

Pietro Li Causi

*Rimuovere il 'mostruoso'?*  
*Spunti per una lettura del 'bestiario' dell'Eracle euripideo\**

**Abstract**

What are we talking about when we talk about the 'monsters' of ancient Greeks? Whereas some scholars of cultural studies think of the 'monstrous' as a universal category, extendable to languages and cultures different one from another, classical scholars tend to show how our idea of 'monstrosity' cannot easily be superimposed to the ideas popular in ancient Greece. Along these lines, this paper moves from a different perspective inspired by interpretative anthropology: the case study of Euripides' *Heracles* aims to show how the dialogue between experience-far and experience-near categories is necessary to frame 'monstrosity' in ancient myth.

Di cosa parliamo quando parliamo dei mostri degli antichi? Laddove alcuni studiosi contemporanei hanno proposto di pensare il 'mostruoso' come una categoria universale, estendibile a lingue e culture differenti fra loro, gli antichisti invece tendono a considerare tale categoria come non del tutto sovrapponibile a quelle usate nella Grecia antica. Nel merito, il presente articolo propone una prospettiva differente, ispirata ai modelli dell'antropologia interpretativa: attraverso il caso di studio dell'*Eracle* di Euripide si cercherà di mostrare come, al fine di decifrare le dinamiche culturali e simboliche relative a quelli che noi consideriamo i 'mostri' del mito, sia invece necessario attivare un dialogo fra le categorie vicine all'esperienza e le categorie lontane dall'esperienza dei singoli autori antichi.

Nell'immaginario occidentale, Eracle è principalmente uno 'sterminatore di mostri': l'Idra di Lerna, il Leone Nemeo, Gerione, i Centauri sono fra i tanti avversari grotteschi e minacciosi che abbiamo visto sconfitti da questo eroe nei testi e nelle immagini che la grecità e la latinità classica ci hanno consegnato<sup>1</sup>.

Cosa sia un eroe, *mutatis mutandis*, sia noi che i Greci in fondo lo abbiamo abbastanza chiaro. È però più difficile stabilire cosa sia un 'mostro': siamo così sicuri che il termine, così per come viene usato nel lessico dei *cultural studies* e del post-umanesimo

---

\* Il presente contributo sviluppa alcuni degli spunti emersi in occasione della conversazione intitolata "Storie di divinità, eroi e mostri", tenuta da Franco Giorgianni e dal sottoscritto il 27 agosto 2021 presso il Parco Archeologico di Segesta per il ciclo di seminari "*Amor e Furor. Sull'ambiguo confine fra amore e follia*", diretto dal prof. Giusto Picone per il "Progetto Segesta".

<sup>1</sup> Importanti sintesi sul mito di Eracle sono quelle di GALINSKY (1972, spec. 40ss. per le versioni tragiche); PADILLA (1998); BLANSHARD (2006, spec. 41-92 per i segmenti relativi alla follia, alle fatiche e alle imprese in terra straniera); STAFFORD (2012); NICOSIA (2021). Per uno studio iconografico del mito di Eracle, cf. ad es. i lavori raccolti in PUGLIESE UHLENBROCK (1984). Per il tema delle lotte contro i mostri, cf. STAFFORD (2012, 23ss.) o anche gli studi raccolti in BONNET – JOURDAIN-ANNEQUIN – PIRENNE-DELFORGE (1998). Fra quelle a noi giunte, le sintesi più complete redatte da autori antichi sono invece in D.S. IV 8-39 e Apollod. II 4, 5-7, 8. Si veda al proposito SCARPI (1996, *ad l.*).

contemporanei, sia applicabile in tutta la sua estensione alle creature che l'Eracle del mito ha ucciso o rimosso nel corso della sua avventurosa vicenda?

In un saggio alquanto controverso del 1996, Jeffrey Jerome Cohen proponeva di uscire dalla logica emica e locale dell'antropologia, e individuava sette 'tesi' per uno studio transculturale e sinottico del mostruoso applicabili universalmente a culture e periodi storici diversi fra loro. A prescindere dalle differenze linguistiche, a prescindere dalle diverse sensibilità storiche e dalle diverse tipologie di immaginario, secondo Cohen, tutti i mostri 1) hanno corpi che sono 'culturali', nel senso che incarnano e rivelano, nella loro differenza e nella loro oltranza, desideri, ansie e fantasie che sono tipiche di una determinata cultura; 2) sfuggono alle varie categorizzazioni nel loro non essere inquadrabili all'interno delle classificazioni comuni, e soprattutto – come i *revenant* – ritornano: possono cioè essere sconfitti o rimossi da un eroe, ma sono sempre lì pronti a riapparire e a dare filo da torcere ad un secondo o ad un terzo eroe, e così via; 3) nel loro sfuggire alle categorie e alle classificazioni 'normali' invitano implicitamente a esplorare modi inediti di intendere e inquadrare il mondo; 4) incarnano ogni forma di alterità (culturale, politica, economica, razziale, sessuale), contribuendo a definire meglio quello che viene costruito e pensato come il 'noi'; 5) sorvegliano i margini del possibile, nel senso che marcano i confini di ciò che è normale, tanto che il superamento dei confini stessi comporta o l'incontro con il mostro o, peggio, la metamorfosi nel mostro stesso; 6) suscitano forme di paura mista ad attrazione e desiderio; 7) si collocano sulla 'soglia del divenire', nel senso che – come se fossero i 'nostri' figli – ci invitano a crescere con loro, a riconoscere quanto di noi è in loro, e a interrogarci su noi stessi e sulle nostre stesse possibilità di cambiamento di prospettiva<sup>2</sup>.

Al di là di un generico riconoscimento di una certa aria di famiglia fra i mostri contemporanei e le figure orrifiche della letteratura e del mito dei Greci e dei Romani, i più recenti studi di antichistica, nel complesso, si sono mostrati alquanto restii ad applicare le tesi di Cohen<sup>3</sup>, evidenziando piuttosto l'irriducibilità di termini come *τέρας* o *πέλωρ* (o anche di *monstrum*, che pure più vicino sembra – e non solo per ragioni etimologiche – all'italiano 'mostro' o all'inglese 'monster') rispetto alle nostre categorie lontane dall'esperienza<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> COHEN (1996, 3ss.).

<sup>3</sup> Ad es., LOWE (2015, 1) liquida con un tono velatamente sarcastico le tesi di COHEN (1996, 3ss.).

<sup>4</sup> Sulle entità mostruose della mitologia greco-romana, sul problema di una possibile classificazione tipologica e funzionale, e sulla terminologia utilizzata, cf. ad es. la raccolta di studi curata da ATHERTON (1998); PIZZANI (1997, 1ss.); PIZZANI (2000, 526ss.); MURGATROYD (2007, 1ss.); BAGLIONI (2017, 13ss.). Sulle differenze fra i 'mostri del mito' e i 'mostri del presente etnografico', cf. LI CAUSI (2013, 53ss.). Tali differenze tenderebbero a collassare l'una sull'altra secondo LENFANT (1999, 197ss.), che propone di applicare la definizione aristotelica di *τέρας* di GA IV 3, 769 b 3-20 come chiave di lettura per tutte le entità mostruose – mitiche e non – della cultura greca. Per il 'mostruoso' in ambito romano cf. invece, ad es., MAIURI (2013, 165ss.); CUNY-LE CALLET (2005) e LOWE (2015).

Nel *corpus* dei testi greci a noi giunti, sono designati come τέρατα creature come Lamia o anche talvolta, per non andare troppo lontano, alcuni degli esseri contro i quali Eracle ha combattuto, come ad esempio Tifone e alcuni dei figli mostruosi di Echidna: Cerbero, Orto, l'Idra di Lerna, il Leone Nemeo. I τέρατα, tuttavia, sono anche – e forse soprattutto – tutti quegli esseri che, nella definizione di Aristotele, non presentano somiglianze con chi li ha generati, come ad esempio gli aborti e i feti informi partoriti dagli umani e dagli animali<sup>5</sup>, ovvero tutta una serie di creature che non necessariamente presentano tratti minacciosi o orrifici paragonabili a quelli di Tifone, di Echidna o dei loro figli<sup>6</sup>.

La medesima estensione di τέρας è per molti aspetti ricoperta anche dal poetico πέλωρ, che può essere usato per indicare creature extra-umane minacciose e polimorfe – come, ad esempio Scilla o il Ciclope –, ma che, più propriamente, si applica ad esseri o oggetti di grandi dimensioni (come anche, ad esempio, le strade particolarmente ampie o gli stessi dèi olimpici)<sup>7</sup>.

Altri termini usualmente chiamati in causa per tentare di tracciare una cartografia lessicale del mostruoso degli antichi sono l'aggettivo δεινός ('spaventoso', 'terribile'), il sostantivo θήρ ('fiera', 'bestia selvatica') o anche – per i 'mostri' marini – κῆτος ('cetaceo', o, più genericamente, 'animale marino di grandi dimensioni'), e, per la lingua latina, i sostantivi *belua* ('belva') e *fera* ('fiera', 'bestia selvatica') o l'aggettivo *informis* ('informe', 'privo di forma'). Come per τέρας o πέλωρ, tuttavia, ci troviamo di fronte a vocaboli che, pur marcando interessanti zone di intersezione, non sembrano del tutto sovrapponibili al nostro 'mostro'<sup>8</sup>.

Questo significa dunque che dobbiamo rigettare *in toto* l'idea dell'universalità del 'mostruoso' avanzata da studiosi come Cohen?

Nel merito, la proposta che cercherò di articolare, a partire da una lettura dell'*Eracle* di Euripide, propone piuttosto una forma di 'dialogo interpretativo' fra le categorie lontane dall'esperienza e le categorie vicine all'esperienza non tanto della 'cultura antica' – feticcio epistemologico difficile da cogliere e da descrivere analiticamente –, quanto

<sup>5</sup> Cf. A. *Pr.* 351s.; Pi. *P.* I 25ss. (Tifone); S. *Tr.* 1098s. (i figli di Echidna); Ar. *Pax* 755ss.; V. 1029ss. (Lamia). Per uno studio su Echidna e le entità mostruose della *Teogonia* esiodea, cf. BAGLIONI (2017, 39ss.). Per gli aborti e i parti deformi, cf. Pl. *Cra.* 393 B; 394 A e D; Arist. *GA* IV 3, 769 b 3-20, su cui ad es. LENFANT (1999, 197ss.) e LI CAUSI (2008, 127ss.).

<sup>6</sup> Cf. a tale proposito le osservazioni di LI CAUSI (2018, 137s.).

<sup>7</sup> Cf. ad es. *Od.* IX 428 (il Ciclope); XII 85-88 (Scilla); *hAp.* 374 (il serpente Pitone); *Il.* XVIII 410 (Efesto); *Il.* VII 208 e *Ath.* XIV 639 E-F e 640 A; Q. S. XI 273 (Ares e Zeus); *Il.* XXI 527; XXII 92 (Achille); *hMerc.* 348s. (una strada ampia). Sul tratto della prestanza fisica del πέλωρ, cf. ad es. PIZZANI (2000, 533); BAGLIONI (2017, 19ss.).

<sup>8</sup> Cf. ad es., per questi termini, BAGLIONI (2017, 17ss., per il mondo greco); LOWE (2015, 8ss., per il mondo romano).

piuttosto di un singolo percorso autoriale e di un singolo testo che di quella cultura è un interprete attivo<sup>9</sup>.

Più nello specifico, cercherò di mostrare, nelle conclusioni, che, se da un lato non è possibile rinunciare allo sguardo dei singoli *insider*, dall'altro lato, non si può nemmeno non tenere conto del canone esterno fissato dal 'mostruoso' contemporaneo, che ci permette, in fondo, di fare emergere marche e percorsi simbolici che altrimenti rischierebbero di darsi per scontati.

### 1. Rimontare (e smentire) gli elenchi

Contro cosa ha combattuto dunque Eracle per tutta la sua vita se non con 'mostri'?

A guardare bene, una domanda simile se la pongono anche i personaggi del dramma euripideo, la cui trama viene qui di seguito brevemente riassunta: mentre Eracle si trova nell'Ade, dove si è recato per catturare e portare con sé sulla terra il cane Cerbero, la sua famiglia, a Tebe, è in pericolo; un oscuro personaggio di nome Lico, infatti, ha usurpato il potere e minaccia di uccidere il vecchio padre, Anfitrione, la moglie, Megara, e i figlioletti dell'eroe. Quando tutte le speranze sembrano perdute, questi ritorna dagli inferi e uccide il tiranno. Non si tratta, però, di un lieto fine, perché Iris, la messaggera degli dèi, e Lyssa, demone infernale della rabbia e della follia, fanno impazzire Eracle per ordine di Era, e lo spingono a uccidere la propria moglie e i propri figli, lasciando vivo solo il vecchio padre. Dopo il massacro, arriva sulla scena Teseo, che invita l'amico – che lo ha liberato dalla prigionia dell'Ade – a seguirlo ad Atene, dove verrà purificato e dove, dopo la morte, gli verranno tributati culti eroici<sup>10</sup>.

La tragedia in questione, non a caso, è piena di elenchi di imprese, come a suggerire implicitamente che, per un eroe come Eracle, non ci si può limitare ad un solo tempo, a un solo spazio e ad una sola azione, ma sono necessari sfondamenti e sconfinamenti diegetici continui nelle varie dimensioni.

