

Osservazioni in margine a Pind. *Pyth.* 3.34-37

Renzo Tosi

Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

Abstract In Pind. *Pyth.* 3.34-37 ἔτερος does not mean ‘bad’ but has its usual oppositional sense. A parallel with Solon frames these two authors in the same aristocratic tradition.

Keywords Greek Literature. Pindar. Solon. Callimachus. Greek Poetry.

Sommario 1 Il valore di ἔτερος. – 2 Poca favilla gran fiamma seconda.

Nei vv. 34-37 della terza *Pitica* Pindaro rievoca il mito della sventurata Coronide: Apollo, arrabbiato perché ella, incinta di lui, si è unita con un mortale, invia a punirla la sorella Artemide, parimenti irata, e δαίμων δ’ ἔτερος | ἐς κακὸν τρέψαις ἑδαμάσσατό νιν, καὶ γειτόνων πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾶ | δ’ ἔφθαρεν· πολλὰν δ’ {έν} ὄρει πῦρ ἐξ ἑνός | σπέρματος ἐνθορόν ἀΐστωσεν ὕλαν. In questo contributo mi soffermerò su un paio di elementi marginali, ma, a mio avviso, di un certo interesse.

1 Il valore di ἔτερος

L’espressione δαίμων δ’ ἔτερος è indubbiamente problematica, e i traduttori di solito intendono ‘un demone crudele’ o ‘un demone ostile’: Merello (1933, 55), ad es., rendeva «là l’invase il genio che l’aveva spinta a ’l male»; Werner (1967, 131) «ein Fluchgeist, der, ihr feind, sie zu Bösem antrieb, bewältigte sie»; Race (1997, 249) «an adverse fortune turned her to ruin and overcame her»; Ferrari (2008, 101)



Edizioni
Ca' Foscari

Antichistica 31 | Filologia e letteratura 4

e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828

ISBN [ebook] 978-88-6969-548-3 | ISBN [print] 978-88-6969-549-0

Peer review | Open access

Submitted 2021-05-17 | Accepted 2021-06-23 | Published 2021-12-16

© 2021 | Creative Commons 4.0 Attribution alone

DOI 10.30687/978-88-6969-548-3/011

203

«un demone ostile la trasse in rovina e la fiaccò».¹ Anche Gentili (in Gentili et al. 1995, 93) si adegua a questa *vulgata* e traduce «un demone avverso», ma, giustamente, esprime le sue perplessità su questa interpretazione e (p. 413) avanza l'ipotesi alternativa che si alluda a un destino diverso da quello di altre donne che erano incorse in una situazione simile ma non erano state punite. Radicalmente differente era la traduzione di Puech (1922, 55), che con «son destin changea» restituiva a ἕτερος il valore oppositivo che gli è proprio; sulle sue tracce va Suárez de la Torre (1988, 163): «cambió su hado».

In realtà, l'esegesi ora generalmente accolta deriva dagli scolii *ad loc.* (ΒΔΕΦΓΘ), che così chiosano: δαίμων δ' ἕτερος ὁ κακοποιός, ὡς πρὸς τὸν ἀγαθόν || ὁ δὲ κακοποιὸς δαίμων εἰς τὴν τῆς μοιχείας κακουργίαν τρέψας τὴν Κορωνίδα, καὶ ἀναιρεθῆναι αὐτὴν παρεσκευάσε. Καλλιμαχὸς φησιν· «οὐ πάντες, ἀλλ' οὗς ἔσχεν ὠτερος δαίμων». Stando a questo antico commentatore, il demone avverso sarebbe dunque quello che ha fatto sì che Coronide peccasse con l'adulterio per poi poterla rovinare, ed emerge quindi il *topos* del *Quos Deus perdere vult dementat prius*, che, almeno concettualmente, appartiene all'ambito culturale greco.² Nel passo di Callimaco (fr. 191.62-63 Pf.) richiamato dallo scoliasta, invece, si parla dei dettami di Pitagora, a proposito dei quali οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν, | οὐ πάντες, ἀλλ' οὗς εἶχεν οὐτερος δαίμων. In effetti, il testo, trådito da Diod. Sic. 10.6.4, reca οἱ τὰδ' οὐδ', Niebuhr, seguito da Pfeiffer, corresse in οἱ δ' ἄρ' οὐχ: evidentemente, per questi studiosi quelli che disobbediscono ai precetti sarebbero coloro che sono posseduti dall'altro δαίμων, di-

