

**IL MESSAGGERO-*BOUKOLOS* NELL'*IFIGENIA IN TAURIDE* E
NELLE *BACCANTI* DI EURIPIDE¹**

**THE MESSENGER-*BOUKOLOS* IN EURIPIDE'S *IPHIGENIA IN
TAURIS* AND *BACCHAE***

SARA TROIANI

sara.troiani@gmail.com

Universidade de Coimbra, CECH

<https://orcid.org/0000-0001-6664-2696>

Texto recebido em / Text submitted on: 29/05/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 10/06/2023

Riassunto

L'articolo intende presentare un'analisi delle scene dei messaggeri-*boukoloi* in *Ifigenia in Tauride* (238-339) e *Baccanti* (660-774) di Euripide, evidenziando, nelle rispettive narrazioni e grazie al confronto con altri testi letterari, alcune somiglianze che potrebbero rappresentare i tratti peculiari di un ipotetico personaggio ricorrente: 1. accanto ad una descrizione del *boukolos* come un uomo ingenuo e facilmente suggestionabile, si trova una caratterizzazione in senso opposto, che vede il mandriano come un individuo astuto e ingannatore; 2. i fatti narrati nelle *rheseis* appaiono strani e insoliti dal punto di vista dei narratori; 3. entrambi i racconti riportano la descrizione dell'attacco al bestiame compiuta da esseri umani, rispettivamente Oreste e le baccanti tebane, traviati dall'invasamento divino. In particolare, nella

¹La ricerca per il presente articolo è stata finanziata grazie ai fondi della Fundação para a Ciência e a Tecnologia, FCT, I.P., all'interno del progetto CECH/FL/UC: UIDP/00196/2020. Desidero ringraziare Giorgio Ieranò e i revisori anonimi, i quali hanno letto la prima versione di questo lavoro suggerendomi puntuali osservazioni e spunti di approfondimento.

scena del massacro delle mandrie Oreste e le menadi vengono descritti come *leon* (IT 297) e *kynes* (Ba. 731), due animali tradizionalmente legati all'immaginario pastorale; tuttavia, il loro comportamento risulta inusuale e sottolinea ulteriormente la straordinarietà degli eventi a cui i due *boukoloi* hanno assistito.

Parole chiave: Euripide, *Ifigenia in Tauride*, *Baccanti*, *boukolos*, *rhesis angelike*.

Abstract

The article aims to present an analysis of the scenes of the messengers-*boukoloi* in Euripides' *Iphigenia in Tauris* (238-339) and *Bacchae* (660-774), highlighting, in the respective narratives and thanks to the comparison with other literary sources, similarities that could represent peculiar traits of a supposed stock character: 1. Alongside a description of the *boukolos* as a naive and highly suggestible man, exists an opposite characterization, which depicts the cowherd as a cunning and deceitful individual; 2. The facts narrated appear strange and unusual from the point of view of the narrators; 3. Both narratives report the description of the attack on cattle carried out by human beings, respectively Orestes and the Theban bacchantes, made insane by divine possession. In the scene of the herd massacre, particularly, Orestes and the maenads are described as *leon* (IT 297) and *kynes* (Ba. 731), two animals traditionally linked to pastoral imaginary; however, their behaviour is unusual, further emphasizing the extraordinary nature of the events that the two *boukoloi* witnessed.

Keywords: Euripides, *Iphigenia in Tauris*, *Bacchae*, *boukolos*, *rhesis angelike*.

Il personaggio del pastore ricorre nella letteratura greca sin dalle origini per via della presenza familiare di questa categoria nel sistema socio-economico dell'antica Grecia². Dipendenti di un più ricco possidente, oppure a loro volta proprietari di piccoli allevamenti, nella finzione letteraria di età arcaica e classica i pastori ricoprono prevalentemente ruoli secondari o marginali, assurgendo a personaggi principali soprattutto in quei generi, come il dramma satiresco e la commedia, deputati alla rappresentazione di caratteri *phauloi* e *cheiroi*³. Con lo sviluppo del genere bucolico, e in particolare con Teocrito, il pastore viene, al contrario, elevato a personaggio "good to think with"⁴: eppure, simile sviluppo riflette l'adozione di precedenti analogie

² A proposito dell'economia pastorale nell'antichità si vedano i contributi raccolti in Whittaker 1988. Sul pastore come figura ricorrente nella letteratura cf. Gutzwiller 1991 e 2006; Jiménez Justicia 2016b.

³ Gutzwiller 2006: 1.

⁴ Gutzwiller 2006: 2.

che, già nella poesia arcaica, pongono in relazione il pastore con figure di maggiore levatura sociale per rilevarne i tratti comuni ovvero le profonde differenze⁵. Nell'epica omerica, ad esempio, accanto ad una rappresentazione del pastore ozioso e distratto dalla soddisfazione dei propri piaceri fisici, fino al punto da non accorgersi di una situazione di pericolo⁶, frequenti sono i paragoni di segno opposto: l'epiteto ποιμὴν λαῶν sottolinea, ad esempio, la responsabilità del *leader* militare nei confronti dei suoi sottoposti, proprio come il pastore si prende cura degli animali a lui affidati⁷; allo stesso modo, il paragone tra i caprai che separano il gregge al pascolo e i comandanti che schierano i soldati in vista della battaglia risalta la capacità di entrambe le figure di portare ordine⁸, divenendo una metafora del buon governo anche nella riflessione politica di epoche successive⁹. Inoltre, la presenza in alcune tragedie frammentarie di protagonisti che, inizialmente creduti essere umili pastori, rivelano nel prosieguo degli eventi ben più nobili natali "represent[s] an important stage toward the development of pastoral as a genre because in them herdsmen appear, and positively, as major characters, even if their low status dissolves during the tragic denouement"¹⁰.

⁵ Per un approfondimento cf. Gutzwiller 1991: 23-44.

⁶ Hes. *Th.* 26 definisce i pastori γαστέρες οἶον, che uno scolio al verso glossa come οἰοῖναι ἀντὶ τοῦ περὶ τὴν γαστέρα μόνην ἀσχολούμενοι καὶ μόνα τὰ τῆς γαστρὸς φρονούντες (cf. Gutzwiller 2006: 12). In Hom. *Il.* 18.523-529 vengono descritti due pastori che, distratti dal piacere nell'ascoltare il suono della loro siringa (τερπόμενοι σύριγγι), sono vittime di due σκοποί.

⁷ Gutzwiller 2006: 5: "One of the most common Homeric epithets, ποιμὴν λαῶν, 'shepherd of the people', draws the military leader into comparison with the herdsman on that basis. As the word ποιμὴν derives from an Indo-European root *pō(i) that conveys the idea of feeding and caring for animals, the phrase suggests, at the basic level, the leader's duty to care for and preserve the people". Il parallelismo tra pastore e *leader* militare si ritrova, qualche secolo più tardi, nel dibattito filosofico per descrivere l'ideale di buon governo della *polis* e, in epoca ellenistica, il ruolo del monarca nei confronti dei sudditi (Gutzwiller 2006: 6-10).

⁸ Hom. *Il.* 2.474-477: τοὺς δ', ὧς τ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν αἰπόλοι ἄνδρες / ῥεῖα διακρίνωσιν, ἐπεὶ κε νομῶ μῆγεωσιν, / ὧς τοὺς ἡγεμόνες διεκόσμεον ἔνθα καὶ ἔνθα / ὑσμίνηδ' ἰένα, [...].

⁹ Cf. Gutzwiller 1991: 24-25.

¹⁰ Gutzwiller 2006: 17. Tra le tragedie che presentano questi personaggi-pastori si annoverano: *Tiro* e *Alessandro* di Sofocle e *Alessandro*, *Antiope* e *Melanippe prigioniera* di Euripide. Riguardo la possibilità che Telefo fosse stato allevato da pastori negli *Aleai* sofoclei si veda Jiménez Justicia 2016b: 279-281.

