



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 – DOI 10.5281/zenodo.5512392



No. 2, Anno 2017 – Article 7

Il corpo malato dell'eroe: impurità e allontanamento

Enrica Zamperini[✉]

*Dipartimento di scienze storiche, geografiche e dell'antichità,
Università di Padova*

Abstract: The aim of this paper is to investigate the relationship between purity/impurity and the sacred through the figure of Philoctetes. This relationship is based on the analogy between the ambiguity of the concept of sacred as prohibition and separation and the idea of impurity as something to avoid. The paper examines the role of the extraordinary and inordinate hero's body in the relationship between the impurity and the sacred. Hero's body often appears in the play as a diseased body. His physical integrity is threatened by his fault (*hybris*); the disease of hero's body (*nosos*) represents an individual impurity that affects the whole *polis*. It leads to the hero's expulsion from the city. The *Philoctetes* is meaningful to understand this relationship because hero's wound makes him impure, and for this reason, he is abandoned on the Lemnos island. The hero's rehabilitation is possible only through his healing, only if his dissimilarity is annulled and therefore purified.

Keywords: sacred, impurity, Philoctetes, disease, expulsion

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

[✉] Address: Università di Padova, Dipartimento di scienze storiche, geografiche e dell'antichità, Via del Vescovado 30, 35141 – Padova, Italia (Email: enrica.zamperini@phd.unipd.it).

Gli eroi nella loro eccezionalità dimostrano di appartenere a una dimensione del tutto particolare, altra rispetto a quella umana. Una eccezionalità che si manifesta non soltanto nelle loro azioni, ma soprattutto nella loro corporeità: un corpo mostruoso, fuori da ogni canone di normalità e di misura. L'eroe si pone al di sopra e al di fuori della civiltà, in una dimensione separata rispetto all'ordine umano¹:

«Gli eroi [...] incarnano i diversi aspetti di ciò che è prima dell'ordine cosmico e/o oltre di esso, nello spazio e nel tempo, vale a dire le diverse fasi della dimensione caotica che, per sua essenza, è ambivalente; negativa, in quanto priva di *kosmos*, positiva, in quanto gradatamente prepara l'instaurazione del *kosmos* stesso».

La mostruosità dell'eroe, dunque, rappresenta la sua appartenenza a una dimensione che non è né umana né divina; le sue vicende lo pongono in continua oscillazione tra i due poli opposti della vita selvaggia e della vita civile.

Appare così l'idea di un corpo inteso come corpo sacro, inserito nella dialettica puro/impuro; da una parte si situa il corpo eccezionale e smisurato dell'eroe e dall'altra la dimensione dell'impurità e della sacralità, una relazione questa che si basa sull'analogia tra l'ambiguità del concetto di sacralità, come divieto e separazione, e quello di impurità come ciò che è da evitare.

Il corpo dell'eroe entra in contatto con la sfera dell'impurità nel momento in cui la sua integrità fisica viene intaccata da una malattia, conseguenza di una colpa che si configura spesso come un atto di ὕbris. L'eroe malato diventa emblema di uno *status* di ambiguità in cui sacro e impuro convivono, ma proprio a causa di questa dimensione contraddittoria, egli è destinato all'emarginazione e all'isolamento. Figura

¹ MASSENZIO 1986, pp. 541-42.

esemplare in tal senso è quella di Filottete che, in quanto eroe malato, reso impuro da una ferita che gli lacera il piede, viene allontanato dall'accampamento e abbandonato sull'isola di Lemno.

1. IL CORPO E IL «SACRO»

Quello dell'eroe, dunque, è un *corpo sacro*, benché il concetto di sacro resti problematico. C. Lévi-Strauss definisce sacro ricorrendo a un detto indigeno «Chaque chose sacrée doit être à sa place», continua poi affermando²:

On pourrait même dire que c'est cela qui la rend sacrée, puisqu'en la supprimant, fut-ce par la pensée, l'ordre entier de l'univers se trouverait détruit ; elle contribue donc à le maintenir en occupant la place qui lui revient.

Egli suggerisce una connessione tra sacro e ordine in cui il sacro rappresenta la linea di confine, ma anche di passaggio tra natura e cultura, l'elemento grazie al quale la natura si fa cultura ed entra nell'ambito dell'umano. In tal senso il sacro si configura come ordine, come rappresentazione del mondo secondo uno schema cosmico in cui il rito scandisce le vicende dell'esistenza umana, il loro senso e il loro valore.

Tale concezione si discosta da quella elaborata da Lars Olof Jonathan Söderblom, che indicava il sacro come «lo spazio essenziale di ogni esperienza religiosa»³ e vedeva in esso la manifestazione di Dio, idea ripresa successivamente da R. Otto in *Das Heilige*⁴, opera in cui il sacro viene definito come il «totalmente altro», *das Ganz Andere*, e assume così un carattere ontologico di cui si dà esperienza in un senso puramente extra-razionale⁵, al di fuori di ogni dimensione spazio-temporale.

² LÉVI-STRAUSS 1962, p. 17.

³ SCARPI 2014, p. 14.

⁴ OTTO 1917.

⁵ FILORAMO, MASSENZIO, RAVERI, SCARPI 1998, p. 475: «L'esperienza umana del sacro reca in sé i segni del paradosso, poiché paradossale è la realtà stessa del numinoso, in cui si

Stabilire una definizione univoca e universale di sacro per tutti i sistemi di credenza e quindi per tutte le civiltà risulta, peraltro, fuorviante. Il sacro non è una categoria assoluta applicabile a qualsiasi sistema di pensiero in ogni epoca storica⁶. E. De Martino, opponendosi alla prospettiva fenomenologica di G. Van Der Leeuw, sostiene che il sacro è frutto di una concettualizzazione culturale operata dalla collettività per reagire di fronte a momenti cruciali dell'esistenza e per far fronte a dei bisogni umani essenziali⁷. Per affrontare il sentimento angosciante, dovuto a una situazione di crisi e alla percezione del proprio essere limitato, l'uomo crea una dimensione o un'entità altra, trascendente, assoluta, di cui il sacro, la divinità, il rito, il culto si configurano come mezzi, strumenti attraverso i quali l'uomo dà senso e ordine alla realtà in cui vive.