1 Non comprendo la resa di Mandruzzato 1980, 128: «mutò la sua potenza, | le fu maligna, e la spense».

2 Tale adagio iniziò ad essere in auge (come rilevò Chabert 1918, 141-63) nell'Inghilterra del XVIII secolo e non è attestato nei classici; a mio avviso, costituisce la traduzione di un frammento adespoto tragico greco (455 Sn.-K.), tramandato come aberrante dall'apologeta cristiano Atenagora (*Leg.* 26.2), secondo cui ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον. Simili concetti, inoltre, si ritrovano nell'*Antigone* di Sofocle (vv. 622 ss.), nell'oratore Licurgo (*Leoc.* 92), e nella *Niobe* di Eschilo (fr. 154.15-16 R.: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει β[ροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδη[ν θέλῃ]). Questo ultimo luogo fu molto famoso nell'antichità: fu aspramente contestato da Platone (*Resp.* 380a), come simbolo della tendenza umana ad addossare la colpa di tutti i mali umani sulle spalle degli dei (cf. anche Plut. *Quomodo adul.* 17b; *Comm. not.* 165c), venne poi esplicitamente citato da Menandro (*Aspis*, 412-413) e registrato da gnomologi e paremiografi (cf. Stob. 3.3.27; Arsen. 8.89k); la massima ha destato meraviglia negli studiosi che hanno letto Eschilo in chiave precristiana (ad es. Schadewaldt, Körte, Nillson); gli studi antropologici hanno invece evidenziato come nella mentalità greca arcaica l'uomo si trovi in balia della divinità (si vedano ad es. Dodds 1959, 54; Lloyd-Jones 1971, 87; Gantz 1981, 18-32). Simili situazioni sono più rare in altre culture: nel mondo latino cf. Vell. Pat. 2.118.4, Publ. Syr. S 29 (dove tale comportamento è però attribuito alla Fortuna); in quello giudaico-cristiano destò cocenti polemiche tra i sostenitori del libero arbitrio dell'uomo (come Origene) e quelli della predestinazione (come gli gnostici). In un passo dell'*Esodo* (7.3), inoltre, Dio proclama che indurirà il cuore del Faraone, per mostrare i suoi potenti segni. Per ulteriori particolari e riprese moderne rinvio a Tosi 2017a; 1973.

verso rispetto a quello pitagorico e in questo senso a lui contrario. Lloyd-Jones (1967, 125-7), seguito da West (1971, 85, 330-1), propose οἰταλοί δ' ὑπήκουσαν 'gli Itali ubbidirono' e poi opportunamente precisò (1974, 5) che non intendeva far dire a Callimaco che i Pitagorici erano posseduti da un δαίμων malvagio, ma che l'espressione marcava la diversità dal sentire comune e la bizzarria del loro comportamento (ἕτερος, quindi, varrebbe quindi 'diverso', assumendo la normale funzione oppositiva). D'Alessio (1996, 586), accogliendo la correzione di Lloyd-Jones, afferma che l'espressione οὔτερος δαίμων equivale alla nostra 'mala sorte',³ citando a conforto il passo pindarico ed *Ecale*, fr. 51 Hollis. In questo ultimo luogo Naeke emendò l'ἔκ με Κολωνάων τις ὀμέστιον ἤγαγε δήμου | τῶν ἐτέρων, trådito dai codici del testimone (schol. **HQ** ξ 199) in ἔκ με Κολωνάων τις ὀμέστιον ἤγαγε δαίμων | τῶν ἐτέρων: tra chi accoglie la correzione, supportata peraltro da probanti paralleli,⁴ figurano Maas, che legò δαίμων ad ἐτέρων intendendo 'un demone fra quelli malvagi', sempre sulla scorta dello scolio pindarico, Barigazzi (1958, 458), secondo cui si sta parlando delle infelici nozze della protagonista, e infine Hollis, il quale afferma che il verso con δήμου non è né callimacheo, né greco; di contro, Pfeiffer pubblicava δήμου e, dopo una serrata analisi, concludeva (1949, 276) che la soluzione migliore fosse quella di Schneidewin, che qui *Ecale* fosse portata via come ταμίη da un uomo di Colono. È dunque evidente che qui la presenza del δαίμων, pur avvalorata da pregnanti *loci similes*, non può dirsi sicura, ed è tutt'altro che sicuro il suo eventuale legame con ἐτέρων, né tanto meno lo è il valore di ἐτέρων.