È possibile, inoltre, riscontrare uno *status* nobile in alcuni personaggi dell'*epos* omerico che appartengono alla categoria dei *boukoloi*. Assegnando la cura del bestiame a divinità, come Apollo (Hom. *Il.* 21.448-449; *Hymni* 4.18; cf. anche E. *Alc.* 8) ed Elio (Hom. *Od.* 12.262-263, 299, 320-323, 343, 353, 374-383, 398), nonché all'eroe Anchise, amante della dea Afrodite (*Il.* 5.311-313; *Hymni* 5.53-55), Omero sembra elevare la professione del *boukolos* al di sopra degli altri pastori¹¹. Anche quando non appartiene al rango divino o regale, il mandriano assume caratteristiche positive: nell'*Odissea*, ad esempio, il bovaro Filezio (20.227; 235), insieme al porcaro Eumeo, viene presentato come fidato servitore di Odisseo e il paragone con il capraio Melanzio, moralmente antitetico agli altri due, consente di evidenziare già a partire dai poemi omerici una svalutazione dell'*aipolos* che si riflette nella cosiddetta gerarchia dei pastori, in cui il primato è assegnato proprio ai mandriani¹². Una caratterizzazione maggiormente seria del *boukolos* si può ritrovare anche nella tragedia di quinto secolo. Nonostante nelle opere e nei frammenti superstiti i mandriani rivestano il ruolo secondario di messaggeri e siano descritti come personaggi rustici, superstiziosi ed ingenui, è altrettanto vero che vengono investiti di una certa nobiltà d'animo e intelligenza, uguali o talvolta superiori rispetto agli stessi protagonisti del dramma¹³, nonché da un alto grado di affidabilità e serietà nel riportare il resoconto dei fatti di cui sono stati testimoni¹⁴. Due estratti euripidei, rispettivamente dalle tragedie *Ifigenia in Tauride* (238-339) e *Baccanti* (660-774), in cui il personaggio del *boukolos* riveste un ruolo di rilievo, possono essere messi a confronto per evidenziarne i

¹¹ Berman 2005: 332-333. Gutzwiller (1991: 26-27) nota, tuttavia, come in Omero la stretta cerchia dei familiari di Priamo non sia addetta alla pastorizia e all'allevamento, con la significativa esclusione di Paride; al contrario, queste attività sono praticate da altri nobili Troiani che, pur legati alla famiglia reale, non ne sono parte integrante: è il caso di Bucolicon (*Il.* 6.21-26) e Antifo (11.101-106), figli illegittimi rispettivamente di Laomedonte e Priamo, di Melanippo, membro del ramo cadetto in quanto figlio di Icetaone, fratello di Priamo (20.237-238), nonché di Anchise e dello stesso Enea (20.188-189).

¹² Berman 2005: 234-236. È Donato (*Vita Vergiliana* 49) a riportare la notizia sulla scala gerarchica che vede, al grado più alto, i βουκόλοι seguiti da μηλονόμοι ποιμένες e αἰπόλοι, nominati in quest'ordine anche in Theoc. 1.80 (ἦνθον τοῖ βοῦται, τοῖ ποιμένες, ἄπόλοι ἦνθον; cf. Berman 2005: 238). Gow (1952: 20) riprende proprio Donato nel giustificare il declassamento di Dafni da βούτας a αἰπόλος per via del suo essere δύσερος (Theoc. 1.85-86; cf. anche 6.7 in riferimento all'indifferenza erotica di Polifemo per la ninfa Galatea).

¹³ Gutzwiller 1991: 46.

¹⁴ Berman 2005: 236.

tratti in comune, risaltando inoltre quelle caratteristiche già sviluppate nella letteratura precedente e che potrebbero aver influenzato la rappresentazione del messaggero-mandriano nel teatro tragico.

1. La presentazione del *boukolos* e le somiglianze stilistiche tra le due *rheseis*

In *IT*, l'identità del personaggio viene rivelata al suo ingresso in scena dal coro (236-237: καὶ μὴν ὄδ' ἀκτὰς ἐκλιπῶν θαλασσίους / βουφορβὸς ἦκει σημαίων τί σοι νέον)¹⁵ e dal successivo scambio di battute con *Ifigenia* ai vv. 252-255 (Ιφ. ποῦ δ' εἶδεν αὐτοὺς κἀντυχόντες εἴλετε; / Βο. ἄκραις ἐπὶ ῥηγμῖσιν ἀξένου πόρου. / Ιφ. καὶ τίς θαλάσσης βουκόλοις κοινωμία; / Βο. βοῦς ἦλθομεν νίψοντες ἐνάλια δρόσῳ)¹⁶. Cropp, nel ricercare elementi storici per la caratterizzazione dei Tauri in *IT*, riprende il racconto di Erodoto (4.99-103) sulla popolazione locale e riporta i risultati di alcune ricerche archeologiche nella regione che confermano come al tempo di Euripide i Tauri fossero “a pastoral people (those who discover Orestes and Pylades are realistically herding cattle on the seashore, 236ff.), and used cave-dwellings and cliff-refuges extensively”¹⁷. In *Ba.* il messaggero che porta a Penteo notizie sulle menadi del Citerone non è esplicitamente detto essere un mandriano, anche se all'inizio della sua narrazione asserisce di

¹⁵ Kearns (2023: 141) afferma che il coro potrebbe aver intuito la professione del messaggero dallo stile del costume indossato dall'attore. Platnauer (1938: 82) giustifica la scelta di Euripide di un messaggero-mandriano, al posto di un pescatore di murici (cf. Gregoire 1958: 124, n. 1), per introdurre la successiva scena della strage degli armenti ad imitazione dell'*Aiace* sofocleo. Sulla questione si veda in dettaglio anche Jiménez Justicia 2017: 231.

¹⁶ Nel commentare la risposta del mandriano ad *Ifigenia* al v. 255, Kyriakou (2006: 112) ritiene che il bestiame, usualmente, non venga lavato a differenza di altri animali da pascolo: in Theoc. 5.145-146 il capraio Comata promette di lavare le sue capre nel fiume Sibari, mentre in Verg. *Ecl.* 3.96-97 Dameta apostrofa Titiro di allontanare gli ovini dalla riva del fiume in quanto li avrebbe lavati lui stesso in seguito. Kearns (2023: 143) suggerisce, invece, che la pulizia del bestiame in acqua salata fosse non solo purificatrice, richiamando *IT* 1191-1193, ma anche una misura di prevenzione sanitaria: la studiosa cita Cato *Agr.* 96.2 e Col. 7.4.2 in riferimento al lavaggio delle pecore nel mare dopo la tosatura e l'applicazione di un unguento, e *Gp.* 17.19 e 20.5 per il trattamento con acqua salata di alcune malattie dei bovini. Wright (2005: 213-215) ritiene, tuttavia, che l'insistere sull'ambientazione marittima nel racconto del messaggero venga sfruttato da Euripide come stratagemma drammaturgico per creare il presupposto alla messa in scena della fuga dei protagonisti dalla *Tauride*.

¹⁷ Cropp 2000: 47.

aver incontrato le baccanti mentre si recava a pascolare una mandria di buoi (677-678: ἀγελαῖα μὲν βοσκήματ' ἄρτι πρὸς λέπας / μόσχων ὑπεξήκριζον). Questa identificazione viene suffragata da Wecklein il quale, nell'apparato della sua edizione critica e proprio in riferimento alle *dramatis personae* dei due ἀγγέλοι, riporta che sarebbero preferibili rispettivamente le denominazioni βουκόλος e θεράπων¹⁸, distinguendo dunque le attività svolte dai due messaggeri all'interno dell'azione drammatica. Oltre nel testo, il messaggero riferirà la presenza di altri βουκόλοι καὶ ποιμένες (714), anch'essi testimoni delle vicende narrate. Dodds ritiene un elemento tradizionale la narrazione della caccia alle menadi da parte dei pastori e della successiva fuga di questi, facendo riferimento ad un brano di Diodoro Siculo (5.50) a proposito del *Boutes* tracio e dei suoi uomini che attaccano le baccanti della Ftiotide, nonché alle testimonianze circa i βουκόλοι o βουκολικοί appartenenti al culto dionisiaco e coinvolti in danze mimetiche o sacre¹⁹.

I racconti di entrambi i *boukoloi* presentano inoltre alcune somiglianze, sia a livello di tecnica narrativa, che di tematica. In base alla loro collocazione all'interno delle rispettive tragedie, Irene de Jong assegna alle due narrazioni una funzione preparatoria, che ha lo scopo di introdurre l'arrivo di nuovi personaggi o di predisporre l'azione delle scene successive²⁰. Il racconto pronunciato dal mandriano in *IT* introduce i personaggi di Oreste e Pilade, già brevemente apparsi sulla scena ai vv. 67-122: grazie alla narrazione del *boukolos*, tuttavia, veniamo a conoscenza di come si manifestano gli attacchi di follia che affliggono Oreste, nonché della lealtà di Pilade nei confronti dell'amico (cf. anche i vv. 674-715) e del coraggio dimostrato dai due Greci nell'affrontare i Tauri, intenzionati a catturarli per

¹⁸ Prinz, Wecklein 1898: 4; 28; 41.

¹⁹ Dodds 1960: 159. Cf. *Lex Iobacchorum*, 121ss.; Luc. *Salt.* 79. Anche la commedia *Boukoloi* di Cratino potrebbe basarsi sugli omonimi adepti del dio Sabazio (cf. Crusius 1889: 35; Delneri 2006: 45), nonostante la scarsità dei frammenti non consenta di stabilire con sicurezza questa interpretazione. Cf. Bianchi 2016: 114-115 sulla questione e su ulteriore bibliografia.

