

La impiedad de Lico en el *Heracles* de Eurípides*

Esteban Calderón Dorda
Universidad de Murcia

ABSTRACT

In the *Heracles* of Euripides the tyrant Lycos is described as ἀνόσιος and δυσσεβής, terms that define his impiety. In the present paper the contexts of both terms are analysed, as well as the general character of the ungodly Lycos, as all this affects a behaviour in which religion and morals allow no distinction, with the aim of ascertaining in an accurate way what his ungodly nature meant.

KEYWORDS: tragedy, religion, impiety, *Heracles*

A lo largo del *Heracles* de Eurípides el tirano Lico, cuyo nombre significa ‘Lobo’, es calificado de ἀνόσιος y de δυσσεβής, términos que definen su impiedad,¹ al tiempo que huye del adjetivo ἀσεβής, toda vez que la ἀσέβεια pudiera parecer un concepto demasiado elástico para los propósitos del trágico.² Pero, ¿en qué consiste su conducta impía? En las próximas páginas trataremos de responder a esta pregunta y conocer qué razones aporta Eurípides, por las que el ilegítimo soberano de Tebas, Lico, es reo de impiedad.

En primer lugar, gobierna Tebas de manera ilegítima tras matar a Creonte (*HF* 33), violando el principio de respetar a los que mandan (fr. 433 Kan-nicht); en segundo, quiere dar muerte al padre de Heracles, Anfitríon, a la esposa de aquél, Mégara, y a los hijos habidos en su matrimonio con ésta, todo ello con la finalidad de hacer olvidar un crimen con otro crimen: ὡς φόνω σβέσῃ φόνον (*HF* 40).³ Lico, no satisfecho con matar a los retoños de Hera-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación financiado por el MINECO: FFI2014-56124-P, “Estudio sobre el vocabulario religioso griego, IV”.

1. Cf. PEELS 2015, 85-86.

2. Cf. RUDHARDT 1960, 87.

3. Cf. Eur., *Or.* 510: φόνω φόνος. Esta filosofía permite que el crimen se perpetúe a través de las generaciones y siempre habría alguien con las manos contaminadas con sangre ajena (*Or.* 508-517). Cf. TARAGNA NOVO 1973, 54.

cles, planea también el exterminio completo de la familia del héroe, del γένος. Este propósito supone un supremo acto de ὕβρις: ὕβριν θ' ὑβρίζεις (HF 708), figura etimológica similar a la que aparece en HF 741: ὕβρεις ὑβρίζων, y hay que recordar que toda ὕβρις es ἀνόσιος.⁴ Esta ὕβρις tendrá un castigo, un acto de justicia (δίκη), que será la muerte (HF 740). El usurpador, un κάκιστος ἔπηλως (HF 257), procedente de Eubea, un *parvenu* (HF 38), aparece como un personaje dominado por el temor y la inseguridad, y, al igual que otros tiranos euripídeos, como Poliméstor en *Hécuba*, mueve más a la antipatía y a la aversión que al terror. Es un individuo sin escrúpulos y ayuno de todo atisbo de piedad, zafio,⁵ en opinión de Mégara (HF 299), cuya facundia ha de tornarse inevitablemente en dolor,⁶ y al que el coro califica, por metonimia, como ἀνόσιον κάρα (HF 255) por matar a Creonte, padre de Mégara, y apoderarse del trono de Tebas.

El motivo por el que el tirano (HF 251) Lico, una creación literaria de Eurípides, desea acabar con los hijos de Heracles también aparece en el prólogo del drama: evitar que éstos, cuando alcancen la edad viril (ἡνδρωμένοι),⁷ es decir, cuando sean ἄνδρες, exijan justicia para su familia materna a causa de la sangre derramada en la persona de Creonte, abuelo materno de los niños (HF 42-43):

...μή ποθ' οἶδ' ἡνδρωμένοι
μήτρῳσιν ἐκπράξωσιν αἵματος δίκην.

La violencia iniciada por Lico no crea sino una espiral de violencia (HF 215-216) que le afectará a él cuando la divinidad cambie el rumbo de los acontecimientos. Por el contrario, Lico argumenta que su decisión de matar a los

4. Cf. CALDERÓN DORDA 2015, 56 y 63. O, como afirma el coro de las *Bacantes* (374), οὐχ ὀσίαν ὕβριν, 'una impía blasfemia'. Cf. BOLKESTEIN 1936, 36. En *Heracidas* 18 la actuación de Euristeo contra los hijos de Heracles es considerada también como ὕβρισμα. Sobre la ὕβρις, cf. NILSSON 1970, 63-65.

5. El mismo calificativo (σκαῖός) se aplica al tirano Euristeo en los *Heracidas* (458), caracterizado por su ἀμαθὲς φρόνημα (*Herac.* 459). En el v. 258 de esta última tragedia Demofonte también llama σκαῖός al heraldo por su conducta irreligiosa, mientras que aquí su aplicación a Euristeo es de tipo social, ya que consiste en su capacidad para ultrajar a Yolao tras hacerlo prisionero. En este sentido, σκαῖός se opone a σοφός, el hombre inculto y necio al civilizado y educado (cf., HF 299-301).

6. A través de los fragmentos de *Belerofonte*, drama euripídeo perdido, se puede observar que la alegría de los impíos es efímera, cf. RIEDWEG 1990.

7. Cf. WILAMOWITZ 1979, 16.

hijos de Heracles no constituye un acto de ἀναίδεια ('desvergüenza'),⁸ sino de εὐλάβεια ('precaución') (*HF* 165-166), por paranomasia, lo mismo que para Etéocles en las *Fenicias*. Esta εὐλάβεια tiene un carácter profiláctico: evitar que los hijos de Heracles se tomen venganza, sean los τιμωροί ('vengadores'),⁹ porque es consciente de que ha matado a Creonte y usurpado su trono (*HF* 166-167). La misma razón la hallamos en *Andrómaca* 690, aunque aquí se hable de προμηθία ('previsión'). Esta misma excusa, προμηθία, la emplea Poliméstor en *Hécuba* para justificar el asesinato de Polidoro: la posibilidad de que éste algún día fuese la causa de una nueva guerra de Troya, que también asolase el suelo tracio (*Hec.* 1136-1144). Similar argumento encontramos en los *Heraclidas* (466-470): prevención por si los hijos de Heracles, cuando crezcan, guardan memoria de las afrentas cometidas por Euristeo contra su padre. Demofonte lo resume así: ἄ κείνον πάντα προσκοπεῖν χρεῶν (*Heracl.* 470). El propio Euristeo lo reconoce en el alegato final de los *Heraclidas*, intentando justificar la expulsión y muerte de los hijos de Heracles como una cuestión de seguridad profiláctica, lo mismo que se persigue a los cachorros de un león enemigo (*Heracl.* 1000-1006). Este temor también lo sugiere Teseo en las *Suplicantes*, el temor a una futura τιμωρία por parte de los hijos (*Suppl.* 544-546), e igualmente se insinúa en *Electra*, cuyos eventuales hijos con el campesino serían 'débiles' y, en consecuencia, no se convertirían en ποινάτορες ('vengadores') contra Egisto el día de mañana (*El.* 266-268). Nada que ver, por tanto, con la versión senecana del *Hercules Furens* (370-371), en la que Lico pretende a Mégara y al no consentir ésta, planea su muerte y la de sus hijos. En la obra euripídea lo confiesa con estas palabras (*HF* 168-169):

οὐκουν τραφέντων τῶνδε τιμωροὺς ἔμοι
 χρήζω λιπέσθαι, τῶν δεδραμένων δίκην.