Alla luce di questa disamina, mi sembra che nel luogo dei *Giambi* callimachei la valenza sia quella più consona ad ἕτερος, cioè che marchi la differenza (o dei Pitagorici nei confronti degli altri, o degli altri nei confronti dei Pitagorici), e che, d'altra parte, sia ben difficile trarre indicazioni sicure dal moncone dell'*Ecale*; lascia soprattutto consistenti dubbi un'operazione in cui si interpreta il frammento dell'*Ecale* alla luce di quello dei *Giambi*, e nel contempo per il significato di quest'ultimo si richiama a conferma quello dell'*Ecale*. Ulteriori perplessità sorgono poi dal fatto che si tende ad attribuire all'interpretazione dello scolio la validità di prova definitiva, quando sono ben noti i limiti metodologici dell'esegesi antica, e in particolare per quanto riguarda un'annotazione chiaramente ispirata all'immediato contesto.

³ Questa specifica interpretazione ritorna anche nel luogo pindarico, come si è visto, nella traduzione di Race.

⁴ Il δαίμων che conduce si trova ad es. in Hom. *Od.* 7.248; 14.386; Callim. *Hymn* 5.80-81 (qui in particolare in un cammino funesto); Triphiod. 420, dove si specifica che si tratta di un δαίμων δυσώνυμος.

Farnell (1932, 140), dal canto suo, rilevava che il significato decisamente negativo di ἕτερος non è «uncommon» in opposizione ad ἀγαθός (ma ciò mi sembra francamente lapalissiano), mentre è raro quando l'aggettivo è usato assolutamente e citava come *locus similis* più appropriato Aesch. *Ag.* 151 σπευδομένα θυσίαν ἑτέραν, ἄνομόν τιν', ἄδαιτον. In questo passo, però, si tratta del sacrificio di Ifigenia e l'aggettivo non ne marca la malvagità, bensì o indica un secondo sacrificio rispetto al precedente *omen* delle aquile⁵ oppure – come ribadiscono ed evidenziano i successivi ἄνομον e ἄδαιτον – sottolinea la difformità rispetto al normale rito, in altri termini l'idea della sacralità infranta, che costituisce uno dei *Leitmotive* dell'opera.⁶ Slater (1969, 203), d'altro canto, cita a conforto della valenza «bad» (sarebbe una forma eufemistica) *Nem.* 8.3 τὸν μὲν ἀμέροισ ἀνάγκας χερσὶ βασιτάζεις, ἕτερον δ' ἑτέραις, dove però l'aggettivo ha la consueta valenza oppositiva e la connotazione negativa non è dovuta a nessun eufemismo, bensì al contrasto polare con ἀμέροισ.

In definitiva, dunque, credo che non esistano sufficienti supporti a sostegno dell'esegesi scoliastica, tanto più che, a quanto risulta, non sono attestati usi tanto anomali di ἕτερος in Pindaro, che l'impiego comunemente – come nel citato luogo delle *Nemee* – per marcare un'opposizione, la quale normalmente è ben deducibile dal contesto. La spiegazione dello scolio, con ogni probabilità, deriva autoschediasticamente dal successivo ἐς κακὸν τρέψαις: è altresì vero che l'antico commentatore richiama a conferma il luogo callimacheo, ma anche in esso la valenza di 'avverso' è un portato dell'opposizione binaria che è fondamentale in ἕτερος. Questa, a mio avviso, deve essere colta anche nel nostro passo, nel quale l'aggettivo qualifica un termine dal campo semantico molto ampio come δαίμων: se esso va inteso come 'sorte, destino' non si tratterà di una banale 'mala sorte'; d'altro canto l'ipotesi di Gentili è suggestiva ed ingegnosa, ma non deducibile da ciò che precede, dove non ci sono allusioni ad altre mitiche figure femminili. A questo punto, la soluzione più economica sarà quella di tornare alla traduzione di Puech, intendendo che si tratti di un destino diverso da quello precedente, in cui Coronide era addirittura l'amante di un dio. Alternativamente, si può sospettare che δαίμων valga semplicemente 'essere divino' e che la *iunctura* alluda a chi effettivamente compie la strage, Artemide, δαίμων δ' ἕτερος rispetto ad Apollo, che costituisce il soggetto della frase precedente (prima di un inciso sul luogo dove abitava Coronide): in effetti, co-

