῆ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἡθεσιν ὁμοίως ὥσπερ καὶ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων συστάσει ἀεὶ ζητεῖν ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἢ τὸ εἰκός.

Un esempio di malvagità di carattere non necessaria è il Menelao dell'*Oreste*, di carattere non conveniente e inadatto il lamento di Odisseo nella *Scilla* e la tirata di Melanippe, di incoerente la protagonista dell'*Ifigenia in Aulide*, perché la donna che supplica non somiglia affatto a quella di poi. Anche nei caratteri così come nella composizione delle azioni occorre cercare sempre il necessario e il verosimile.

Come esempio di carattere non appropriato alla sua natura Aristotele fa espressamente riferimento alla *rhesis* di Melanippe, il discorso con la quale l'eroina tentava di discolarsi dalle accuse paterne e tentava di salvare i suoi figli. Si tratta di un discorso che viene definito, come abbiamo già appreso dalla fonte che tramanda la *hypothesis* della tragedia, φιλότιμος, ambizioso nella sua pretesa di risultare convincente. Di questa *rhesis* non sappiamo nulla, ma possiamo solo ipotizzare che alcuni dei frammenti tramandati dalla tradizione ne possano far parte. Si tratta verosimilmente dei frammenti in cui è ravvisabile una spiegazione fisica e cosmogonica, argomenti su cui Melanippe avrà fatto leva per arrivare a dimostrare che i bambini esposti non sono dei prodigi da offrire agli dei.

Il primo frammento ascrivibile alla *rhesis* parrebbe essere il fr. 487 Kannicht, ossia il monostico ὄμνυμι δ'ἰερόν αἰθέρ', οἴκησιν Διός («giuro sul sacro etere, dimora di Giove»).

<sup>37</sup> Per un'analisi dettagliata del passo aristotelico v. MAYHEW 1999.

Esso è citato con leggera variante in Arist. *Thesm.* 272 e in forma più apertamente parodica in *Ran.* 100 = 311, dove οἰκησιν viene declassato a δωμάτιον («casetta, villino»). La menzione dell'Etere, divinità della natura già nota ad Esiodo (*Theog.* 124 ss.), è cara ad Euripide, indizio dei suoi interessi speculativi in ambito fisiologico e cosmogonico. Essa ricorre ancora nel fr. 330. 2 Kannicht della *Danae* e soprattutto in un frammento corale tratto dal *Crisippo*, fr. 839 Kannicht:

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,  
 ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,  
 ἦ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας  
 παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,  
 τίκτει βοτάνην φύλά τε θηρῶν· 5  
 ὄθεν οὐκ ἀδίκως  
 μήτηρ πάντων νενόμισται.  
 χωρεῖ δ' ὀπίσω  
 τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαίαν,  
 τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς 10  
 εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον·  
 θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,  
 διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου  
 μορφήν ἐτέραν ἀπέδειξεν.

Terra senza confini ed Etere di Zeus,  
 lui è il padre degli uomini e degli dei,  
 mentre lei le umide gocce della pioggia  
 dopo aver accolto genera mortali,  
 genera vegetazione e razze di animali; 5  
 per questo motivo a giusta ragione  
 è considerata madre di tutto.  
 Ritorna di nuovo alla terra  
 ciò che proviene dalla terra,  
 mentre ciò che è derivato da seme etereo 10  
 torna di nuovo al polo celeste.  
 Niente muore di ciò che nasce,  
 ma ciascuna cosa si separa dall'altra  
 e mostra una forma differente.

Interessante notare come proprio tale frammento presenti forti analogie con l'altro frammento cosmogonico che con grande probabilità proviene anch'esso dalla *rhesis*, ossia il fr. 484 Kannicht:

κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,  
 ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·  
 ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,  
 τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,  
 δένδρη, πετεινά, θήρας οὐς θ' ἄλμη τρέφει  
 γένος τε θνητῶν.

E non è mio questo discorso, ma viene da mia madre,  
 di come il cielo e la terra erano una sola forma;  
 dopo che furono separati l'uno dall'altra,  
 generano ogni cosa e la danno alla luce,  
 gli alberi, i volatili, le bestie che il mare nutre  
 e la stirpe dei mortali.

Sul primo verso, torneremo più avanti. Per ora ci basta osservare come la terminologia impiegata da Melanippe sia particolarmente tecnica. Il verbo ἐχωρίσθησαν al v. 3 è analogo al διακρινόμενον del fr. 839. 10 Kannicht del *Crisippo*<sup>38</sup> ed entrambi sono mutuati dal lessico tecnico dei filosofi naturalisti, in particolare Anassagora o Empedocle, con un puntuale riferimento alla teoria di matrice anassagorea della compresenza primordiale di tutti gli elementi, poi generatisi per successiva separazione<sup>39</sup>. Già alcune tra le fonti antiche che citano il frammento della *Melanippe*<sup>40</sup> registrano come in questi versi sia palese l'influsso di Anassagora, di cui Euripide si dice fosse stato discepolo<sup>41</sup>. Anche l'espressione μορφή μία rimanda ai frammenti anassagorei 59 B 1 (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν) e B 8 DK (διὰ τὸ πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι). Individuare con precisione i riferimenti non è tuttavia operazione agevole, sia per la scarsità dei frammenti filosofici sia perché Euripide rielaborò in maniera personale e originale gli stimoli provenienti dalla vivace temperie culturale del tempo<sup>42</sup>. Oltre ad Anassagora ed Empedocle, anche Diogene di Apollonia, Archealo e i sofisti Protagora e Prodicò hanno ricoperto un grande ruolo nella sua formazione<sup>43</sup>. Non è escluso nemmeno che in questi versi si possa rinvenire un influsso derivante dal misticismo orfico: il secondo verso infatti è trascritto su una coppa di alabastro di 22 cm. – datata tra fra il III e il VI sec.

<sup>38</sup> Cfr. anche Eur. *Alex.* fr. 52. 3-5 Kannicht τὸ γὰρ πάλαι καὶ πρῶτον ὅτ' ἐγενόμεθα, / διὰ δ' ἔκρινεν ἄ τεκοῦσα γὰ βροτούς, / ὁμοίαν χθών ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν.

<sup>39</sup> Anassagora 59 B 17 DK: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταιί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι («I Greci a dire il vero sbagliano a parlare di nascita e di morte. Niente infatti nasce e perisce, ma da ciò che esiste avviene l'unione e la separazione. Se dobbiamo dunque dare un giusto nome a questi procedimenti dobbiamo chiamare congiungimento la nascita e separazione la morte»); Empedocle DK 31 B 8 DK: φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγνεντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν («Ciò che è mortale non ha alcuna nascita, / e neppure una fine, / avviene solo una mescolanza ed uno scambio di ciò che è stato mescolato, / sono gli uomini invero che definiscono questo procedimento nascita»); cfr. 59 B 6 e B12 DK, 31 A 49 DK.

<sup>40</sup> Ps. Dion. *Ars Rhet.* 9. 11 (sui cui torneremo dopo) e Diod. Sic. 1. 7. 7 (=Euseb. *Praep. Eu.* 1. 7. 9).

<sup>41</sup> Tra le varie fonti, ricordiamo Vitruvio, *De arch.* 8, pref. 1: *Euripides, auditor Anaxagorae, quem philosophum Athenienses scaenicum appellaverunt.*

<sup>42</sup> Probabili riferimenti ad Anassagora vengono discussi in dettaglio da DILLON 2004 (per la *Melanippe* in particolare, pp. 58 ss.).