A raccontare il turbolento passato del protagonista sono – in chiave celebrativa – personaggi come Anfitrione (45ss.; 170ss.), Megara (indirettamente nel lamento dei vv. 460ss.) e il Coro (348ss.), ma anche – in chiave razionalistica e diffamatoria – Lico stesso (145ss.). I loro elenchi, peraltro, come hanno fatto notare i commentatori, sono caratterizzati da una serie di *hystera protera* strategici, che di fatto ribaltano, sottotraccia, la cronologia tradizionale cui il pubblico ateniese era abituato<sup>11</sup>. Solo per fare due esempi,

<sup>9</sup> Sulla capacità dei testi di interpretare e manipolare attivamente i quadri culturali di riferimento, cf. ad es. BETTINI (2002, 199ss.). L'idea del 'dialogo interpretativo', come forma di mediazione ermeneutica fra le categorie di chi osserva le dinamiche di una data cultura e le categorie degli *insider* di quella cultura stessa, è desunta da GEERTZ (1988, 9ss.).

<sup>10</sup> Per una recente sintesi sul dibattito delle interpretazioni relative a questa tragedia, da WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1895<sup>2</sup>) ad oggi, cf. BURZACCHINI (2021, XXXIIss. e relativa bibliografia). Cf. anche, per un commento scientifico della tragedia, BOND (1981).

<sup>11</sup> Cf. ad es. BOND (1981, XXVIss. e *ad ll.*); MIRTO (1997, 155 n. 61).

laddove altre versioni del mito avevano raccontato che il servizio presso Onfale e il matrimonio con Deianira avrebbero avuto luogo molto dopo la morte di Megara, in Euripide la conquista di Ecalia – e dunque la relazione con Deianira e Iole – sono raccontati come acqua passata da tempo: Megara, in altri termini, sembra essere pensata, dal tragediografo ateniese, come l'ultima donna che Eracle avrà nella sua vita<sup>12</sup>. E inoltre, laddove altre versioni del mito avevano collocato l'episodio della follia prima delle dodici fatiche, Euripide lo colloca dopo – o meglio nel bel mezzo – di esse, dando al mitema della strage dei familiari un valore, per così dire, ultimativo<sup>13</sup>.

Gli effetti di questo nuovo montaggio acquisiscono un valore apertamente provocatorio e sovversivo: se Pindaro nei suoi epinici aveva celebrato l'eroismo sovraumano di Eracle, se Sofocle, nelle *Trachinie*, aveva messo in scena l'eroe completamente liberato della sua natura umana e pronto a diventare a tutti gli effetti un dio<sup>14</sup>, in Euripide l'apoteosi non sembra essere il punto focale della vicenda mitica del personaggio. L'ultima tappa della storia non è il monte Eta, bensì Atene, dove si compirà una volta e per tutte un destino umano, troppo umano: dopo la strage familiare, quello che tutti hanno considerato il figlio di Zeus si è rivelato fragile, fallibile, preda della follia omicida, contaminato. E per questo sarà lui stesso costretto a riconoscersi definitivamente come figlio di un padre debole, vecchio e mortale come Anfitrione, e deciderà di tagliare i ponti – al contrario di come era avvenuto nel dramma sofocleo – con la parte divina del suo codice genetico ibrido<sup>15</sup>. Ad Atene, del resto, Eracle non verrà trasformato in un dio, ma morirà e – come promesso da Teseo – sarà riconosciuto semplicemente come un eroe che ha compiuto azioni memorabili (vv. 1331-35).

Ma qual è, appunto, la natura di queste azioni memorabili, e in che modo gli antagonisti che ha affrontato hanno qualificato l'identità stessa dell'eroe?

---

<sup>12</sup> Cf. v. 473, su cui BOND (1981, *ad l.*); MIRTO (1997, 155). Per Eracle schiavo (spesso 'femminilizzato') di Onfale, cf. ad es. D.S. IV 31, 5-8; Apollod. II 6, 3, per cui si veda SCARPI (1996, *ad l.*); Ov. *Her.* XI 73; *Fast.* II 305-58; per il rapporto con Deianira e la fine sul monte Eta (che è l'*argumentum* delle *Trachinie* di Sofocle), cf. ad es. D.S. IV 16, 3 e 36-38; Apollod. I 8, 1; II 7, 5-7 (dove peraltro si fa cenno anche all'avventura con Cicno, che il Coro ai vv. 389ss. colloca invece prima del matrimonio con Megara). Per Iole, cf. D.S. IV 31, 1; 37, 5; 38, 1; Apollod. II 6, 1; 7, 7. Su questi segmenti del mito (e sulla loro ricezione) cf. ad es. BLANSHARD (2006, 93ss.); NICOSIA (2021, 68ss.). Più in generale, su Eracle e il femminile, cf. gli studi raccolti in JOURDAIN-ANNEQUIN – BONNET (1996).

<sup>13</sup> Ad es., in D.S. IV 11, 1-3 Eracle prima diventa folle a seguito della frustrazione causata dall'essere servo di un uomo vile come Euristeo, poi decide di affrontare le fatiche da questi impostegli. Anche in Apollod. II 4, 12 la follia e la strage familiare (l'uccisione dei suoi figli e di due figli di Ificle, e la conseguente purificazione) sono collocate poco prima dell'inizio delle fatiche (II 5, 1ss.). La strage, in particolare, sembra operare come 'rito di passaggio' che segna un cambiamento di identità: nella versione tramandata da Apollod. II 4, 12 l'eroe muta il suo nome da Alcide in Eracle proprio dopo l'uccisione dei figli e dei nipoti. In entrambe le tradizioni, Megara sopravvive per poi essere data in sposa a Iolao (D.S. IV 31, 1; Apollod. II 6, 1).

<sup>14</sup> Cf., per limitarsi a pochi ess., Pi. *N.* I 54ss.; X 15ss.; *O.* III 23ss. Per l'inversione del modello pindarico e sofocleo in Euripide, cf. BOND (1981, xxviii.); MIRTO (1997, 27ss.).

<sup>15</sup> A tale proposito, cf. MIRTO (1997, 15ss.).

## 2. Sgomberare, addomesticare, purificare

È ai vv. 17-20 che per la prima volta si fa riferimento alle leggendarie imprese di Eracle. Nella tradizione, le sue fatiche sarebbero state ordinate ora da Zeus, ora da Era, ora direttamente da Euristeo, e sarebbero state imposte ora come vessazione, ora come prova di paternità, ora come punizione per la strage di Megara e dei figli – che alcuni autori immaginano avvenuta prima delle fatiche –, mentre in questo passaggio è invece Eracle stesso che se ne addossa il peso<sup>16</sup>: l'eroe vorrebbe tornare ad Argo e, da figlio devoto, vorrebbe fare tornare anche il padre Anfitrione, che da lì era stato esiliato per avere ucciso il suocero Elettrione. Le fatiche sarebbero l'altissimo prezzo proposto ad Euristeo per il rimpatrio:

... συμφορὰς δὲ τὰς ἐμὰς  
 ἔξευμαρίζων καὶ πάτρην οἰκεῖν θέλων  
 καθόδου δίδωσι μισθὸν Εὐρυσθεῖ μέγαν,  
 ἐξημερῶσαι γαῖαν ...

La traduzione che propone di questo brano Maria Serena Mirto (1997, *ad l.*) è la seguente:

Cercando di alleviare le mie sventure e nel desiderio di poter vivere in patria, egli offre a Euristeo un alto prezzo per il ritorno: *purificare la terra dai mostri* [corsivo mio].

Nell'uso della categoria del mostruoso contemporaneo, la scelta della traduttrice si configura come volutamente attualizzante. Il punto è però che ἐξημερῶσαι γαῖαν non significa, alla lettera, 'purificare la terra dai mostri', bensì 'addomesticare la terra' o anche, se vogliamo, 'antropizzare la terra'<sup>17</sup>. Più conservativa, in questo senso, la traduzione di Gabriele Burzacchini (2021, *ad l.*), che rende come segue:

al fine di alleviare / le mie sventure e volendo abitare in patria, per poter ritornare  
 paga a Euristeo un caro prezzo, / cioè dover *disinfestare la terra* [corsivo mio].

Anche per i vv. 222-26, in cui Anfitrione ricorda di nuovo i meriti che il figlio ha acquisito nei confronti della Grecia tutta, che si è rivelata ingrata, la Mirto e Burzacchini compiono scelte diametralmente opposte. Questo il passo greco:

οὐδ' Ἑλλάδ' ἦνεσ' (οὐδ' ἀνέξομαί ποτε  
 σιγῶν) κακίστην λαμβάνων ἐς παῖδ' ἐμόν,  
 ἦν χρῆν νεοσσοῖς τοῖσδε πῦρ λόγχας ὄπλα  
 φέρουσαν ἐλθεῖν, ποντίων καθαυμάτων

<sup>16</sup> Cf. n. 13.

<sup>17</sup> Cf. BOND (1981, *ad E. HF 20*): «(ἐξ)ημερώω is the standard word for clearing land for cultivation [...] or the sea for navigation»: cf. Hdt. I 126; A. *Eum.* 14; Pi. *I.* IV 75.

χέρσου τ' ἀμοιβὰς ὧν †ἐμόχθησας χάριν†.

Questa la traduzione della Mirto:

E non lodo davvero la Grecia, né potrò mai rassegnarmi al silenzio, riscontrando che è così meschina nei confronti di mio figlio: avrebbe dovuto giungere in aiuto di queste creature con fuoco, lance, armi, come ricompensa per le imprese con cui lui *ha purgato i mari e la terra dai mostri*, per le fatiche che ha affrontato col suo braccio [corsivo mio].

Questa, invece, la traduzione di Burzacchini, che difende il testo tradito, considerato *desperatus* da alcuni editori<sup>18</sup>:

E neppure lodo l'Ellade (né mai sopporterò / di tacere), / trovandola tanto meschina verso mio figlio, / quando bisognava che per questi piccoli essa fuoco, lance, armi / venisse a portare, a compenso *per le bonifiche del mare e della terraferma* per cui tu penasti.

In nessuno dei passi in questione, dunque, è usata una categoria esplicita che possa risultare sovrapponibile *in toto* al nostro 'mostruoso'. Nessun sostantivo, peraltro, funge da lessema dedicato per qualificare gli antagonisti dell'eroe, e in tutta la tragedia termini come *τέρας* o *πέλωρ* sono sistematicamente evitati.

Abbiamo invece, nei passi in questione, un verbo (*ἐξημερώω*) e un sostantivo (*κάθαρμα*) che vanno in una direzione ben chiara: la sfera di competenza che viene assegnata all'eroe è quella dell'addomesticamento – o meglio, dell'antropizzazione – e della purificazione/disinfestazione di vaste aree di terra e di mare<sup>19</sup>.

A volere applicare le proposte di Cohen, potremmo dire che ci ritroviamo nell'ambito della tesi n. 5, quella che vuole cioè che i 'mostri' – e in fondo anche gli eroi che li rimuovono e li sconfiggono – disegnino i confini del possibile e le azioni consentite agli umani. Eracle sgombera lo spazio e, per certi versi, opera come un creatore di aree culturalizzate che, liberate da creature orrifiche e minacciose, diventano finalmente vivibili e praticabili<sup>20</sup>.

Tali azioni hanno reso Eracle un *εὐεργέτης* (vv. 877; 1252; 1309), ovvero un 'benefattore' di Tebe, della Grecia e dell'umanità intera. Il punto è che, agli occhi di Anfitrione (e del Coro), ai benefici erogati in passato dall'eroe non stanno corrispondendo

<sup>18</sup> L'espressione tradita, *ἐμόχθησας χάριν* – per cui cf. anche BOND (1981, *ad l.*) –, è stata percepita come un brusco cambiamento di persona del verbo e corretta in *ἐμόχθησεν* (Triclinio) e *χερί* (Diggle). Cf. BURZACCHINI (2021, 124 n. 54), secondo cui «l'improvviso passaggio alla 2ª person. si spiega con la concitazione delle parole di Anfitrione a difesa del figlio».

<sup>19</sup> Cf. PARKER (2003<sup>2</sup>, 211ss.) avverte comunque che è possibile che un eroe rivesta il ruolo di 'purificatore' pur senza operare necessariamente pratiche rituali.

<sup>20</sup> Su questa funzione di 'marcatore geografico' cf. ad es. SCARPI (1996, *ad Apollod. II 5, 11*). BURKERT (1998, 11ss.) evidenzia inoltre il ruolo di Eracle di mediatore fra il mondo degli animali e il mondo degli uomini. Ciò lo porta a eliminare le bestie nocive e/o a inserirle (come avviene per le cavalle di Diomede) nello spazio antropizzato addomesticandole e/o a sacrificandole.

delle controprestazioni adeguate da parte di chi ha goduto delle sue fatiche (ad es. vv. 50-9 e 252ss.). È un *vulnus* antropologico quello che viene qui rimarcato: l'obbligo di dare-ricevere-ricambiare è stato tradito, e, ora che il circolo del 'dono' si è spezzato, Anfitrione si trova con le spalle al muro ad attendere la morte per mano del tiranno<sup>21</sup>.

Il modo in cui è rappresentato Eracle, tuttavia, chiama in causa delle dicotomie coperte che, proprio nell'atto in cui definiscono la sua immagine di civilizzatore e benefattore – che è quella tradizionale, condivisa dalla comunità dei vecchi Tebani –, finiscono per qualificare implicitamente anche i suoi orrifici antagonisti: se quello che Eracle realizza è lo spazio dell'antropizzazione e della purezza, le creature che sconfigge si collocano, per converso, nello spazio del ferino e dell'impuro.