⁵ Così intende Medda 2017, 110-11, che giustamente ritiene poco probabile la spiegazione alternativa, pur avanzata da vari autorevoli studiosi, secondo cui si alluderebbe all'antica violenza subita dai figli di Tieste.

⁶ È questo un tema ben messo in luce in particolare da Zeitlin 1965, 463-508 e 1966, 645-53; per questo specifico passo si veda anche Easterling 1988, 101.

me rileva Angeli Bernardini (1983, 71), rientra pienamente nei compiti di Artemide infliggere la morte in tali circostanze e non si può non notare che il nostro δαίμων δ' ἕτερος è colui che ἐδαμάσσατο νιν.⁷

2 Poca favilla gran fiamma seconda

È molto probabile che abbiamo qui a che fare con la visione mitica di una pestilenza, la cui ragione è identificata nella colpa di una sola persona, Coronide; da essa, poi, il male si propaga a molti altri, secondo un ben noto schema religioso, lo stesso che, tra l'altro, costituisce il punto di partenza dell'*Iliade*, l'elemento che scatena l'indagine nell'*Edipo re* e la motivazione del rituale del φαρμακός. Pindaro sottolinea questo fatto inserendo – come è sua abitudine, senza particelle ad indicare il paragone – l'immagine del grande incendio provocato da una piccola scintilla. Essa è funzionale, se non a giustificare, almeno a rendere plausibile il racconto mitico: anche in natura fenomeni grandi sono spesso provocati da un singolo elemento, con una sproporzione tra l'apparente poca rilevanza del momento iniziale e la grandiosità degli effetti. I singoli termini conferiscono a questa immagine una forte espressività e icasticità: l'origine dell'incendio non è né una scintilla, né un tizzone, ma significativamente uno σπέρμα,⁸ particolarmente icastica è la figura del fuoco che balza sul monte (ἐνθρόνον),⁹ e l'assoluto annientamento della selva è magnificamente reso da αἴστωσεν. Il sorgere nascosto e in qualche misura sorprendente del grande incendio da una minuscola scintilla doveva essere già tradizionale, o, perlomeno, lo divenne proprio a partire dal V sec.:¹⁰ non sarà, tuttavia, a mio avviso, inutile soffermarsi su un'attestazione precedente del *topos*.

Con termini più banali si era espresso Solone, nel fr. 1.14-15 G.-P. [= 13 W.] ἀρχῆς δ' ἐξ ὀλίγης γίγνεται ὥστε πυρός,¹¹ per affermare che l'ingiusta ricchezza può aumentare progressivamente partendo

⁷ Mi sembra inoltre probabile un gioco fonico paronomastico tra δαίμων ed ἐδαμάσσατο.

⁸ Un parallelo è costituito da *Ol.* 7.48 καὶ τοὶ γὰρ αἰθοίσας ἔχοντες σπέρμ' ἀνέβαν φλογός οὐ. In realtà l'uso è già omerico: cf. *Od.* 5.490 σπέρμα πυρὸς σφῶων.

⁹ Giustamente Gentili (in Gentili et al. 1995, 414) sottolinea il valore intransitivo e contesta il richiamo, operato da Fowler 1986, 21-46, a passi eschilei dove il verbo è sì collegato al seme, ma ha funzione transitiva (significa 'emettere, spargere il seme', cf. *Eum.* 660 e fr. 15 R.).