<sup>43</sup> A Diogene di Apollonia pare potersi ricondurre l'identificazione dell'Etere con Zeus, per cui si confrontino i fr. 877 Kannicht, 941 Kannicht, 985 Kannicht, *Ion* 1079 e *Troad.* 884. Per altri dati NESTLE 1899/1901, pp. 577 ss., EGLI 2003, OLSON 2004 *ad Aristoph. Thesm.* 14 ss. con bibliografia.

d.C. – insieme con altri tre versi che Macrobio attribuisce a Orfeo (*Sat.* 1. 18.12 = fr. 237. 7 Kern; *Sat.* 1. 23. 21 = fr. 236 Kern) e relativi alla venerazione tributata dall'orfismo al Sole<sup>44</sup>.

Il frammento 484 Kannicht e la sua esposizione sull'origine della vita pare essere stato alla base della composizione dei vv. 13-18 delle *Thesmophoriazusae* di Aristofane; in questi versi, il commediografo fa esporre ad Euripide le sue teorie sull'etere e sull'origine degli ζῶα κινούμενα; ancora nessi lessicali avvicinano i due passi (il διεχωρίζετο aristofaneo al v. 14 si rifà all'ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα del fr. 484. 3 Kannicht).

Quello che possiamo arguire da queste poche e ipotetiche tracce ricavabili dagli sparsi frammenti e dalle testimonianze è il livello di speculazione teoretica e di sottigliezza logica-argomentativa che Melanippe mette in campo, il suo rigore scientifico nelle spiegazioni che propone, non senza una punta di scetticismo o disincanto verso il ruolo tradizionale degli dei<sup>45</sup>. Proprio questo eccessivo e disinvolto uso della dottrina avrà indotto Aristotele a giudicare una tale prolusione «sconveniente» per una donna. Si tratterebbe di una palese violazione della *mimesis*: nessuna donna nell'antichità avrebbe potuto esprimersi con una tale arditezza ermeneutica e con cotanto sfoggio di sapienza. Per tal motivo, Melanippe sarebbe uno *specimen* di un personaggio non riuscito. Lo Stagirita lo dice espressamente in *Poet.* 1454a 22-24: δεύτερον δὲ τὸ ἀρμόπτοντα· ἔστιν γὰρ ἀνδρείαν μὲν τὸ ἦθος, ἀλλ' οὐχ ἀρμόπτον γυναικὶ οὕτως ἀνδρείαν ἢ δεινήν εἶναι («Il secondo [criterio relativo ai personaggi] è che siano appropriati alla loro natura: esiste, infatti, il carattere virile, ma non è appropriato che una donna sia virile o terribile»). Non costituisce una eccezione per Aristotele il fatto che Melanippe abbia una genealogia in cui l'elemento sapienziale, come si è visto, agisce come cifra distintiva: ella non è personaggio in armonia con la sua natura di donna poiché troppo virile o terribile (ἀνδρείαν ἢ δεινήν). Il termine δεινός, che è stato da alcuni commentatori, sospettato di essere corrotto<sup>46</sup>, in realtà è collocato in maniera molto coerente. Δεινός ha altrove nella *Poetica* (1453 a 22; 1453 b 14; 1453 b 30; 1456 b 3) un'accezione negativa, ma trova una ulteriore giustificazione proprio dal riferimento alla *rhexis* di Melanippe. La δεινότης è definita da Aristotele come l'abilità che ci rende capaci di raggiungere lo scopo che ci siamo prefissi<sup>47</sup>. Essa è in comune con la saggezza ma se ne distingue perché può essere indirizzata a non nobili fini. Lo chiarisce Aristotele stesso in *Eth. Nic.* 1144 a 23- 28:

ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἦ καλός, ἐπαινετὴ ἔστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φάμεν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

<sup>44</sup> DELBRÜCK-VOLLGRAFF 1934, che hanno studiato la coppa, concludono che «the four verses are obviously favourite and admired passages from the sacred hymns sung at the worship of Orphic communities» (p. 135).

<sup>45</sup> Cfr. il ridimensionamento del ruolo di Zeus nel fr. 506 Kannicht, probabilmente da collocarsi prima della punizione di Melanippe, e l'accusa di ateismo che gravò sulla tragedia al punto da ingenerare aneddoti su una presunta riscrittura dell'*incipit*; su entrambe i problemi, cfr. i miei contributi MONTEMURRO 2018 e MONTEMURRO 2017.

<sup>46</sup> HARDY 1965 e WHALLEY 1997 *ad loc.*

<sup>47</sup> Cfr. SCHLESINGER 1936.

C'è, dunque, una potenzialità che viene chiamata «abilità»: questa è tale per cui si è in grado di compiere le azioni che mirano allo scopo che ci si è proposti, e di raggiungerlo. Quindi, se lo scopo è buono, essa è da lodare, se è cattivo, invece, si tratta di furberia: è per questo che chiamiamo abili tanto i saggi quanto i furbi. La saggezza non è questa potenzialità, ma non esiste senza questa potenzialità.

Di conseguenza, Melanippe appare agli occhi di Aristotele un personaggio non solo non in linea con la sua natura femminile, ma δεινή, ossia dotata di quella eccessiva abilità che viene impiegata anche per uno scopo non positivo<sup>48</sup>. Del resto, il nesso tra δεινότης e σοφία è esplicitato proprio da un personaggio femminile che vanta di aver appreso la retorica e la sapienza per mezzo della frequentazione dei retori nelle assemblee sulla Pnice: è Prasagora, la protagonista delle *Ecclesiazusae* di Aristofane, alla quale una delle donne, ammirata per la sua facondia, si rivolge dicendole (v. 245): οὐκ ἐτὸς ἄρ' ὦ μέλ' ἦσθα δεινὴ καὶ σοφὴ («è chiaro che sei così abile e sapiente!»). Il nesso δεινός καὶ σοφός, presente già in Erodoto 5. 23. 2, è spesso riferito a oratori e sofisti<sup>49</sup>: lo scolio chiarisce che si tratta di una *iunctura* per indicare la dimestichezza con l'arte della parola: δεινὴ καὶ σοφὴ· ἱκανὴ ἐν τῷ λέγειν.

Poiché sappiamo che Melanippe mirava a disculparsi da una violenza subita e ipotizzava di farlo ingannando con la sua sapienza e le sue spiegazioni fisiche sia il padre Eolo che il nonno Elleno, per Aristotele la sua azione sarebbe definita come πανουργία. L'interpretazione di Aristotele allora non si discosterebbe in tal caso dal giudizio di Aristofane sul personaggio di Melanippe, definita in *Thesm.* 546-547, una donna πονηρά alla pari di Fedra. Ad ogni modo, se la «non verosimiglianza» di un personaggio femminile derivano dalla ἀνδρεία o dalla δεινότης, per Aristotele molte eroine del teatro tragico e in particolare euripideo andrebbero considerate in maniera piuttosto negativa. Notoriamente le donne non potevano attendere le assemblee, prestare servizio in giuria o persino parlare in tribunale; spesso non erano ammesse ad una educazione di alto livello. Nella tragedia, benché l'ambientazione fosse il passato mitologico, il ruolo della donna era modellato su queste restrizioni<sup>50</sup>. Tuttavia, è noto come la scena tragica, anche se in misura minore ri-

<sup>48</sup> MAYHEW 1999 elenca alcuni passi tragici (Soph. *OT* 545, *Phil.* 440, *OC* 806) in cui la δεινότης è cifra distintiva della persuasione retorica pur senza identificarsi con la saggezza.