Su queste categorie, tuttavia, si crea una sorta di tensione interna in relazione ai punti di vista dei diversi personaggi.

### 3. Solo bestie... o qualcosa di più?

Quello di appiattare gli oppositori di Eracle sul versante della sola ferinità è il tentativo che, a dire il vero, compie Lico quando cerca di screditare l'eroe momentaneamente assente. Mentre i familiari cercano rifugio, da supplici, presso l'altare di Zeus, il tiranno prima deride Anfitrione, accusandolo di vantarsi senza ragione di essere 'compagno di letto' del dio, poi rivolge a Megara le seguenti sprezzanti parole<sup>22</sup>:

τί δὴ τὸ σεμνὸν σῶ κατείργασται πόσει,  
 ὕδραν ἔλειον εἰ διώλεσε κτανῶν  
 ἢ τὸν Νέμειον θῆρ', ὃν ἐν βρόχοις ἐλῶν  
 βραχίονός φησ' ἀγχόναισιν ἐξελεῖν;  
 τοῖσδ' ἐξαγωνίζεσθε; τῶνδ' ἄρ' οὐνεκα

<sup>21</sup> Arist. *EE* VII 3, 1238 b 2ss. qualifica il rapporto fra evergete e beneficiario come un rapporto fra superiore e inferiore (si noti che si contempla anche il caso ridicolo di chi muove rimproveri alla divinità, che si colloca, appunto, su un piano superiore: non si fa menzione dell'esempio euripideo, ma non si può non pensare all'Anfitrione dei vv. 339ss.). Cf. anche la riflessione sulla *μεγαλοψυχία* di *EN* IV 8, 1124 b 9ss.: la restituzione di favori ai magnanimi che hanno compiuto atti evergetici si configura come obbligo di un inferiore verso un superiore; i magnanimi sono evergeti ma non ricordano i benefici ricevuti e non hanno piacere a riceverli, perché amano sentirsi autosufficienti e autonomi: anche questo modello psicologico può essere utile per comprendere la figura dell'Eracle euripideo. Cf. anche *EN* VIII 1, 1155 a 8 (l'evergesia si esplica verso gli amici); 13, 1161 a 12ss. (i sovrani hanno il dovere dell'evergesia verso i sudditi); 15, 1163 a 1ss. (sul dovere della restituzione dei benefici); 16, 1163 b 4ss. (l'onore che si ricava dall'essere evergete). Sugli obblighi di chi ha ricevuto un beneficio cf. anche, ad es., *EN* IX 2, 1165 a 17ss.; 5, 1167 a 14ss. Sull'incapacità da parte di una intera πόλις di difendere l'οἶκος di un cittadino come tema chiave dell'Eracle euripideo, cf. MOORE (2020, 25ss.).

<sup>22</sup> Il motivo del vanto di essere σύλλεκτρος del dio (per cui cf. v. 1), come è noto, è sviluppato in chiave comica nell'*Amphitruo* di Plauto, che si conclude con l'annuncio della nascita di Eracle, figlio di Giove, e Ificle, figlio di Anfitrione. Di Ificle e del di lui figlio Iolao, tuttavia, non viene fatta mai menzione nella tragedia euripidea. Ciò è interpretato da MIRTO (1997, 15ss.) e NICOLSI (2010, 360s.) come segnale implicito di un pregresso agglutinamento di semi (mortale e divino) nel grembo di Alcmena, e quindi di una 'doppia natura' dell'eroe. Più in generale, sull'ibridazione come effetto di un agglutinamento di due semi maschili nel ventre di una donna, cf. LI CAUSI (2008, spec. 71ss.).

τοὺς Ἡρακλείους παῖδας οὐ θνήσκειν χρεῶν;  
 ὅς ἔσχε δόξαν οὐδὲν ὦν εὐψυχίας  
 θηρῶν ἐν αἰχμῇ, τᾶλλα δ' οὐδὲν ἄλκιμος,  
 ὃς οὐποτ' ἀσπίδ' ἔσχε πρὸς λαίᾳ χερὶ  
 οὐδ' ἦλθε λόγχης ἐγγὺς ἀλλὰ τόξ' ἔχων,  
 κάκιστον ὄπλον, τῇ φυγῇ πρόχειρος ἦν (vv. 151-61).

E qual è poi la magnifica impresa compiuta dal tuo sposo: / l'aver eliminato, uccidendoli, una serpe palustre / o la fiera di Nemea, che catturò coi suoi lacci / asserendo di averla ammazzata strozzandola col suo braccio? È con questi argomenti che volete combattere? E per questi motivi / i figli di Eracle non dovrebbero morire? / Lui, pur uomo da nulla, acquistò fama di coraggio / nella lotta con le fiere, ma nel resto non era per nulla valoroso, / lui che non cinse mai uno scudo al braccio sinistro / né affrontò mai da vicino una lancia, ma impugnando l'arco, / la più vile delle armi, era pronto alla fuga<sup>23</sup>.

L'eroismo di Eracle viene qui sminuito. Quello di Lico, in tal senso, è un approccio razionalistico: le strategie del figlio di Anfitrione (che il tiranno non riconosce come figlio di Zeus) sono presentate come degne di un uomo vile, perché basate sugli agguati, e non, come per gli opliti, sul combattimento corpo a corpo con lo scudo e la lancia. Le vittime di Eracle, poi, altro non sarebbero che animali di poco conto: θῆρες, per l'appunto. L'Idra non sarebbe altro che un banale serpente, e non un animale dalle molteplici teste capaci di rigenerarsi. Del Leone Nemeo, poi, si mette in dubbio la notizia secondo cui sarebbe stato strangolato<sup>24</sup>. Lico, cioè, insinua implicitamente che la pelle di questo animale non fosse affatto invulnerabile, e che Eracle possa averlo ucciso come chiunque altro avrebbe potuto uccidere un qualsiasi felino di grossa taglia (presumibilmente colpendolo da lontano, o catturandolo con una rete).

La lista di Lico, tuttavia, è troppo scarna. Il suo errore, in fondo, consiste nello scegliere di ricordare, fra le imprese di Eracle, le pochissime che potrebbero essere effettivamente razionalizzate. Ed è lì che va a colpire la pronta risposta di Anfitrione, che respinge – con una argomentazione un po' speciosa, a dire il vero – le accuse relative alle tecniche di combattimento (vv. 170ss.), e che, a proposito degli antagonisti di Eracle, propone, chiamando a testimoniare gli dèi a fianco dei quali Eracle avrebbe combattuto, una lettura alternativa:

πρῶτον μὲν οὖν τᾶρρητ' (ἐν ἀρρήτοισι γὰρ  
 τὴν σὴν νομίζω δειλίαν, Ἡράκλεες)  
 σὺν μάρτυσιν θεοῖς δεῖ μ' ἀπαλλάξαι σέθεν.  
 Διὸς κεραυνὸν ἠρόμην τέθριππά τε

<sup>23</sup> Da qui in poi tutte le traduzioni dell'*Eracle* citate saranno, salvo ove indicato diversamente, quelle di BURZACCHINI (2021).

<sup>24</sup> Per l'Idra di Lerna cf. D.S. IV 11, 6; Apollod. II 5, 2 (cf. anche Tz. *Chiliades* II 248; Pisand. fr. 2 BERNABÉ 1996; Verg. *Aen.* VIII 300; Ov. *Met.* IX 70-72 e, per una versione razionalizzata, Paus. II 37, 4). La versione tradizionale del mito vuole che la pelle del leone fosse invulnerabile: cf. ad es. Pi. *I.* VI 47; D.S. IV 11, 2-4; Apollod. II 5, 1, per cui si veda anche SCARPI (1996, *ad l.*).

ἐν οἷς βεβηκῶς τοῖσι γῆς βλαστήμασιν  
 Γίγασι πλευροῖς πτήν' ἐναρμόσας βέλη  
 τὸν καλλίνικον μετὰ θεῶν ἐκώμασεν·  
 τετρασκελές θ' ὕβρισμα, Κενταύρων γένος,  
 Φολόην ἐπελθών, ὦ κάκιστε βασιλέων,  
 ἔροῦ τίν' ἄνδρ' ἄριστον ἐγκρίνειαν ἄν·  
 ἢ οὐ παῖδα τὸν ἐμόν, ὃν σὺ φῆς εἶναι δοκεῖν; (vv. 174-84).

Innanzitutto, dunque, le accuse abominevoli (ché tra gli abominî / io annovero la taccia di viltà a tuo carico, o Eracle) / è mio dovere stornarle da te, e ne chiamo a testimoni gli dèi. / Lo domando alla folgore di Zeus e alla quadriga, / su cui ben saldo egli ai nati dalla terra, / i Giganti, trafisse i fianchi con alati dardi / e celebrò l'inno della vittoria assieme agli dèi; / e ai protervi quadrupedi, alla schiatta dei Centauri, / recandoti al Foloe tu, il più malvagio dei re, / chiedi quale uomo giudicherebbero il più valoroso: / non sarebbe forse mio figlio, che tu dici lo sia solo in apparenza?<sup>25</sup>

Questo, in altri termini, il ragionamento di Anfitrione: si può pure credere, a torto, che l'Idra e il Leone Nemeo fossero semplici θῆρες, ma i Giganti generati dalla Terra, i Centauri che infestavano la regione del monte Foloe possono definirsi tali? O non sono forse qualcosa di più?<sup>26</sup>

Una risposta implicita a questa domanda, per certi versi, la troviamo nel primo stasimo della tragedia, che sarà oggetto del prossimo paragrafo.

#### 4. La lista si interrompe: l'elenco delle fatiche nel primo stasimo

All'inizio del dramma, quando tutto sembra ancora perduto, Anfitrione, forte dei ricordi delle imprese passate del figlio, confida ancora nella di lui forza e nella di lui natura sovrumana, e spera che possa ritornare all'improvviso dall'Ade per salvare tutta la famiglia dalle minacce del tiranno. È per questo che cerca di prendere tempo (vv. 93ss.).

È di diverso avviso Megara: nessuno è mai tornato dal regno dei defunti; non si può sperare, quindi, nell'arrivo del marito, e sarebbe meglio affrontare una morte dignitosa di cui l'eroe stesso non debba vergognarsi piuttosto che mostrare viltà cercando di ottenere dilazioni inutili (vv. 279ss.)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> MIRTO (1997, *ad l.*) e BURZACCHINI (2021, *ad l.*) accordano ἐπελθών con il 'tu' riferito a Lico. La posizione del participio, tuttavia, è ambigua, e potrebbe riferirsi anche a Ercole. Il Foloe si trova in Arcadia, dove Eracle era stato ospitato dal centauro Folo (Stesich. *PMG* 181; D.S. IV 12, 3-8; Apollod. II 5, 4), laddove invece ai vv. 364s. la Centauromachia è collocata in Tessaglia. Su questa discordanza, cf. BOND (1981, *ad E. HF* 182) e BURZACCHINI (2021, *ad l.*).

<sup>26</sup> Eracle ha giocato un ruolo importante nella lotta contro i Giganti, a partire dalla quale si era stabilito l'ordine cosmico voluto da Zeus ed era stata soppressa l'anomia dei regni divini precedenti. Secondo la profezia, gli dèi olimpici avrebbero trionfato solo se un mortale – Eracle – avesse partecipato alla campagna a loro fianco: cf. ad es. D.S. IV 15, 1; Apollod. I 6, 1e a questo proposito NICOSIA (2021, 46ss.). Per la natura anticulturale dei Centauri, cf. ad es. DUBOIS (1991, 25 ss.); BRILLANTE (1998, 41ss.).

<sup>27</sup> Sul dilemma della scelta relativa alla morte dignitosa, cf. ENCINAS REGUERO (2019, 83ss.), che sottolinea come la sorprendente decisione finale di Eracle rielabori completamente il concetto comune di eroismo.

L'idea che Eracle sia ormai morto è fatta propria anche dal Coro dei vecchi tebani, che, dopo l'aspra invettiva di Anfitrione contro Zeus (339-47), intonano un canto in cui gli accenti dell'epinicio e del θρῆνος si fondono<sup>28</sup>. In quella che appare come una rielaborazione per larga parte sovversiva del mito delle dodici fatiche, solo il primo fra gli ἄθλοι menzionati segue l'ordine cronologico che, a partire dalle raffigurazioni delle metope del tempio di Olimpia, era forse diventato canonico già al tempo di Euripide<sup>29</sup>. Si tratta della lotta contro il Leone Nemeo, che aveva infestato un bosco sacro a Zeus. Questa creatura è ricordata non come un semplice θῆρ – come aveva tentato di fare Lico – bensì come un δεινὸς θῆρ (v. 363), ovvero una bestia spaventosa e terribile. L'aggettivo δεινός, in questo senso, aggiunge chiaramente elementi orrifici ad un sostantivo che, se usato da solo, avrebbe – soprattutto dopo i tentativi diffamatori di Lico – un significato eccessivamente generico e comune<sup>30</sup>.

Al secondo posto si menzionano i Centauri (364-74), qualificati come una 'razza montana' e selvatica (ὀρεινόμων ἀγρίων / Κενταύρων... γένναν: vv. 364s.) che era solita riversarsi su spazi estesi e vasti della Grecia; spazi che Eracle ha bonificato con i suoi dardi, estendendo così la dimensione dell'antropizzazione umana<sup>31</sup>.