Prendendo in esame i termini che nel mondo antico indicano la sacralità nelle sue diverse articolazioni, si nota che nel mondo greco il repertorio lessicale è molto vasto⁸, ma nei limiti del vocabolario adottato dai tragici, è possibile rilevare che in particolare ἁγνός ricorre per qualificare la sacralità di un luogo, per indicare l'interdizione di un territorio, perché appartenente ad un dio, oppure può designare un individuo ritualmente puro, che non è toccato da alcuna contaminazione materiale e morale e quindi adatto a partecipare alle cerimonie sacre. Per quanto concerne ἅγιος, invece, è possibile riconoscere in esso la santità di un luogo o di un oggetto connessa con l'idea di separazione, qualcosa con cui all'uomo non è permesso di entrare in contatto, l'intoccabilità stessa del divino in quanto tale. I termini

realizza la *coincidentia oppositorum*; il sacro, infatti, è simultaneamente *tremendum et fascinans*».

⁶ Si rimanda a SCARPI 2014 per una panoramica storica sulle elaborazioni del concetto di sacro che hanno caratterizzato il Novecento.

⁷ Vedi DE MARTINO 1953-54 e DE MARTINO 1995.

⁸ Per comprendere la complessità dei concetti legati alla sfera della sacralità si rimanda allo studio fondamentale di RUDHARDT 1958, studio nel quale l'autore esamina tutti i termini afferenti alla nozione di *sacro* (ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, ἁγνός, τὸ ἅγιος).

ἄγνός e ἅγιος sono due complementari che partecipano alla determinazione di un concetto, quello che ci si è ormai abituati a riconoscere nel vocabolo *sacro*, vocabolo che non si può definire in senso assoluto e inequivocabile. È un quadro complesso e articolato quello relativo al concetto di *sacro* in Grecia, un concetto non definibile di per sé, ma identificabile solo in rapporto ai diversi contesti rituali e testuali in cui è inserito⁹. Ogni termine che lo indica ha la sua specificità, è veicolo di un significato non completamente riconducibile alla realtà religiosa attuale.

Nel mondo latino, invece, l'esame del termine *sacer* non può prescindere dal suo uso sia in ambito religioso che giuridico¹⁰. Nel contesto religioso, *sacer* compare nell'espressione *rex sacrorum*, titolo riservato a una persona, la cui presenza era richiesta in alcuni riti, in particolare nei sacrifici dedicati al culto di Janus; sempre a una ritualità di carattere espiatorio si ricollega anche il collegio sacerdotale dei *viri sacris faciundis*, incaricato di celebrare cerimonie espiatorie in occasione di certi prodigi o di situazioni critiche dello Stato. Lo stesso contesto espiatorio si ritrova nella cerimonia del *ver sacrum*, rituale di origine italica, celebrato in particolari momenti di crisi, in cui si offrono agli dèi gli animali e i bambini nati durante la primavera. Sembra dunque lecito supporre «all'interno dell'applicazione religiosa

⁹ Rudhardt collega ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, ἄγνός, τὸ ἄγος alla nozione di potenza e ordine. La potenza esiste come forza creatrice, anteriore all'azione creatrice stessa; l'uomo non la può percepire se non dagli elementi che nel mondo e nella società risalgono a quella forza originaria. ἱερός indica questo stadio ancestrale della potenza. Questa si manifesta nell'ordine del mondo. ὅσιος è l'aggettivo che designa la condotta dell'uomo che si accorda armoniosamente con questo ordine della creazione. È ἱερός quel luogo o quell'oggetto in cui vi è una concentrazione particolare di potenza. ἄγνός, invece, definisce lo stato di un oggetto o di un individuo che si trova in una situazione momentanea fuori dall'ordine della nascita e della morte; infine τὸ ἄγος è la potenza distruttrice e temibile che si scatena tra gli uomini quando le regole sono violate e l'ordine della creazione viene turbato. Cfr. RUDHARDT 1958, pp. 43-44.

¹⁰ Per avere un quadro completo dei diversi significati e usi del termine *sacer* nel contesto della civiltà romana, si rimanda all'opera di SANTI 2004.

della nozione di *sacrum* [...] la coesistenza *ab origine* di due funzioni, una cultuale e una espiatoria»¹¹.

Tra le diverse testimonianze dell'uso giuridico-religioso di *sacer* nell'antica Roma, notevole importanza riveste l'iscrizione del *lapis niger*. La formula *sakros esed*¹² sancisce la *sacratio*, «ossia dichiarazione di sacertà, nei riguardi di chi avesse osato violare il cippo su cui era incisa l'iscrizione o il luogo in cui esso era posto»¹³. La *lex Valeria de adfectatione regni*, proposta secondo la tradizione da Publio Valerio Publicola nel 509 a.C., prevede l'applicazione della *sacratio* anche in ambito politico¹⁴. La *sacratio*, dunque, comporta la maledizione e la condanna di chi compie un atto empio e contro la legge, chi viola la sacralità di un luogo o di un oggetto che appartiene alla divinità. L'istituto dell'*homo sacer* aiuta a comprendere la complessità del concetto di sacro, una complessità che nasce dai diversi impieghi del termine in ambito religioso e giuridico. Tuttavia, è riconoscibile in tutti casi un comune significato che identifica il sacro come strumento di ricomposizione di una frattura tra piano umano e piano divino, «il mezzo con il quale si stabilisce a livello pubblico la relazione lungo l'asse verticale uomo-dio»¹⁵. Colui che si macchia di una colpa, dunque, è definito *sacer* perché con la sua azione ha provocato una crisi tra la dimensione divina e quella umana e per questo viene espulso dalla comunità, perché portatore di un'impurità contaminante e pericolosa ed esiliato perché ha perso i diritti di farne parte; per questo la sua uccisione non è considerata omicidio. La nozione di sacro nel mondo romano rimanda, quindi, all'idea di un

¹¹ SANTI 2004, p. 66.