²⁰ De Jong 1991: 121. L'autrice annovera in questa categoria anche la narrazione della *Serva* in E. *Alc.* 152-212 con lo scopo di introdurre la protagonista prima della sua apparizione in scena al v. 244. In E. *Rh.* 264-341, un messaggero-pastore annuncia ad Ettore l'arrivo dell'esercito tracio: la *rhexis* del messaggero, che riporta una notizia insolitamente lieta, sarà in seguito bilanciata dal racconto della morte di Reso narrato dall'auriga di questi (Liapis 2011: 136).

offerirli in sacrificio ad Artemide²¹. In *Ba.* il primo messaggero offre una descrizione delle attività che le donne tebane invase da Dioniso (cf. vv. 32-38) svolgono sul Citerone e racconta di aver assistito allo *sparagmos* del bestiame e all'attacco ai villaggi limitrofi per mano delle menadi. Il racconto del primo messaggero delle *Baccanti*, dunque, prepara e quasi profetizza quello narrato dal secondo, che si conclude proprio con lo *sparagmos* di Penteo, e funge inoltre da ammonimento nei confronti del re tebano, come Dioniso non manca di far notare nell'introdurre l'arrivo del personaggio sulla scena (657-658: κείνου δ' ἀκούσας πρῶτα τοὺς λόγους μάθε, / ὅς ἐξ ὄρουσ πάρεστιν ἀγγελῶν τί σοι)²².

2. Il mandriano come osservatore ingenuo ed individuo astuto

I racconti dei messaggeri sembrano, inoltre, rispecchiarsi in ulteriori e svariati dettagli. Già ad inizio dei loro racconti i due messaggeri si rivolgono ai rispettivi interlocutori, Ifigenia e Penteo, con deferenza ed evidenziando la più elevata statura sociale di questi ultimi²³ (*IT* 238: Ἀγαμέμνωνός τε καὶ Κλυταιμῆστρας τέκνον²⁴; *Ba.*, 660: Πενθεῦ κρατύνων τῆσδε Θεβιαίας χθονός). Inoltre si presentano come portatori rispettivamente di *καινά* (*IT* 239) e *δεινὰ θαυμάτων τε κρείσσονα* (*Ba.* 667). Nel caso del mandriano di *IT* l'aggettivo *καινά* non è percepito con valore negativo: infatti, dalla prospettiva dei Tauri, e si presume della stessa Ifigenia, la cattura di Oreste e Pilade è motivo di festa perché prelude al sacrificio in onore della dea²⁵; un'ipotesi alternativa potrebbe, inoltre, associare *καινά* con il modo inusuale

²¹ La prestanza fisica di Oreste e Pilade verrà nuovamente rievocata dal secondo messaggero (*IT* 1364-1378) sempre in riferimento ad una scena di battaglia contro gli indigeni (De Jong 1991: 122).

²² De Jong 1991: 122-123. Cf. anche Taplin 1978: 57.

²³ I messaggeri euripidei provengono prevalentemente dai margini della società: sono, di volta in volta, membri di un gruppo di servi, soldati, marinai, contadini o pastori che hanno anch'essi assistito agli eventi descritti (De Jong 1991: 4; 64.) Kearns (2023: 142) ritiene, inoltre, che la convenzionale attribuzione di un'occupazione umile per i messaggeri rappresenti un elemento metateatrale.

²⁴ Il costruito formale con cui il mandriano saluta Ifigenia viene probabilmente giustificato dall'imbarazzo del personaggio di fronte ad una figura di rango superiore; tuttavia, nel corso del racconto il messaggero dismette simile deferenza, rivolgendosi infine alla sacerdotessa con un più informale *νεᾶνί* (*IT* 336). Cf. England 1883: 145-146; Kyriakou 2006: 108.

²⁵ Kearns 2023: 142: "as a loyal Taurian, the Herdsman naturally sees strangers as representing sacrificial material".

che ha portato alla cattura dei Greci²⁶. Allo stesso tempo, i δεινά compiuti dalle baccanti tebane e di cui il messaggero è testimone possono intendersi come “miracoli superiori all’immaginazione”²⁷, quindi ‘eccezionali’ e ‘al di fuori dell’ordinario’²⁸. Negli scambi di battute precedenti alla narrazione, gli stessi interlocutori mostrano un impaziente interesse a conoscere le novità: Cropp lo rileva in Ifigenia (*IT* 240, 254 e 256²⁹), mentre Penteo desidera ascoltare persino δεινότερα βακχῶν (*Ba.* 674), in modo da punire più duramente lo Straniero per aver insegnato alle donne di Tebe le sue arti (675-676: τοσῶδε μᾶλλον τὸν ὑποθέντα τὰς τέχνας / γυναιξὶ τόνδε τῆ δίκη προσθήσομεν).

L’inaspettato incontro con Oreste e Pilade (*IT* 260-266) e con le baccanti tebane (*Ba.* 677-682) avviene mentre i due *boukoloi* stanno svolgendo la propria attività quotidiana. In *IT* il messaggero è in compagnia di altri mandriani ed è proprio uno di questi ad accorgersi della presenza dei due Greci all’interno di una grotta: il βουφορβός ritorna poi in punta di piedi dai compagni asserendo di aver visto δαίμονές τινες (265-267) e causando la reazione di un mandriano particolarmente θεοσεβής (268), il quale esplose in un’invocazione a Palemone per ottenere protezione dalle due non meglio identificate divinità, siano esse i Dioscuri o le ‘delizie di Nereo’ (270-274)³⁰. Anche in *Baccanti* lo stupore per i riti compiuti dalle βάρκχαι ποτνιαδες (664)³¹ vengono descritti come miracolosi (716: ὡς δεινὰ δρῶσι θαυμάτων τ’ ἐπάξια) e il messaggero non manca di far notare a Penteo che avrebbe

²⁶ Kyriakou 2006: 108-109.

²⁷ Guidorizzi 2020: 65.

²⁸ Guidorizzi 2020: 217.

²⁹ Cropp 2000: 191.

³⁰ Kyriakou 2006: 116-117. A proposito dell’identità dei Νηρέως ἀγάλμαθ’ (*IT* 273) Mikalson (1991: 20) ritiene che il mandriano stia qui confondendo i giovani per due Nereidi; Cropp (2000: 193) propone di riconoscere nell’espressione un riferimento ai figli di una delle Nereidi; Kyriakou (2006: 117) ricorda che “[t]he only known deified grandson of Nereus is Achilles and no cousin of his on the mother’s side is known”; Kearns (2023: 147) menziona Ael. *NA* 14.28 a proposito di un figlio di Nereo, concordando tuttavia con il riconoscere nel riferimento i nipoti del dio.

³¹ L’aggettivo ποτνιαδες presenta un significato incerto andando a connotare le menadi come ‘selvagge’ oppure ‘sacre’ (cf. Dodds 1960: 160). Esichio, s.v., glossa ποτνιαδες con αὶ βάρκχαι· ἀντὶ τοῦ μαινάδες καὶ λυσσάδες. Uno scolio ad E. *Or.* 318 glossa ποτνιαδες θεαί, riferito alle Erinni, con l’aggettivo μανιοποιοί; eppure, secondo Dodds (ibid.), l’espressione potrebbe invece rispecchiare l’appellativo πότνια attribuito alle Erinni a Tebe, in A. *Th.* 887, *Eu.* 950 e S. *OC* 84.

cambiato idea su Dionisio se anche lui avesse visto le azioni compiute dalle menadi (712-713: ὥστ', εἰ παρήσθα, τὸν θεὸν τὸν νῦν ψέγεις / εὐχαῖσιν ἄν μετῆλθεσ εἰσιδὼν τάδε). Nel finale del suo racconto, d'altronde, rimarcherà di nuovo la grandezza del dio e la necessità di accettarlo a Tebe (769-770: τὸν δαίμον' οὖν τόνδ' ὅστις ἔστ', ᾧ δέσποτα, / δέχου πόλει τῆδ').

Le reazioni dei mandriani in seguito a questi incontri ne mettono in luce la difficoltà di intendere a pieno ciò di cui sono testimoni: una caratteristica, questa, che deriva dal punto di osservazione dei messaggeri tragici, in quanto narratori non onniscienti e, quindi, soggetti a differenti tipi di restrizioni spaziali, di accesso ai pensieri di altri personaggi e di comprensione corretta degli eventi narrati³². Dunque, in *Ifigenia in Tauride* il mandriano “focalize[s] the unfolding events through the experience of an ordinary, uninspired and sometimes uncomprehending witness”³³; nelle *Baccanti* il racconto del primo messaggero “depicts for the audience what could not be shown on the stage, the strange working of the Dionysiac madness upon the Theban women, as it appeared in all its beauty and horror to a simple-minded observer”³⁴.