Come animale infestante viene presentata anche la cerva dalle corna dorate (vv. 375-79), protagonista della terza fatica in elenco. Euripide opera, in questo caso, un cambio di connotati alquanto interessante: quella che in altre versioni del mito era una creatura pacifica sacra ad Artemide, consegnata viva ad Euristeo dopo la cattura, diventa qui una 'devastatrice del lavoro agricolo' (v. 377: συλήτειραν ἀγρωστῶν) che solo dopo l'uccisione può essere consacrata alla dea<sup>32</sup>. Interessante è anche il fatto che il coro, più che concentrare la propria attenzione sui tratti anormali della bestia (le femmine di cervo, di solito, non dovrebbero essere dotate di corna, né tanto meno le corna dovrebbero essere dorate), sembra piuttosto interessato a localizzare con precisione il posto in cui avviene la consacrazione, ovvero presso il tempio di Enoe, fra l'Argolide e l'Arcadia.

<sup>28</sup> Cf. BOND (1981, *ad l.*), MIRTO (1997, *ad l.*).

<sup>29</sup> Cf. BOND (1981, *ad l.*), MIRTO (1997, *ad l.*). Quanto al tempio di Olimpia e alla sua influenza nella codificazione successiva del mito, cf. ad es. BLANSHARD (2006, 5ss.); STAFFORD (2012, 24ss.); NICOSIA (2021, 25ss.). Si ricordi che il tempio è stato completato nel 456 a.C., mentre la datazione dell'*Eracle* euripideo oscilla, secondo BURZACCHINI (2021, XXVIIIss.), fra il 421 e il 415. Ma cf. anche BOND (1981, xxxss.).

<sup>30</sup> Sull'intersezione fra il significato di δεινός e il 'mostruoso' greco, cf. ad es. LI CAUSI (2018, 139).

<sup>31</sup> A rendere l'idea della pericolosità di questi esseri si chiama in causa la loro marginalità, il loro essere collocati in quello spazio esterno rispetto alla terra seminata e abitata che sono i monti, selvatici e pericolosi, dai quali i Centauri, prima dell'intervento di Eracle, avevano organizzato scorrerie a danno dei Tessali, brandendo pini come fossero armi. Sulla rappresentazione degli spazi montani nella mitologia greca, cf. ad es. BUXTON (1997, 94ss.). Un dettaglio interessante è che l'impresa in questione non faceva parte delle dodici canoniche. MIRTO (1997, *ad l.*) evidenzia come il riferimento insistito a luoghi e regioni diverse, ai vv. 364ss., crei volutamente un effetto di dilatazione dello spazio.

<sup>32</sup> Cf. Pi. *O.* III 29s.; Apollod. II 5, 3 su cui cf. SCARPI (1996, 509s.); MIRTO (1997, 141 n. 49); BURZACCHINI (2021, 127 n. 75), che sottolinea come la versione del coro dei vecchi Tebani miri «a eliminare dal racconto quegli aspetti che potevano mettere in cattiva luce l'eroe, passibile di sacrilegio» nei confronti della dea Artemide.

Quanto alla quarta impresa, delle cavalle di Diomede (vv. 380-88) i vecchi Tebani mettono in evidenza il comportamento etologicamente 'ibrido' e perturbante di erbivori che divorano carne umana in «greppie intrise di sangue» (v. 384). Si sottolinea, in questo passo, lo stato selvatico di queste bestie, che, prima dell'arrivo di Eracle, non erano mai state sottomesse al morso. L'eroe, in questo senso, compie un addomesticamento forzato di creature che, per la loro oltranza, sembrano essere qualificate come, per così dire, 'iperferine'<sup>33</sup>.

Segue poi la quinta fatica, che ha come scenario le pendici del Pelio. A fare le spese della forza sovrumana dell'eroe è Cicno (vv. 389-93), che Eracle uccide con l'arco (e non, come in altre varianti, con un masso o una lancia) presso le rive dell'Anauro<sup>34</sup>.

Di questo personaggio non viene data alcuna descrizione, e nulla sembra autorizzarci a pensare che il suo aspetto potesse essere 'mostruoso' (Euripide, del resto, non indugia in descrizioni, in merito). A volere utilizzare categorie lontane dall'esperienza degli antichi, potremmo dire che, più che un 'mostro', egli sia semplicemente un *villain*. Tuttavia, se proprio vogliamo comprendere le strategie locali di quello che potrebbe essere – per così dire – l'analogo greco del 'mostruoso', possiamo sicuramente dire che Cicno si comporta davvero come un essere minaccioso, pestifero e infestante nella misura in cui mette in pratica comportamenti ferini e contaminanti: ribalta le regole dell'ospitalità, uccidendo gli stranieri che si recano nel suo territorio, e versa sangue di vittime innocenti. Eracle, in questo senso, non è solo un 'bonificatore'/'addomesticatore'/'sacrificatore', ma viene rappresentato implicitamente come il difensore di uno dei principali centri culturali della Grecità, che vede nella *ξενία* uno dei più importanti doveri religiosi e morali che ogni mortale è tenuto a rispettare, pena la punizione divina<sup>35</sup>.

Connotati fantastici assume il racconto della sesta fatica, che ha luogo presso il Giardino delle Esperidi, nell'estremo occidente sconosciuto (vv. 394-402). Qui Eracle raccoglie i pomi d'oro, uccidendo il serpente d'acqua che li sorvegliava nelle profondità delle distese marine. La conseguenza dell'uccisione di questa creatura è che, in un tratto

---

<sup>33</sup> Per questi *loci*, cf. BOND (1981, *ad l.*). Per le cavalle antropofaghe di Diomede, figlio di Ares e di Cirene, cf. ad es. Pi. fr. 169 a Maehler; E. *Alc.* 481-506; D.S. IV 15, 3; Apollod. II 5, 8 (in cui la normalità viene stabilita, per contrappasso, con le cavalle che vengono sbranate da fiere selvatiche); Hyg. *Fab.* 30, 9; Q.S. VI 247s. Quanto al fiume Ebro, BOND (1981, *ad l.*) e MIRTO (1997, 143 n. 50) fanno notare che si trovava molto più a oriente della regione dei Biston su cui regnava Diomede.

<sup>34</sup> Su Cicno esistono diverse versioni: in alcune è figlio di Ares, in altre figlio di Poseidone: cf. BOND (1981, *ad l.*). Una costante comune è comunque quella relativa al suo comportamento disumano: Cicno è sempre un 'assassino di viandanti' (*ξεινοδαίκτης* del v. 391 è termine di impronta chiaramente pindarica). Cf. Pi. fr. 140 a 56 Maehler; Hes. *Sc.* 57ss.; Apollod. II 5, 11; 7, 7 su cui SCARPI (1996, *ad l.*).

<sup>35</sup> Nella narrazione pseudo-esiodica (Hes. *Sc.* 57ss.) l'impresa è suggerita da Apollo, irato per la strage dei suoi devoti: cf. BOND (1981, *ad E. HF* 389ss.); MIRTO (1997, 144 n. 51).

di mare prima di allora sempre in tempesta, si crea, come per magia, la bonaccia, che rende così perennemente navigabile la zona (400ss.)<sup>36</sup>.

Nella direzione del favoloso, e della progressiva espansione dei confini del mondo, si muovono anche la settima e l'ottava fatica, che riguardano rispettivamente il sostegno della volta celeste al posto di Atlante (vv. 403-407), e la vittoria contro la Regina delle Amazzoni (vv. 408-18). Né Atlante né le Amazzoni, a dire il vero, potrebbero essere configurati, sulla base delle nostre categorie, come 'mostruosi'. Diverso, però, è il punto di vista dei Greci in merito: Atlante, come è noto, sostiene la volta celeste a seguito di una punizione. Nel corso della Titanomachia, infatti, si era alleato con i Titani, e non con gli dèi celesti. Era dunque stato un sostenitore del disordine cosmico, per poi divenirne, *oborto collo*, un alleato<sup>37</sup>. Le Amazzoni, invece, rappresentano, in quanto donne, barbare, combattenti e vergini, l'opposto dell'ordine che vuole al centro del cosmo i maschi, greci e liberi, gli unici che, ad Atene, sono abilitati a combattere<sup>38</sup>. Le Amazzoni, peraltro, sono qualificate come 'donne al contrario' nella misura in cui, scegliendo la verginità, evitano uno dei principali doveri che qualificano l'essenza stessa del femminile secondo i Greci, ovvero la procreazione di figli legittimi<sup>39</sup>.

In questo senso, le imprese di Eracle, oltre che essere legate all'idea dell'addomesticamento, della bonifica e della disinfezione, sono da collocare sul versante dello sconfinamento, che si realizza sia in orizzontale che in verticale. Dopo aver liberato lo spazio occidentale, l'eroe si reca nella Meotide, l'odierna Crimea, vista dai Greci come una zona legata all'estremo oriente leggendario; sostituendosi ad Atlante, poi, si rende elemento di equilibrio del cosmo stesso, mettendo la sua forza al servizio del cielo e a sostegno delle dimore stesse degli dèi. Il segnale è chiaro: in assenza di Atlante, è su di lui che gli dèi devono contare, realizzando così, attraverso la sua mediazione, un contatto – e un equilibrio – fra il mondo di sopra e il mondo di sotto<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> In altre versioni del mito quella delle Esperidi è l'ultima fatica, che dà ad Eracle l'immortalità. Ancora una volta, tuttavia, Euripide, più che concentrarsi sull'apoteosi, sottolinea l'elemento evergetico e il moto incessante dell'eroe nello spazio: cf. Apollod. II 5, 11 su cui SCARPI (1996, *ad l.*); BOND (1981, 165s.); MIRTO (1997, *ad l.*). D.S. IV 26, 3s. razionalizza, trasformando il serpente in un mandriano e i pomi in pecore.

<sup>37</sup> Si noti che altrove (ad es. Apollod. II 5, 11; Pherec. *FGrHist* 3 F 17) il mito di Atlante è intrecciato con il mito di Eracle e del Giardino delle Esperidi, mentre qui è separato: cf. BOND (1981, *ad l.*) a tale proposito.

<sup>38</sup> Sulla natura 'panellenica' dell'azione di Eracle contro le Amazzoni, cf. BOND (1981, 170).

<sup>39</sup> Per le Amazzoni, cf. D.S. IV 16, 1-4; Apollod. II 5, 9 su cui SCARPI (1996, *ad l.*); NICOSIA (2021, 34s.). Si noti che, per il loro collocarsi su un versante opposto rispetto a quello del matrimonio, le Amazzoni possono essere paragonate ad altre figure femminili 'mostruose' del mito, come ad es. le Arpie o le Sirene, per cui cf. ad es. MANCINI (2005, 114ss.). Sulle Amazzoni – e sulla loro complementarità rispetto ai Centauri – cf. anche DUBOIS (1991, 27 ss.).

<sup>40</sup> Il motivo della sostituzione di Atlante nel compito di reggere il peso del cielo è tradizionalmente collegato alle Esperidi: Atlante, liberato momentaneamente da Eracle, sarebbe andato a prendere i pomi in sua vece, per poi tentare di approfittare della situazione. Eracle avrebbe aggirato a sua volta Atlante con l'aiuto di Prometeo: cf. Apollod. II 5, 11 su cui SCARPI (1996, *ad l.*). D.S. IV 26, 3s. non prevede alcun ruolo per Atlante nell'impresa. Più in generale, cf. BÄR (2019, 108ss.).

La logica della bonifica e della disinfestazione viene infine recuperata più esplicitamente per il racconto della nona e della decima impresa, che vedono rispettivamente come antagonisti l'Idra di Lerna e Gerione (vv. 419-24). Nel caso del primo di questi due 'mostri', non si fa menzione dell'apporto di Iolao, che secondo una tradizione ben nota avrebbe aiutato l'eroe a cauterizzare, per non farle ricrescere, le teste che a mano a mano venivano tagliate<sup>41</sup>. Si precisa, appunto, che l'Idra aveva innumerevoli teste (v. 419: μυριόκρανον), e la si definisce 'cagna che molti uccide' (v. 420: πολύφρονον κύνα). La natura 'canina' di questa creatura anguiforme è legata evidentemente al suo essere 'senza ritegno', che la qualifica come irrefrenabile e infida, e che, dal punto di vista delle dinamiche di genere, rimanda al versante del femminile, del disordine (e forse anche della necrofagia canina)<sup>42</sup>. Quella del coro è, in questo senso, una risposta indiretta a Lico, che aveva voluto leggere l'ἄθλος dell'Idra in chiave razionalistica: replicando a distanza al tiranno, i vecchi del coro ribadiscono, invece, che l'Idra non era un semplice serpente d'acqua, bensì una creatura iper-ferina, polimorfa, minacciosa e super-infestante.