¹² CIL I² 1: QVOI HON --- / --- SAKROS: ES / ED.

¹³ SANTI 2004, p. 68.

¹⁴ Cfr. Liv. II, 8,1 e Plu. *Publ.* XII, 1: «si poteva impunemente ammazzare chi aspirasse alla tirannide: bastava che l'uccisore producesse le prove delle intenzioni inique dell'ucciso, per essere assolto da ogni imputazione»

¹⁵ SANTI 2004, p. 218.

qualcosa posto fuori dalla dimensione umana, ma che con essa intrattiene delle relazioni culturali ed espiatorie.

Nel mondo antico, pertanto, non si riconosce al concetto di sacro quel carattere di ambivalenza che troveremo, invece, nell'antropologia ottocentesca e poi nella sociologia francese¹⁶. In particolare, sarà É. Durkheim a definire in che termini il sacro è ambivalente, individuando due forze distinte che concorrono a definirne il senso¹⁷:

Le pur et l'impur ne sont donc pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré.

Riassumendo quanto suggerito a proposito dei termini antichi che indicano il *sacro* nei suoi molteplici aspetti, si può concludere che tutti ruotano attorno a una varietà di nozioni, in primo luogo quella di 'separazione', che nel loro insieme concorrono a decifrare il senso della sacralità nel mondo antico. Il sacro, tuttavia, concetto, prodotto del pensiero umano, trova il suo concreto significato nelle forme storiche della religione, la quale opera una organizzazione del reale secondo uno schema di ordine e senso grazie all'utilizzo di categorie come quella di puro/impuro, accanto a quella di sacro.

La purità è innanzitutto la pulizia fisica dalla sporcizia che intacca il corpo; traslata in ambito morale, diviene poi un valore, uno stato a cui l'uomo deve conformarsi per poter comunicare con la divinità. L'impurità, invece, è qualcosa che invade intimamente l'uomo e da cui egli deve cercare

¹⁶ Il primo a formulare una sorta di «teoria dell'ambiguità del sacro» è il pastore presbiteriano W. Robertson Smith, il quale applica il concetto di tabù non più alle religioni primitive, ma alla religione ebraica, sostenendo che esistono due specie di tabù (*Lectures on the religion of the Semites*, New York, D. Appleton and Company, 1889, p. 143). Sull'ambivalenza del sacro cfr. AGAMBEN 1995, pp. 83-89.

¹⁷ DURKHEIM 1912, p. 588.

di liberarsi attraverso riti di purificazione; è il *miasma*, la contaminazione che tocca l'omicida e tutti coloro che vi entrano in contatto.

Il corpo, nella sua naturalità, viene interpretato a sua volta sulla base del binomio puro-impuro e compreso in uno schema di senso atto a eliminare tutto ciò che appartiene alla dimensione caotica della natura. Il corpo diventa, quindi, uno spazio dove è labilissimo il confine tra σωφροσύνη e ὕβρις, tra il riconoscimento della misura e il superamento della stessa, e la religione, attraverso la nozione di *sacro*, impone al corpo dell'uomo norme e interdizioni che nel loro insieme delineano il retto comportamento che egli deve seguire per essere conforme all'ordine cosmico. Il corpo degli eroi, in particolare, è un corpo che si caratterizza per la sua ambiguità, per essere luogo in cui il limite tra σωφροσύνη e ὕβρις è davvero sottile e a volte quasi inesistente.

Nel momento, però, in cui viene oltrepassato quel limite e, in seguito a una qualche trasgressione o infrazione, prende avvio una situazione di squilibrio, il corpo allora traduce quella condizione in segni e diviene malato. La sofferenza di questo corpo viene rappresentata sulla scena tragica in tutta la sua potenza mostrando con forza l'enormità della colpa che ha condotto alla compromissione dell'integrità fisica dell'eroe. La malattia (νόσος) che lo colpisce si manifesta come impurità individuale che trascina con sé l'intera *polis* e porta all'allontanamento dell'eroe dalla città e con ciò al venir meno della sua azione e a uno stato d'*impasse* dell'attività politica.

Per guarire la città occorre purificarla dal male e il male si incarna nell'eroe malato. La colpa pone l'eroe al di fuori dei confini stabiliti, in uno spazio fisico lontano e di emarginazione; egli viene allontanato dalla città, costretto a uno stato di solitudine in una situazione di inconciliabilità con la società degli uomini: un allontanamento che richiama la figura del φαρμακός, del capro espiatorio, un individuo che per la sua condizione è

posto ai margini della società, e scelto per essere cacciato dalla città per liberarla-purificarla dal male.

Nelle tragedie sofoclee in cui il protagonista è un eroe malato si assiste alla fine alla sua reintegrazione entro la comunità umana. Per consentirne la riammissione nello spazio ordinato della *polis*, egli deve essere guarito; solo allora il progetto politico che fa da sfondo alla vicenda di cui egli è protagonista giunge a un esito positivo, perde il carattere di individualità e diventa immagine di un evento politico collettivo. Il fatto poi che la risoluzione dell'evento tragico sia dovuta all'intervento diretto o indiretto del divino implica il fallimento dell'azione umana quando questa risulta staccata da una prospettiva religiosa. L'esito positivo consegue dunque a una conciliazione che prevede il reinserimento dell'eroe guarito (o del suo corpo morto) all'interno della comunità e ciò corrisponde alla fondazione di un nuovo ordine consacrato.

La vicenda di Filottete è un caso esemplare di eroe malato che, in quanto elemento di impurità per una comunità, viene allontanato e abbandonato su un'isola deserta. Solo grazie all'intervento finale di Eracle, egli potrà tornare a Troia ed essere guarito da Asclepio.