En la ῥῆσις que Anfitrión pronuncia a continuación, éste le da la razón al tirano por sus temores y lo considera sagaz por ello (*HF* 207-209), aunque para Anfitrión la conducta de Lico sí que constituye una auténtica δειλία (*HF* 210), que les va a llevar a ellos a la muerte. En *HF* 546-547 el texto es más explícito aún respecto a los temores de Lico:

8. El término ἀναίδεια es un compuesto de ἀν- y αἰδώς. Más adelante veremos que hay una acusación efectiva contra Lico por haber actuado contra la αἰδώς (*HF* 556-557). Cf. BOND 1981, 111-112.

9. Cf. BOND 1981, 112. Se trata de un caso típico de perversión del lenguaje por parte de un político, cf. FERNÁNDEZ DELGADO 2017, 630-631.

HP. τί φής; τί ταρβῶν ὀρφάνεμ' ἐμῶν τέκνων;
 ME. μή ποτε Κρέοντος θάνατον ἐκτεισαίαιτο.

Lico, claro está, no teme la orfandad de los niños, sino que un día tomen venganza. Obsérvese el uso del verbo ἐκτεισαίαιτο, que marca una hipótesis real y que reclama la atención sobre los verdaderos temores del tirano: la τίσις de los nietos de Creonte. Es, en definitiva, el mismo argumento que ya utilizará Menelao en *Andrómaca* para justificar la muerte del hijo de Andrómaca: se trata de una insensatez (ἄνοια) dejar con vida a los hijos de los enemigos; con su aniquilación desaparece el φόβος del οἶκος (*Andr.* 519-522):

καὶ γὰρ ἀνοία
 μεγάλη λείπειν ἐχθροὺς ἐχθρῶν,
 ἐξὸν κτείνειν
 καὶ φόβον οἴκων ἀφελέσθαι.

Además, en su ῥῆσις Lico ha cometido τὰ ἄρρητα al tildar de cobarde a Heracles (*HF* 174-176). El término τὰ ἄρρητα, que Eurípides utiliza en poliptoto, significa literalmente ‘lo innombrable’ (τὰ ἄρρητα ἱερά, lat. *nefanda*):¹⁰ en otras palabras, nombrar ciertas cosas es un sacrilegio.¹¹

Aunque la súplica no es propiamente un elemento esencial de la tragedia, sí es en cierto modo un elemento trágico.¹² El *Heracles* de Eurípides, al igual que el *Ayante* de Sófocles, presenta una estructura en forma de díptico,¹³ y especialmente la primera de sus dos partes, se caracteriza por ser una tragedia de súplica, y los suplicantes siempre son dignos de respeto (*Suppl.* 36), puesto que tanto los ἰκέται como los ξένοι es encuentran bajo la tutela de Zeus Ἰκέσιος y Ξένοιος respectivamente.¹⁴ Para evitar ser asesinados por el tirano, Anfitrión, Mégara y los niños, desde el plástico comienzo del drama, se han sentado en las gradas del altar de Zeus Σωτήρ (*HF* 48), erigido por el propio Heracles en

10. Cf. BURKERT 2007, 358.

11. Cf. WILAMOWITZ 1979, 48; TARAGNA NOVO 1973, 58.

12. Sobre las características del *Heracles* como tragedia de súplica, cf. ADRADOS 1986, 43-44; PAPAΔOΠOYΛOY 2005, 129-130. Por su parte, CASSELLA 1999, 130-139, considera que los rasgos del *Heracles* son más propios de una pseudo-ἰκετεία, tal vez el único caso, ya que algunas de las características de la tragedia de súplica están alteradas. Por ejemplo, los suplicantes de esta pieza no son extranjeros en tierra extraña, mientras que el soberano sí que lo es, y Σωτήρ no es Zeus, sino que su papel es asumido por Heracles.

13. Vid. BARLOW 1981.

14. Cf. GOULD 1973; MAIO 1977, 21-27; PEELS 2015, 113-124.

agradecimiento por su victoria sobre los Minias de Orcómeno¹⁵ (*HF* 49-50; 220-260); es decir, con las actitudes habituales de los suplicantes se acogen a sagrado,¹⁶ lo que les confiere inviolabilidad, aunque para ello hayan de soportar toda clase de privaciones, puesto que están carentes de comida, de bebida y de vestido apropiado, teniendo que dormir al raso (*HF* 51-53). Para ello guardan con celo (φυλάσσειν) aquella sede (ἔδρα) sagrada, en la que se encuentran atrapados (ἔσφραγισμένοι) y sin posibilidad de salvación (ἀπορία σωτηρίας)¹⁷ (*HF* 53-54):

πάντων δὲ χρεῖτοι τάσδ' ἔδρας φυλάσσομεν,
 σίτων ποτῶν ἐσθῆτος, ἀστρώτῳ πέδῳ
 πλευρὰς τιθέντες· ἐκ γὰρ ἔσφραγισμένοι
 δόμων καθήμεθ' ἀπορία σωτηρίας. (*HF* 51-54)

Por otra parte, queda fuera de sus expectativas confiar en la ayuda por parte de los tebanos ni de los griegos, en general, por temor (*HF* 219-222). También queda descartada la petición de los suplicantes de que se les permita salir del país en calidad de exiliados (φυγάδες) (*HF* 214), ya que Mégara considera que la vida de los niños en el exilio sería muy dura y en unas condiciones deplorables (*HF* 302-306), que no hacen sino agravar las perspectivas.

Tras la victoria moral de Anfitrión en el *agón* y ante la imposibilidad de desalojar por la fuerza a los acogidos al altar de Zeus, Lico envía a unos guardias, para que se encarguen de que sean cortados troncos de encina del Helicón y que se sean amontonados en torno al ara, de suerte que los suplicantes perezcan abrasados (*HF* 240-246). Eurípides no duda en calificar de ἀνόσιος la muerte de los niños, un impío espectáculo (*HF* 323), una escena de gran patetismo, en la primera valoración que hallamos sobre la conducta del tirano.