Quanto a Gerione, cui Eracle aveva sottratto le vacche, si mette in evidenza il dato descrittivo del polimorfismo (è infatti detto τρισώματον, ovvero 'tricorpore', al v. 423). Gerione, poi, è qualificato come 'il bovaro di Eritia'; espressione, questa, che rimarca la sua natura in molti sensi altra e semiferina. I bovari, in effetti, rappresentano, nell'immaginario mitico greco, uno dei gradi più alti di marginalità, proprio perché la loro vita nomade e a contatto con le bestie è considerata inferiore rispetto a quello che viene pensato come il grado più alto della civilizzazione, rappresentato invece dalla stanzialità dell'agricoltura. Eritia, peraltro, è una terra immaginaria collocata nelle zone sconosciute dell'occidente estremo, e se da un lato si configura come un doppio delle Esperidi, dall'altro lato anticipa, per molti aspetti, l'impresa nell'Ade, che verrà menzionata poco dopo. Orto, il cane di Gerione, è fratello e doppio di Cerbero, e la natura stessa di guardiano di vacche dell'antagonista poteva essere simbolicamente collegata alla guardiania delle anime dei defunti; anime che, secondo alcune letture, Eracle, con la sua impresa, avrebbe liberato<sup>43</sup>. Lo sconfinamento verso quest'ultimo lembo di occidente, in questo senso, è da leggere, per molti aspetti, come una prefigurazione dello sconfinamento verso il mondo di sotto dell'Ade che avverrà effettivamente di lì a poco.

C'è però un dettaglio che è bene evidenziare: non sempre, nel mito, il polimorfismo di Gerione è associato alla minacciosità. In altre versioni, infatti, questo personaggio non

<sup>41</sup> Sull'assenza di Iolao, cf. n. 22.

<sup>42</sup> Sulle metafore offensive legate all'elemento canino (e femminile), cf. ad es. FRANCO (2014, 27ss.).

<sup>43</sup> Per Gerione, cf. ad es. Hes. *Th.* 287-94; 979-83; Pi. *I.* I 13; fr. 169 a, 6-8 Maehler; D.S. IV 17, 1-18, 2; Apollod. II 5, 10 e SCARPI (1996, *ad l.*). Sulla marginalità di bovari e mandriani nell'immaginario mitologico greco cf. ad es. BUXTON (1997, 108ss.). Per l'associazione fra le vacche rosse e il mondo dei morti, cf. DAVIES (1988, 278).

è malvagio, e poeti come Stesicoro, ad esempio, ne raccontano con toni commossi la fine, condannando più o meno apertamente la spietatezza del figlio di Zeus<sup>44</sup>.

Bisogna tuttavia osservare che la versione euripidea di questo mito non sembra porsi apertamente nell'alveo della revisione etica del mostro avviata da Stesicoro; anzi, il fatto che Euripide non specifichi se il Gerione ucciso da Eracle fosse buono o malvagio inserisce, in coda, una nota di ambiguità all'interno della celebrazione orchestrata dal coro. A questo bisogna aggiungere che, nell'immaginario dei Greci, l'avventura di Eracle in estremo occidente raggiungeva il suo culmine con le famose colonne, fissate per marcare il *non plus ultra*, i luoghi oltre i quali non sarebbe stato più possibile avventurarsi, perché, appunto, infestati da mostri. La tradizione legata a questo mitema vedeva cioè in Eracle un eroe che, benché condannato alla marginalità, non cedeva mai alla tentazione della ὑβρις. Attento a non violare i limiti imposti dalla divinità, il figlio di Zeus era dedito unicamente a definire la misura del mondo conoscibile. Nella rappresentazione del coro, invece, questa immagine si sgretola: l'impresa delle Esperidi e di Gerione non fissa alcun limite, ed è funzionale a quello che sembra un continuo e inarrestabile allargamento dei confini praticabili dai mortali. Eracle, in altri termini, porta al di là del consueto e del normale le zone assegnate allo spazio umano, assumendo così tratti velatamente prometeici<sup>45</sup>.

Ulteriore sorpresa: il catalogo dei vecchi Tebani non si chiude con il racconto delle ultime due fatiche, bensì con l'undicesima. Dopo la vittoria contro Gerione, infatti, la celebrazione lascia improvvisamente spazio ai toni lugubri del compianto: dopo aver disinfestato, domato e reso praticabili gli spazi dell'occidente e dell'oriente estremi, dopo aver retto il mondo di sopra sostituendo Atlante, Eracle è sceso nel mondo di sotto per catturare Cerbero, ma non ne è più tornato, né mai – così crede il Coro – ritornerà (vv. 425-35). L'opera di liberazione 'polidimensionale' degli spazi – di qua, di là, di su, di giù – non è dunque stata completata, e il Coro si è visto costretto a dare parzialmente ragione a Lico e a confermare i più orrendi timori di Megara: certo, le creature contro cui Eracle ha combattuto non erano semplici animali selvatici. Erano, come voleva Anfitrione, qualcosa di più: esseri super-infestanti ed iper-ferini, antagonisti contro-culturali, minacciosi e – a volte – poliformi. La forza di Eracle, in tal senso, era davvero sovrumana e leggendaria, e l'uomo che il tiranno aveva osato bollare come vile era veramente un eroe. Ma è ormai morto, perché la sua impresa – così adesso credono i personaggi della tragedia – è fallita proprio sul più bello: Tebe non è stata liberata una seconda volta dall'ennesimo oppressore, ed Eracle non è riuscito a rimediare all'esilio del suo padre

---

<sup>44</sup> Per la *Gerioneide* di Stesicoro, cf. ad es. FRANZEN (2009, 55ss.). Per il resto, cf. BOND (1981, ad 423s.) e MIRTO (1997, ad l.).

<sup>45</sup> Cf. a tale proposito SCARPI (1996, ad. Apollod. II 5, 10, p. 515). Per il collegamento fra l'impresa di Gerione e quella delle colonne, cf. ad es. Pi. N. III 21-23; D.S. IV 18, 2-5: cf. STAFFORD (2012, 192s.).

umano, compagno di letto di Zeus; non ha conquistato la regalità di Argo che Era gli aveva negato al momento della nascita, né è riuscito a diventare immortale<sup>46</sup>.

##### 5. L'evocazione dell'ombra, il ritorno dall'Ade

Quello che emerge dagli elenchi qui passati in rassegna è che non solo Anfitrione e il Coro non usano categorie dedicate per quelli che noi chiameremmo 'mostri', ma per di più non si concentrano neanche più di tanto sui loro tratti ibridi, anormali, polimorfi, deformati o infirmi: insomma, l'anomalia morfologica e la deformità che Cohen definisce elementi universali della categoria del mostruoso non sembrano poi particolarmente pertinentizzate: sebbene le descrizioni non manchino, infatti, non è tanto la dimensione visuale che sembra importare ad Euripide, che dedica al massimo pennellate veloci all'aspetto fisico degli avversari dell'eroe (ad es. il manto chiazzato della cerva dalle corna d'oro, il triplice corpo di Gerione, la molteplicità delle teste dell'Idra) e nulla più.

Il fatto che i 'mostri' possano essere, di fatto, ibridi e/o deformati e/o polimorfi e/o infirmi e/o giganteschi sembra dunque più un tratto accidentale e secondario che sostanziale: quello che hanno in comune i Centauri, Gerione, Idra e il Leone Nemeo con altri antagonisti come Cicno (un umano che non rispetta le regole dell'ospitalità perché uccide i suoi ospiti a pugni anziché dare loro dei doni) è, in primo luogo, che si collocano al di fuori della sfera del domestico e dell'antropizzato: a prescindere dal loro aspetto, si configurano non come creature semplicemente 'ferine', bensì come esseri 'iper-ferini' che si contrappongono in maniera iperbolica, e a tratti perturbante, alle normali pratiche umane, e le minacciano e ne infestano gli spazi.

A volere chiamare in causa uno dei tropi dell'eco-critica contemporanea, potremmo dire che l'ambito in cui si muovono queste creature, più che quello del 'mostruoso, sia, in parte, quello della cosiddetta *Wilderness*<sup>47</sup>.

La categoria della *Wilderness*, da sola, non è però sufficiente a inquadrare la specificità del 'bestiario di Eracle'. Le azioni dei 'mostri' che ha sconfitto, del resto, oltre che essere 'ferine' (o meglio, 'iper-ferine'), sembrano implicare – come suggerisce il rimando alla sfera del *καθαίρειν* – anche una contaminazione dello spazio e della comunità. Ci muoviamo, cioè, sul versante del *μίασμα*, che è qualcosa di più di una semplice azione infestante, e che è inquadrabile nel quadro di credenze e pratiche religiose profonde, che sono del tutto assenti – o comunque secondarie – nella categoria

<sup>46</sup> Per Cerbero, cf. ad es. anche *Il.* VIII 360-69; *Od.* XI 623-26; *Hes. Th.* 311s.; *D.S.* IV 25, 1 e 26, 1; *Apollod.* II 5, 12 e SCARPI (1996, *ad l.*). Quanto alla regalità mancata di Eracle, sottrattagli al momento della nascita a seguito di un sotterfugio di Era ai danni di Zeus, cf. *Il.* XIX 95-131, su cui ad es. BETTINI (1998, 3ss.).

<sup>47</sup> Cf. ad es. GARRARD (2012, 66ss.).

contemporanea del 'mostruoso' così come viene configurata dall'immaginario post-moderno<sup>48</sup>.

A ciò bisogna aggiungere che quella che più sembra interessare al tragediografo greco, peraltro, sembra la dimensione, per così dire, 'cartografica' e spaziale del mostruoso. L'elenco del primo stasimo, in effetti, è pieno di riferimenti geografici puntuali, che suggeriscono la portata insieme panellenica e cosmica dell'operato dell'eroe<sup>49</sup>. Le dodici fatiche – diventate undici – non hanno più, come scenario, solo la Doride (regione cui Eracle era stato tradizionalmente associato), ma hanno luogo in tutta la Grecia e negli stessi luoghi collocati oltre i confini del mondo conosciuto: gli esseri sconfitti, come si è visto, hanno marcato con la loro presenza diversi territori di margine; tali territori, tuttavia, sono stati conquistati ad uno spazio umano che, grazie all'azione liberatrice e disinfezante del figlio di Zeus e Alcmena, si è estesa a dismisura verso il cielo, nelle profondità dei mari sconosciuti dell'occidente estremo, in oriente e, infine, verso il mondo di sotto degli Inferi.

L'eroismo cosmico di Eracle, tuttavia, va in frantumi subito dopo la strage familiare. E ogni cosa crolla proprio quando una felice soluzione finale sembra ormai scontata<sup>50</sup>.

Terminato il primo stasimo, Megara aveva ceduto alla disperazione. Assieme ad Anfitrione aveva accettato di essere sacrificata e, preso atto della fine delle speranze di gloria futura per i figli, e della morte del marito, aveva invocato quest'ultimo:

ὦ φίλτατ', εἴ τις φθόγγος εἰσακούεται  
 θνητῶν παρ' Ἄιδῃ, σοὶ τάδ', Ἡράκλεις, λέγω·  
 θνήσκει πατήρ σός καὶ τέκν', ὄλλυμαι δ' ἐγώ,  
 ἢ πρὶν μακαρία διὰ σ' ἐκκληζόμεν βροτοῖς.  
 ἄρηξον, ἐλθέ· καὶ σκιά φάνηθί μοι.  
 ἄλις γὰρ ἐλθῶν κἄν ὄναρ γένοιο σύ·  
 κακοὶ γάρ εἰσιν οἱ τέκνα κτείνουσι σά (vv. 490-96).

O mio amatissimo, se suono di voce mortale può essere udito / giù nell'Ade, a te, Eracle, rivolgo queste parole: / tuo padre e i tuoi figli muoiono, e perisco anch'io, / che un tempo, grazie a te, ero detta beata dalla gente. / Soccorrici, vieni, mostrati a me anche solo con la tua ombra! / Basterebbe che tu venissi qui, magari come visione in sogno: / coloro che uccidono i tuoi figli, infatti, sono dei vili.

Non è credibile la tesi di chi legge in questa invocazione la speranza – drammaturgicamente incoerente – nel ritorno di un Eracle redivivo. Quella di Megara è a tutti gli effetti l'evocazione di un morto, di cui si richiede l'apparizione come fantasma

<sup>48</sup> Sul μίαισμα e sulla sua valenza religiosa, cf. ad es. PARKER (2003<sup>2</sup>, 1ss.; spec. 308ss. per la tragedia).

<sup>49</sup> Cf. ad es., a tale proposito, BOND (1981, xxxii).

<sup>50</sup> Che quello della catabasi sia usato come snodo chiave per il radicale cambiamento della figura dell'eroe è un motivo su cui riflette MIKELLIDOU (2015, 329ss.).

(σκιᾶ, v. 494) o come immagine onirica (ὄναρ, v. 495)<sup>51</sup>. Sarebbe bastata solo quest'ultima, secondo la donna, per terrorizzare un uomo da poco come Lico.

Ma è proprio, guarda caso, dopo l'invocazione della moglie che Eracle, con grande sorpresa di tutti, ritorna.

Dopo i dubbi iniziali della donna, che crede, appunto, di vivere un sogno ad occhi aperti causatole dall'angoscia (v. 518), è Anfitrione a rassicurarla: l'eroe è proprio davanti a lei, in carne ed ossa. Non è, dunque, un vano εἶδωλον (una 'immagine') o un'ombra; piuttosto, a voler utilizzare una categoria lontana dall'esperienza antica, potrebbe essere quello che noi chiameremmo un *revenant*<sup>52</sup>.

La possibilità che l'eroe sia tornato dall'Ade come un morto-in-vita, a dire il vero, non viene minimamente presa in considerazione né dai suoi familiari né dal coro, che anzi avanza obliquamente l'illusione che il ritorno dagli Inferi non sia tanto da leggere come una maledizione foriera di disgrazie e portatrice di morte e devastazione (come di fatto sarà), quanto piuttosto come un premio che gli dèi – se pensassero con mente umana – potrebbero assegnare ai giusti (vv. 661ss.). Il punto è che però gli dèi – Euripide sembra volerlo suggerire a più riprese – non pensano affatto con mente umana, e che la prospettiva del coro si è spesso mostrata ben lungi dall'essere infallibile.