¹⁰ Di momenti di questo *topos* mi sono già variamente occupato: cf. Tosi 2017a, 1010 nonché Tosi 2017b, 115-49 e Tosi 2019, 1071-81.

¹¹ Stob. 3.9.23, testimone del frammento, offre ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγου: l'emendamento è di M.L. West, che richiama [Hes.] fr. 53a, 61 M.-W. ἐξ ἀρχῆς ὀλίγης Διὸς ἄλκιμος υἱὸς ἔπραθεν ἡμερόεντα πόλιν, dove manca il fuoco ma si ha comunque una immensa distruzione che trae origine ἐξ ἀρχῆς ὀλίγης.

da poco, come fa il fuoco, ma poi finisce per estinguersi. Non siamo qui di fronte alla colpa di uno solo che porta ad un'ampia distruzione, bensì a una crescita sconsiderata di ciò che all'origine era in misera quantità, una crescita che è in realtà il preludio dell'autodistruzione. In questo luogo soloniano, la ricchezza non giusta è quella non data dagli dei, ma ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον | ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος | οὐκ ἐθέλων ἔπεται (vv. 11-13): essa è dunque innanzi tutto caratterizzata dalla ὕβρις, che, precisata da οὐ κατὰ κόσμον, è, come spiega acutamente Noussia (2001, 196), «la componente antisociale che rende ingiusta la sopravvalutazione della ricchezza ed è insita in essa». È quello della ὕβρις uno dei temi più fertili che legano Solone alla produzione lirica successiva¹² e non può non venire alla memoria un'altra famosa massima di questo autore (fr. 8.3-4 G.-P.): τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπεται | ἀνθρώποις ὀπίσσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ.

Tutto questo sembrerebbe molto lontano dal luogo pindarico (anche se pure quella di Coronide, che non rispetta il frutto della sua unione con Apollo ma si abbandona a un altro amore, è una colpa di ὕβρις), ma, forse, sarà opportuno inquadrare la ripresa del *topos* della nascita dell'incendio in un sottile legame che unisce Solone alla terza *Pitica*. In essa, infatti, una settantina di versi dopo la storia di Coronide, compare il tema dell'ingiusta ricchezza, in termini non dissimili da quelli soloniani: ὄλβος {δ'} οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται | ὅς πολὺς εὖτ' ἂν ἐπιβρίσαις ἔπεται (vv. 105-106: nei versi precedenti si dice che il mortale deve accontentarsi di gioire dei beni che gli hanno dato gli dei). Sarà opportuno dunque tirare i fili della rete intertestuale che collega il luogo soloniano alla terza *Pitica*: innanzi tutto si ha in entrambi il precetto tradizionale (già ad es. esposto in Hes. *Op.* 320) secondo cui la ricchezza giusta è solo quella che viene dagli dei,¹³ poi in ambedue l'ingigantirsi della ricchezza prelude alla sua fine, ed infine si notano alcune somiglianze testuali (ἔρχεται, ἔπεται: questo secondo verbo ritorna anche in Sol. fr. 8,4). A tutto ciò andrà aggiunta la ripresa, nella terza *Pitica*, del motivo della piccola scintilla da cui nasce il grande fuoco, lo stesso che innerva il passo di Solone. Questa serie di collegamenti andrà tenuta presente, non tanto per tentare di instaurare dirette riprese testuali (nei confronti delle quali nutro un sano scetticismo, soprattutto quando si tratta di motivi topici appartenenti alla morale tradizionale), ma perché dietro il riuso capillare degli stessi temi, e forse la memoria di passi

¹² Un'attenta analisi di tale connessione è da ultimo quella di Figueira 2015. Istruttivo per la valenza del luogo soloniano, è anche Fisher 1992, 69.