Hay aceptación final del destino en Anfitrión y Mégara (ικνούμεθα, *HF* 321), que prefieren una muerte digna, puesto que ésta es inevitable. Todo está

15. Cf. BOND 1981, 74 y 122; PAPAPOPOULOU, 2005: 47. También los Heraclidas se acogen como *ικέται* junto a los altares (*Heracl.* 31-33), en concreto como suplicantes de Zeus Ἀγοραῖος (*Heracl.* 70-71), aunque se ha especulado con la posibilidad de que, en realidad, Eurípides se esté refiriendo a Zeus Ἐλευθέριος o a Zeus Σωτήρ, ya que en Maratón no hay evidencias de un culto a Zeus Ἀγοραῖος, cosa que sí sucede en Atenas, cf. ROSIVACH 1978; CASSELLA 1999, 67-80.

16. Cf. GOULD 1973, 77-78.

17. Cf. WILAMOWITZ 1979, 17. La ἀπορία σωτηρίας es uno de los temas predilectos en los últimos dramas de Eurípides: *Ifigenia entre los tauros*, *Helena*, *Orestes*, *Ifigenia en Aulide*. El palacio había sido confiscado y clausurado con sellos (σφραγίδες).

perdido y el último propósito consiste en conservar la dignidad ante la muerte. El primero ofrece su cuello (*HF* 319-325) y la segunda suplica (κἀγὼ σ' ἰκνοῦμαι, *HF* 327) a Lico que al menos le permita ataviar a sus hijos con las vestiduras mortuorias (κόσμος νεκρῶν) y que para ello puedan abandonar sin riesgo el altar y penetrar en el palacio (*HF* 329-331). Estos atavíos incluyen los στολμοὶ νεκρῶν (*HF* 526), ornamentos consistentes en coronas e ínfulas que se sujetaban en la cabeza de las víctimas: στολμοῖσι νεκρῶν κρᾶτας ἐξεστεμμένα (*HF* 526).¹⁸ Más adelante se referirá a ellas como θανάτου περιβόλαια (*HF* 549), las bandas y coronas fúnebres que rodean las cabezas de los hijos de Heracles.¹⁹ Se entiende, pues, que Mégara adoptara un vocabulario sacrificial en los vv. 451-453: la gradación entre ἱερεὺς (inmolación ritual), σφαγεύς (acto cruento) y φονεὺς (acto criminal) es evidente, el horror va *in crescendo* y muestra la impiedad de aquel que va a convertir a sus hijos en θύματα (víctimas sacrificiales).²⁰

Continúa la tragedia de súplica con la invocación de Anfitríon solicitando la intercesión de Zeus mediante la actitud típica del suplicante (*HF* 498-499): ἐγὼ δὲ σ', ὦ Ζεῦ, χεῖρ' ἐς οὐρανὸν δικῶν / αὐδῶ, ... Aunque hay poca fe en sus palabras, ya que Zeus ha sido invocado repetidas veces a lo largo de la tragedia sin resultado alguno (κέκλησαι πολλάκις, *HF* 501) por ser Zeus Ἰκέσιος, protector de los suplicantes. De ahí que, cuando Heracles finalmente aparece en escena, Mégara pide a sus hijos que se agarren a los peplos de su padre en actitud suplicante como si del propio Zeus Σωτήρ se tratase (*HF* 520-522). Es habitual el intento de los suplicantes por convencer a un potencial salvador, de lo que se deriva una confrontación entre dos partes; esta es la forma típica en las *Suplicantes* de Esquilo, en el *Edipo en Colono* de Sófocles y en los *Heracidas* y las *Suplicantes* de Eurípides. Más tarde (*HF* 715-716), hallamos a Mégara sentada como suplicante en los escalones del altar de Hestia, dentro del palacio. Lico pretende que Anfitríon la haga salir, pero éste se niega a ser cómplice de un nuevo φόνος (*HF* 721), por hallarse acogida a sagrado en calidad de suplicante. Esta actitud la tilda el impío Lico de ἐνθύμιον (*HF* 722), esto es, escrupulo religioso,²¹ aquello que remuerde la

18. Cf. Eur., *Tro.* 257: ἐνδυτῶν στεφῆων ἱεροῦς στολμοῦς.

19. Cf. BOND 1981, 204; Eur., *HF* 562: Ἄϊδου ... περιβολάς, 'bandas de Hades', es decir, bandas funerarias. En *HF* 702-703 hay una nueva referencia a los atavíos funerarios por parte de Lico. Sobre estas bandas, *uid.* CANCIANI-PELLIZER-FAEDO 2005, 206.

20. Cf. BOND 1981, 180-181; PAPAPOPOULOU 2005, 28-30; CALDERÓN DORDA 2011, 49-50 y 65.

21. Cf. KARILA-COHEN 2010, 110.

conciencia, algo incomprensible para el tirano, que no parece reconocer un derecho inseparable de la *ικετεία*, es decir, el derecho a acogerse a un lugar sagrado, puesto bajo la protección divina y que no se puede violentar sin caer en el sacrilegio.²²

Pero la impiedad de Lico va aún más allá. En la esticomitía con Heracles, Mégara enumera los crímenes de Lico (*HF* 541-561); sin embargo, un aspecto importante de este pasaje es el referente a la falta grave contra la *αἰδώς* por parte del tirano²³ (*HF* 556-557), ya que *αἰδώς* representa, más que cualquier otra cualidad, la característica del tono en la súplica:

HP. κούκ ἔσχεν αἰδώς τὸν γέροντ' ἀτιμάσαι;
ME. αἰδώς; ἀποικεῖ τῆσδε τῆς θεοῦ πρόσω.

Αἰδώς es la personificación del Respeto,²⁴ que Lico no honra, y la otra diosa, a la que se contraponen, no puede ser otra que *Βία*, la Violencia, de la que el tirano ha hecho gala, según se deduce de *HF* 555. La convivencia entre Respeto y Violencia no es posible. Del mismo modo, en los *Heraclidas* son muy frecuentes expresiones como *πρὸς βίαν*, *βία* o *βιαίως*, amén del verbo *βιάζω*.²⁵ Por *Helena* (900-908) sabemos que adueñarse de lo ajeno y usar la violencia, como en el caso que nos ocupa, son conductas contrarias a la idea de *εὐσέβεια*.²⁶ Una vez más, los *Heraclidas* nos ayudan a esclarecer más aún el panorama (*Heracl.* 101-104):

εἰκὸς θεῶν ικτήρας αἰδεῖσθαι, ζένε,
καὶ μὴ βιαίῳ χειρὶ δαι-
μόνων ἀπολιπεῖν σφ' ἔδη·
πότνια γὰρ Δίκα τάδ' οὐ πείσεται.