## 6. Pezzi di Ade sulla terra

Una delle tante versioni del mito vuole che Eracle, dopo averlo esibito ad Euristeo, riporti immediatamente Cerbero nell'Ade<sup>53</sup>. Non così, invece, accade nella tragedia euripidea:

{Am.} ἦ καὶ κατ' οἴκους ἐστὶν Εὐρυσθέως ὁ θῆρ;  
 {Hr.} Χθονίας νιν ἄλσος Ἑρμιῶν τ' ἔχει πόλις.  
 {Am.} οὐδ' οἶδεν Εὐρυσθεύς σε γῆς ἦκοντ' ἄνω;  
 {Hr.} οὐκ οἶδ', ἴν' ἐλθῶν τάνθάδ' εἰδείην πάρος (vv. 614-17).

ANFITRIONE: *Dunque la bestia si trova nella casa di Euristeo?*

ERACLE: *No, la custodiscono il bosco sacro della dea Ctonia e la città di Ermione.*

ANFITRIONE: *Euristeo non sa che tu sei tornato sulla terra?*

ERACLE: *Non lo sa; sono venuto prima qui per conoscere la situazione sul posto [in corsivo le mie modifiche]*<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cf. MIRTO (1997, 158 n. 64). Sui motivi folklorici presenti in questi vv. cf. FERNÁNDEZ DELGADO (2015, 93ss.). Già BOND (1981, *ad l.*) aveva parlato di elementi di 'reale superstizione' presenti in questa invocazione, che assume connotati per certi versi liturgici.

<sup>52</sup> Cf., su questo punto, anche MIKELLIDOU (2015, 342ss.), che insiste su quella che appare come una totale identificazione di Eracle con il demone infernale Lyssa. Sulla natura 'asociale' di questo demone, cf. ad es. NICOLSI (2011, 37ss.).

<sup>53</sup> Così ad es. in Apollod. II 5, 12, su cui SCARPI (1996, *ad l.*). Cf. su questo punto anche BOND (1981, *ad E. HF* 613ss.).

<sup>54</sup> Preferisco seguire la resa di MIRTO (1997, *ad l.*). BURZACCHINI (2021, *ad l.*) traduce invece il v. 614 con «E la fiera è ancora nella casa di Euristeo?».

Eracle ha cambiato il suo programma: anziché concludere al più presto la faccenda, ne rinvia il compimento, e si attarda in imprese che nessuno gli ha ordinato, trovando il tempo di liberare anche Teseo, che era stato imprigionato negli Inferi insieme a Piritoo per aver tentato di rapire Persefone<sup>55</sup>.

Tutto è raccontato, ad Anfitrione, da Eracle stesso (vv. 611-21): il cane infernale è stato sconfitto con la forza, e l'azione è stata propiziata anche grazie all'iniziazione ai misteri, che aveva avuto luogo prima della partenza per il regno dei morti (v. 613)<sup>56</sup>.

Gli esiti, tuttavia, sono stati paradossali: l'eroe che aveva disinfestato e purificato le terre e i mari liberandoli dalla presenza dei θῆρες iperbolici, adesso si è trovato a portare sulla terra un θῆρ dall'aldilà; e lo ha per giunta parcheggiato in uno spazio di margine, ovvero in un bosco dell'Argolide consacrato a Demetra Ctonia, ad Ermione, località che, secondo una credenza testimoniata da Pausania (II 35, 10), si pensava fosse una delle porte degli Inferi.

Quello che si è realizzato è stato, cioè, che la porta dell'Ade è stata aperta, ma non è stata ancora richiusa, e che è avvenuto un contatto indebito e potenzialmente 'miasmatico' fra il mondo di sopra e il mondo di sotto. Tale contatto è stato per giunta prolungato oltre il dovuto, ed è stato messo in atto da un eroe che – come egli stesso riconoscerà implicitamente a strage compiuta (vv. 1255-80) – è nato da un altro contatto indebito e miasmatico, quello fra il seme di Zeus e un seme umano (quello di Anfitrione) che si è andato ad aggiungere all'interno del ventre di Alcmena, contaminandolo<sup>57</sup>.

In altre parole, una nuova situazione comincia a configurarsi: il super-evergete che era stato presentato come un grande eroe purificatore comincia ad essere coinvolto in qualche contaminazione di troppo.

### 7. Quale 'gelosia'? Il crimine 'prometeico' di Eracle e la punizione di Era

Dopo che la strage è stata compiuta, arriva Teseo. Riconoscente per il beneficio ricevuto, avrebbe voluto correre in soccorso dei familiari del suo benefattore che lo ha liberato dall'Ade. Ma ha fatto troppo tardi.

A stento riconosce Eracle, che gli viene indicato a dito da Anfitrione:

ἔμῳς ἔμῳς ὄδε γόνος ὁ πολύπονος, <ὄς> ἐπὶ  
δῶρυ γιγαντοφόνον ἦλθεν σὺν θεοῖ-

<sup>55</sup> Si noti che Euripide non precisa se Teseo è stato liberato con l'uso della forza o per gentile concessione del re degli Inferi (concessione impossibile nel caso di Piritoo, che sarebbe stato l'utilizzatore finale del rapimento di Persefone). Cf. ad es. D.S. IV 26, 1; 63, 4; Apollod. II 5, 12; *Ep.* I 23s. e SCARPI (1996, 523). Sulla natura anti-culturale dell'azione di Piritoo cf. ad es. BRILLANTE (1998, 41ss.).

<sup>56</sup> Sulla cattura di Cerbero esistono due tradizioni concorrenti (che qui Euripide sembra voler fondere fra loro): secondo una versione l'eroe avrebbe ottenuto il cane combattendo, secondo un'altra versione, invece, lo avrebbe ottenuto come dono ospitale perché iniziato ai misteri: cf. BOND (1981, ad E. *HF* 613ss.) e MIRTO (1997, 174 n. 78).

<sup>57</sup> Su questo punto, cf. MIRTO (1997, 15ss.).

σι Φλεγραῖον ἐς πεδίον ἀσπιστάς (vv. 1192-94).

è mio figlio, mio figlio qui, che tanti travagli soffrì, lui che / andò alla guerra per sterminare i Giganti a fianco degli dèi, / armato di scudo, nella pianura flegrea<sup>58</sup>.

Le armi che Eracle indossa, e che si trovano sparse qua e là sulla scena, continuano per certi versi a identificarlo; ma hanno assunto esse stesse tratti 'mostruosi' e inediti: se prima erano state usate per combattere contro creature iper-ferine e miasmatiche, adesso hanno ucciso degli innocenti<sup>59</sup>. Eracle stesso, preso dalla follia, ha assunto – come sottolinea Anfitrione – un comportamento da leone feroce (v. 1211: λέοντος ἀγρίου).

Alla luce di quanto si è consumato dentro le pareti domestiche – e non, come in passato, negli angoli più reconditi dell'ecumene –, le imprese stesse di Eracle hanno assunto un nuovo significato ai suoi stessi occhi<sup>60</sup>:

πρῶτον μὲν ἐκ τοῦδ' ἐγενόμην, ὅστις κτανὼν  
μητρὸς γεραιὸν πατέρα προστρόπαιος ὦν  
ἔγημε τὴν τεκοῦσαν Ἀλκμήνην ἐμέ.  
ὅταν δὲ κρηπίς μὴ καταβληθῆ γένους  
ὀρθῶς, ἀνάγκη δυστυχεῖν τοὺς ἐγγόνους.  
Ζεὺς δ', ὅστις ὁ Ζεὺς, πολέμιόν μ' ἐγείνατο  
Ἴηραι (σὺ μέντοι μηδὲν ἀχθεσθῆς, γέρον-  
πατέρα γὰρ ἀντὶ Ζηνὸς ἠγοῦμαι σ' ἐγώ),  
ἔτ' ἐν γάλακτι τ' ὄντι γοργωποὺς ὄφεις  
ἐπεισέφρησε σπαργάνοισι τοῖς ἐμοῖς  
ἢ τοῦ Διὸς σύλλεκτρος, ὡς ὀλοίμεθα.  
ἐπεὶ δὲ σαρκὸς περιβόλαι' ἐκτησάμην  
ἠβῶντα, μόχθους οὖς ἔτλην τί δεῖ λέγειν;  
ποίους ποτ' ἢ λέοντας ἢ τρισωμάτων  
Τυφῶνας ἢ Γίγαντας ἢ τετρασκελῆ  
κενταυροπληθῆ πόλεμον οὐκ ἐξήνυσα;  
τὴν τ' ἀμφίκρανον καὶ παλμβλαστὴ κῦνα  
ὔδραν φονεύσας μυρίων τ' ἄλλων πόνων  
διήλθον ἀγέλας κὰς νεκροὺς ἀφικόμην,  
Ἴιδου πυλωρὸν κῦνα τρίκρανον ἐς φάος  
ὅπως πορεύοισι ἐντολαῖς Εὐρυσθέως,  
τὸν λοίσθιον δὲ τόνδ' ἔτλην τάλας πόνον,  
παιδοκτονήσας δῶμα θριγκῶσαι κακοῖς (vv. 1258-80).

Innanzitutto nacqui da quest'uomo, uno che, dopo avere ucciso / il vecchio padre di mia madre, contaminato dal delitto / sposò Alcmena, colei che mi generò. / Ma qualora le fondamenta di una stirpe non siano state gettate/ rettamente, destino vuole che i discendenti siano infelici. / Zeus – chiunque sia questo Zeus – mi generò nemico / ad Era (tu però non ti adontare, vecchio: / giacché te, in luogo di Zeus, io

<sup>58</sup> ὅς al v. 1190 è una integrazione di Canter: cf. BOND (1981, *ad l.*) e BURZACCHINI (2021, *ad l.*).

<sup>59</sup> Sulle armi dell'eroe e sulla loro rifunzionalizzazione, cf. MIRTO (1997, *ad l.*), ma anche BOND (1981, *ad E. HF 1367ss.*).

<sup>60</sup> Su questo punto, sono debitore delle osservazioni sviluppate da Franco Giorgianni il 27 agosto 2021.

ritengo mio padre); quando ancora suggevo il latte, serpi dagli occhi di Gorgone / insinuò tra le mie fasce / colei che condivide il talamo di Zeus, perché io perissi. / E dopo che acquisii rivestimenti di muscoli / fiorenti di giovinezza, i travagli che affrontai c'è bisogno di ridirli? / Quali leoni mai, o tricorpori Tifoni o Giganti o con la quadrupede / torma dei Centauri quale conflitto non superai? / E la cagna coronata di teste sempre rinascenti, l'idra uccisi, e di infinite altre fatiche / varcai caterve, e sino al mondo dei morti mi recai, / il custode della porta dell'Ade, il tricipite cane / onde portare su alla luce, per obbedire agli ordini di Euristeo. / Ma l'ultima fatica che affrontai – ahi, me infelice! – è questa: / trucidati i miei figli, coronai questa casa con una cimasa di guai».

L'elenco che Eracle fa delle proprie stesse imprese completa ed espande i precedenti, nei quali, ad esempio, non si era fatta menzione dell'episodio dell'uccisione dei serpenti nella culla, né si era ricordato esplicitamente il ruolo giocato da Eracle nello scontro fra Zeus e Tifone<sup>61</sup>. L'espansione coincide, tuttavia, con una revisione e con una *deminutio*, nella misura in cui l'uccisione dei figli, individuata (difficile dire se a torto o a ragione) come l'ultima fatica dell'eroe, sembra svuotare tutte le altre del significato che Anfitrione e il Coro avevano loro attribuito: uno sterminatore di θῆρες contaminanti è divenuto egli stesso un θῆρ che ha contaminato le sue stesse mani con il sangue dei familiari<sup>62</sup>.

Eracle, peraltro, sembra riconoscere con rabbia di aver perduto il ruolo di evergete che Teseo, pur nella sventura, vorrebbe continuare ad assegnargli, perché sa benissimo che, nonostante i benefici erogati in passato all'umanità, nessuno, dopo quello che ha fatto, vorrà più contraccambiarli: «è Era adesso a comandare» (1253: Ἡρα κρατεῖ). Il nocciolo dell'esistenza di Eracle, dunque, non è più individuato nell'accumulo di ἄθλοι, ma nella sua stessa origine contaminata, nell'atto iniziale che lo ha reso invisibile alla consorte di Zeus.

Questa visione è confermata da Anfitrione stesso, che chiosa mestamente le parole del figlio:

<sup>61</sup> Per Tifone cf. ad es. *hAp.* 300-55; *Il.* II 783; *Hes. Th.* 820ss.; SCARPI (1996, 450s.); BAGLIONI (2017, 71ss.). Si noti che *D.S.* V 71, 2-6 e *Apollod.* I 6, 3 non fanno menzione dell'intervento di Eracle nella lotta fra Zeus e Tifone.