³² Per una panoramica sulle restrizioni dovute alla prospettiva dei messaggeri euripidei si veda De Jong 1991: 12-30. Derivato dal messaggero epico, il quale trasmette fedelmente il messaggio assegnatogli da un mittente (cf. Barrett 2002: 23-26), il messaggero tragico si discosta dal modello omerico in quanto “‘crea la notizia’, es decir asume la tarea de dar a conocer a otros algo nuevo e importante recientemente acontecido, sin más autorización para hacerlo que el hecho de ser conocedor directo de lo sucedido. No transmite tampoco palabras sancionadas, que debe reproducir fielmente para que surtan el efecto de una autoridad constituida, cuyo alcance comunican y extienden, sino que da a conocer acontecimientos que el propio mensajero trágico modela, en ocasiones, con la eficacia de un poeta. Su régimen de verdad y de autoridad es, por tanto, completamente diverso del que rige la del mensajero estándar: debe construir su autoridad en la situación misma en que hace su anuncio.” (Campos Daroca 2014: 82-83). La natura ‘spontanea’ del messaggio trasmesso dal personaggio avrebbe inoltre consentito di dimostrare le potenzialità recitative dell’attore e l’abilità compositiva del poeta stesso (Dickin 2009: 1-2).

³³ Cropp 2000: 191. Jiménez Justicia (2017: 234-235) ritiene che il mandriano pio non sia caratterizzato come un uomo ingenuo: utilizzando l’aggettivo *theosebes*, Euripide intende attribuire al messaggero un’opinione positiva circa la religiosità del compagno. Inoltre, la studiosa sottolinea come in riva al mare, uno spazio compreso all’interno del concetto di ἐσχατιά che definisce quei luoghi marginali rispetto al contesto cittadino e frequentati, tra gli altri, da pastori (cf. Voelke 2001: 37), non era inusuale che si verificassero apparizioni di divinità (cf. anche l’incontro tra Odisseo e Atena, con le sembianze di un pastore, sulle spiagge di Itaca in Hom. *Od.* 13.221-225; Jiménez Justicia 2017: 235, n. 16).

³⁴ Dodds 1960: 159. Cf. anche Seaford 1996: 204: “After representations of Dionysiac cult from various perspectives – the chorus’ enthusiastic, T.’s intellectual, K.’s familial, P.’s hostile – we now have the initially neutral perspective of an ordinary man”.

Questa posizione di osservatore ingenuo di fronte a visioni inesplicabili si ritrova anche nel racconto di un altro presunto messaggero-mandriano. Nel dramma satiresco *Glaucus Pontius* (fr. 25c-35 Radt), Eschilo narra la vicenda del pescatore Glauco di Antedone e dell'erba miracolosa che lo avrebbe trasformato in una divinità marina. A riportare la metamorfosi del pescatore è un bovaro (fr. 25e) che afferma di essere stato testimone di qualcosa di incredibile o mostruoso (κατεῖδον θαῦμα) mentre si trovava a pascolare i propri buoi (βουσι φορ[βάσιν] nella zona della Calcide e del Messapio (Χαλκιδ[ο. ζ πέραν / Μεσσ]απίου τ' ἄφυλλον ὑψηλὸ[ν λέπας]³⁵. Nel passo non solo troviamo, di nuovo, un testimone-mandriano il quale, mentre si trova al pascolo, assiste a qualche evento straordinario senza comprenderne l'esatta natura³⁶, ma anche l'ambientazione nei pressi della costa di Calcide potrebbe quantomeno richiamare quella di *IT*³⁷.

³⁵ Beaulieu 2013: 127-128, si cita il frammento dal testo di Sommerstein 2008: 28. L'osservazione del paesaggio tempestoso (v. 2: θύελ[λα] da parte del mandriano viene paragonata da Jiménez Justicia (2016a: 34-35) ad una scena analoga in Hom. *Il.* 4.275-279, in cui un capraio dall'alto di una rupe osserva l'arrivo di una nube nera dal mare e, spaventato, si preoccupa di portare il gregge al riparo. Inoltre, come già notato per l'ambientazione in riva al mare, la studiosa afferma che “[e]n este entorno montañoso, no sólo pueden verse fenómenos atmosféricos, sino que también son posibles encuentros con dioses y circunstancias extraordinarias. Así, por ejemplo, los reyespastores, como Anquises, disfrutaban de aventuras amorosas con las diosas (cf. *Il.* 5.311-313, *h. Ven.*) mientras que el pastor del Mesapio tendrá un prodigioso encuentro, si bien probablemente a cierta distancia, con la criatura marina extraordinaria que dará título a la obra” (Jiménez Justicia 2016a: 35).

³⁶ Cf. Gutzwiller 1991: 47: “The messenger is at pains to stress the reliability of his eyesight and to define the exact spot of pasture overlooking the water where he was tending cattle. He apparently also gave a detailed description of the sea god's appearance (frs. 26, 27, 34). Aeschylus' choice of a cowherd for this task may have been influenced by certain presuppositions about the character of herdsmen. By choosing a figure who was more comfortable reporting detail than drawing conclusions, Aeschylus had at hand an effective means of conveying wonder”.

³⁷ Nonostante il luogo maggiormente frequentato dai pastori per la loro attività sia la montagna (cf. l'analisi offerta da Buxton 1992), non è raro trovare un'ambientazione in riva al mare in riferimento alla rappresentazione di scene pastorali e, in particolare, nel dramma satiresco (Voelke 2001: 39-41; Jiménez Justicia 2016a: 35-36 e 2017: 233-234, riguardo *IT*). La presenza di ingenti quantità d'acqua si rende necessaria specialmente per l'allevamento bovino. In ambito greco McNerney (2010: 6-7) ha evidenziato la frequente associazione di questi animali con bacini idrici, coste marine e paludi nelle testimonianze iconografiche (raffigurazioni di bovini e uccelli trampolieri), nelle fonti letterarie (Hom. *Il.* 18.573-576; *Od.* 3.5-6; Arist. *Mir.* 169; Paus. 7.22.11, 10.9.3-4) e, altresì, in ambito archeologico: l'identificazione di un'industria conciaria sulla costa di Glykys Limin in Epiro

Un ulteriore elemento di somiglianza rilevato in precedenti studi sulle narrazioni dei messaggeri di *Ifigenia in Tauride* e *Baccanti* è il rilievo assunto da un membro del gruppo, rispettivamente descritto come τις μάταιος, άνομία θρασύς (*IT* 275) e τις πλάνης κατ' άστν και τρίβων λόγων (*Ba.* 717)³⁸. Nel primo caso, l'uomo è presentato come irriverente nei confronti del mandriano pio³⁹, contraddicendo la convinzione di quest'ultimo sulla natura divina dei due stranieri: egli, infatti, li ritiene dei naufraghi che si sono nascosti per paura di essere sacrificati (*IT* 275-278) e le sue affermazioni convincono la maggior parte dei *boukoloi* a catturare i due stranieri (279-280). In *Baccanti*, il gruppo di pastori e mandriani riunitosi per discutere sulle straordinarie azioni compiute dalle baccanti del Citerone, viene persuaso dall'uomo a tentare la cattura di Agave per portarla a Penteo e ottenere così un riconoscimento di gratitudine da parte del re (*Ba.* 714-721). In entrambi i passi, i due messaggeri-mandriani riferiscono che questi uomini astuti hanno parlato bene secondo l'opinione dei rispettivi gruppi⁴⁰ (*IT* 279: έδοξε δ' ήμων εύ λέγειν τοίς πλείοσι; *Ba.* 721-722: εύ δ' ήμίν λέγειν / έδοξε) e i vari commentatori hanno interpretato questa affermazione, nel caso di *IT*, come riferimento ironico rispetto alla realtà dei fatti, cioè quale sia effettivamente la nobile identità dei due Greci e lo scopo per cui sono giunti in Tauride⁴¹, nel caso di *Ba.*, come motivazione per la successiva decisione di catturare Agave, apparentemente in contrasto rispetto alla più logica aspettativa di immediata conversione dei pastori e dei mandriani dopo aver assistito ai miracoli⁴².

risalente all'epoca micenea è stata resa possibile anche grazie alle caratteristiche stesse del terreno, pianeggiante e paludoso, adatto proprio al pascolo dei bovini (cf. Tartaron 2001).

³⁸ Cf. Gutzwiller 1991: 48-49.

³⁹ Cf. Kearns 2023: 147: "In the Herdsman's mind, and probably that of some audience members, rationalism and scepticism about the divine, extending to the mockery of the piety of others, is linked with immorality more generally".