Los suplicantes quedan, pues, bajo el amparo de Zeus desde el punto y hora en que adoptan una actitud ritual de súplica, por lo que su situación adquiere un carácter sagrado e inviolable. Atentar contra la protección divina y

22. Cf. CANCIANI-PELLIZER-FAEDO 2005, 193-194.

23. Para la relación entre *αἰδώς* y *ικετεία*, *uid.* GOULD 1973, 85-90. Las *Suplicantes* de Esquilo es un buen ejemplo de la *ικετεία* en conexión con la *αἰδώς*, en el solemne ritual ante el altar y que constituye la parte fundamental de la obra.

24. Sobre estas abstracciones, *uid.* WILAMOWITZ 1979, 128-129; BOND 1981, 205-206.

25. *Heracl.* 71, 97, 102, 106, 112, 127, 221, 225, 254, 365...

26. Con frecuencia se asocia la impiedad con una *κακουργία* violenta.

el derecho de ἀσυλία es considerado un acto impío, es ιεροσυλία.²⁷ La αἰδώς que se siente por Zeus, en su calidad de Ἰκέσιος, incita a los mortales al respeto hacia el suplicante.²⁸ De ahí la importancia capital de ἰκτῆρας αἰδεῖσθαι²⁹ y no forzar el abandono de las sedes (ἔδη)³⁰ de los dioses con uso de la violencia (βιαίῳ χειρὶ),³¹ pues en ese supuesto la Justicia lo impediría. Un poco más abajo incidirá el coro en el carácter ἄθεος de una ciudad cuando ésta se desentien- de de los suplicantes (*Heracl.* 107-108). Y sentencia Demofonte (*Heracl.* 254): καὶ πῶς δίκαιον τὸν ἰκέτην ἄγειν βία;

Todos estos aspectos van conformando la idea que Eurípides quiere transmitir acerca de Lico y de su conducta. Heracles lo define correctamente cuando proclama a los cuatro vientos que va a cortar su impía cabeza (κρᾶτα δ' ἀνόσιον, *HF* 567), metonimia³² que alcanza a toda la persona de Lico: todo él es ἀνόσιος. A continuación, amenaza con arrojar la cabeza a los perros como un ἔλκημα, un despojo (*HF* 568).³³ Anfitríon advierte a Lico de las consecuencias que le acarrearán sus malas acciones (*HF* 727-728):... προσδόκα δὲ δρῶν κακῶς / κακόν τι πράξειν.

También el corifeo se une a los pronósticos acerca del futuro del tirano (*HF* 740): δίκην δώσεις θανάων. Es el precio de la impiedad de Lico por haber asesinado a Creonte (καὶ γὰρ διώλλυς, *HF* 755) y haber pretendido hacer lo mismo con los hijos de Heracles, con Mégara y con Anfitríon; en definitiva, por pretender la destrucción del γένος y obviar el respeto a los suplicantes. En esta misma línea insiste el corifeo (*HF* 755-756), que, como es habitual, se pone del lado de las víctimas:³⁴ ... ἀντίποινα δ' ἐκτίνων/ τόλμα, διδούς γε τῶν δεδραμένων δίκην.³⁵

27. CHIANOTIS1996: 66.

28. Cf. RUDHARDT 2001, 10.

29. Cf. RUDHARDT 2001, 14-15 y 21.

30. Cf. Eur., *Heracl.* 260.

31. Cf. Eur., *Heracl.* 221, 365-366. En el *Ión* hay un extenso pasaje (*Ion* 1253-1290) en el que se debate sobre la conveniencia o no de dar muerte a una suplicante. La doctrina es clara al respecto y así lo sentencia el corifeo: ἰκέτιν οὐ θέμις φονεῦειν (*Ion* 1256), y la sangre de la suplicante revertirá sobre aquellos que le quitaron la vida (*Ion* 1260).

32. La misma metonimia se le aplica a Orestes: ἀνόσιον κᾶρα (*Or.* 481), cf. *HF* 255, y PEELS 2015, 86.

33. También Alcmena ordena entregar a los perros el cadáver del tirano Euristeo en los *Heraclidas* 1049-1050.

34. Cf. ADRADOS 1986, 35; PAPAPOPOULOU 2005, 149.

35. La misma expresión la hemos visto arriba en *HF* 169. Cf. TARAGNA NOVO 1973, 55-56, quien señala la indiferencia de Lico ante lo justo y lo injusto.

Este castigo es la venganza (ἐκτίμων)³⁶ de la que Lico es objeto como justa correspondencia (ἀντίποινα) por sus impías acciones. Además, el coro acusa al tirano de ser ὁ θεοῦς ... χραίνων (*HF* 757) con su ἀνομία, con su desprecio por las leyes y que se puede resumir en δυσγένεια (*HF* 810),³⁷ ‘vileza’, ya que, siendo un mortal, Lico hizo correr la especie de que los dioses ya no tenían poder,³⁸ pronunciando un ἄφρων λόγος³⁹ contra los dioses (*HF* 756-760). El concepto de piedad como algo radicalmente opuesto a la ἀνομία lo plasma Eurípides en *Ifigenia entre los tauros* (267-278). La valoración última que el corifeo hace sobre Lico es calificarlo como δυσσεβής⁴⁰ (*HF* 760). El resultado es que la breve tiranía de Lico y su castigo por impío casi constituyen una tragedia autónoma dentro del *Heracles*.⁴¹ De esta manera, la rápida y vehemente punición que el héroe inflige a Lico da paso a la auténtica tragedia que da nombre al drama: la de *Heracles*.

En definitiva, Eurípides parece retomar en el *Heracles* el personaje prototípico de Euristeo en los *Heraclidas*, pero para desarrollar más a fondo la caracterización perversa e impía de este último. De hecho, toda la primera parte de la obra, con un altar en el centro de la escena rodeado de suplicantes, cuya vida pelagra, recuerda el procedimiento dramático empleado en los *Heraclidas*, en *Andrómaca* y en las *Suplicantes*. Lico, despreciando el derecho y la moral y acogiendo a la εὐλάβεια, pretende asegurarse el poder derramando sangre. Pero ya advierte Eurípides que los dioses, en su omnisciencia, distinguen entre los hombres piadosos (ὄσιοι) y los injustos (ἄδικοι) (*HF* 772-773), entre los que cumplen con sus deberes cívicos y religiosos y los que no, ya que piedad y justicia van de la mano,⁴² y en la conducta arrogante y despiadada de Lico hay algo que siempre conduce al hombre a la ruina: la ἀνομία, el desprecio por las leyes (*HF* 779). Lico es ἀνόσιος en la misma medida que lo

36. Véase lo dicho *supra* a propósito de ἐκτεισαίωτο (*HF* 547) y τίσις.

37. Cf. Eur., *HF* 663; WILAMOWITZ 1979, 170. La ἀνομία consiste fundamentalmente en cometer ἄδικα καὶ ἀνόσια ἔργα (Pl., *R.* 496d), y el ἄθεος, ἄνομος y ἄδικος es merecedor de la muerte (Eur., *Ba.* 992-996).