2. L'EROE MALATO, IL *FILOTTETE*

Il *Filottete* è l'ultima tragedia di Sofocle pervenutaci; messa in scena nel 409, assicura al poeta la vittoria nell'agone alle Grandi Dionisie. Al centro del dramma di Filottete sta il dolore dell'eroe, un dolore fisico causato dalla ferita al piede, ma anche un dolore più profondo dovuto all'espulsione e all'allontanamento dall'esercito acheo. Il luogo in cui è ambientata la vicenda è l'isola di Lemno, dove, da dieci anni, Filottete è costretto a vivere in completa solitudine divorato dal male incessante al piede. Tra l'eroe e l'isola si instaura un rapporto quasi mimetico: alla mancanza di civiltà e

cultura di Lemno corrisponde un imbarbarimento di Filottete, il quale mostra i segni di una perdita sia delle capacità motorie che linguistiche e l'acquisizione di un comportamento selvaggio lontano dalla norma greca. La situazione a Lemno è immobile, così come è immobile Filottete nella sua infermità, e la solitudine a lui imposta lo costringe a non poter intrattenere i consueti rapporti umani alla base della vita politica greca. Ma è immobile anche la situazione che sta vivendo l'esercito acheo a Troia: senza le armi di Filottete la guerra non può essere vinta. Per risolvere lo stallo in cui l'esercito acheo si trova, arrivano a Lemno Odisseo e Neottolema con l'intento di recuperare le armi dell'eroe, unico mezzo, secondo l'oracolo, per ottenere la vittoria a Troia. Dapprima Neottolema si lascia convincere da Odisseo a farsi consegnare con l'inganno l'arco appartenuto a Eracle; poi però, preso dai rimorsi e dalla compassione per la sofferenza di Filottete, gli confida i loro piani. Filottete, deluso dal comportamento del figlio di Achille, si rifiuta di recarsi a Troia e si apre una situazione di crisi che Neottolema non sa risolvere (più volte ripete la domanda tragica per eccellenza, «τί δράσω», «che fare?»). L'intervento finale di Eracle risolve la crisi e pacifica le parti.

L'eroe compare subito nel suo aspetto più selvaggio e incivile, nulla viene detto della sua precedente condizione di guerriero e sulle sue doti eroiche. Il fetore della sua piaga e le tracce della sua impurità sono i primi elementi che vengono messi in evidenza dalle parole di Odisseo. Il verbo νοσέω scandisce la trama accompagnando Filottete nel suo dolore (vv. 41, 173, 299, 675, 1326) e il termine νόσος ricorre con insistenza per indicare la malattia che affligge l'eroe (vv. 7, 258, 281, 313, 463, 520, 734, 795, 847, 1044, 1330, 1334, 1379, 1424, 1438).

L'anomalia fisica di Filottete rappresentata dalla ferita al piede lo pone in una dimensione altra, che non afferisce né al divino né all'umano, ma all'ambito del pre-cosmico, uno spazio lontano dalla civiltà umana e dalla

comunità divina. L'aspetto fisico di Filottete e la sua condizione sull'isola vengono ascritti alla dimensione del mostruoso, del bestiale e dell'anormale: il suo è un corpo malato, macchiato dall'impurità, piegato dalla sofferenza. L'isolamento fisico di Filottete a Lemno è necessario e corrisponde simbolicamente al suo allontanamento dalla sfera civica e sociale causato dal veleno che infetta il suo corpo e lo rende impuro; «Tutto ciò testimonia del mutamento di stato subito dall'eroe, il quale appare proiettato nella sfera ambivalente dello straordinario, che implica, in pari tempo, inferiorità e superiorità rispetto ai canoni vigenti»¹⁸. La sua singolarità ed eccezionalità risiedono in quel corpo che, pur compromesso dalla ferita, appare ancora essenziale per il successo nella guerra a Troia. In ciò consiste anche il carattere paradossale del personaggio. Egli è l'unico che ha osato rispondere alle preghiere disperate di Eracle che chiedeva che il suo corpo venisse bruciato e l'arco è la ricompensa che Filottete ha ricevuto per aver compiuto ciò¹⁹.

Fin dall'inizio della tragedia, quindi, Filottete è figura in continua oscillazione tra la sfera dell'eccezionalità, incarnata dall'arco – qualificato come divino in nome della sua provenienza, «τὰ θεῶν ἀμάχητα βέλη» (v. 198, «i suoi dardi invincibili, divini») ²⁰ – e quella della mostruosità, rappresentata dalla ferita. In particolare l'arco, non solo proietta Filottete in una dimensione eccezionale e sacra, ma è anche l'unico mezzo con il quale l'eroe può sopravvivere nella natura impervia di Lemno. Con il gioco di parole tra arco (in greco τόξον, ma anche βίος) e vita (βίος), con cui già si era

¹⁸ ALESSANDRI, MASSENZIO 2009, p. 13.

¹⁹ Così come si allude ai vv. 727-729 e 801-803. Altre fonti mettono in rilievo il ruolo di Filottete nella morte di Eracle: *schol.* Hom., *Il.* II, 724; D. S. IV, 38, 4; Hyg. *fab.* 102; Ov. *met.* IX, 229-234; Sen. *Herc. O.*

²⁰ Traduzione a cura di Alessandri (ALESSANDRI, MASSENZIO 2009). La provenienza divina delle armi di Eracle è testimoniata anche da un passo della *Biblioteca* di Apollodoro, in cui si narra che Eracle le ricevette da Apollo (II, 4, 11). Cfr. anche vv. 656-657 («Posso guardarlo da vicino, prenderlo in mano, venerarlo come un dio?») e 942-943 («Mi ha porto la sua destra, per poi rubarmi l'arco sacro di Eracle, figlio di Zeus»).

espresso Eraclito²¹, Sofocle sottolinea l'aspetto ambiguo dell'arco che è datore di vita e causa di morte, oggetto sacro ed elemento di contesa e inganno (v. 931): «ἀπεστέρηκας τὸν βίον τὰ τόξ' ἐλών» («Mi hai rubato la vita, rubandomi il mio arco»).