<sup>49</sup> Dem. *De fal. Leg.* 126. 2, Ar. *Ran.* 968 (per Teramene), Plato *Prot.* 341 a 9 (per Protagora), *Hipp. Min.* 373 b 7, (per Ippia), Pollux 4. 20. 1, *Suida* δ 343 (cfr. anche Eur. *Suppl* 903).

<sup>50</sup> D'altronde, come sappiamo dalle fonti antiche, lo spazio di azione della donna era essenzialmente quello all'interno delle mura domestiche; lo sentenzia diffusamente Senofonte nell'*Economico*, lo sintetizza icasticamente Macaria negli *Eraclidi* euripidei, vv. 474-477: γυναικὶ γὰρ σιγὴ τε καὶ τὸ σωφρονεῖν / κάλλιστον εἶσω θ' ἦσυχον μένειν δόμων («per la donna la cosa migliore è il silenzio, la moderazione e il rimanere tranquilla in casa»); Aristotele lo ha bene in mente quando, nella *Politica* 1. 1260 a34, riporta un verso dell'*Aiace* di Sofocle (293, Γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει) con il quale il Filosofo riassume quanto sia imperfetta la facoltà deliberativa nella donna, a tal punto che essa non è in grado di usare in maniera appropriata la parola, e che deve conformare la sua virtù all'obbedienza ad una guida superiore. Del resto, Aristotele ignora le donne-filosofe: non commenta la storia di Socrate sulla sacerdotessa Diotima nel *Simposio*, né menziona l'esistenza di filosofe nell'Accademia, come Lastheneia di Mantinea, che studiò filosofia con Platone e Speusippo (Diog. Laert. 4. 2; cfr. *P.Oxy* 3656) o Axiothea di Flio, che si dice avesse indossato abiti da uomo (Diog. Laert. 3. 46).

petto a quella comica, consentisse una grande libertà alle donne. Infatti, non solo rintracciamo diverse eccezioni a questa subalternità femminile (basti pensare alla Clitennestra di Eschilo, co-regnante con Egisto o alla Medea di Euripide, che tuttavia era una donna barbara e quindi dotata di uno *status* eccezionale), ma prendiamo atto che le eroine tragiche che filosofeggiano sono tante, e spesso con piena consapevolezza delle potenzialità insite nella sapienza del genere femminile. Le donne in tragedia infrangono il silenzio e prendono la parola in maniera vigorosa, talvolta giustificando questo loro coraggio con opportune motivazioni. Etra, ad esempio, nelle *Supplici* di Euripide, si rivolge al figlio Teseo per il bene della città; il figlio riconosce alla madre il fatto che anche dalle donne possono venire consigli saggi (*Suppl.* 294 *πολλά γ' ἐστὶ κατὰ θηλειῶν σοφά*), e la stessa Etra puntualizza che non rinuncerà a parlare, pur consapevole che l'eloquenza alle donne è inutile<sup>51</sup>. Medea ed Ecuba forniscono due esempi lampanti.

Medea, ad esempio, appare, nella tragedia euripidea, pienamente consapevole dei suoi mezzi e della sua σοφία, ma rifiuta di considerarsi «eccessivamente sapiente», pur consapevole che ciò le attrarrà critiche e la renderà odiosa (vv. 298-305):

σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ  
 δόξεις ἀχρεῖος κοῦ σοφὸς πεφυκέναι  
 τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον  
 κρείσσων νομισθεῖς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ  
 ἐγὼ δὲ καὐτῇ τῆσδε κοινωνῶ τύχης·  
 σοφὴ γὰρ οὖσα, τοῖς μὲν εἰμ' ἐπίφθονος,  
 [τοῖς δ' ἡσυχαία, τοῖς δὲ θατέρου τρόπου,]  
 τοῖς δ' αὖ προσάντης· εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφή.

Infatti se apporti sapienti novità agli ignoranti  
 sembrerai essere inutile e per nulla sapiente;  
 d'altra parte, in città apparirai odioso se sei considerato superiore  
 a quelli che pensano di avere un sapere versatile.  
 E io stessa condivido questa sorte:  
 infatti, poiché sono sapiente, per alcuni sono odiosa,  
 [per altri tranquilla, per altri ancora ho un carattere opposto],  
 per altri ancora sono molesta; ma non sono eccessivamente sapiente<sup>52</sup>.

Un'altra eroina euripidea che utilizza argomentazioni filosofiche e retoriche è certamente Ecuba, soprattutto nel suo dialogo con Agamennone; in particolare in Eur. *Hec.* 814-819, la

<sup>51</sup> Eur. *Suppl.* 297-300: οὗτοι σιωπῶσ' εἶτα μέμφομαί ποτε / τὴν νῦν σιωπὴν ὡς ἐσιγήθη κακῶς, / οὐδ' ὡς ἀχρεῖον τὰς γυναικας εὐ λέγειν / δεῖσασ' ἀφήσω τῶ φόβῳ τοῦμὸν καλόν («Non sarà mai che io, tacendo, venissi un giorno accusata di aver fatto male a tacere, né per timore dell'inutilità dei discorsi delle donne tralascierò per paura quello che di buono ho da dire»).

<sup>52</sup> Nell'*Ippolito* 640 ss. si rigetta la donna che si mostra sapiente: σοφὴν δὲ μισῶ· μὴ γὰρ ἐν γ' ἐμοῖς δόμοις / εἶη φρονοῦσα πλείον' ἢ γυναικα χρεῖ. / τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις / ἐν ταῖς σοφαῖσιν («Odio la donna scaltra: sia lontana da casa mia la donna che è più saggia del dovuto. Cipride genera la malvagità soprattutto nelle donne scaltre»). È evidente che la σοφία è qui intesa come scaltrezza, avvedutezza, e non come sapienza.

regina troiana fa appello al *nomos* che regge anche la vita degli dei e a *Peithò*, ossia la Persuasione, che governa i rapporti umani:

τί δῆτα θνητοὶ τᾶλλα μὲν μαθήματα  
μοχθοῦμεν ὡς χρὴ πάντα καὶ ματεύομεν,  
πειθῶ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην  
οὐδέν τι μᾶλλον ἐς τέλος σπουδάζομεν  
μισθοὺς διδόντες μανθάνειν, ἴν' ἦν ποτε  
πεῖθειν ἅ τις βούλοιο τυγχάνειν θ' ἄμα;

Perché noi mortali ci affanniamo a imparare  
per bene tutte le altre discipline, e le coltiviamo,  
e non ci impegniamo di più ad apprendere la Persuasione,  
unica sovrana tra gli uomini,  
pagando del denaro, affinché possiamo convincere  
di ciò che ognuno vuole e ottenere i propri fini?

Il tentativo di Ecuba è quello di conciliare la tradizione della sapienza arcaica con le nuove istanze sofistiche, come si deduce dall'espressione *μισθοὺς διδόντες μανθάνειν*, con chiara allusione all'attività dei sofisti.