38. Como señala en los *Heraclidas* (619-620), fuera del ámbito divino no existe nada, no hay un punto de referencia moral. En *Heracles* (852-853) también son ἀνόσιοι los hombres que arruinaron las honras debidas a los dioses.

39. También en los *Heraclidas* (360) Euristeo es llamado ἄφρων τύραννος.

40. Sobre la composición y características de este adjetivo, cf. SANTANA HENRÍQUEZ 1993, 306 y 311; PEELS 2015, 78-81.

41. Cf. CARRIÈRE 1967, 71.

42. Cf. BOLKESTEIN 1936, 128-139; VAN DER VALK 1941, 134; BURKERT 2007, 359; PEELS 2015, 34 n. 37 y 124-127.

es Menelao por negarle su ayuda a Orestes, cuando éste acude a él como suplicante (*Or.* 1213). Por tanto, el proceder de Lico ha transgredido las leyes divinas que todo ὄσιος debe cumplir de manera escrupulosa,⁴³ en este caso la ἱκετεία y la violencia contra la αἰδώς debida. Por otra parte, la δυσσεβεία, que es un término muy poco utilizado en la literatura helena, a excepción de la tragedia,⁴⁴ ocupa el campo de la piedad incorrecta, de la piedad mal orientada, razón por la cual Teónoe, en *Helena* (1020-1021) insiste en que su hermano Teoclímeneo deje ser δυσσεβής y obre como ὄσιος. Pero más aún nos ilumina un pasaje de Sófocles (*OC* 275-285), que, en un bello ritual de súplica, señala que aquel que no cumple con los suplicantes es ἀνόσιος y δυσσεβής.⁴⁵ En consecuencia, los términos ἀνόσιος y δυσσεβής, por oposición a sus pares antitéticos positivos ὄσιος y εὐσεβής, afectan a una conducta en la que religión y moral no admiten distinción, puesto que los suplicantes lo son en un contexto cívico-religioso.⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA

- F. R. ADRADOS 1986, «Las tragedias de súplica: origen, tipología y relaciones internas», *EClás* 90, pp. 27-45.
- S.A. BARLOW 1981, «Sophocles' *Ajax* and Euripides *Heracles*», *Ramus* 10, pp. 112-128.
- CH. BOLKESTEIN 1936, *Ὄσιος en Εὐσεβής*, Amsterdam.
- G.W. BOND 1981, *Euripides. Heracles*, Oxford.
- W. BURKERT 2007, *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid [Stuttgart 1977].
- E. CALDERÓN DORDA 2011, «El sacrificio y su vocabulario en Eurípides», in E. CALDERÓN; A. MORALES (edd.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, pp. 37-73.
- E. CALDERÓN DORDA 2015, «El *homo religiosus* euripídeo», *Prometheus* 41, pp. 41-66.
- L. CANCIANI; E. PELLIZER; L. FAEDO 2005, «Hikesia», *ThesCRA* III, Los Angeles, pp. 193-216.
- J. CARRIÈRE 1967, «Autour des dernières réponses aux problèmes de l'*Héracles* d'Euripide», *IL* 19, pp. 70-76.

43. VAN DER VALK 1951, 417.

44. No aparece ni en Homero ni en la lírica arcaica ni tampoco en Platón y Aristóteles.

45. Cf. PEELS 2015, 134.

46. Cf. NILSSON 1970, 16. Como ha señalado GOULD (1973, 101): «ἱκετεία in the sense which I have been describing is a religious and social institution characteristically of archaic and early classical Greece».

- P. CASSELLA 1999, *La supplica all'altare nella tragedia greca*, Napoli.
- A. CHANIOTIS 1996, «Conflicting Authorities: *Asyilia* between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis», *Kernos* 9, pp. 65-86.
- J.A. FERNÁNDEZ DELGADO 2017, «*Anaskené* y *kataskené* del Heracles euripideo (*HF* 140-235)», en J.A. FERNÁNDEZ DELGADO; F. PORDOMINGO (edd.), *La retórica escolar griega y su influencia literaria*, Salamanca, pp. 625-645.
- J. GOULD 1973, «*Hiketēia*», *JHS* 93, pp. 74-103.
- K. KARILA-COHEN 2010, «L'étude du sentiment religieux à partir du lexique : l'exemple de ἐνθύμιος et ἐνθυμιστός », en P. CARLIER; CH. LEROUGE-COHEN (edd.), *Paysage et religion en Grèce Antique*, Paris, pp. 109-121.
- D.P. MAIO 1977, *The First Part of Euripides' Herakles*, Diss. Berkeley.
- M.P. NILSSON, 1970: *Historia de la religiosidad griega*, Madrid [Stockholm 1946].
- TH. PAPADOPOULOU 2005, *Heracles and Euripidean Tragedy*, Cambridge.
- S. PEELS 2015, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden-Boston.
- C. RIEDWEG 1990, «The 'Atheistic' Fragment from Euripides' *Bellerophon* (286 N²)», *ICS* 15, pp. 39-53.
- V.J. ROSIVACH 1978, «The altar of Zeus Agoraios in the *Heraclidae*», *PP* 33, pp. 32-47.
- J. RUDHARDT 1960, «La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », *MH* 17, pp. 87-105.
- J. RUDHARDT 2001, «Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », en E. DELRUELLE; V. PIRENNE-DELFORGE (edd.), *Κῆποι: de la religion à la philosophie: Mélanges offerts à A. Motte*, Liège, pp. 1-21.
- G. SANTANA HENRÍQUEZ 1993, «Los compuestos con el prefijo *δυσ-* en griego antiguo», *Emerita* 61, pp. 299-319.
- S. TARAGNA NOVO 1973, «L'ἀπετή di Eracle e la sorte dell'uomo nel contrasto tra Lico e Anfitrione (Eur. *H.F.* 140-239)», *RFIC* 101, pp. 45-69.
- M. H. VAN DER VALK 1941, «Zum Worte ὄσιος», *Mnemosyne* 10, pp. 113-140.
- M. H. VAN DER VALK 1951, «Quelques remarques sur le sens du nom ὄσια », *REG* 64, pp. 417-422.
- U. VON WILAMOWITZ 1979 [1895], *Euripides. Herakles. Kommentar*, Darmstadt.