Gli effetti della piaga al piede si esprimono mediante il linguaggio dell'anormalità e del disordine: la puzza, la putredine, l'incapacità di camminare eretto e le grida selvagge calano l'eroe nella dimensione del pre-cosmico. *Agrios* è il termine più rappresentativo di questa condizione, utilizzato da Sofocle per qualificare la malattia che colpisce Filottete (v. 173 «νοσεῖ μὲν νόσον ἀγρίαν» e vv. 265-266 «ἀγρία νόσῳ καταφθίνοντα») e che rende l'esistenza stessa dell'eroe 'selvatica' tra le bestie²²; d'altra parte, l'aggettivo designa anche l'essenza dell'eroe, la sua dimensione più interiore, come egli stesso si descrive al v. 226 (ἀπηγριωμένον)²³.

La disumanità di Filottete si configura, dunque, secondo diverse articolazioni che comprendono sia la sua esistenza sull'isola che la sua interiorità e si esprime nell'incapacità di relazionarsi nuovamente ai suoi compagni d'arme. Mostruosità e straordinarietà si intersecano delineando una figura complessa e ambigua i cui poli opposti sono rappresentati dalla ferita, simbolo dell'allontanamento di Filottete dalla società umana, e dall'arco, unico strumento di riconciliazione.

Nella Lemno di Sofocle la dimensione politica sembra sconosciuta, almeno fino all'arrivo dei due eroi dell'esercito acheo. Odisseo e Neottolemo sono i rappresentanti, seppur in modo diverso, dei valori della *polis* del V secolo e si fanno portavoce di una visione politica che si scontrerà con la prospettiva eroica e individuale di Filottete. Odisseo appare una figura statica, costantemente caratterizzata dall'imbroglio e dalla

²¹ Cfr. fr. 22 B 48 DK: «L'arco ha dunque per nome vita e per opera morte».

²² Cfr. vv. 184-185: «in compagnia di fiere screziate, di belve irsute».

²³ E tale viene definito anche da Neottolemo ai vv. 1321-23.

menzogna²⁴, cattivo maestro per il giovane Neottolemo, il quale è stato messo in relazione da P. Vidal-Naquet, in un celebre studio²⁵, con la figura dell'efebo ateniese che, in virtù dei processi di trasformazione verso l'età adulta, raggiunge lo *status* di guerriero. Analogamente, dunque, Neottolemo vivrebbe una fase transitoria e la sua impresa a Lemno assumerebbe il valore simbolico di un rito di passaggio. Il fatto di non appartenere ancora completamente a un orizzonte culturale ordinato e ben definito permette al figlio di Achille di riuscire a entrare in contatto con l'eroe malato e a stabilire con lui un rapporto quasi empatico che lo distoglie dai piani stabiliti con Odisseo. Anche Neottolemo, pertanto, è una figura di confine che accompagnerà Filottete nella sua completa reintegrazione nel mondo civilizzato e condividerà con lui l'ingresso in una nuova dimensione consacrata²⁶.

L'aspetto fisico dell'eroe, la ripugnanza che provoca in chi lo vede, incarna perfettamente il suo statuto eroico, la sua appartenenza a una dimensione altra in cui non vigono le medesime regole della comunità umana. Le tracce della piaga compaiono sulla scena prima ancora dell'ingresso dell'eroe, così come sottolineano le parole di Odisseo al v. 7, dove egli descrive il «piede gocciolante» di Filottete («καταστάζοντα πόδα»). Al v. 39, l'espressione «ῥάκη, βαρείας του νοσηλείας πλέα» («stracci pieni di pus insopportabile») rinvia alla ripugnanza provocata da Filottete pur non essendo egli presente fisicamente e mette in rilievo l'impurità lasciata dalla ferita. Νοσηλεία indica la materia fuoriuscita dalla ferita, un liquido fetido (βαρεία) che produce cattivo odore, un odore che viene

²⁴ I termini che più frequentemente compaiono associati alla figura di Odisseo sono: δόλος (vv. 91, 101, 102, 107, 608, 948, 1112, 1117, 1228, 1282), ἀπάτη (vv. 1136, 1228) e ψεύδοις (vv. 100, 108, 109, 842, 1342).

²⁵ VIDAL-NAQUET 1976, pp. 145-169. Questa lettura di Vidal-Naquet è contrastata da DI BENEDETTO 1978, pp. 191-207.

²⁶ Nelle parole stesse di Neottolemo appare evidente il comune destino dei due eroi (vv. 1334-1335): «[...] e con questo arco, distruggerai, insieme con me, la rocca di Troia».

evocato più volte come aspetto intollerabile dell'eroe, causa prima del suo isolamento²⁷.

Le fattezze selvagge di Filottete e la mostruosità del suo aspetto sono la conseguenza della brutalità della malattia che sconvolge la sua esistenza e lo costringe all'impotenza e all'infermità. Un male che si configura nel corso del dramma come una bestia feroce che si insinua nel corpo del protagonista. Questa concezione della malattia come una sorta di animale selvaggio che aggredisce il corpo dell'individuo e penetra all'interno, prendendone quasi possesso, è antica e anche i testi del *Corpus Hippocraticum*²⁸ ne conservano traccia. Tale immagine della malattia si riflette nell'uso da parte dei tragediografi di un vocabolario che ruota attorno agli ambiti semantici del 'selvaggio' e del 'divoramento' ad opera del morbo. A tal proposito, è già stata precedentemente rilevata la ricorrenza dell'aggettivo ἄγριος in riferimento sia alla ferita di Filottete sia alla sua esistenza sull'isola²⁹. Numerose sono le espressioni che richiamano «un'immagine della malattia quale entità bestiale e famelica, che aggredisce il paziente come una belva feroce»³⁰, un'immagine che conosce in Sofocle

²⁷ Vedi i vv. 876 (δυσσοσμίας γέμων), 890-891 (κακῇ ὁσμῇ) e 1032 (δυσώδης).

²⁸ Nei testi del *Corpus Hippocraticum* il carattere metaforico degli aggettivi in questione perde di efficacia, sebbene la permanenza degli stessi in un contesto scientifico testimoni la pregnanza dell'idea della natura 'selvaggia' della malattia (Cfr. Hp. *Epid.* VII, 20; Hp. *Mul.* I, 8; Hp. *Aër.* 4).