<sup>62</sup> Si noti che dopo la strage è quasi come se Megara non fosse mai esistita. L'atto compiuto da Eracle viene configurato, al suo risveglio, come una 'guerra contro i figli' (v. 1133). Eracle piange sempre i figli, e non la moglie: si rammarica, prova vergogna e si lamenta per essere diventato il loro assassino (e non per avere ucciso la moglie) ai vv. 1146s.; 1201; 1229; 1237; 1280; 1401; Teseo, arrivato a Tebe, nota i corpi di una donna e di tre ragazzi, ma chiede chi siano i ragazzi, non curandosi della donna (vv. 1175 e 1181); infine, prima di partire per Atene, l'eroe dà mandato ad Anfitrione di occuparsi dei cadaveri dei ragazzi, senza fare menzione di Megara (vv. 1359s. e 1419-22). L'unico punto in cui viene ricordata l'uccisione della moglie per bocca di Eracle è al v. 1290 (l'eroe immagina di essere un domani segnato a dito come colui che ha ucciso la moglie e i figli). Questa preferenza da parte dell'eroe – che potrebbe essere anche collegata alle oscillazioni del mito (per cui cf. nn. 12 e 13) – sembra del tutto in linea con il ruolo attribuito alla moglie nella cultura greca, che coincide sostanzialmente con la generazione di figli legittimi: a tale proposito cf. GUASTELLA (2001, 53, spec. n. 73 per la bibliografia). La questione tuttavia meriterebbe un ulteriore approfondimento che, per ragioni di spazio, non è possibile in questa sede.

χορευέτω δὴ Ζηνὸς ἢ κλεινὴ δάμαρ  
 †κρούουσ' Ὀλυμπίου Ζηνὸς ἀρβύλῃ πόδα†.  
 ἐπραξε γὰρ βούλησιν ἦν ἐβούλετο  
 ἄνδρ' Ἑλλάδος τὸν πρῶτον αὐτοῖσιν βάρθοις  
 ἄνω κάτω στρέψασα. Τοιαύτη θεῶ  
 τίς ἂν προσεύχοιθ'; ἢ γυναικὸς οὐνεκα  
 λέκτρων φθονοῦσα Ζηνὶ τοὺς εὐεργέτας  
 Ἑλλάδος ἀπώλεσ' οὐδὲν ὄντας αἰτίους (vv. 1303-10)<sup>63</sup>.

Danzi pure la gloriosa consorte di Zeus, / battendo il piede in tripudio sul vertice d'Olimpo: / giacché conseguì lo scopo che si prefiggeva, / schiantando il primo uomo dell'Ellade fin dalle fondamenta / e sovvertendone la sorte. A una tale dea / chi potrebbe rivolgere preci? Lei che, a motivo di una donna, per gelosia degli amori di Zeus, mandò in rovina / il benefattore dell'Ellade, senza alcuna sua colpa.

La lettura che Anfitrione attiva è quella del 'risentimento erotico' della dea nei confronti dell'ennesimo tradimento del marito con una donna mortale<sup>64</sup>. Il riferimento all'area semantica dello φθόνος, però, soprattutto nell'immaginario tragico, rimanda, come è noto, a qualcosa di più delle semplici passioni antropomorfe, e attiva una teodicea ben più complessa, che prevede che le azioni tracotanti e iperboliche degli umani – le azioni, appunto, dettate dalla ὕβρις – vengano punite<sup>65</sup>.

Deposta la rabbia, peraltro, è Eracle stesso che sembra rifiutare (o comunque sfumare) la lettura in chiave antropomorfa dei sentimenti divini. Quando infatti Teseo gli consiglia, non senza una certa spregiudicatezza, che se vuole superare il trauma dell'uccisione dei figli deve prendere a modello gli dèi, che si macchiano di tutti i peccati e crimini umani più orrendi, eppure continuano ad abitare l'Olimpo (1316-21), Eracle risponde, a sorpresa, di non credere alle menzogne dei poeti:

{Hr.} οἴμοι· πάρεργα τ<οι>άδ' ἔστ' ἐμῶν κακῶν·  
 ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἄ μὴ θέμις  
 στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν  
 οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι  
 οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.  
 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,  
 οὐδενός· αἰοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι (vv. 1340-46)<sup>66</sup>.

Io però, per quanto riguarda gli dèi, di amori non leciti / non ritengo si compiacciano, e che chiudano braccia in catene / è cosa cui giammai presterai fede né mai mi lascerò indurre a credere, / né che l'uno possa per sua natura essere padrone di un altro. /

<sup>63</sup> BURZACCHINI (2021, *ad l.*) difende la lezione tradita di κρούουσ' *contra* Diggle, che, sulla scia di altri, aveva considerato l'intero verso un *locus desperatus*. Cf. comunque anche FINGLASS (2006, 117ss.) che propone di sostituire Ζηνὸς con κλεινόν.

<sup>64</sup> Sulle difficoltà di considerare tale risentimento determinato dallo φθόνος in termini di 'gelosia' cf. PIZZOCARO (1994, 21ss.); KONSTAN (2003, 11ss.); KASTER (2003, 257ss.).

<sup>65</sup> Alla luce di quanto qui messo in evidenza, non mi sembrano convincenti a tale proposito le affermazioni di BOND (1981, xxvi), che ritiene meramente superficiale l'utilizzo del motivo dello φθόνος degli dei.

<sup>66</sup> Lievi i problemi testuali relativi a questo brano, per cui cf. LEE (1988, *ad l.*).

Giacché il dio, se veramente è dio, non ha bisogno / di nulla: altro non sono, questi, che miserandi racconti di poeti.

A proposito di questi versi, Maria Serena Mirto ha osservato che Eracle, «ripudiando il padre divino e dichiarandosi figlio del solo Anfitrione, ai vv. 1264s., [...] ha avviato una revisione della sua biografia [...] cui deve necessariamente seguire una revisione costruttiva della natura degli dèi e del loro rapporto con i mortali. Rinunciare alla consanguineità con Zeus comporta lo svuotamento di senso della gelosia di Era», e dunque «la dichiarazione di fede in un mondo divino puro e incontaminato»<sup>67</sup>.

È alla luce di questa conclusione, quindi, che chi ha assistito al tracollo dell'eroe deve tornare indietro e cercare di ricordare le parole che aveva pronunciato Iris quando era apparsa al coro dei vecchi Tebani – e al pubblico – per annunciare loro quello che sarebbe accaduto dopo l'uccisione di Lico: l'eroe sarebbe impazzito e avrebbe contaminato con il sangue dei suoi familiari le sue mani (831s.). Il discorso della messaggera degli dèi si era chiuso con la seguente spiegazione finale:

γνῶ μὲν τὸν Ἥρας οἶός ἐστ' αὐτῶι χόλος,  
μάθη δὲ τὸν ἐμόν· ἢ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ,  
τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα, μὴ δόντος δίκην (vv. 840-42).

conosca qual è la collera di Era nei suoi confronti, / e apprenda anche la mia; o gli dèi non saranno più tenuti in conto / e saliranno a grandezza le fortune dei mortali, se egli non pagherà il fio.

Il termine χόλος (la 'collera' causata dal travaso di bile) rimanda a una dimensione ben nota della psicopatologia della dea Era (e in fondo anche dello stesso Eracle)<sup>68</sup>. Il dato interessante è che, se da un lato i motivi scatenanti del χόλος non sono rivelati esplicitamente, dall'altro lato, si suggerisce implicitamente che la causa non sia tanto da individuare nella gelosia per l'accoppiamento di Zeus con Alcmena, quanto piuttosto nel timore causato da un rischio che agli dèi appare ben concreto: l'aumento a dismisura del 'potere dei mortali' come effetto dell'azione evergetica di Eracle.

Come Prometeo aveva rubato il fuoco per darlo agli uomini, allo stesso modo questo Eracle – che anziché fissare i confini con le sue colonne, li sbaraglia sistematicamente – ha sottratto alle bestie iper-infestanti tutti gli spazi possibili, rendendoli così praticabili per i soli umani<sup>69</sup>. Agli occhi degli dèi – e del loro φθόνος – è

<sup>67</sup> MIRTO (1997, 270s. n. 141) mi pare smontare in maniera adeguata l'assunto di BOND (1981, ad E. *HF* 1341-46), secondo cui la gelosia erotica di Era è invece «fundamental to the play». Cf. anche i vv. 1127-30, in cui, benché intuisca che l'attacco è venuto da Era, Anfitrione invita comunque Eracle a non sfuggire alla propria responsabilità usando lo schermo dell'ostilità della dea.

<sup>68</sup> Cf. MIRTO (1997, 205 n. 103). Sulla natura di eroe 'melancolico' di Eracle, cf. ad es. SOLEIL (2017, 147ss.) o anche, per la sua psicosi, STRÓZYŃSKI (2017, 103ss.).

<sup>69</sup> Per il furto del fuoco di Prometeo, cf. ad es. Hes. *Th.* 535-64; S. *OC* 55s.; Pl. *Prt.* 321 C-E; Luc. *Prom.* 5; D.S. V 67, 2; Apollod. I 7, 1 e SCARPI (1996, ad l.); Verg. *Ecl.* VI 42.

questa, in fondo, la sua ὄβρις. Una dea come Era, messa di fronte alle conseguenze delle fatiche, potrebbe anche essersi chiesta: «se tutti gli spazi – compreso quello dell’Ade e delle profondità del mare – vengono offerti ai mortali, quale spazio, alla fine, rimarrà agli dèi?».

In altre parole, si attiverebbe qui l’assunto formulato da Cohen nel caso della tesi n. 5: una volta sbaragliati i mostri che avevano occupato gli spazi extra-antropici, Eracle ha addomesticato e normalizzato l’intero ecumene, ma proprio nell’annullare i confini fra gli spazi umani e quelli dell’alterità infestante e iper-ferina si è trasformato lui stesso in un ‘mostro’ che gli dèi sono obbligati a fermare.

È tuttavia necessario un *caveat*, perché, a volere adottare troppo alla leggera una categoria universalizzante, si rischiano di perdere alcune sfumature culturali degne di nota: la follia che ‘mostrifica’ Eracle, in effetti, viene connotata secondo percorsi simbolici che sono del tutto peculiari dell’immaginario greco, e che non possono essere sovrapposti *in toto* alla categoria del ‘mostruoso’ contemporaneo. Non è un caso, in tal senso, che a causare la follia dell’eroe sia proprio Lyssa, un demone il cui nome rimanda alla personificazione di una nota malattia, la λύσσα, appunto (ovvero la ‘rabbia’), che colpiva i cani e che li assimilava, di fatto, al loro omologo selvatico, il λύκος, rendendoli così fuori controllo<sup>70</sup>.

Ebbene, nel pensare la follia di Eracle, laddove noi vediamo un eroe che si trasforma in mostro, i lettori di Euripide sono indotti a vedere, piuttosto, l’attivarsi di una metafora implicita che chiama in causa il rapporto fra una specie domestica e una selvatica: Eracle, ‘cane’ e compagno degli uomini e degli dèi, per così dire ‘si allupa’ e – soprattutto – si contamina versando il sangue dei suoi familiari; in questo consiste la sua ‘mostrificazione’. Ancora una volta, dunque, sono la componente della ferinità iperbolica e dell’impurità che vampirizzano la categoria coperta del ‘mostruoso’.

## 8. Conclusioni ‘mostruose’

Alla luce di quanto passato qui in rassegna, un dato emerge con evidenza: l’alternativa secca fra l’uso di categorie locali e l’uso di categorie universali rischia di rivelarsi insufficiente e monca.

In un’ottica meramente ‘locale’, le marche messe in campo da Euripide per qualificare gli antagonisti di Eracle si rivelano spesso opache, coperte e per molti versi liquide. Gli stessi personaggi della tragedia, del resto, sembrano interrogarsi sulla natura di queste creature, per poi scoprire che in fondo nessuna delle categorie linguistiche della loro cultura è del tutto adatta a inquadrarli. In altri termini, Euripide non usa mai un lessema dedicato paragonabile al nostro ‘mostro’, e anzi sembra voler dare proprio l’impressione che gli esseri di cui parla il mito sfuggano in qualche modo ai tentativi di

<sup>70</sup> Cf. a tale proposito FRANCO (2014, 23ss.).

ingabbiarli all'interno delle classificazioni abituali: sono come i θῆρες ma hanno un elemento di oltranza in più; sono δεινοί, ma in fondo non come potrebbero esserlo certi umani; e sono anche – come si evince obliquamente ogni qual volta ci si riferisce all'azione purificatrice del benefattore Eracle – portatori di μῖσμος.

Pur in assenza di una lessicalizzazione che combaci con il nostro 'mostruoso', le dinamiche fin qui descritte sembrano comunque analoghe a quelle della tesi n. 2 di Cohen – che sostiene, appunto, che i mostri sfuggono alle varie categorizzazioni –, se non fosse che fra gli avversari di Eracle ci sono anche personaggi, come Cicno o le Amazzoni, che nella nostra cultura difficilmente considereremmo a pieno titolo 'mostruosi'. Noi, piuttosto, ci riferiremmo a questa tipologia di antagonisti come a generici *villains*, mentre Euripide, come si è visto, tende a equipararli a figure come Gerione o il Leone Nemeo, proprio perché, benché non siano polimorfi e/o ibridi e/o informi e/o deformati, attentano comunque ai centri nevralgici del sistema di norme (la coltivazione, l'ospitalità, il matrimonio, la riproduzione) che i Greci sono abituati a pensare come sacro e inviolabile, oltre che 'culturalizzato'. Incarnano cioè una alterità (culturale, etnica, sessuale) che però – diversamente da quanto avviene nell'ambito delle tesi 1 e 4 di Cohen – non assume necessariamente i connotati visuali del nostro 'mostruoso'; il che significa che, in definitiva, non soddisfano a pieno neanche la tesi n. 6, secondo la quale il terrore nei confronti dei 'mostri' può convivere con forme di attrazione morbosa. Nessuno di questi esseri, del resto, sembra esercitare un fascino perverso: non si indugia particolarmente nella loro descrizione, non si esplorano torbidamente i recessi delle loro possibili psicologie malate. Essi sono semplicemente ostacoli, la cui rimozione, per giunta, è ricordata molto di sfuggita in elenchi brevi e snelli. Sono più una funzione e una marca identitaria dell'eroe che figure dotate di vera e propria autonomia.