Tale propensione al filosofeggiare tipica delle donne euripidee non era sfuggita già ai commentatori antichi; Elio Teone, a proposito di Ecuba affermava (*Progym.* p. 3 Patillon = 60 Spengel): *διὰ τοῦτο πρῶτον μὲν Ὅμηρον ἐπαινοῦμεν, ὅτι οἰκειοὺς λόγους περιτέθεικεν ἐκάστῳ τῶν εἰσαγομένων προσώπων, τὸν δὲ Εὐριπίδην καταμεμφόμεθα, ὅτι παρὰ καιρὸν αὐτῷ Ἐκάβῃ φιλοσοφεῖ («per questo lodiamo per primo Omero, poiché ha assegnato dei discorsi appropriati a ciascuno dei personaggi che introduce, ma biasimiamo Euripide perché Ecuba filosofeggia a sproposito»)<sup>53</sup>.*

A differenza delle altre donne tragiche, Melanippe probabilmente non si sarà limitata a generiche considerazioni filosofiche, ma avrà ecceduto la misura «salendo in cattedra», quasi a dare lezioni di cosmologia a suo padre. È il dettaglio tecnico che avrà infastidito Aristotele, da quello che possiamo supporre.

Se la scaltrezza e l'eccessiva sottigliezza dei ragionamenti che Melanippe mette in campo risultavano per Aristotele non idonei ad un personaggio femminile (lo Stagirita

<sup>53</sup> La propensione alla riflessione filosofica di alcuni personaggi femminili non era passata inosservata negli scoli antichi: cfr. Schol. *ad Eur. Troad.* 634: *καὶ γὰρ νῦν ἡ Ἀνδρομάχη <τὰ> αὐτὰ φιλοσοφεῖ ἅπερ καὶ ἔμπροσθεν ἡ Κασάνδρα*. Gli scoli stessi segnalano le eventuali discrasie tra personaggio e discorso, cfr. Scholl. *ad Eur. Alc.* 779, *Andr.* 329, 362, *Hipp.* 953, e i passi segnalati da GUEDEMANN 1934, pp. 275-276, il quale notava come l'appunto aristotelico di dis-armonicità tra personaggio femminile ed elocuzione trovasse rispondenza nei giudizi che la tradizione fa risalire a Didimo, come, ad esempio, Schol. *ad Eur. Andr.* 230 *Δίδυμος μέμφεται τούτοις ὡς παρὰ τὰ καθεστῶτα· σεμνότεροι γὰρ οἱ λόγοι ἢ κατὰ βάρβαρον γυναιῖκα καὶ δυστυχοῦσαν*. Pare che già gli antichi volessero trovare una spiegazione alla sconveniente verbosità di taluni personaggi euripidei, rintracciandola nell'appartenenza ad una classe sociale inferiore: oltre allo scolio testé citato, cfr. Schol. *ad Lycophr.* 14 [...] *ὁ Εὐριπίδης φιλοσοφούσας ἐπάγων ἐνίοτε βαρβάρους γυναικας καὶ δούλους δεσπόταις τραχυτάτως ἀντιλέγοντας καὶ βασιλεῖς προσαιτοῦντας μετὰ στυρίδων ἢ πήρας, ὅπερ οὐκ ἂν γένοιτο*, Origene, *Contra Celsum* 7. 36, 34-8 *Εὐριπίδης δὲ ὑπὸ Ἀριστοφάνους κωμωδεῖται ὡς ἀκαιρορρήμων διὰ τὸ πολλάκις περιτεθεικέναι λόγους δογμάτων, ὧν ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἢ τινος ἔμαθε τῶν σοφῶν, βαρβάρους γυναιξὶν ἢ οἰκέταις*.

non faceva altro che ribadire lo scarso successo che questa tragedia euripidea ebbe sin dall'antichità)<sup>54</sup>, diametralmente opposto, ed eccezionale, fu invece il giudizio dello Pseudo-Dionigi, almeno da quello che possiamo dedurre da due trattatelli spuri che la tradizione manoscritta rubrica come i capitoli ottavo e nono dell'*Ars Rhetorica*. Si tratta di due testi molto simili tra loro (procedono parallelamente, abbracciano gli stessi argomenti nello stesso ordine e divergono solo per leggere modifiche a talune porzioni di testo), tanto da lasciar supporre si tratti della doppia redazione del medesimo capitolo. Essi sono intitolati *περὶ ἐσχηματισμένου Α* e *περὶ ἐσχηματισμένου Β* poiché vertono sull'utilizzo del cosiddetto *λόγος ἐσχηματισμένος* detto anche *sermo figuratus*. Il *λόγος ἐσχηματισμένος* consiste in una raffinata tecnica retorica per cui chi pronuncia un discorso sperimenta un altro grado di allusività per mascherare il proprio pensiero ma senza rinunciare a comunicare quello che davvero vuole intendere, seppur in maniera velata: è un tipico modo di procedere dell'oratore che tenta la persuasione dell'uditorio senza esporsi apertamente, e propone argomenti che, risultando all'apparenza non pertinenti, alla fine raggiungono lo scopo di orientare chi ascolta verso la direzione desiderata<sup>55</sup>. Ecco il testo della versione Β (Ps.Dionigi *Ars Rhetorica* *περὶ ἐσχηματισμένου Β* 9.11 (II, p. 345, 9 Usener-Radermacher)):

ἡ Μελανίππη σοφὴ τὸ δράμα Εὐριπίδου ἐπιγέγραπται μὲν Σοφίῃ, ὅτι φιλοσοφεῖ, καὶ διὰ τοῦτο τοιαύτης μητρὸς ἐστίν, ἵνα μὴ ἀπίθανος ἦ ἡ φιλοσοφία. ἔχει δὲ διπλοῦν σχῆμα, τὸ μὲν τοῦ ποιητοῦ, τὸ δὲ τοῦ προσώπου τοῦ ἐν τῷ δράματι, τῆς Μελανίππης. τὸ μὲν τοῦ ποιητοῦ τοιόνδε [τὸ δὲ τοῦ προσώπου τοιόνδε]· Ἀναξαγόρου προσεφοίτησεν Εὐριπίδης. Ἀναξαγόρου δὲ λόγος ἐστίν, ὅτι 'πάντα ἐν πᾶσιν· εἶτα ὕστερον διεκρίθη'. μετὰ ταῦτα ὠμίλησεν καὶ Σωκράτει καὶ ἐπὶ τὸ εὐπορώτερον ἤγαγε τὸν λόγον. ὁμολογεῖ οὖν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἀρχαίαν διὰ τῆς Μελανίππης· Καὶ οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, ὡς οὐρανὸς <τε> γαῖά τ' ἦν μορφή μία [fr. 484. 1-2 Kannicht]· οὕτω μὲν ὁ ποιητὴς σχηματίζει τὸ αὐτοῦ. ἡ δὲ Μελανίππη ἐπεράνθη μὲν ὑπὸ τοῦ Ποσειδῶνος, γέγονε δὲ ταύτη παιδία· ἐξέθηκεν δὲ αὐτὰ εἰς τὰ τοῦ πατρὸς βουφόρβια. ὁ δὲ πατὴρ ἠγεῖται ἐκ βροδὸς εἶναι, καὶ ὡς τέρας βούλεται κατακαῦσαι. βοηθοῦσα αὐτῇ ἡ Μελανίππη ἀποφαίνεσθαι πειρᾶται, ὅτι τέρας οὐδέν ἐστιν. οὕτω τὸ δράμα ὅλον ἐσχημάτισται· καὶ ἅμα διδάσκει ἡμᾶς Εὐριπίδης, ὅτι τὸν σχηματίζοντα ἐγγυτάτω δεῖ εἶναι τοῦ λῦσαι τὸ σχῆμα μετὰ τῆς ἀσφαλείας τοῦ σχήματος. περιερχομένη γὰρ πάσας αἰτίας τοῦ σῶσαι τὰ παιδία λέγει· 'εἰ δὲ παρθένος φθαρεῖσα ἐξέθηκεν τὰ παιδία καὶ φοβούμενη τὸν πατέρα, σὺ φόνον δρσεῖς'; ὥστε καὶ τὸ αὐτῆς πρᾶγμα λέγει ἐν σχήματι συμβουλῆς.