⁴⁰ Il fatto che i due messaggeri-mandriani si riuniscano con altri pastori per deliberare è un tratto evidenziato da Jiménez Justicia (2016b: 420; 2017: 235) come distintivo per l'appartenenza di questi personaggi ad una comunità, sebbene marginale e sottoposta ad un sovrano (rispettivamente Toante in *IT* e Penteo in *Ba.*).

⁴¹ Cf. England 1883: 149; Cropp 2000: 193; Kyriakou 2006: 118.

⁴² Dodds 1960: 165: "The poet has to explain why the herdsmen did not after all fall to prayer but instead (as tradition doubtless required) attacked the maenads. So he represents them as acting on the advice of an irreverent άγοραίος άνήρ with an eye to the main chance (721 χάριν τ' άνακτι θώμεθα), like the μάταιός τις at *IT.* 275".

In questo caso, ci troviamo di fronte al personaggio di un “mandriano arringatore [...] capace di raggirare le semplici anime dei campagnoli con belle frasi”⁴³: Guidorizzi, nel commento alla sua edizione critica alle *Baccanti*, lo ritiene “una figura semicomica”, trovando paralleli nell’*Oreste* euripideo (902)⁴⁴ e nelle *Nuvole* di Aristofane in riferimento all’“abilità oratoria delle persone colte di città” che lascia sbigottito il protagonista Strepsiade⁴⁵. Tuttavia, la capacità di persuadere ed ingannare non è solo appannaggio di chi frequenta un contesto cittadino, ma è propria degli stessi bovari (e, più in generale, dei pastori⁴⁶) come riportato anche dal significato metaforico del verbo βουκολέω⁴⁷. Nel *Tereo* di Sofocle, ad esempio, il messaggero-pastore viene indotto da Procne a prestare giuramento prima di riportare la notizia del ritorno di Tereo ovvero del ritrovamento di Filomela mutilata, in quanto “an unknown rustic might appear to the queen a potentially unreliable source of information, and indeed βουκολέω had a metaphorical sense ‘deceive’”⁴⁸. Nel caso dell’*Inno ad Ermes*, il dio sottrae i buoi al fratello Apollo con l’inganno e, in giudizio di fronte a Zeus, riporta la propria versione dei fatti, giurando di essere incapace di mentire a causa della giovanissima età (*Hymni* 4.366-390): il racconto, “designed to deceive”, induce tuttavia al riso lo stesso padre degli déi e garantisce ad Ermes il perdono dal reato commesso e il suo ingresso tra le divinità olimpiche⁴⁹. Nel più tardo romanzo di Longo Sofista, *Dafni e Cloe*, si trova, inoltre, un altro interessante riferimento alla sottrazione di bestiame ottenuto grazie all’abilità incantatoria di un *boukolos*: il passo è inserito nel racconto sulla metamorfosi di una pastora in colombo selvatico per aver perso una gara

⁴³ Guidorizzi 2020: 220.

⁴⁴ Cf. Dodds 1960: 165.

⁴⁵ Guidorizzi 2020: 220. Cf. anche Seaford 1996: 207.

⁴⁶ Nella celebre investitura poetica di Esiodo (*Th.* 27-28) le Muse insegnano al pastore/poeta sia a dire ἀληθέα che ψεύδεα, queste ultime intese come “not simply ‘lies’, but imaginative creations, fictions, that contribute to the delight of the audience in song, and they correspond to the herdsman’s ability to charm and persuade, both his animals and other herdsmen” (Gutzwiller 2006: 12).

⁴⁷ *LSJ* s.v. II. Cf. anche *IT* 461-462: οὐδ’ ἀγγελίας / ψευδεῖς ἔλακεν βουφορβὸς ἀνὴρ. McInterly (2010: 36) rapporta questo ulteriore significato di βουκολέω con le stesse pratiche di allevamento del bestiame: dal momento che l’allevatore si preoccupa di nutrire, accrescere e proteggere le mandrie, l’uccisione dei capi a scopo sacrificale e per consumarne la carne viene concepita come una sorta di ‘tradimento’ alla relazione instauratasi con gli animali stessi.

⁴⁸ Finglass 2016: 69-70.

⁴⁹ Gutzwiller 1991: 41.

di canto con un altro giovane mandriano, la cui voce era stata in grado di ammaliare le otto migliori giovenche di lei, convincendole ad abbandonare la proprietaria (1.27.3: τῶν βοῶν ὀκτῶ τὰς ἀρίστας ἐς τὴν ἰδίαν ἀγέλην θέλξας ἀπεβουκόλησεν)⁵⁰.

3. Reminiscenze omeriche e aspetti 'inusuali' nella narrazione del massacro del bestiame

Se l'attitudine alla menzogna e alla persuasione rappresenta un dato comune per la rappresentazione letteraria del bovato, risulta, inoltre, di un certo interesse che esse vengano sovente inserite nel contesto del *cattle raid*. Questo tema, ben presente nell'epica arcaica e nella società descritta dai poemi omerici dove guerre e razzie rappresentano un'importante fonte di ricchezza per accrescere l'*oikos* dell'eroe⁵¹, si rapporta, inoltre, a quello del rapimento di una donna già in Esiodo quando vengono ricordate le cause che portarono al tramonto della ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος (*Op.* 159): una disputa causata per il bestiame di Edipo (163: μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο) e la guerra di Troia (165: Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο)⁵². Il *cattle raid* rappresenta, dunque, una pratica direttamente legata ad un tipo di ricchezza che, basata sulla disponibilità di capi di bestiame, non può essere tesaurizzata in quanto sottoposta a fattori naturali che possono comportarne l'aumento o il dimezzamento in termini numerici:

⁵⁰ Il mito è stato di recente oggetto di analisi da parte di LeVen 2021: 52-78.

⁵¹ Cf. Finley 1979: 63-64; Donlan 1997: 665-666; McInerney 2010: 101. Le origini indoeuropee del mito della perdita del bestiame, incentrato sulla lotta dell'eroe *Trito ('il Terzo') per recuperare le mandrie sottrategli da un mostro anguiforme a tre teste, e i presunti risvolti di questa attività nell'ambito dei riti di iniziazione dei giovani guerrieri greci sono stati indagati rispettivamente da Lincoln 1976 e Walcot 1979. Una rilettura critica delle tesi esposte dai due studiosi è offerta da McInerney (2010: 102-112), in particolare con riferimento al mito della sottrazione del bestiame di Gerione da parte di Eracle: se Lincoln (1976: 53-57) deriva la vicenda dall'*Ur-Mythos* indoeuropeo, seguendo le narrazioni di Esiodo (*Th.* 287-294) e Properzio (4.9.1-20), McInerney osserva, al contrario, che in altre testimonianze (cf. Apollod. *Bibliotheca* 2.5.10; Stesich. *PMGF* S7-87) la narrazione della decima fatica differisce dal mito di *Trito in svariati dettagli.

⁵² Cf. McInerney: 112: "Cattle raiding myth retained its power for the Greeks, not because they too lived entirely by pastoralism (since they did not), but because they did live in a state of permanent conflict, among themselves and with non-Greek people. The cattle raid encapsulates agonism. Its complements are those myths that substitute women for cattle, the other commodity that causes endless disputes".

In the case of cattle wealth the most desirable commodity is itself active and alive; as the herd grows, wealth produces itself. It cannot be passively stored, like money in a bank, because paradoxically it must diminish even as it grows. Cattle get sick, and even the most healthy must eventually die. So there is an imperative to use this wealth, to put it into circulation before it is lost or consumed. It follows, therefore, that cattle wealth favors a range of complementary human institutions: bride price, gift exchange, and raiding are all integral parts of a cattle culture⁵³.

Anche l'abbattimento delle mandrie nei racconti dei due messaggeri euripidei, rispettivamente da parte di Oreste e delle menadi, potrebbe essere letto entro le coordinate della *cattle culture* citata, contribuendo all'ulteriore caratterizzazione dei due messaggeri proprio in riferimento alla perdita dei loro armenti a causa di eventi al di fuori dall'ordinario.