Un elemento che viene messo in grande risalto negli elenchi della tragedia è comunque che questi antagonisti 'mostruosi' funzionano decisamente come 'marcatori di spazio' e come figure di confine. Il beneficio che Eracle eroga ai Greci e ai mortali nel rimuovere tali figure, in questo senso, è da leggere come una sistematica liberazione/purificazione/antropizzazione degli spazi che esse hanno occupato. Il punto è che però l'azione dell'Eracle euripideo scatena delle conseguenze terribili e 'mostruose' proprio su questo versante. Siamo cioè, *mutatis mutandis*, nell'ambito della tesi n. 5 di Cohen: la rimozione di tutto ciò che viene pensato come sovversivo rispetto ai centri nevralgici dell'immaginario sociale dei Greci, nella tragedia, dà luogo, per così dire, a una forma di culturalizzazione illimitata che gli dèi non possono tollerare. Nel suo superare continuamente i confini, possiamo ben dire che Eracle ha incontrato e sconfitto una serie di esseri 'mostruosi', ma anche che, in definitiva, è come se fosse divenuto un 'mostro' lui stesso: ha portato Cerbero – un 'mostro' infernale – in Grecia, ovvero nel centro ideale dello spazio culturalizzato e umano; ha ucciso i propri familiari anziché accudirli (come un cane 'lupizzato' potrebbe uccidere le greggi che avrebbe dovuto sorvegliare); ha contaminato le sue mani; si è trasformato, agli occhi di Anfitrione, in

leone feroce; i suoi occhi da Gorgone si sono messi a roteare e a fissare, inespessivi, il vuoto; gli è venuta la bava alla bocca; ha scalcio e muggito come un toro (vv. 867-79; 932s.); ha dimostrato, in definitiva, che la culturalizzazione indistinta di tutti gli spazi equivaleva di fatto all'eliminazione stessa dello spazio dedicato alla divinità, e quindi del sacro stesso.

In questo senso, il finale della tragedia euripidea afferma un paradosso: Eracle ha scoperto che, oltre che i 'mostri' dei confini, possono esistere anche 'mostri' che vivono dentro di noi. Questi 'mostri' – la follia, la fragilità umana, l'impossibilità di essere autonomi rispetto agli dèi e agli altri umani (Eracle ha bisogno dell'amico Teseo per andare avanti!) – non possono essere sconfitti facilmente. Se li si vuole affrontare bisogna semplicemente accettare di convivere con essi, portando con sé il fardello dei propri errori e, in definitiva, della propria irriducibile – e 'mostruosa' – umanità.

Alla luce di tutto questo, possiamo certo concludere che – come afferma una tradizione di studi antichistici recente – non è possibile comprendere i 'mostri' degli antichi Greci senza svelarne in profondità le prospettive locali: l'analisi delle marche lessicali utilizzate dagli *insider* sono imprescindibili, e svelano più differenze di quante ci si potrebbe aspettare. Ma forse non è neanche del tutto possibile rimuovere il 'mostruoso' così come ci siamo abituati a pensarlo nei secoli, non foss'altro proprio perché esso è un potente reagente che ci aiuta a porre domande e a tentare di smascherare l'alterità radicale di prospettive lontane da noi.

In altri termini, è proprio dall'esercizio del dialogo fra ciò che è lontano e ciò che è vicino all'esperienza che determinate dinamiche diventano pienamente leggibili. Questo significa che quella che Cohen propone come una categoria universale *tout court* può continuare ad essere usata, ma come mero strumento interpretativo e non come *passerpartout*. In questo, le pratiche degli antropologi possono esserci di grande aiuto: quando, ad esempio, studiano il 'matrimonio' presso i membri di una determinata cultura, essi non si chiedono se presso i loro informatori sia possibile individuare l'istituzione del 'matrimonio' o qualcosa che corrisponda perfettamente alla *nostra* definizione di esso, perché sanno benissimo che tale definizione e tale istituzione non possono esistere. Di conseguenza, utilizzano il termine 'matrimonio' solo per indicare una serie di pratiche – come il *kwiss* degli Ebelo – che posseggono una certa aria di famiglia con il nostro 'matrimonio', senza pretendere cioè di trasformare il termine in questione in uno strumento tecnico in senso stretto. Sanno cioè che il frasario dell'antropologia è qualcosa di impuro e grezzo, e serve soltanto a sviluppare «una pratica sintesi o un composto delle nozioni particolari e ben diverse» che i termini servono a interpretare e non a tradurre con esattezza<sup>71</sup>.

Lo stesso dovremmo rassegnarci a fare noi antichisti con il 'mostruoso'. Dovremmo recuperarlo come termine non tecnico e imperfetto dell'analisi culturale al solo fine, però,

---

<sup>71</sup> Cf. SPERBER (1999, 21s.), da dove è tratta la citazione.

di fare emergere il cumulo di classificazioni coperte e di lessicalizzazioni 'indigene' che gli autori antichi usano per parlare di cose che noi riconosciamo come simili o analoghe ai nostri 'mostri'. E dobbiamo anche accettare che tali classificazioni e tali lessicalizzazioni potrebbero anche cambiare da un autore all'altro.

riferimenti bibliografici

ATHERTON 1998

C. Atherton, *Monsters and monstrosity in Greek and Roman culture*, Nottingham Classical Literature Studies, 6, Bari.

BAGLIONI 2013

I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle identità ibride nel Mediterraneo antico*, vol. 2, *L'Antichità Classica*, Roma.

BAGLIONI 2017

I. Baglioni, *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Roma.

BÄR 2019

S. Bär, *Herakles und die Schafe der Hesperiden*, «Prometheus» VIII 108-16.

BERNABÉ 1996

A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Leipzig.

BERNARDINI 1978

P.A. Bernardini, *Eracle e i Centauri in Euripide, 'Herc'*. 364-374, «QUCC» XXIX 63-70.

BETTINI 1998

M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino.

BETTINI 2002

M. Bettini, *The Metamorphosis of 'Texts' into 'Sources' in Roman Social History*, «QS» LVI 199-226.

BLANSHARD 2006

A. Blanshard, *Ercole: una vita da eroe*, trad. it. Roma.

BONNETT – JOURDAIN-ANNEQUIN – PIRENNE-DELFORGE 1998

C. Bonnet – C. Jourdain-Annequin – V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le bestiaire d'Héraclès: IIIe rencontre héracléenne: actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Liège.

BRILLANTE 1998

C. Brillante, *Ixion, Peirithoos e la stirpe dei centauri*, «MD» XL 41-76.

BURKERT 1998

W. Burkert, *Héraclès et les animaux. Perspectives préhistoriques et pressions historiques*, in C. Bonnet – C. Jourdain-Annequin – V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le*

*bestiaire d'Héraclès: IIIe rencontre héracléenne: actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996, Liège, 11-26.*

BURZACCHINI 2021

G. Burzacchini (a cura di), *Euripide, Eracle*, Stantarcangelo di Romagna.

BUXTON 1997

R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, trad. it. Firenze.

BOND 1981

G.W. Bond (ed.), *Euripides, Heracles*, Oxford.

CUNY-LE CALLET 2005

B. Cuny-Le Callet, *Rome et ses Monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble.

COHEN 1996

J.J. Cohen, *Monster Culture (Seven Theses)*, in Id. (ed.), *Monster Theory. Reading Culture*, London, 3-25.

DUBOIS 1991

P. duBois, *Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, Ann Arbor.

DAVIES 1988

M. Davies, *Stesichorus' Geryoneis and its folk-tale origins*, «CQ» XXXVIII 277-90.

ENCINAS REGUERO 2019

M.C. Encinas Reguero, *Vivir con honor o con honor morir: la reelaboración de una disyuntiva heroica en el Heracles de Eurípides*, «Ágora: Estudios Clásicos em Debate» XXI 83-102.

FERNÁNDEZ DELGADO 2015

J.A. Fernández Delgado, *Mégara entre retórica y folclore (Eur. HF 451-496)*, «QUCC» n.s. CXI 93-101.

FINGLASS 2006

P. Finglass, *Eur. HF 1303f.*, «Eikasmos» XVII 117-19.

FRANCO 2014

C. Franco, *Shameless: the canine and the feminine in the ancient Greece: with a new preface and appendix*, Los Angeles.

FRANZEN 2009

C. Franzen, *Sympathizing with the Monster: Making Sense of Colonization in Stesichorus' Geryoneis*, «QUCC» XCII/2 55-72.

GALINSKY 1972

K. Galinsky, *The Herakles theme: the adaptations of the hero in literature from Homer to the twentieth century*, Oxford.

GARRARD 2012

G. Garrard, *Ecocriticism*, London-New York.

GEERTZ 1988

C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it. Bologna.

GUASTELLA 2001

G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo.

JOURDAIN-ANNEQUIN – BONNET 1996

C. Jourdain-Annequin – C. Bonnet (éds.), *Heracles, les femmes et le féminin. Actes du colloque de Grenoble, 22-23 octobre 1992*, Turnhout.

KASTER 2003

R.A. Kaster, *Invidia, νέμεσις, φθόνος, and the Roman emotional economy*, in D. Kostan – K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburgh, 252-76.

KONSTAN 2003

D. Konstan, *Before Jealousy*, in D. Kostan – K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburgh, 7-27.

KONSTAN – RUTTER 2003

D. Kostan – K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy*, Edinburgh.

LEE 1988

K.H. Lee (ed.) *Euripides. Hercules*, Leipzig.

LENFANT 1999

D. Lenfant, *Monsters in Greek ethnography and society in the 5th and 4th centuries BCE*, in R. Buxton (ed.) *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford, 197-214.

LI CAUSI 2008

P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo.

LI CAUSI 2013

P. Li Causi, *Mostri propriamente detti e creature paradoxa. Un tentativo di classificazione*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle identità ibride nel Mediterraneo antico, vol. 2, L'Antichità Classica*, Roma, 53-67.

LI CAUSI 2018

P. Li Causi, *L'ombra del mostruoso. Una analisi della caratterizzazione 'teratologica' di Medea in Euripide, Esiodo ed Apollonio Rodio*, «DeM» IX 135-66.

LOWE 2015

D. Lowe, *Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry*, Ann Arbor.

MAIURI 2013

A. Maiuri, *Il Lessico Latino Del Mostruoso*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle identità ibride nel Mediterraneo antico, vol. 2, L'Antichità Classica*, Roma, 165-77.

MANCINI 2005

L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, Bologna.

MIKELLIDOU 2015

K. Mikellidou, *Euripides' Heracles: the katabasis-motif revisited*, «GRBS» LV/2 329-52.

MIRTO 1997

M.S. Mirto (a cura di), *Euripide, Eracle*, Milano.

MOORE 2020

J. Moore, *House-razing and the relationship of oikos and polis in Euripides' Heracles*, «ICS» XLV/1 25-48.

MURGATROYD 2007

P. Murgatroyd, *Mythical monsters in classical literature*, London.

NICOLOSI 2010

A. Nicolosi, *"Imagery" e motivi ricorrenti nell'Eracle di Euripide*, «Maia» LXII/1 28-40.

NICOLOSI 2011

A. Nicolosi, *Eur. HF 845s.: l'asocialità di Lissa*, «Eikasmos» XXII 37-43.

NICOSIA 2021

S. Nicosia, *Eracle*, Milano.

PADILLA 1998

M. Padilla, *The Myths of Herakles in Ancient Greece: Survey and Profile*, Boston-Oxford.

PARKER 2003<sup>2</sup>

R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.

PIZZANI 1997

U. Pizzani, *I monstra nella cultura classica*, in *I monstra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Spoleto, 1-26.

PIZZANI 2000

U. Pizzani, *Qualche osservazione sulla terminologia "teratologica" in Omero*, in M. Cannatà Fera – S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, 527-39.

PIZZOCARO 1994

M. Pizzocaro, *Il triangolo amoroso. La nozione di "gelosia" nella cultura e nella lingua greca*, Bari.

SCARPI 1996

P. Scarpi (a cura di), *Apollodoro, I miti greci*, Milano.

SOLEIL 2017

D. Soleil, *Héraclès le premier mélancolique: origines d'une figure exemplaire*, «Arctos» LI 147-66.

SPERBER 1999

D. Sperber, *Il contagio delle Idee. Teoria naturalistica della cultura*, trad. it. Milano.

STAFFORD 2012

E. Stafford, *Herakles*, New York.

STRÓŻYŃSKI 2017

M. Stróżyński, *Psychotic phenomena in Euripides' Heracles*, «SPhP» XXVII/3 103-37.

PUGLIESE UHLENBROCK 1984

J. Pugliese Uhlenbrock, *Herakles: Passage of the Hero through 1000 Years of Classical Art*, New Rochelle, NY.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1895<sup>2</sup>

U. von Wilamowitz-Moellendorff (ed.), *Euripides, Herakles*, Berlin.