Il dramma di Euripide *Melanippe Sapiente* si intitola «sapiente» perché la sua protagonista si esprime in modo filosofico, ed è figlia di una tale madre [scil. Ippo] affinché la sua preparazione filosofica non risulti inverosimile. Qui la figura è duplice: una è dello stesso poeta, l'altra del personaggio che agisce nel dramma, Melanippe. Quello del poeta è il seguente: Euripide frequentò Anassagora; una teoria di Anassagora dice che «tutto era in tutto. Poi, in un secondo momento, si disgiunse». In seguito fu in contatto

<sup>54</sup> Cfr. MONTEMURRO 2017.

<sup>55</sup> Sul *λόγος ἐσχηματισμένος* si vedano i trattati *περὶ ἑρμηνείας* di Demetrio (Demetr. *Eloc.* 287-298) e *περὶ εὐρήσεως* e *περὶ μεθόδου δεινότητος* dello Pseudo-Ermogene (*Inv.* 4, 13; *De Meth. vehem.* 22) nonché Quintiliano *Inst.* 9. 2. 65-99. Per la bibliografia moderna v. MILETTI 2013, p. 217 n. 41.



con Socrate e rese il proprio eloquio più efficace. Egli riconosce la propria antica formazione attraverso Melanippe: «Non è mio, il racconto, ma proviene da mia madre / che cielo e terra erano un'unica forma». Così il poeta espone il proprio discorso figurato. Invece Melanippe, resa gravida da Poseidone, genera da questo dei figli, che colloca nella stalla del padre. Il padre crede che siano nati da una vacca, e intende dare loro fuoco ritenendo la cosa un portento. Melanippe interviene e prova a dimostrare che non si tratta di un portento. E così l'intero dramma è un discorso figurato; allo stesso tempo Euripide ci insegna che chi usa il figurato deve andare molto vicino a far cadere la figura con la solidità della stessa figura. Cercando ogni pretesto per salvare i figli, Melanippe dice: «Se una vergine, violentata, ha esposto i suoi figli e ha paura del padre, tu commetteresti un omicidio?»: in questo modo ella racconta la propria stessa vicenda, sotto forma di un ammonimento<sup>56</sup>.

In netto contrasto con Aristotele, Dionigi giustifica la sapienza di Melanippe ricordando che la ragazza è la figlia di Ippo. In tal modo, il suo filosofeggiare non dovrebbe in alcun modo risultare ἀπίθανος. Tutto il discorso, per Dionigi, altro non è che un debito che Euripide pagherebbe nei confronti dei suoi maestri Anassagora e Socrate: la figura che esso realizza è duplice, rispondendo ad un doppio e raffinato livello di allusività: Melanippe vuole alludere alla sua vicenda, mentre Euripide fa riferimento alle teorie fisiche imparate da Anassagora. Il testo del retore si dimostra per di più prezioso per cogliere alcuni dettagli in merito alla ricostruzione della trama; Melanippe infatti tenta di spiegare al padre Eolo che non costituisce un evento prodigioso il fatto che due neonati siano allattati da una vacca poiché, al principio del mondo, le cose non erano distinte e solo dopo si sono separate (fr. 484 Kannicht vv. 2-3 citato sopra). Evidente, come abbiamo visto, il richiamo ad Anassagora: gli infanti e la vacca sono un ricordo dello stadio originario del mondo, prima della separazione. Dal testo si ricava anche che Melanippe, per spiegare la presenza dei bambini nella stalla, deve ammettere che essi siano il frutto di una gravidanza indesiderata, pur senza confessare di esserne proprio lei la madre; il testo riporta infatti una parafrasi in prosa della sottile provocazione che la ragazza rivolge al padre, dicendo: «Se una vergine, violentata, ha esposto i suoi figli e ha paura del padre, tu commetteresti un omicidio?»<sup>57</sup>

Cambiano i gusti letterari e le categorie di analisi dei testi: la filosofa Melanippe non avrebbe dovuto trovare cittadinanza poetica nella concezione aristotelica, ma viene fortemente apprezzata dal retore imperiale per la sua abilità dialettica suffragata dalla sua sa-

<sup>56</sup> Traduzione da MILETTI 2013 cui si rimanda per ulteriori analisi. Interessante ricordare che lo Ps. Dionigi annovera come λόγος ἐσχηματισμένος anche le artificiose argomentazioni espresse da Macareo nell'agone dell'*Eolo* di Euripide, di cui rimangono soltanto alcuni esigui frammenti. Al padre Eolo che non acconsente alle nozze fra i suoi figli, perché le ritiene vergognose, Macareo risponde (fr. 19 Kannicht) offrendo una revisione del concetto di vergogna, stabilendo che un'azione disonorevole e infamante può essere definita tale soltanto se chi la compie ritiene fermamente di commettere un atto vergognoso. A tal proposito cfr. XANTHAKI KARAMANOU-MIMIDOU 2014.

<sup>57</sup> Scrive MILETTI 2013, p. 220: «Ecco perché lo Pseudo Dionigi, molto acutamente, elogia questo discorso, sostenendo che un λόγος ἐσχηματισμένος è tanto più apprezzabile quanto più è coraggioso, quanto più si spinge al limite, quanto più si avvicina al punto di tradirsi, di far cadere la maschera, quanto più è in grado di costruire una figura così vicina al vero da rischiare di dire tutta la verità e dunque far cadere la figura stessa».

pienza filosofica di matrice anassagorea. Ad Aristotele non piace l'atteggiamento spregiudicato e filosoficamente erudito di Melanippe, a Dionigi piace invece il suo modo scaltrito di argomentare.

Ad ogni modo, il suo carattere di donna sapiente era stato già recepito nell'antichità. Melanippe infatti è figura di riferimento per chi voglia indicare un passaggio di sapienza tra le generazioni o mostrare la consapevolezza che anche alle donne è data la possibilità di dimostrarsi sapienti. Per quanto riguarda il secondo aspetto, Melanippe diviene il simbolo della difesa delle donne in un famoso e molto citato frammento della *Melanippe Desmotis*, il fr. 494 Kannicht, in cui l'eroina opera, con un'altra *rhesis*, una strenua difesa del ruolo della donna nella società, rivendicando alle donne una correttezza morale superiore agli uomini e un posto privilegiato nella gestione degli oracoli e del rapporto con la divinità (fr. 494 Kannicht). Non è un caso che questa *rhesis* nella *Desmotis* sia stata utilizzata da Aristofane per la composizione di *Eccl.* 441-454, quando Prassagora mette in luce le virtù femminili<sup>58</sup>.