¹³ Su questo elemento poneva l'accento già Masaracchia 1958, 208. Non può non risultare lampante la contrapposizione fra questa aristocratica morale tradizionale e quella dei nuovi arricchiti, il cui motto era χρήματα χρήματ' ἀνὴρ, cf. Alc. fr. 360.3 V. e lo stesso Pindaro (*Isthm.* 2.11). Per la fortuna successiva di questo motto cf. Tosi 2017a, 2344.

ideologicamente molto connotati, sta una certa comunanza di visione esistenziale e politica. Anche se la ripresa della stessa immagine metaforica nell'ode in cui viene enunciato lo stesso principio etico potrebbe essere una semplice coincidenza, non si può negare che costituisca un pur lieve tassello nel mosaico che pone Pindaro nel solco della tradizionale ideologia aristocratica, che ha in Solone un famoso ed esemplare esponente.

Bibliografia

- Angeli Bernardini, P. (1983). *Mito e attualità nelle Odi di Pindaro*. Roma.
- Barigazzi, A. (1958). «Il dolore materno di Ecale (*P.Oxy.* 2376 e 2377)». *Hermes*, 86, 458.
- Chabert, S. (1918). «Juppiter demetat». *REA*, 20, 141-63.
- D'Alessio, G.B. (1996). *Callimaco. Aitia, Giambi e altri frammenti*. Milano.
- Dodds, E. (1959). *I Greci e l'irrazionale*. Firenze 1959. Trad. di *The Greeks and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles, 1951.
- Easterling, P.E. (1988). «Tragedy and Ritual Cry 'Woe, Woe', but May the Good Prevail». *Métis*, 3, 87-109.
- Farnell, L.R. (1932). *The Works of Pindar*, vol. 2. London.
- Ferrari, F. (a cura di) (2008). *Pindaro. Pitiche*. Milano.
- Figueira, T. (2015). «Solon in Fifth-Century Lyric». *Trends of Classics*, 7, 29-34.
- Fisher, N.R.E. (1992). *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster.
- Fowler, B.H. (1986). «Constellations in Pindarum». *C&M*, 37, 21-46.
- Gantz, T. (1981). «Divine Guilt in Aeschylus». *CQ*, 31, 18-32.
- Gentili, B.; Angeli Bernardini, P.A.; Cingano, E.; Giannini, P. (a cura di) (1995). *Pindaro. Le Pitiche*. Milano.
- Lloyd-Jones, H. (1967). «Callimachus, fr. 191,62». *CR*, 81, 125-7.
- Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley; Los Angeles; London.
- Lloyd-Jones, H. (1974). «Callimachus, fr. 191,61-3 Again». *CR*, 88, 5.
- Mandrizzato, E. (1980). *Pindaro. L'opera superstite*. Bologna.
- Masaracchia, A. (1958). *Solone*. Firenze.
- Medda, E. (a cura di) (2017). *Eschilo. Agamennone*, vol. 2. Roma.
- Merello, M. (a cura di) (1933). *Le Odi di Pindaro*. Genova.
- Noussia, M. (a cura di) (2001). *Solone. Frammenti dell'opera poetica*. Milano.
- Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus*, vol. 1. Oxonii.
- Puech, A. (éd.) (1922). *Pindare. Pythiques*. Paris.
- Race, W.H. (ed.) (1997). *Pindar. Olympian Odes, Pythian Odes*. Cambridge (MA); London.
- Slater, W.J. (1969). *Lexicon to Pindar*. Berlin.
- Suárez de la Torre, E. (ed.) (1988). *Pindaro. Obra completa*. Madrid.
- Tosi, R. (2017a). *Dizionario delle sentenze latine e greche*. 3a ed. Milano.
- Tosi, R. (2017b). «Proverbi in Aristofane». Mastromarco, G.; Totaro, P.; Zimmermann, B. (a cura di), *La commedia attica antica. Forme e contenuti*. Lecce, 115-49.
- Tosi, R. (2019). «Sul riuso di topoi proverbiali in Costantino Manasse». *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca*, vol. 2. Spoleto, 1071-81.
- Werner, O. (1967). *Pindar. Siegesgesänge und Fragmente*. München.

- West, M.L. (1971). «Callimachus on the Pythagoreans». *CR*, 85, 330-1.
- Zeitlin, F.I. (1965). «The Motif of Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*». *TAPhA*, 96, 463-508.
- Zeitlin, F.I. (1966). «Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia*». *TAPhA*, 97, 645-53.