²⁹ Questa caratterizzazione della malattia compare anche nelle *Coefore* di Eschilo (458 a.C.) ai vv. 279-281; nelle *Trachinie* di Sofocle viene utilizzata la medesima espressione che definisce il male intollerabile provato da Eracle indossando la tunica imbevuta di veleno che Deianira gli offre (vv. 1026-1030). Infine Euripide nel suo *Oreste*, successivo di un anno al *Filottete* di Sofocle (408), nel prologo consegna alle parole di Elettra la descrizione della condizione del protagonista, consumato dalla selvaggia malattia, punizione per aver ucciso il padre (v. 34). Come Filottete, anche Oreste assume le fattezze di una bestia tanto è terribile il male che lo assale (vv. 226, 387 e 616).

³⁰ CESCHI 2009, p. 127.

un notevole impiego³¹. J. Jouanna si è occupato più volte³² della presenza di questo lessico sia nei testi tragici che in quelli medici e la sua analisi mostra con chiarezza l'uso di questi termini anche in ambito medico e rivela come il linguaggio scientifico affondi le sue radici in un pensiero arcaico che concepisce appunto la malattia come una bestia selvaggia che attacca il corpo dell'uomo e lo distrugge dall'interno, corrompendone non solo l'integrità fisica, ma anche quella psicologica. La ferita viene qualificata, nel corso della tragedia, con espressioni diverse, tra cui il generico νόσος, accompagnato, come sottolineato, da aggettivi come άγρία o διάβορος, oppure con il termine specifico di έλκος, ulcera³³, parola che esprime con maggior efficacia l'idea dell'incurabilità della ferita, della difficoltà a cicatrizzarsi.

L'origine della ferita è inconoscibile; più volte viene evocato l'elemento divino per spiegarne la provenienza (v. 1326, «Il morbo che ti affligge è sorte inviata dagli dèi» «έκ θείας τύχης»)³⁴. Alcuni versi riportano l'evento che ha costretto Filottete a tale pena senza fine («perché ti sei avvicinato al guardiano di Crise, / il serpente che custodisce di nascosto il santuario a cielo aperto»), tuttavia l'origine prima della piaga è da ascrivere agli dèi e solo da loro può essere guarita. Quella di Filottete, dunque, è una *ferita sacra* e al contempo *impura*: implica, infatti, la separazione dal resto della

³¹ Un altro termine che contribuisce ad arricchire il quadro semantico della malattia è ένθηρος, letteralmente «pieno di bestie», che rimanda a θήρ «bestia» e all'aggettivo θηριώδης, comune negli scritti medici per indicare fenomeni patologici acuti (v. 698). Secondo le parole di Jouanna, «le thème de la maladie dévorante est en relation étroite avec celui de la maladie sauvage», una relazione che si esprime mediante l'ambito semantico del 'mangiare', da una parte con la radice *ed- (come il termine έξέσθοντας, «divoranti» al v. 281 delle *Coefore* di Eschilo) e dall'altra con la radice *φαγ-, dai cui φαγέδαινα e al v. 313 del *Filottete* sofocleo l'espressione «τήν άδηφάγον νόσον», «morbo insaziabile».

³² Cfr. JOUANNA 1987, JOUANNA 1988 e JOUANNA 1991.

³³ Vd. vv. 650 e 696.

³⁴ Al v. 42 la ferita è definita «παλαιά κήρ», «un'antica piaga»; κήρ custodisce un significato legato al destino, alla morte; qui viene utilizzato nel senso di «elemento distruttore» che associato all'aggettivo παλαιά sottolinea l'antichità (e quindi l'inconoscibilità) delle sofferenze di Filottete. Al v. 1166 ritorna sempre κήρ a indicare la malattia di Filottete.

comunità e la sua intoccabilità e quindi interdizione. La bestia che abita nel corpo di Filottete, che si è insinuata attraverso il morso, altro non è che il senso del sacro che si impossessa dell'eroe e lo rende speciale e quindi impossibilitato a vivere in una condizione di normalità.

In Filottete si trovano rappresentate due polarità che normalmente non possono coesistere: il sacro e l'impuro. Entrambi i concetti portano in sé l'idea di separazione che sulla scena si realizzano nell'isolamento di Filottete. Tale ambiguità si esprime anche nel suo rapporto con la morte. L'isola di Lemno, separata dal resto dell'*oikoumene* e lontana dalla civiltà, rappresenta una zona di limite entro la quale si situa perfettamente Filottete, allontanato e respinto dalla comunità degli uomini, interdetto ed escluso dalla dimensione divina. Come afferma egli stesso, la dimensione della morte gli è propria perché ormai non fa più parte della società e non ha più un ruolo che conferisca senso alla sua esistenza (vv. 946-947)³⁵:

[...] νεκρὸν ἢ καπνοῦ σκιάν,
εἴδωλον [...]

[...] un cadavere,
l'ombra di un fumo, un simulacro

«L'immagine di Filottete dal piede avvelenato inguaribilmente è quella di un personaggio che porta in sé, già concretata, la propria morte, di un personaggio vivo-morto»³⁶. Anche questa condizione concorre a identificare l'eroe come una figura ambigua e contraddittoria, in cui vita e morte convivono, così come il divino e il bestiale. La ferita di Filottete rappresenta questa contraddizione: lo costringe a sviluppare delle doti soprannaturali per sopravvivere, ma il dolore lo riduce a uno stato

³⁵ Il senso di morte che accompagna Filottete è più profondo e riguarda soprattutto la sua dimensione eroica e sociale: egli non è più nulla, come afferma al v. 1030 «οὐδέν εἰμι», (espressione ripetuta al v. 1217) e per l'esercito greco ormai non esiste più da tempo («τέθνηχ' ὑμῖν πάλα»).

³⁶ MASSENZIO 1976, p. 183.

selvaggio e bestiale, di crisi continua; l'origine divina della stessa lo eleva in una dimensione altra, capace di risolvere la crisi altrui, ma al contempo lo costringe lontano dal resto dalla comunità umana in quanto elemento impuro.