Se nelle *Ecclesiazusae* Melanippe viene invocata come colei che vuole restituire dignità alle donne, è nella *Lisistrata* che pare consacrarsi il suo ruolo di donna filosofa. L'omonima eroina della più famosa commedia aristofanea dell'utopia cita infatti Melanippe all'inizio del suo discorso finale (*Lysistr.* 1124-1127):

ἐγὼ γυνὴ μὲν εἶμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι·  
αὐτὴ δ' ἐμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω·  
τοὺς δ' ἐκ πατρὸς τε καὶ γεραιτέρων λόγους  
πολλοὺς ἀκούσασ' οὐ μεμούσωμαι κακῶς.

Sono una donna, ma intelletto c'è in me:  
io per parte mia non sono messa male di intelligenza,  
e avendo ascoltato da mio padre e anche da persone più anziane  
molti discorsi non sono istruita male.

In particolare, il primo verso è sicuramente preso di peso dalla tragedia euripidea (=Eur. *Mel. Soph.* fr. 483. 1 Kannicht, come ci informa lo scolio), mentre poi il discorso si muove sulla falsariga della parodia, dato che Lisistrata fa riferimento ad una sapienza appresa dal padre invece che dalla madre. La focalizzazione sull'ἐγὼ lascia supporre che il frammento provenga proprio dalla *rhesis* di Melanippe. Il cliché è quello dell'intelligenza quale virtù rara nelle donne (Ar. *Ran* 949, *Eccl.* 241 ss., Eur. *Med.* 298 ss. e 1081 ss., *Andr.* 364-5, *Or.* 1081 ecc.). In evidenza la menzione del νοῦς come principio di intelletto. Melanippe dice di essere, da un lato (μὲν) una donna, dall'altro (δέ) di possedere νοῦς; non pare casuale che il νοῦς sia il principio fondativo del cosmo anassagoreo, anche se esso è termine ambiguo, che spazia dalla ragione, all'intelletto, alla capacità di comprendere. Nel contesto della *Melanippe*, il νοῦς evidentemente viene a configurarsi come un tratto caratteristico della σοφία, come abbiamo visto dal passo di Aristotele in *Eth. Nic.* 1141 a19: ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Molto icastico anche l'impiego, al verso 4, del verbo μουσώω che significa «essere dotati di cultura». Poiché si tratta di un verbo tecnico, è probabile che anch'esso facesse

<sup>58</sup> Per i dettagli v. BUTRICA 2001.

parte del testo originale; è significativo infatti che il coro delle donne corinzie di Medea faccia proprio riferimento alla *μουσα* per indicare la cultura che le donne, anche se in misura quantitativamente ridotta, arrivano a possedere (Eur. *Med.* 1085-1089):

ἀλλὰ γὰρ ἔστιν μουσα καὶ ἡμῖν,  
ἢ προσομιλεῖ σοφίας ἔνεκεν,  
πάσαισι μὲν οὐ, παῦρον δὲ γένος  
(<μίαν> ἐν πολλαῖς εὐροις ἂν ἴσως)  
οὐκ ἀπόμουσον τὸ γυναικῶν.

Ma anche noi abbiamo una musa,  
che ci accompagna con la sapienza,  
non tutte però, ma un certo numero  
di donne tra molte  
si possono trovare non incolte.

Lisistrata si rifà dunque a Melanippe per dimostrare la sua intelligenza e la sua capacità di argomentare. Citandola espressamente, Lisistrata sancisce il ruolo archetipico di Melanippe in quanto donna in grado di rivaleggiare con gli uomini in intelligenza e in abilità retorica. Solo un'altra donna era stata in grado di arrivare a tanto nell'antichità, una figura storica e protagonista della vita ateniese di fine V secolo: Aspasia di Mileto, la famosa concubina di Pericle, donna intellettuale e capace di attrarre intorno a sé tutti i più importanti protagonisti della cultura del tempo, da Anassagora a Fidia, da Ictino ad Antistene. Stando alle fonti, spesso contraddittorie, Aspasia visse fino a poco prima della condanna a morte di Socrate. Fu presa di mira già dai suoi contemporanei a tal punto che fiorì una rigogliosa e maliziosa aneddotta in merito alla sua influenza sulle scelte politiche del più importante cittadino di Atene<sup>59</sup>.

Per la nostra ricostruzione del mito, se fu, come sembra, Euripide ad aver valorizzato una figura mitologica così poco nota nell'antichità e la cui vicenda gli antichi stessi hanno tentato di ricostruire avendo come punto obbligato di riferimento proprio la tragedia euripidea, non possiamo non notare alcune significative coincidenze che accomunano la figura storica di Aspasia a quella mitologica di Melanippe, tanto far sorgere il sospetto che la famosa etera avesse potuto costituire una fonte indiretta di ispirazione su cui Euripide ha modellato la sua Melanippe. Ci limiteremo, pertanto, a segnalare dei curiosi ma significativi punti di contatto:

- La donna filosofa. Aspasia era originaria di Mileto, ed è chiaramente venuta in contatto con le dottrine fisico-razionalistiche della Ionia; d'altronde, del suo

<sup>59</sup> Plutarco riporta la controversa notizia secondo cui Pericle avrebbe intrapreso la guerra contro Samo per compiacere la sua etera milesia (Theophrast. fr. 627, Duride di Sarmo FGrHist 76 F 65, Plut. *Per.* 24, 2). Per Aristofane, invece, Aspasia sarebbe stata la responsabile del decreto contro Megara, e quindi la causa della guerra del Peloponneso (Ar. *Ach.* 523-527); Eupoli la chiama «Elena» (fr. 267 K-A), Cratino nel *Dionisalessandro* sembra paragonare Pericle e Aspasia alla coppia Paride e Elena (test. i K-A). Sempre Cratino (fr. 258 e \*259 K-A dei *Cheirones*) equipara Pericle a Zeus e Aspasia a Elena; cfr. anche lo scolio al *Menesseno* di Platone 235e. Come studio generale su Aspasia si veda HENRY 1995.

circolo faceva parte anche Anassagora, il filosofo che sembra essere adombrato nella *rhexis* di Melanippe (cfr. Dionigi) o le cui dottrine ne sostanziano prepotentemente le basi cosmologiche.

- L'abilità retorica. Sappiamo da Eschine socratico e dagli scoli al *Menesseno* di Platone che Aspasia avesse addirittura insegnato la retorica e l'arte della parola allo stesso Pericle<sup>60</sup>. La sua dialettica era dunque una abilità da tutti riconosciuta, tanto che Platone la chiama addirittura «la maestra», ἡ διδάσκαλος, con un articolo femminile che non trova paralleli nella letteratura greca<sup>61</sup>.
- La liceità sessuale. Se Melanippe viene accusata di aver avuto un amplesso con un dio, tanto da meritare il disprezzo del padre, Aspasia fu accusata di lenocinio; se Eupoli la chiama addirittura πόρνη (fr. 110.2 K-A), il comico Ermippo la accusò di far prostituire le ragazze per compiacere lo stesso Pericle (Plut. *Per.* 32, 1)<sup>62</sup>.
- Il rapporto con gli dei. Se Melanippe dimostra scetticismo nei confronti della divinità, proponendo spiegazioni razionalistiche dell'origine del mondo e screditando il ruolo di Zeus quale custode della giustizia (frr. 484, 487 e 506 Kannicht), Aspasia fu accusata anche di empietà (Plut. *Per.* 32, 1).
- Il rapporto con i figli. Come Melanippe, anche Aspasia partorì un figlio per il quale dovette molto patire. È noto come l'etera dovette faticare non poco per far riconoscere come cittadino ateniese il figlio avuto da Pericle, in quanto lo *status* del ragazzo violava proprio la legge voluta dal padre nel 451, per la quale chi non fosse figlio di entrambi i genitori ateniesi non poteva essere cittadino. Sappiamo che fu l'interessamento diretto di Pericle a permettere al loro figlio, Pericle il Giovane, di ottenere la cittadinanza (Athen. 13. 589, Plut. *Per.* 32. 5).
- L'universo maschile. Come Melanippe, anche Aspasia dovette fronteggiare un universo maschile: sono donne circondate da uomini, da uomini vengono accusate e a uomini deve giustificare il loro operato.