Come per i personaggi di altre tragedie, Oreste e le baccanti tebane sono vittime di attacchi di follia derivanti da un agente divino (le Erinni e Dioniso) che li porta a confondere la vera identità di persone o animali⁵⁴. Nel caso di *IT*, Oreste attacca il bestiame fraintendendo il muggito dei

⁵³McInerney 2010: 30 (cf. anche Finley 1979: 67, a commento di Hom. *Od.* 1.430-431, sui venti buoi usati da Laerte come “measuring-stick of worth” per acquistare Euriclea). Nella sua analisi, McInerney (2010: 5) introduce il concetto di *bovine register* che consente di interpretare la civiltà greca “as both a pastoral and post-pastoral society, practicing farming, manufacturing, and trade, yet still wedded to cattle because of their rich accumulation of significance”, anche al di là dell'effettivo peso economico assegnato all'allevamento bovino nelle varie fasi storiche: “While Classical Greece was not a society of transhumant pastoralists, neither did it ever entirely abandon the herder's habits of mind. Perhaps if not a bovine idiom, then what the Greeks retained was a bovine register. It is important to stress this since we are going to explore not only how and under what conditions stock breeding was practiced, but also the place of cattle in the Greek *imaginaire*. There, thanks to the operations of metaphor and metonymy, cattle took the blue ribbon. I am not proposing that the cow is simply a symbol of something else (Hera, wealth, docility, the object of desire) but that the accumulation of experience between humans and cattle – hunted, tamed, bred, nurtured, yoked, milked, killed, eaten, worshipped – fixes them firmly within the *habitus* of the Greeks” (4).

⁵⁴Per il fraintendimento di persone: E. *HF* 967-1001; *Or.* 264-265; di animali: S. *Aj.* 51-65; E. *Ba.* 1139-1142. Cf. Kyriakou 2006: 119. Entrambe le narrazioni, poi, descrivono come sia Oreste che le baccanti mutino il loro target: nel primo caso, Oreste (rinsavito dall'attacco di follia) affronta con l'aiuto di Pilade i Tauri che, chiamati altri compagni in loro soccorso, riescono a catturare i due Greci (*IT* 301-335); nel caso di *Ba.* le menadi saccheggiano i villaggi limitrofi di Isie ed Eritre, ne rapiscono i bambini e si oppongono con successo agli uomini in armi (748-764).

bovini e l'abbaiare dei cani con suoni emessi dalle Erinni a loro imitazione (291-294: *παρῆν δ' ὄρᾶν / οὐ ταῦτα μορφῆς σχήματ', ἀλλ' ἢ ἠλλάσσετε ἢ / φθογγάς τε μόσχων καὶ κυνῶν ὑλάγματα, / ἢ ἄς φᾶσ' ἢ Ἐρινῶς ἰέναι μιμήματα*⁵⁵). Utilizzando una similitudine omerica, Euripide ritrae Oreste piombare tra i buoi *λέων ὅπως* (297; cf. Hom. *Il.* 15.630-636⁵⁶) e colpirli *λαγόνας ἐς πλευράς* (298), in una maniera, cioè, insolita: l'uccisione dei bovini, seguendo l'immagine omerica, avviene per il morso del predatore alla gola e in un caso sembra addirittura associata ad un guerriero acheo, Diomede, che elimina il Troiano Ipeirone trafiggendolo con la spada vicino al collo (*Il.* 5.146-147; 161-162⁵⁷); al contrario, in Euripide, Oreste cerca di colpire gli animali in punti fatali per un essere umano⁵⁸, dimostrando quindi l'accecamento della sua mente ad opera delle Erinni.

Le baccanti prendono di mira i capi di bestiame in risposta alla tentata cattura di Agave, che le aizza alla caccia dei mandriani in fuga (*Ba.* 728-

⁵⁵ La corruzione rende difficile l'interpretazione del passo. Kyriakou (2006: 123-124), oltre ad evidenziare come le Erinni non siano ricordate per imitare suoni di animali, mette in dubbio il significato del verbo *ἠλλάσσετε* (“[t]he verb does not mean ‘to mistake something for something else’ but ‘to exchange something for something else’”) e propone di sostituirlo con *ἠλαύνετο*, usato in senso metaforico, mutando *φθογγάς* e *ὑλάγματα* in dativi: in questo senso, sarebbero i versi degli animali a causare le allucinazioni di Oreste. Riguardo il v. 294 (soppresso da Wilamowitz), l'emendazione di *ἄς φᾶσ'* (in *φάσκων* di Diggle o *ἄφασκ'* di Badham) si rende necessaria, mentre *μιμήματα* può considerarsi genuino: “Orestes may have realized that the sounds were not the ‘real’ voices of the Erinyes and still become no less alarmed by their tricks”.

⁵⁶ Kyriakou 2006: 124-125; si veda anche la dettagliata analisi di Jiménez Justicia 2017 per l'uso parodico dei riferimenti iliadici nella *rhesis* del primo messaggero di *IT*. Sulle similitudini tra eroi e leoni si veda Lonsdale 1990. In particolare lo studioso osserva come le *aristeiai* dei comandanti dell'esercito acheo siano quasi tutte fondate sull'immaginario relativo al leone (Lonsdale 1990: 56), ad eccezione di un caso che si riferisce agli Achei come *λύκοι* (*Il.* 11.72). Nell'episodio dell'assalto alle navi anche Ettore, insieme ai guerrieri Troiani, viene paragonato ad un leone (15.271-280; 592; 630-638) e ad un animale selvatico (323-326; 605-610) in quanto “eager to penetrate a barricade verges on routing his opponents” (Lonsdale 1990: 69).

⁵⁷ Lonsdale 1990: 53: “the details of the wounding of Hypeiron [...] blend with the simile. Diomedes' sword passes through the collar-bone and hacks the neck and back from the shoulder of his victim [...]. The trauma to the neck (*ἀνχένος*, 147) of the human victim modulates in the simile to the broken neck (*ἀνχένα*, 161) of the animal victim”. Per altri esempi in riferimento all'uccisione di un bovino per il morso di un predatore al collo si veda *Il.* 11.173-176; 17.61-64.

⁵⁸ Kyriakou 2006: 125.

747)⁵⁹. In questa scena, la strage delle mandrie viene compiuta attraverso un cruento *sparagmos*: il messaggero descrive come le menadi, a mani nude, lacerano a metà una giovenca (737-738) e squartano vitelle (739) e tori (743-747). Da notare l'epiteto *δρομάδες κύνες* (731) che indica le menadi: è Agave, in questo caso, a chiamare le compagne 'cagne veloci', scambiandole nella sua allucinazione per animali⁶⁰. Le baccanti sono identificate proprio come *kynes* secondo il motivo topico che le relaziona alla "ferocia della vendetta": un motivo, questo, già presente in Eschilo (*Eu.* 117-139), dove le Erinni sono descritte come cagne all'inseguimento di Oreste, e che ritorna in *Ba.* 977, quando le menadi sono chiamate dal coro *θοαὶ Λύσσης κύνες* e incalzate a vendicarsi di Penteo⁶¹. È interessante notare, inoltre, come anche le similitudini omeriche sulla caccia al bestiame o ad un animale selvatico siano presenti cani: nel primo caso il ruolo di questi animali è naturalmente a difesa di greggi e mandrie⁶², come per l'abbaiare dei cani in *IT*⁶³, per cui la scena presentata da Euripide nelle *Baccanti* potrebbe essere interpretata non solo come immagine per descrivere l'inseguimento della preda (in questo caso, i mandriani) da parte del cane da caccia⁶⁴, ma anche come rovesciamento del tradizionale compito svolto dai *kynes* a protezione degli armenti⁶⁵.

⁵⁹ Cf. Doods 1960: 159; Ieranò 1997: 139.

⁶⁰ In *Ba.* vi sono altri due momenti in cui esseri umani vengono scambiati per animali: da Penteo che vede Dioniso come toro (920) e da Agave che scambia la testa del figlio per un leone (1174-1175). Cf. Guidorizzi 2020: 222.

⁶¹ Ibid. Franco (2003: 176-192) evidenzia l'ambiguità sottesa alla fedeltà del cane che esegue ciecamente gli ordini del padrone, anche a discapito della persona aggredita: per questo motivo, Erinni e Baccanti possono essere descritte come *kynes*, nel primo caso per perseguire la vendetta divina invocata da Clitennestra, nel secondo per compiere il piano di Dioniso, del quale condividono l'avversione verso Penteo. L'invocazione *θοαὶ Λύσσης κύνες* (*Ba.* 977), riferita alle menadi nel quarto stasimo, sottolinea proprio questo aspetto: "È nel grido che apre la caccia alla preda-Penteo che le baccanti invocano i veloci 'cani di Lyssa', il cieco furore canino, la rabbia personificata e resa dea cacciatrice di prede umane: *Lyssa* le renderà implacabili inseguatrici del miscredente, le farà vere cagne di Dioniso, il padrone per il quale esse eseguiranno la terribile vendetta" (Franco 2003: 190).

⁶² Hom. *Il.* 5.476; 10.183-186; 11.549; 12.302-303; 15.587; 17.65, 110, 658-659; 18.573-586.

⁶³ Jiménez Justicia 2017: 237.

⁶⁴ Hom., *Il.*, 3.25-26; 12.41-42; 15.271-272.