Soffermandosi ora sui motivi che hanno condotto Filottete a tale punizione, è bene sottolineare che indagare le cause dell'abbandono di Filottete a Lemno e capire l'origine della sua colpa non è impresa facile dal momento che il testo di Sofocle non definisce chiaramente i fatti antecedenti a quanto messo in scena³⁷. Vi sono versioni controverse anche relativamente al luogo in cui l'eroe viene morso: a Tenedo, secondo la versione riportata da Apollodoro; qui Filottete avrebbe dovuto celebrare un rito di espiazione per placare l'ira del dio Apollo contro Achille, ma viene ferito da un serpente non appena si accosta all'altare³⁸. L'interruzione dell'atto sacrificale determina una mancata mediazione con il mondo divino e per questo l'eroe, divenuto impuro, deve essere punito. La punizione si realizza come abbandono in un luogo in cui l'ordinamento divino è completamente assente. L'impurità dell'eroe si esprime fisicamente nella ferita incurabile al piede che emana un odore insopportabile (δυσσομία)³⁹, per cui i compagni d'arme sono costretti ad abbandonare Filottete sull'isola di Lemno.

Se appaiono evidenti i riferimenti alla vicenda relativa al morso del serpente, custode del santuario di Crise, tuttavia non risulta chiara la colpa di Filottete, colpa per cui è stata predisposta una pena così dura. Perfino agli occhi del coro che si interroga sulla durezza della punizione inflitta,

³⁷ Cfr. la ricostruzione degli antefatti di AVEZZÙ 1988, p. 39.

³⁸ Apollod. *Epit.* 3, 27.

³⁹ La δυσσομία di Filottete e il suo legame con l'isola di Lemno evoca il mito della Lemniadi. In entrambi i miti Lemno rappresenta uno spazio fuori dalla normalità, un'isola che diventa luogo di emarginazione, di separazione dove gli usuali rapporti umani sono interrotti o compromessi. Un quadro completo della storia, con riferimento anche al cattivo odore, ce lo fornisce Apollod. I, 9, 17. Cfr. AVEZZÙ 1988, pp. 59-60; BETTINI 2005; FOCAROLI 2005 e BETTINI 2008.

l'eroe appare innocente (vv. 681-85). Sulle ragioni dell'abbandono, è bene soffermarsi su quanto afferma Odisseo ai primi versi della tragedia, quando spiega che lui e i suoi compagni sono stati obbligati a lasciare Filottete a Lemno a causa delle sue urla selvagge che non permettevano il regolare svolgimento dei riti sacrificali (vv. 7-11). La presenza nel campo acheo di Filottete, dunque, era di intralcio all'azione rituale; le sue urla strazianti interrompevano la comunicazione con gli dèi e per questo egli è stato allontanato dal consorzio umano. Era un elemento impuro che non permetteva agli altri di partecipare «indisturbati» (ἐκήλοι) al rito. Ancora una volta Filottete si caratterizza come figura incivile, ostacolo allo svolgimento delle azioni che conferiscono senso alla vita comunitaria, in particolare alle azioni rituali che scandiscono l'esistenza religiosa e civica dell'uomo greco. Per questo viene allontanato, in quanto elemento dissacrante, e abbandonato a Lemno, dove è completamente assente l'orizzonte rituale e quindi religioso. Filottete stesso proclama la sua impurità rituale e il suo esser di impedimento all'ordine religioso ai vv. 1031-1033:

[...] πῶς θεοῖς ἔξεσθ', ὁμοῦ
Πλεύσαντος αἴθριν ἱερά; πῶς σπένδειν ἔτι;
αὕτη γάρ ἦν σοι πρόφασις ἐκβαλεῖν ἐμέ.

Come potranno ardere le sacre offerte per gli dei,
quando sarò sulla vostra nave?
Come potrete versare libagioni?
Ma è stato proprio con questa scusa che mi avete sbattuto fuori dalla nave.

Soltanto attraverso la guarigione dell'eroe malato sarà possibile per lui recuperare anche la dimensione religiosa e riconciliarsi, purificato, con gli dèi.

Il nucleo centrale del dramma, infatti, è rappresentato proprio dalla riammissione di Filottete tra le fila dell'esercito acheo. Egli è indispensabile per risolvere lo stato di crisi, di inazione in cui l'esercito versa e perciò deve

essere riportato a Troia. Prima, però, deve essere guarito, deve essere annullata quell'anomalia che lo colloca in una dimensione altra rispetto a quella umana. L'incurabile ferita di Filottete lo pone in continua comunicazione con la sfera della morte, della bestialità e dell'impurità; è essenziale dunque eliminare la causa di questa interferenza/impurità per ristabilire i confini tra vita e morte. La guarigione è il passaggio indispensabile per reintegrare l'eroe nella comunità guerriera e più volte nel corso della tragedia viene affermata questa necessità⁴⁰.

Chi si fa reale portavoce del destino di Filottete e lo spinge ad accettare di tornare sul campo di battaglia è Eracle, il quale compare in qualità di *deus ex machina* come risolutore e pacificatore della crisi che sta regnando sulla scena. Egli annuncia i voleri di Zeus, «τὰ Διὸς βουλευματα» (v. 1415), per riportare l'eroe entro quello schema d'ordine che solo gli dèi governano e ristabilire i confini entro i quali egli deve uniformarsi, non prima, però, di aver annullato la causa della sua impurità, la sua anomalia. La reintegrazione di Filottete nella comunità di appartenenza è indissociabile, dunque, dalla guarigione della sua ferita ad opera di Asclepio (vv. 1437-1438, «ἐγὼ δ' Ἀσκληπιὸν / παυστῆρα πέμψω σῆς νόσου πρὸς Ἴλιον», «E io manderò a Troia Asclepio, a guarire la tua malattia»); in tal modo viene eliminato l'elemento di disordine che ne determina la prossimità alla sfera della bestialità, della impurità e della morte. Obbedendo a Eracle, dunque, Filottete riconosce l'ordinamento divino costituito e vi si conforma. Affinché Filottete rientri negli «schemi risolutori conformi al quadro cosmico»⁴¹ è necessario annullare l'interferenza non soltanto con la dimensione della morte, ma anche con la sfera divina, rappresentata

⁴⁰ In primo luogo da Neottolema ai vv. 919-20; ai vv. 1333-35 il figlio di Achille cerca di convincere Filottete a seguirlo a Troia, dove troverà i figli di Asclepio che guariranno la sua terribile ferita e insieme vinceranno la città.