Protagonista del *Menesseno* platonico (in cui Socrate riferisce il λόγος ἐπιτάφιος da lei composto) e ispiratrice del personaggio di Diotima di Mantinea<sup>63</sup> del *Simposio* (201c ss.), Aspasia può forse avere avuto un ruolo nella composizione della *Melanippe Sophè*. Parrebbe dunque potersi stabilire una linea di contatto tra la figura mitologica di Melanippe e la figura storicamente esistita dell'etera milesia. Se altresì consideriamo che le virago delle

<sup>60</sup> Callia, fr. 21 K-A, Plato, *Menex.* 235e-6c, Aesch. Soc. *Aspasia* frr. 23- 24 Giannantoni, *Adesp. Com.* fr. 121 K-A.

<sup>61</sup> Non entro qui nel dibattuto problema del significato del *Menesseno* platonico e della sua presunta parodia della retorica, per cui v. PISANO 2015 con bibliografia precedente.

<sup>62</sup> Tuttavia, DOVER 1988, pp. 135-158, ritiene che tale processo non sia mai avvenuto e che la notizia plutarca sia errata; cfr. GASTALDI 2011, p. 84 n. 56.

<sup>63</sup> La sacerdotessa Diotima nel *Simposio* di Platone è costruita sulla linea dell'Aspasia che ritroviamo nel dialogo *Aspasia* composto da Eschine di Sfetto: nel *Simposio* Socrate riporta un dialogo avuto con Diotima, nell'*Aspasia* Socrate riporta il dialogo tra Aspasia, Senofonte e sua moglie, al quale ha assistito. Sia Diotima che Aspasia vestono i panni della donna filosofa che interroga sulla natura dell'amore. Sulla storicità di Diotima v. WIDER 1986 e WHAITE 1987, pp. 92 ss.

commedie dell'utopia, Lisistrata e Prassagora, si rifanno in maniera esplicita a Melanippe, ecco che la protagonista del mito eolico-beotico diventa punto di riferimento archetipico di una sapienza non comune, privilegio degli dei, a cui le eroine comiche si ispirano. Lo ha ben in mente il medico Erissimaco nel *Simposio* di Platone, quando dice (*Symp.* 177a):

[...] Ἡ μὲν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν.

L'inizio del mio discorso si rifà alla Melanippe di Euripide: "non è mio il discorso che sto per pronunciare, ma del qui presente Fedro".

Erissimaco sta per cominciare il suo discorso su Eros, ma premette che si tratta di qualcosa che ha appreso da Fedro, ossia che il ragionamento che sta per esporre non è suo. Lo chiarisce riportando l'*incipit* del discorso di Melanippe, il fr. 484.1 Kannicht, le parole κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, espressione ormai divenuta largamente proverbiale, tanto da risultare l'emistichio più citato di tutta la produzione tragica greca<sup>64</sup>. Non ritengo di speculare troppo sul perché di tale citazione, ma forse non è un caso che l'allusione alla Melanippe venga da un uomo di scienza, un medico, che proporrà una visione razionalistica dell'amore (*Symp.* 186 ss.).

Tra comici, filosofi, retori, nella totale incertezza di stabilire come e quando, nella costruzione del mito, Melanippe sia diventata il prototipo della donna sapiente, possiamo affermare che nella immediata ricezione degli antichi ella è stata considerata come la prima depositaria di una sapienza divina, appresa per via genealogica, ma utilizzata in maniera pratica e reale per una vicenda umana.

Nell'opuscolo noto come *Historia Mulierum Philosopharum* redatto da Gilles Ménage del 1690 non compare il nome di Melanippe. Figura invece, la prima ad essere citata, sua madre Ippo. Ugualmente, nella più recente opera in più volumi dedicata alle donne filosofe a cura di Mary Ellen Whaite, il nome di Melanippe non viene registrato<sup>65</sup>. È tempo ormai di restituire Melanippe alla storia della filosofia delle donne: seppur figura mitologica, ella ha costituito sin da subito un emblema della donna che possiede la sapienza, un'eccezione alla *communis opinio* che la voleva relegata in casa o filosofa per caso, perché magari a stretto contatto con una setta filosofica di uomini (le donne pitagoriche o accademiche), una donna che ha la possibilità di possedere conoscenze tali da sembrare inverosimilmente ἀνδρεία καὶ δεινή, con la conseguenza di non essere apprezzata fino in fondo, poiché solo nella commedia il mondo può essere capovolto. Melanippe è pertanto l'archetipo (ormai non più) dimenticato della donna filosofa.

<sup>64</sup> Dion. Halic. *Ars Rhet.* 8. 10 e 9. 11, Diod. Sic. 1. 7. 7 (=Euseb. *Praep. Eu.* 1. 7. 9), Ael. Arist. *Rhet.* 1. 132, Callim. *Lauacr. Pall.* 56, Philo Iud. *De mut. nom.* 152 e 171, Plut. *Quaest. Conv.* 4. 1. 2 (661A), 8. 1. 3. (718A), Hor. *Sat.* 2. 2. 2 e altri loci similes.

<sup>65</sup> WHAITE 1987.

## BIBLIOGRAFIA

- AUFFRET 1987: S. Auffret, *Mélanippe la philosophe*, Paris 1987.
- BERNABÒ BREA 1985: L. Bernabò Brea, *Gli Eoli e l'inizio dell'Età del Bronzo nelle Isole Eolie e nell'Italia meridionale. Archeologia e leggende*, Napoli 1985.
- BRANCACCIO 2005: I. Brancaccio, *Aiolos, Aioleis, Aiolidai: ampiezza di una tradizione*, in A. Mele, M.L. Napolitano, A. Visconti (edd.), *Eoli ed Eolide tra Madrepatria e Colonie*, Napoli 2005, pp. 25-54.
- BURKERT 1960: W. Burkert. *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, «Hermes» 88 (1960), pp. 159-77.
- BUTRICA 2001: L. Butrica, *Melanippe Ecclesiazusa, Aristophanes, Ecc. 441-54*, «Classical Quarterly» 51 (2001), pp. 610-613.
- COLLARD-CROPP-LEE 1995: Euripides. *Selected Fragmentary Plays*, vol. I: *Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaethon, Wise Melanippe, Captive Melanippe*, eds. C. Collard, M. Cropp, K.H. Lee, Warminster 1995.
- DELBRÜECK-VOLLGRAFF 1934: R. Delbrueck-W. Vollgraff, *An Orphic Bowl*, «Journal of Hellenic Studies» 54 (1934), pp. 129-139.
- DIETRICH 1962: B. Dietrich, *Demeter, Erinys, Artemis*, «Hermes» 90 (1962), pp. 129-148.
- DILLON 2004: J. Dillon, *Euripides and the Philosophy of His Time*, «Classical Ireland» 11 (2004), pp. 47-73.
- DOVER 1988: K.J. Dover, *The Freedom of Intellectuals in Greek Society*, in Id., *The Greeks and Their Legacy. Collected papers*, vol. II, Oxford 1988, pp. 135-158.
- EGLI 2003: F. Egli, *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen: Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, München 2003.
- FABRICIUS 1791: J.A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, vol 2, Hamburgi 1791<sup>4</sup>.
- GASTALDI 2011: S. Gastaldi, *Reputazione delle donne e carriere degli uomini in Atene. Opinione pubblica, legislazione politica e pratica giudiziaria*, «Storia delle donne» 6/7 (2011), pp. 63-88.
- GUDEMANN 1934: Aristoteles. *Poetik*, ed. A. Gudemann, Berlin 1934.
- HADOT 1998: P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino 1998.
- HARDY 1965: Aristote. *Poétique*, ed. J. Hardy, Paris 1965.
- HENRY 1995: M.M. Henry, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, New York-Oxford 1995.