⁶⁵ Franco (2003: 55-56; 98, n. 48) sottolinea come la contiguità percepita dai Greci tra il cane ed altri carnivori selvatici (come lupi, volpi, tigri e leoni) derivi da fattori biologici: alcune razze canine, infatti, erano credute essere nate dall'incrocio con questi

Il confronto tra queste due scene di massacro risalta ulteriormente la somiglianza tra i racconti dei due messaggeri ricorrendo, di nuovo, a *topoi* della tradizione letteraria circa la rappresentazione del *boukolos*. L'attacco alle mandrie da parte di un predatore trova numerosi paralleli nei poemi omerici, dando luogo a similitudini, come quella già menzionata, tra il leone a caccia di bestiame e il guerriero. Sull'inefficacia dei pastori nel difendere gli animali, poi, Omero offre numerosi esempi, inseriti nelle scene di caccia e di razzia⁶⁶ e risulta interessante che anche nei due brani euripidei i bovini non riescano a salvare le proprie mandrie dalla strage⁶⁷. Ad essere, però, significativamente diverso tra i paralleli omerici e i testi considerati è il fatto che la morte dei bovini non è causata dall'agguato di un animale, ma per opera di mano umana deviata dall'invasamento divino. A questo proposito, la follia di Oreste è stata paragonata a quella di Aiace⁶⁸ in quanto "affected only the identity of the eventual victims, not the initial impulse to go on the mission"⁶⁹. L'atto dell'eroe sofocleo è, inoltre, considerato inusuale da

animali. Per questo motivo, era possibile una 'ricaduta' allo stato selvatico del cane in particolari circostanze: "Il cane non è, di norma, un predatore. La carne cruda che mangia è generalmente quella di un animale ucciso da altri: se così non fosse, l'uomo non potrebbe impiegarlo per le mansioni di caccia e sorveglianza al gregge che invece gli affida. [...] Tanto è vero che, quando nel cane prende invece il sopravvento la componente predatoria ferina e l'animale si mette a sbranare prede vive, allora viene considerato vittima di una patologia: è un cane impazzito (*lyssētēr*, *lyssōdēs*), affetto da quella malattia che in greco si diceva *lyssa* e traeva questa denominazione dal nome del lupo (*lykos*). La *lyssa* si manifesta sotto forma di un'aggressività parossistica e patologica per cui il cane, fuori di sé, diventa uguale al suo ferocissimo parente selvatico e, per così dire, 'allupa'. Il termine, per la verità, indicava più una sintomatologia che una patologia vera e propria: denotava un comportamento ingiustificatamente e indiscriminatamente feroce, un furore cieco che poteva essere originato sia da un vero e proprio agente patogeno – primo fra tutti il virus della rabbia canina – sia da una momentanea incapacità di controllare gli impulsi aggressivi" (56-57). L'autrice (59), a questo proposito, menziona inoltre l'epiteto *κύνα λυσσητήρα* (Hom. *Il.* 8.299) con cui Teucro chiama Ettore vedendolo "smaniare con irrefrenabile violenza tra le file nemiche".

⁶⁶ Hom. *Il.* 5.136-143; 10.485-486; 15.323-325, 630-636; 16.352-355; 17.66-67; 18.523-529, 579-586; cf. anche Gutzwiller 2006: 4 e *ibid.*, n. 8. Jiménez Justicia (2017: 238) nota, opportunamente, che il massacro degli armenti da parte di Oreste, a differenza delle razzie compiute dagli eroi omerici per accrescere il proprio *oikos*, non è inteso a mostrare la *time* del personaggio.

⁶⁷ Jiménez Justicia 2016b: 420.

⁶⁸ Cropp 2000: 195.

⁶⁹ Finglass 2011: 195. Il riferimento alla strage degli animali viene ripetuto nella tragedia sofoclea anche ai vv. 143-147; 175; 185; 229-232; 372-376. L'assassinio dei guardiani del bestiame viene invece menzionato una sola volta al v. 232.

parte di Fraenkel: a commento dell'espressione <δάμαρτος> / ἐκ χειρός (A. *Ag.* 1495-1496), in cui ἐκ χειρός verrebbe usato senza specificare il soggetto che compie il delitto (cf. A. *Th.* 805; *Eu.* 102; *Supp.* 66; S. *Tr.* 1133⁷⁰), lo studioso non tiene in considerazione i vv. 26-27 di *Aiace* (κατηναρισμένας / ἐκ χειρός) perché in questo caso “the emphasis is on the strange fact that the herds have been killed by a human hand (not by wild beasts)”⁷¹.

Si può ipotizzare, dunque, che per il modo in cui le mandrie vengono uccise e per mano di chi Euripide stia rappresentando una scena insolita dal punto di vista dei personaggi narranti: la similitudine del leone, predatore dei pascoli, usata per Oreste e le menadi invocate come *kynes* sono un chiaro riferimento alla caccia e consentono ai due messaggeri di descrivere fatti altrimenti fuori dall'ordinario attraverso la propria esperienza in quanto bovani⁷², probabilmente condivisa anche dal pubblico stesso che assisteva alla tragedia grazie alla memoria delle similitudini omeriche⁷³. In entrambe le narrazioni il paragone con il mondo animale non si rivela, tuttavia, lineare: Oreste-leone prende di mira i capi di bestiame vedendo in loro figure umane, come dimostrato dal modo in cui le attacca; le menadi-cagne, seppur aizzate alla caccia, aggrediscono proprio quegli animali che i *kynes* sono chiamati a fare da guardia⁷⁴.

4. Conclusioni

La prospettiva attraverso la quale i messaggeri di *IT* e *Ba.* riportano la propria testimonianza sembra imbastita su una trama tradizionale che viene ‘innovata’ tramite l’inserimento di elementi bizzarri rispetto alla

⁷⁰ Cf. anche Medda 2017: 376.

⁷¹ Fraenkel 1962: 706; Finglass 2011: 144-145.

⁷² Il paragone tra Oreste e il leone viene considerato un esempio della focalizzazione soggettiva del primo messaggero di *IT* in Jiménez Justicia 2016b: 395.

⁷³ La familiarità con queste tematiche da parte del pubblico omerico è sottolineata da Lonsdale 1990: 109: “In the similes the loss of property is felt by the farmer or shepherd, who, in contrast to the sovereign hero, represents the common man. This everyman is the epic audience”. Cf. anche McInerney 2010: 85: “While they listened to songs that repeatedly depicted a world in which cattle were sacrificed and consumed in epic quantities, they themselves will have been more occupied with tending herds, plowing with yokes of oxen, and protecting their cattle from raids”.

⁷⁴ Scaford (1996: 209) nota un'ulteriore anomalia in *Ba.* 746-747: l'estrema velocità (comparata ad un battito di ciglia del re Penteo) con cui le carni degli armenti vengono spolpate sottolinea la stranezza del macello compiuto dalle menadi, che inverte la procedura adottata durante il sacrificio di animali.

quotidianità vissuta dai mandriani. È quindi possibile concordare con De Jong sull'intrinseca soggettività dei messaggeri euripidei: lontano dall'essere un narratore obiettivo e distaccato dagli eventi⁷⁵, il messaggero in Euripide "does play a role in his own history", partecipa 'fisicamente' alla vicenda e la riporta dal suo punto di vista, presentando al pubblico "a coloured version"⁷⁶. Inoltre, al di là delle motivazioni tradizionali per l'inserzione del racconto di un messaggero (la possibilità di descrivere al pubblico quegli eventi che altrimenti non potrebbero essere portati in scena), Euripide fornisce ai suoi personaggi anche giustificazioni 'drammaturgiche' ad inizio o al termine del loro monologo: "Some messengers come of their own accord, to warn their addresses, [...] or to announce the arrival of others, [...]. Other messengers come because they are sent by others"⁷⁷. I mandriani di *IT* e *Ba.* si presentano ai rispettivi interlocutori perché, nel primo caso, il *bouphorbos* è inviato da Toante a portare i due Greci ad *Ifigenia* per il sacrificio (*IT* 332-339), nel secondo, perché il messaggero è intenzionato ad avvertire *Penteo* di accogliere *Dioniso* come dio a *Tebe* (*Ba.* 769-774)⁷⁸.

I *boukoloi*, pertanto, all'interno dell'economia drammatica delle tragedie di Euripide prese in analisi possiedono due ruoli distinti ed interconnessi: il primo li identifica all'interno della finzione narrativa come pastori, il secondo attribuisce loro la funzione di messaggeri e, come notato da De Jong, "[t]he first role influences the second, in that it entails involvement and engagement in the way the story is told"⁷⁹. Sebbene i paralleli si riducano alle due tragedie prese in esame e al frammento del *Glauco* eschileo

⁷⁵ De Jong (1991: 63-65) riporta in particolare le osservazioni di alcuni studiosi circa la narrazione 'obiettiva' dei messaggeri euripidei come fondata su elementi epici (Wilamowitz 1922: 186, n. 1) e in opposizione alla soggettività delle monodie liriche (Löhrer 1927: 29; Barlow 1971: 61).