Parler ou se taire ? Le sens d'εὐφημος dans l'*Hippolyte* d'Euripide

Montserrat Camps-Gaset
Universitat de Barcelona

ABSTRACT

The phrase εὐφημος ἴσθι appears in a small number of Greek texts, mainly in tragedy. Εὐφημία is usually considered to mean ritual silence, but εὐφημος as an adjective with the imperative of to be, when applied to a human being, has a more ambivalent meaning. Euripides uses it in *Hippolytus* 724. Phaedra is requested by the Chorus to be εὐφημος when she speaks of her death. Εὐφημος can also mean 'to have a good reputation', exactly what Phaedra will not have through the 'ill words' spoken by her message. The paper focuses on the ambiguity of this expression in tragedy and on the possible meanings of the euripidean line.

KEYWORDS: Greek tragedy, Euphemos, Phaedra

La parole et le silence jouent un rôle important dans l'*Hippolyte* d'Euripide. Aux vers 722-724,¹ Phèdre exprime sa volonté de mourir, et le chœur lui répond : (v. 724) εὐφημος ἴσθι, une phrase qui, à premier coup d'œil, paraît conventionnelle. Mais quel est le vrai sens de l'expression ? Comment peut-on la rendre dans les langues modernes ?

L'εὐφημία est d'habitude identifiée avec le silence rituel imposé à la présence d'un dieu, devant lequel il est interdit de prononcer des mots de mauvais augure.² Donc, la meilleure solution devient le silence, comme moyen pour éviter toute parole potentiellement offensive. Ce n'est pas aisé de distinguer le moment où le sens du mot a viré vers l'idée de silence en l'emportant sur le premier sens étymologique de 'mot favorable' ou de 'bon augure'. Der-

1. Χο. Μέλλεις δὲ δὴ τί δρᾶν, ἀνήκεστον κακόν; Φα. Θανεῖν ὅπως δέ, τοῦτ' ἐγὼ βουλεύσομαι. Χο. Εὐφημος ἴσθι. « Ch. Quel mal irrémédiable songes-tu donc à faire ? Ph. Mourir. Par quel moyen, je vais y aviser. Ch. Parle mieux ! » trad. Louis Méridier.

2. SUÁREZ DE LA TORRE 2007.

nièrement, une excellente monographie en allemand écrite par Susanna Gödde est venue élargir les perspectives sur ce sujet. Pour Gödde, l'évolution du mot et surtout l'utilisation en contextes rituels est tardive et appartient à l'époque hellénistique, tandis que ce sens est difficile de démontrer pour l'époque archaïque et classique, au moins dans un aspect purement religieux.³ À l'époque classique, le verbe εὐφημέω n'a pas encore le sens de 'se taire' mais celui qui est propre à l'étymologie du mot, c'est-à-dire, 'bien parler', 'prononcer des mots de bon augure', avoir, donc, une expression favorable.⁴

Quant à l'adjectif εὐφημος, il peut s'appliquer à la bouche, aux mots, ou bien à tout ce qui peut véhiculer des expressions favorables ou prédisposant à l'attitude positive du bon présage. Mais, en certains cas peu nombreux, l'adjectif devient l'attribut du verbe εἰμί avec un sujet personnel.

C'est le cas de du vers 724 d'*Hyppolite*, où le chœur dit, en impératif, à Phèdre : εὐφημος ἴσθι. On rapporte une qualité, un attribut, à un sujet personnel ou, mieux encore, on lui ordonne d'avoir une certaine qualité, d'être d'une certaine façon. Laquelle ? Que signifie exactement εὐφημος comme adjectif dans ce contexte ?

L'usage du verbe 'être' avec l'adjectif εὐφημος comme attribut n'est guère habituel à l'époque classique. En fait, c'est Eschyle le premier auteur qui rend cette expression. C'est vrai qu'à l'*Iliade* un personnage porte le nom d'Euphémios, mais il s'agit d'un nom propre, pas d'un attribut du verbe être. On reviendra sur ce cas plus tard.

Chez Eschyle, on trouve εὐφημος comme attribut d'un verbe être en optatif, ce qui est encore une façon d'exprimer un souhait ou même un ordre voilé, c'est-à-dire, une sorte d'impératif.⁵

Un peu plus tard, εὐφημος comme attribut d'εἰμί se retrouve dans un fragment du *Palamède* de Sophocle,⁶ malheureusement sans assez de contexte pour en tirer un sens quelconque, et deux fois chez Euripide, une à l'*Oreste*⁷ et celle qui nous occupe, dans l'*Hippolyte*. Dans la comédie, l'adjectif avec le verbe être apparaît une seule fois, chez Aristophane, justement dans la pièce qui met en évidence les deux auteurs tragiques, *Les Thesmophories*. Plus tard, on retrouve l'adjectif dans le corpus aristotélique et dans quelques textes du

3. GÖDDE 2011, 352-355.

4. MONTIGLIO 2000, 16-17.

5. Aesch., *Suppl.* 512: εὐφημον εἶη τοῦπος εὐφημουμένη.

6. Soph., *Trag. Graec. fr.* 478, 1.

7. Eur., *Or.* 1327: εὐφημος ἴσθι· τί δὲ νεώτερον λέγεις;

IV^{ème} siècle, mais jamais à l'impératif. Un texte d'Aristote⁸ le rapporte à une aigle qui est εὐφημος, ce qui signifie plutôt que l'oiseau est un bon présage (puisque les cris des oiseaux pouvaient être de bon ou mauvais augure).

Εὐφημος ἴσθι est aussi une maxime delphique, transmise par Stobée,⁹ à partir de Sosiadès et non pas de Démètre de Phaléron. On ne connaît rien de Sosiadès, mais on le classe parmi les auteurs hellénistiques, c'est à dire, postérieur au IV^{ème} siècle.¹⁰ Les maximes transmises par Sosiadès se trouvent dans des inscriptions hellénistiques, parmi lesquelles une variante devient particulièrement intéressante pour notre sujet : εὐφημος γίνετ. ¹¹ On ne peut donc pas affirmer l'antiquité de la maxime delphique εὐφημος ἴσθι (bien qu'on puisse toujours penser à une tradition orale des Sept Sages qui n'est mise par écrit que très tard), mais il faut penser plutôt à un développement postclassique de l'expression.

C'est, donc, une expression propre à la tragédie, qui a certainement la valeur apotropäique de l'εὐφημία, mais qui, à notre avis, n'est pas une expression conventionnelle. Dans le cas d'Eschyle, le roi répond au chœur. Les traducteurs ont lu le passage comme une exhortation à la parole bienveillante, au bon augure, à la parole qui produit un effet positif dans un contexte positif.¹² Gödde explique, à l'aide d'une abondante documentation,¹³ que l'ordre d'avoir ou de manifester εὐφημία se produit toujours quand il y a une allusion à la mort, mais non pas à celle de quelqu'un déjà décédé, mais à la mort des vivants, de ceux qui sont présents, de sorte que l'idée de la mort et surtout la souillure qu'elle produit ne se répande pas sur ceux qui en parlent et sur ceux qui écoutent. Cela est sans doute vrai, mais à notre avis ce n'est pas la seule explication possible pour l'expression εὐφημος ἴσθι, surtout en tragédie.