- HUYS 1995: M. Huys, *The Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy: A Study of Motifs*, Leuven 1995.
- JOCELYN 1967: D.H. Jocelyn, *The Tragedies of Ennius. The Fragments Edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge 1967.
- JOLY 1956: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956.
- JOUAN-VAN LOOY 1998: Euripide. *Fragments*, VIII.1: *Aigeus-Autolykos*, eds. F. Jouan, H. van Looy, Paris 1998.
- KARAMANOU 2003: I. Karamanou, *The Myth of Alope in Greek Tragedy*, «L'Antiquité Classique» 72 (2003), pp. 25-40.
- KEIL 1840: K. Keil, *Specimen onomatologi graeci*, Lipsiae 1840.
- LIMC = Aa.Vv., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich 1981-1997.
- VAN LOOY 1964: H. van Looy, *Zes verloren tragedies van Euripides*, Bruxelles 1964.
- LUPPE 1989: W. Luppe, *Zum Prolog der Melanippe Sophè*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 15 (1989), pp. 83-95.
- LUPPE 1990: W. Luppe, *Die indirekte Überlieferung der euripideischen Gestaltung des Mythos von Melanippes Mutter*, in *Opes Atticae, Miscellanea philologica et historica Raymondo Bogaert and Hermannno van Looy oblata*, «Sacris erudiri» 31 (1990), pp. 257-270.
- MATTHIAE 1829: *Euripidis Tragoediae et fragmenta IX; recensuit interpretationem latinam correxit scholia graeca e codicibus manuscriptis partim supplevit partim emendavit Augustus Matthiae*, ed. A. Matthiae, Lipsiae 1829.
- MAYER 1885: M. Mayer, *Der Protesilaos des Euripides*, «Hermes» 20 (1885), pp. 101-135.
- MAYHEW 1999: R. Mayhew, *Behaviour Unbecoming a Woman: Aristotle's Poetics 15 and Euripides' Melanippe the Wise*, «Ancient Philosophy» 19 (1999), pp. 89-104.
- MÉNAGE 1690: G. Ménage, *Historia Mulierum Philosopharum*, Lugduni 1690.
- MILETTI 2013: L. Miletta, *Euripide tra poetica e retorica. Aristotele e lo Pseudo Dionigi sulla rhesis di Melanippe*, in F. Malhomme, L. Miletta, G. M. Rispoli, M. Zagdoun (éds.), *Renaissances de la tragédie. La Poétique d'Aristote et le genre tragique de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, Naples 2013, pp. 205-222.
- MONTEMURRO 2013: F. Montemurro, *Introduzione e commento ai frammenti della Melanippe Desmotis di Euripide*, Tesi di Dottorato in Filologia Greca e Latina, Università degli Studi di Bari, Bari 2013.

MONTEMURRO 2017: F. Montemurro, *Avventure del testo euripideo: il fr. 480 Kannicht della Melanippe Sophè tra aneddotica e riscrittura*, in L. Austa (cur.), *Frammenti sulla scena. Studi sul dramma antico frammentario*, vol. 1, Alessandria 2017, pp. 119-150.

MONTEMURRO 2018: F. Montemurro, *Writing Gods, Writing on the Tablets of the Mind: an Analysis of Some Imaginative Metaphors in Euripides, Melanippe Sophè, fr. 506 Kannicht*, «Journal of Hellenic Religion» 11 (2018), pp. 33 - 67.

MPG = *Patrologia, series graeca*, ed. J. Migne, Paris 1857-1866.

MUNCKER 1681: *Hyginus: Mythographi Latini*, ed. T. Muncker, Amsterdam 1681.

OLSON 2004: Aristophanes. *Thesmophoriazusae*, ed. S.D. Olson, Oxford 2004.

NESTLE 1899-1901: W. Nestle, *Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides*, «Philologus» suppl. 8 (1899/1901), pp. 601-628.

PISANO 2015: C. Pisano, *Aspasia 'maestro di retorica'*, «Mètis» 13 (2015), pp. 189-200.

RABE 1908: H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften*, «Rheinisches Museum» 63 (1908), pp. 144-160.

ROBERT 1915: C. Robert, *Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*, 2 voll., Berlin 1915.

ROSCHER 1898: W. Roscher, *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 3 voll., Leipzig 1884-1937.

SCAFURO 1990: A. Scafuro, *Discourses of Sexual Violation in Myth Accounts and Dramatic Versions of the Girl's Tragedy*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies» 2 (1990), pp. 126-159.

SCHLESINGER 1936: E. Schlesinger, *ΔΕΙΝΟΘΗΣ*, «Philologus» 91 (1936), pp. 59-66.

SEGAL 1965: C. Segal, *The Tragedy of the Hippolytus: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow*, «Harvard Studies in Classical Philology» 70 (1965), pp. 117-169.

SOMMERSTEIN 2006: A. H. Sommerstein, *Rape and Consent in Athenian Tragedy*, in D. Cairns-V. Liapis (eds.), *Dionysalexandros: Essays on Aeschylus and his Fellow Tragedians in honour of A. F. Garvie*, Wales 2006, pp. 233-252.

TRENKNER 1958: S. Trenkner, *The Greek novella in the classical period*, Cambridge 1958.

DE VOGEL 1966 : C.J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966.

WHAITE 1987: M.E. Waithe, *A History of Women Philosophers*, vol. 1, Dordrecht 1987.

WEBSTER 1967: T.B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967.

WELCKER 1839: J.F. Welcker, *Die griechischen Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, vol. II, Bonn 1839.



WHALLEY 1997: Aristotle. *Poetics*, ed. G. Whalley, Montréal 1997.

WILAMOWITZ 1921: U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Melanippe*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» (1921), pp. 63-80 = 1935, pp. 440-460.

WILAMOWITZ 1935: U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Kleine Schriften I. Klassische griechische Poesie*, Berlin und Göttingen 1935.

WILAMOWITZ 1959: U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Darmstadt 1959<sup>3</sup>.

WIDER 1986: A. Wider, *Women philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle*, «Hypatia» 1 (1986), pp. 21-62.

WÜNSCH 1894: R. Wünsch, *Zu den Melanippen des Euripides*, «Rheinisches Museum» 49 (1894), pp. 93-110.

XANTHAKI KARAMANOU-MIMIDOU 2014: G. Xanthaki-Karamanou, E. Mimidou, *The Aeolus of Euripides: Concepts and Motifs*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 57 (2014), pp. 49-60.