⁷⁶ De Jong 1991: 68-69.

⁷⁷ De Jong 1991: 70-71. La studiosa offre rispettivamente come esempi: *E. Med.* 1122-1123; *El.* 855-857; *Hel.* 597-599.

⁷⁸ Cf. Jiménez Justicia 2016b: 427 a proposito del messaggero di *Ba.*: "El discurso de mensajero del Pastor tiene una función clara: persuadir a *Penteo* para que acepte el menadismo. Esta intención está marcada a nivel formal mediante el recurso retórico de incluir gran cantidad de verbos y pronombres en segunda persona para interpelar a *Penteo*. De esta forma, el discurso se convierte en la última de una serie de advertencias que ya se le han dado al rey sobre el peligro de no aceptar al dios *Dioniso*, pero esta última admonición cuenta con el privilegio de que procede de un testigo ocular, frente a las anteriores informaciones basadas en rumores".

⁷⁹ De Jong 1991: 32. Cf. anche Jiménez Justicia 2016b: 394.

sopra ricordato⁸⁰, altre rappresentazioni letterarie del bovaro suffragano la persistenza dei *topoi* annalizzati. Le narrazioni dei due mandriani in *IT* e *Ba.* e le somiglianze rinvenute permettono dunque di avanzare l'ipotesi che questi due personaggi potevano essere presenti sulla scena tragica con caratteristiche 'tipiche', derivanti da precedenti rappresentazioni del *boukolos* e incentrate sui due poli dell'ingenuità/astuzia dei personaggi, sulla stranezza dei fatti narrati e sulla difesa inefficace del bestiame.

Bibliografia

- Barlow, S.A. (1971), *The Imagery of Euripides. A Study in the Dramatic Use of Pictorial Language*. London: Methuen.
- Barrett, J. (2002), *Staged narrative: Poetics and the Messenger in Greek tragedy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Beaulieu, M.-C. (2013), "The Myths of the Three Glauci", *Hermes* 141, no. 2: 121-141.
- Berman, D.W. (2005), "The Hierarchy of Herdsmen, Goatherding, and Genre in Theocritean Bucolic", *Phoenix* 59, no. 3-4: 228-245.
- Bianchi, F.P. (2016), *Cratino, Archilochoi-Empipramenoi (fr. 1-68)*. Heidelberg: Antike e.K.
- Buxton, R. (1992), "Imaginary Greek Mountains", *JHS* 112: 1-15.
- Campos Daroca, F.J. (2014), "Mensajeros y escenas de anuncio: Esbozo de análisis dramático de una singularidad trágica", in F. De Martino e C. Morenilla (eds.), *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica: A la sombra de los héroes; El teatro clásico en el marco de la cultura griega* 17, Bari: Le Rane: 69-102.
- Cropp, M.J. (2000), *Euripides. Iphigenia in Tauris*. Oxford: Aris & Phillips.
- Crusius, O. (1889), "Coniectanea ad comoediae antiquae fragmenta", *Philologus* 47: 33-44.
- Davies, M., Finglass, P.J. (2014), *Stesichorus. The Poems*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁸⁰ La presenza di un altro messaggero-*boukolos* è stata ipotizzata anche per la *Gerioneide* di Stesicoro (*PMGF* S9-10): si tratta di Menete, pastore dei buoi di Ade, che rivela a Gerione come Eracle abbia rubato le mandrie di quest'ultimo dopo aver ucciso il mandriano Euritione e il cane da guardia Orto (cf. Page 1973: 145; Davies, Finglass 2014: 241). L'introduzione di un messaggero, inoltre, "gives Stesichorus the opportunity to portray one of those lively which he and his audience, like Homer and his audience, took infinite pleasure" (Page 1973: 145).

- De Jong, I.J.F. (1991), *Narrative in Drama. The Art of the Euripidean Messenger-Speech*, *Menmosyne Supplementum* 116. Leiden: Brill.
- Delneri, F. (2006), *I culti misterici stranieri nei frammenti della commedia attica antica*, *EIKASMOS. Studi* 13. Bologna: Patron.
- Dickin, M. (2009), *A Vehicle for Performance. Acting the Messenger in Greek Tragedy*. Lanham: University Press of America.
- Dodds, E.R. (1960, 2nd ed.), *Euripides. Bacchae*. Oxford: Clarendon Press.
- Donlan, W. (1997), "The Homeric Economy", in I. Morris, B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*. Leiden-New York-Köln: Brill: 649-667.
- England, E.B. (1883), *Euripides. Iphigenia Among the Tauri*. London: Macmillan.
- Finglass, P.J. (2011), *Sophocles. Ajax*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finglass, P.J. (2016), "A New Fragment of Sophocles' *Tereus*", *ZPE* 200: 61-85.
- Finley, M.I. (1979, 2nd ed.), *The World of Odysseus*. London: Pelican Books.
- Franco, C. (2003), *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna: Il Mulino.
- Fraenkel, E. (1962), *Aeschylus. Agamemnon*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, A.S.F. (1952), *Theocritus*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregoire, H. (1958), *Euripide. Tome IV. Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*. Paris: Les Belles Lettres.
- Guidorizzi, G. (2020), *Euripide. Baccanti*. Milano: Mondadori.
- Gutzwiller, K. J. (1991), *Theocritus' Pastoral Analogies. The Formation of a Genre*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Gutzwiller, K. J. (2006), "The Herdsman in Greek Thought", in M. Fantuzzi and Theodore Papanghelis (eds.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*. Leiden-Boston: Brill: 1-23.
- Ieranò, G. (1997), *Euripide. Baccanti*. Milano: Mondadori.
- Jiménez Justicia, L. (2016a), "Ecos épicos en el drama satírico de Esquilo y Sófocles de temática pastoril", *Ágora. Estudios Clásicos em Debate* 18: 33-57.
- Jiménez Justicia, L. (2016b), *La influencia de Homero y Hesíodo en la figura del pastor en el teatro de Eurípides*, Diss., Universidad de Almería.
- Jiménez Justicia, L. (2017), "El primer discurso de mensajero de *Ifigenia entre los tauros*, una pequeña *Iliada*", *Euphrosyne* 45: 231-240.
- Kearns, E. (2023), *Euripides. Iphigenia in Tauris*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kyriakou, P. (2006), *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Berlin-New York: De Gruyter.

- LeVen, P.A. (2021), *Music and Metamorphosis in Graeco-Roman Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liapis, V. (2011), *A Commentary on the Rhesus Attributed to Euripides*. Oxford: Oxford University Press.
- Lincoln, B. (1976), “The Indo-European Cattle-Raiding Myth”, *HR* 16, no. 1: 42-65.
- Löhner, R. (1927), *Mienenspiel und Maske in der griechischen Tragödie*, Paderborn: Schöningh.
- Lonsdale, S.H. (1990), *Creature of Speech. Lion, Herding, and Haunting Similes in the Iliad*. Stuttgart: Teubner.
- Medda, E. (2017), *Eschilo. Agamennone*, vol. 3. Roma: Bardi.
- McInerney, J. (2010), *The Cattle of the Sun. Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Mikalson, J.D. (1991), *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Page, D. (1973), “Stesichorus: The Geryoneis”, *JHS* 93: 138-154.
- Platnauer, M. (1938), *Euripides: Iphigenia in Tauris*. Oxford: Clarendon Press.
- Prinz, R., Wecklein, N. (1898), *Euripidis. Fabulae*, vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Seaford, R. (1996), *Euripides. Bacchae*. Warminster: Aris & Phillips.
- Sommerstein, A. H. (2008), *Aeschylus. Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Taplin, O. (1978), *Greek Tragedy in Action*. London: Methuen.
- Tartaron, T.F. (2001), “Glykys Limin: A Mycenaean Port of Trade in Southern Epirus?”, in D.W. Tandy (ed.), *Prehistory and History: Ethnicity, Class and Political Economy*. Montréal: Black Rose Books: 1-40.
- Voelke, P. (2001), *Un théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l’Athènes Classique*. Bari: Levante Editori.
- Walcot, P. (1979), “Cattle Raiding, Heroic Tradition, and Ritual: The Greek Evidence”, *HR* 18, no. 4: 326-351.
- Whittaker, C.R. (ed.) (1988), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1922), *Griechische Tragödien*, vol. 3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Wright, M. (2005), *Euripides’ Escape-Tragedies. A Study of Helen, Andromeda and Iphigenia among the Taurians*. Oxford: Oxford University Press.