⁴¹ MASSENZIO 1976, p. 187.

dall'arco. In questa prospettiva risulta chiara la funzione del sacrificio finale alle armi che Eracle chiede: consacrare l'arco, trasferirlo al sacro, significa per Filottete liberarsi dell'elemento che lo unisce al piano dell'alterità extraumana e che rappresenta altresì un elemento di squilibrio e di disordine (vv. 1431-1433). Il sacrificio finale alle armi di Eracle rappresenta un ritorno all'ordine sotto l'egida delle divinità. Questa azione rituale, infatti, ristabilisce i confini tra mondo degli dèi e mondo degli uomini: l'atto sacrificale è lo «strumento attraverso cui l'uomo rende volontariamente concreta l'alienazione della vittima, in quanto se ne priva e ne trasferisce il possesso agli dèi»⁴². Consacrare l'arco, trasferirlo al sacro, significa per Filottete liberarsi dell'elemento che lo unisce al piano dell'alterità extraumana e che rappresenta altresì un elemento di squilibrio e di disordine. Vi è poi, nelle parole di Eracle, un'ulteriore traccia che indica la prospettiva religiosa entro cui collocare questa tragedia di Sofocle. Il dio, infatti, invita i conquistatori a non superare quel limite imposto dagli dèi, ad avere rispetto (εὐσέβεια) della dimensione sacrale, anche quella altrui, e a non perdere il senso di civiltà commettendo atti sacrileghi e tracotanti (vv. 1440-44). Queste parole, che assumono il valore di un'istanza gnomica, diventano emblematiche perché il riferimento a un evento futuro fa sì che gli spettatori siano coinvolti in un obbligo morale assunto come rispetto dell'altro; pertanto «l'attenzione si polarizza sulla necessità di far valere, anche in una situazione-limite apparentemente al di fuori delle regole, le forme 'elementari' della vita culturale, di cui la religione, tramite le sue divinità, si fa garante»⁴³.

⁴² SCARPI 2010, p. 58.

⁴³ MASSENZIO 2009, p. 25.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN 1995: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

ALESSANDRI, MASSENZIO 2009: Sofocle, Fénelon, Gide, Müller, *Filottete*, a cura di A. Alessandri e M. Massenzio, Marsilio, Venezia, 2009.

AVEZZÙ 1988: G. Avezzi, *Il ferimento e il rito*, Adriatica Editrice, Bari 1988.

BETTINI 2005: M. Bettini, *Le imbarazzanti donne di Lemno. Nuovo fuoco, cattivo odore e strumenti delle tenebre*, in R. Raffaelli (ed.), *Vicende di Ipsipile: da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino, 5-6 maggio 2003*, Quattroventi, Urbino 2005, pp. 7-21.

BETTINI 2008: M. Bettini, *Retour à Lemnos. Le feu nouveau, la mauvaise odeur et les instruments des ténèbres*, «Mètis» 8, 2008, pp. 161-177.

CESCHI 2009: G. Ceschi, *Il vocabolario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel lessico anatomo-fisiologico, patologico e terapeutico*, Istituto Veneto di Lettere, Scienze ed Arti, Venezia 2009.

DE MARTINO 1953-54: E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «SMSR» XXIV-XXV, 1953-54, pp. 1-20.

DE MARTINO 1995: E. De Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, M. Massenzio (ed.), Argo, Lecce 1995.

DURKHEIM 1912: É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912.

FILORAMO, MASSENZIO, RAVERI, SCARPI 1998: G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1998.

FOCAROLI 2005: F. Focaroli, *La dysosmia delle donne di Lemno*, in R. Raffaelli (ed.), *Vicende di Ipsipile: da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino, 5-6 maggio 2003*, Quattroventi, Urbino 2005, pp. 87-98.

JOUANNA 1987: J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, in P. Ghiron Bistagne-B. Schouler (edd.), *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du Colloque International de Montpellier (6-8 mars 1986)* («Cahiers du GITA»),

Groupe interdisciplinaire du théâtre antique - Université Paul Valéry, Montpellier 1987, pp. 109-131.

JOUANNA 1988: J. Jouanna, *La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque*, «Mètis» 3, 1988, pp. 343-360.

JOUANNA 1991: J. Jouanna, *La maladie comme agression dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque : la maladie sauvage et dévorante*, in P. Potter, G. Maloney, J. Desautels (edd.), *La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique. Actes du VI^e Colloque International Hippocratique*, «REG» 104/495, 1991, pp. 288-290.

LEVI-STRAUSS 1962: C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962.

MASSENZIO 1976: M. Massenzio, *Anomalie della persona, segregazioni e attitudini magiche: Appunti per una lettura del "Filottete" di Sofocle*, in P. Xella (ed.), *Magia: Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 177-195.

MASSENZIO 1986: M. Massenzio, *La mostruosità dell'eroe greco: Caratteri e linee di sviluppo*, in B. Gentili, R. Pretagostini (edd.), *Edipo: il teatro greco e la cultura europea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1986, pp. 541-42.

OTTO 1917: R. Otto, *Das Heilige*, Gotha, Breslau-München 1917.

RUDHARDT 1958: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Librairie E. Droz, Genève 1958.

SANTI 2004: C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Bulzoni Editore, Roma 2004.

SCARPI 2010: P. Scarpi, *Si fa presto a dire Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

SCARPI 2014: P. Scarpi, *Delimitazione del sacro*, in L. Carnevale e C. Cremonesi (edd.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2014, pp. 13-43.

VIDAL-NAQUET 1976: P. Vidal-Naquet, *Il Filottete di Sofocle e l'efebia*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'Antica Grecia*, Torino, Einaudi 1976, pp. 145-169 (tit. orig. *Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, in J.-P.

Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1972).