L'ordre donné n'est pas exactement une action en impératif, mais plutôt l'imposition d'une qualité : « sois εὐφημος », c'est à dire, sois quelqu'un (une femme dans les deux cas) ayant une qualité concrète par rapport à ta parole. Dans l'*Oreste* (v. 1327), l'ordre d'Hermione s'avance aux mots d'Électre, qui, pour l'instant, ne prononce que des mots concernant les lamentations que mérite son sort. Hermione se méfie de ce que peut-être Electre est sur le point de dire, et qu'effectivement elle dira quand elle annoncera la mort des vivants,

8. Arist., *HA* 618.

9. Sosiadès *apud* Stobée, *Florilegium* III, 1, 217, 15.

10. BUSINE 2002, 67-68; TZIATZI-PAPAGIANNI 1994, 5-7 et GRAU 2014, 97-108.

11. *Inscriptio Miletopolitana* (Ditt. *Syll.*³ 1268), cf. OIKONOMIDES 1987, 71-72.

12. « À qui te dit : 'Confiance !' réponds par des mots confiants », trad. Paul Mazon.

13. GÖDDE 2011, 353-354 et surtout 356.

la sienne et celle de son frère (vv.1328-1338), mais l'annonce de cette mort se produit *après*, et non pas *avant* les mots d'Hermione. La mort n'est pas verbalisée *avant* le mot εὔφημος, même si l'idée de la mort peut hanter la scène dès le début. L'interdiction apotropaïque, s'il en était une, se produirait sur un pressentiment de ce qui sera peut-être dit et non pas sur ce qui a effectivement été dit. Il ne s'agit donc pas d'un usage pareil à celui de l'impératif d'εὔφημέω tel que l'explique Gödde.¹⁴

Toutefois, le dialogue entre Electre et Hermione transmet une fausseté, un mensonge qu'Électre a conçu antérieurement avec son frère. La parole d'Électre n'est pas porteuse de vérité, parce que le cri qu'on vient d'entendre à l'intérieur du palais n'est pas la prière d'Oreste, comme elle veut faire croire à Hermione, mais le cri déchirant d'Hélène qu'on assassine. Électre vient de fabriquer une attrape dont la proie sera Hermione. La première réponse d'Hermione est : « sois εὔφημος ». C'est évident que le terme ne veut pas dire 'tais-toi', tout court. C'est la méfiance devant la possible transgression des limites de la parole, mais non pas par le fait de parler ou de ne pas parler de la mort —qui est présente au long de la tragédie, mais qui n'a pas été annoncée verbalement—mais la méfiance devant tout ce qu'Électre peut dire : les lamentations du vers antérieur, les griefs, les maux, éventuellement la mention de la mort, mais surtout —ce qu'Hermione ne sait pas encore, tandis que les spectateurs, eux, le savent—le mensonge. Hermione exhorte Électre à 'bien parler', à 'veiller sur ce qu'elle dit', parce-que ce qu'on dit peut ne pas être bon, correcte ou véritable. Carles Riba traduit « retén la llengua », 'retiens ta langue'¹⁵, comme le fait aussi José Alsina en espagnol, « contén tu lengua ».¹⁶ En revanche, Fernández Galiano dit « refrena tu lenguaje ! de qué novedad me hablas ? » et aussi García Gual, qui traduit avec plus de justesse, « ¡No digas algo de mal agüero! ». Peut-être la seule solution pour traduire le passage est une traduction négative, que d'ailleurs on donne habituellement pour le mot εὔφημία, mais il y a plus que le silence dans ces vers. En français, Louis Méridier traduit « Parle mieux ! Quel malheur veux-tu donc annoncer ? ». La nouvelle est, donc, un malheur, à cause des lamentations, mais à quoi se rapporte le 'mieux' de l'impératif ? Parle mieux que.... ? mieux que les lamentations que tu viens de mentionner ? Ou bien 'explique-toi mieux' ? Ce dernier sens serait bien éloigné de l'idée préventive d'εὔφημία ou de n'importe quel

14. GÖDDE 2011, 364-365.

15. RIBA 1977 *ad loc.*

16. ALSINA 1982 *ad loc.*

sens métaphorique du texte. C'est la même traduction qu'il appliquera au vers 724 d'*Hippolyte*. En anglais, John Peck et Franck Nisetich¹⁷ traduisent : « Say it is'nt so! What is the news ? », ce qui manifeste encore une fois que le texte n'est pas facile à rendre.

Le cas de l'*Hippolyte* présente une plus grande ambiguïté. Dans un article devenu classique,¹⁸ Knox a très bien démontré que cette tragédie se compose de l'alternance du silence et de la parole, autour de la vérité et du mensonge. Le chœur exhorte Phèdre à être εὐφημος, au vers 724, c'est à dire, à être celle 'qui parle bien', mais dès le début de la pièce, Phèdre a parlé tout le temps, que ce soit bien ou mal. Au début, c'est la parole de Phèdre qui déchaîne l'action, et elle parlera encore après sa mort, mais sa parole ne sera pas une 'bonne' parole, puisque la mort lui sert à véhiculer le mensonge. La prévention conventionnelle du chœur devant la mention de la mort anticipe la parole de Phèdre, laquelle ne parlera pas bien *avec* sa mort et non seulement pas en parlant *de* sa mort. Il y a encore une transgression de la parole semblable à celle qui se trouvait à l'*Oreste*, c'est la transgression de la vérité par le moyen de la calomnie.

L'expression εὐφημος ἴσθι n'évoque ni une situation religieuse, ni un silence rituel, ni le mauvais présage, ni même une action —se taire ou parler—, mais elle évoque une qualité attribuée au sujet, c'est à dire, une qualité intrinsèque à Phèdre. Sois εὐφημος. Sois celle qui dit le mot juste (qui est le mot véritable). Carles Riba traduit, encore une fois, « retén la llengua » ; Miralles traduit « calla »¹⁹ ; Greene traduit, en anglais, « do not speak of it ».²⁰ Cette traduction anglaise réduit le texte, parce-qu'elle omet le vers suivant, où Phèdre exige le bon conseil du chœur, et par contre, elle répète « No, I'll not speak of it », ce qui n'est pas dans le texte. Louis Méridier traduit « Parle mieux ! ». C'est vrai que, dans ce passage, Phèdre a parlé de la mort, de la sienne, mais le mot εὐφημος permet de trouver encore des sens supplémentaires qui enrichissent l'interprétation du passage.

Euphème est aussi un nom propre, chez Homère, Pindare et Apollonios Rhodios. Au premier coup d'oeil, il s'agit d'un nom parlant, dont la composition est évidente. Euphème peut signifier 'celui qui parle bien', mais peut aussi vouloir dire 'celui qui a une bonne réputation', 'celui qui devient l'objet

17. PECK; NISSETICH 1995 *ad loc.*

18. KNOX 1979 [1952].

19. MIRALLES 1977 *ad loc.*

20. GRENE; LATTIMORE 1992 *ad loc.*

du bien parler'. Pindare, dans la quatrième *Pythique*, parle du κλέος d'Euphème et de Periclimène,²¹ et les deux noms sont parlants, comme l'a bien relevé Braswell²² : celui qui a une bonne réputation, Euphème, et celui qui a une puissante renommée, Periclimène. Le sens de 'bonne renommée' se retrouve aussi chez Diogène,²³ où l'adjectif εὔφημος est en opposition à δύσφημος, et attribué à Héraclès.

L'idée d'une bonne réputation est très présente dans l'*Hippolyte*. Au début, Phèdre réclame sa τιμή, son honneur (v. 329) et le fait de tirer noblesse des affaires honteuses (v. 331). Son silence lui rapporte l'honneur qui provient de la bonne considération d'autrui. Phèdre évoque à plusieurs reprises son souhait d'avoir du κλέος pour ses enfants, pour qu'ils puissent devenir glorieux grâce à elle (vv. 420-425).²⁴ L'εὔκλεια, la bonne renommée des enfants provient de l'attitude de Phèdre. La gloire féminine a été bien étudiée du point de vue de la cité d'Athènes,²⁵ et il faut tenir compte que Phèdre n'est pas athénienne²⁶ et, donc, que la gloire athénienne des enfants est sérieusement mise en question. Si Phèdre est une étrangère, du point de vue de la cité, ce qu'elle fait, son attitude (c'est à dire, son silence) est ce qui procurera de l'εὔκλεια à ses enfants, par opposition à la possible αἰσχύνη, honte, de son mauvais comportement (v. 420). Le silence de Phèdre, le silence du début, quand elle n'a pas encore découvert son mal à la servante, c'est ce qui lui rapporte de la τιμή, en suivant la grande tradition grecque pour les femmes. Le passage du discours funèbre de Thucydide²⁷ où Périclès remarque qu'il faut parler le moins possible des femmes est devenu classique. C'est à dire, les actions féminines ne doivent pas devenir l'objet de rumeurs, de φήμη, de pourparlers de la société (masculine) qui les regarde. Il s'agit d'apparence et de φήμη, non seulement du silence obligé pour les femmes, (un silence qui les orne, comme le dit Sophocle),²⁸ mais du silence que la société tient à propos

21. Pind., *Pyth.* IV 174-176.

22. BRASWELL 1988, 174-5.

23. Diog., *Ep.* 36, 6: πενίαν μὲν ὀλίγα δαπανῶντες θρέγετε φύλακα αὐτῶν, τὸν δὲ Ἡρακλέα πολλά. ἀλλὰ δύσφημόν ἐστι πενία, εἶπεν, ὁ δὲ Ἡρακλῆς εὔφημον. cf. MALHERBE 1977, 153.

24. « La crainte d'être un jour convaincue de déshonorer mon mari, et les fils que j'ai mis au monde. Ah ! puissent-ils, avec le franc-parler de l'homme libre, habiter florissants l'illustre Athènes, et se glorifier de leur mère ! » trad. Louis Méridier.

25. LORAUX 1987, 39-40 et 26-36.

26. Sur le rôle de l'autochthonie dans la citoyenneté athénienne, cf. LORAUX 1981, 220.

27. Thuc. II 45, 2.

28. Soph., *Ai.* 293: γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει. Ce silence peut être compris au sens actif ou passif.

des femmes, c'est à dire, le manque de récit, de φήμη, de leurs actions, supposément honteuses. Il y a honneur et gloire, pour une femme, s'il n'y a pas de récit, à l'inverse de ce qui se passe avec un héros. Le silence n'est pas convenable à la gloire des héros, parce-que c'est la parole qui transmet la mémoire de leurs gestes, mais le silence—l'absence de parole concernant une femme, l'absence de φήμη—est ce qu'il y a de plus bienséant pour les femmes.

Par contre, la parole de Phèdre, qui a dévoilé son secret, lui empêche la gloire : vers 687-8, τοιγὰρ οὐκέτ'εὐκλεεῖς θανούμεθ'. Louis Méridier traduit : « et nous ne mourrons plus avec gloire » ; Carles Riba : « ara ja no moriré honrada » ; Miralles : « no puedo ahora ni muriendo conservar mi buen nombre ». Sa mort, qui entraîne un nouvel acte de la parole, la calomnie, prétend conserver la réputation des enfants et récupérer la sienne. Dans ce contexte se situe l'ordre donné par le chœur, non seulement après l'expression de l'intention de mourir, mais après l'expression de cette mort comme solution pour maintenir le κλέος de Phèdre et de ses enfants.²⁹

L'adjectif εὔφημος, donc, désigne une qualité qui se rapporte à la parole. Si on revient au personnage mythique, Euphème est, d'après la Souda, le père de Stésichore, celui qui se rétracte du 'mensonge' que représente le premier discours sur Hélène, et qui, en écrivant la *Palinodie*, a manifesté qu'il 'parle bien', qu'il dit la vérité. Ce rapport entre vérité et mensonge se retrouve aussi dans le *Phèdre* de Platon, lors du deuxième discours de Socrate, qui mentionne Euphème.³⁰

Dans le cas de Phèdre, cette parole se trouve sur un terrain glissant entre vérité et mensonge, entre la voix et le silence. L'exhortation du chœur est à parler bien, à prononcer des mots de bon augure, à avoir une bonne réputation et aussi à ne pas parler de la mort, non seulement à cause de ce que la mort signifie par elle-même, mais, préventivement, à cause de ce que représentera la mort de Phèdre en tant que calomnie. C'est, donc, une exhortation à ne pas mentir.

Si on la comprend de cette façon, l'expression devient presque impossible de traduire sans avoir recours à des impératifs négatifs ou à des paraphrases trop longues. Nous ne proposons pas de traduction, nous indiquons seulement l'ambiguïté de l'expression et la difficulté de la rendre à nos langues modernes, ne soit ce qu'à peu près. En tout cas, un traducteur doit choisir quel est le sens de l'ambiguïté qu'il veut mettre en valeur, et nous ne croyons

29. Pour le κλέος des femmes, cf. FOLEY 2001, 127-140.

30. Pl., *Phdr.* 244a. Cf. GÖDDE 2011, 363-365.

pas que, dans ce passage, l'ordre de se taire soit le sens qui l'emporte sur le reste.

À la fin de la tragédie (vv-1465-6), le chœur manifeste que le récit (les φήμαι) douloureux des grands personnages est plus durable. Méridier traduit : « quand elles touchent aux grands hommes, les nouvelles de deuil exercent plus longtemps leur empire ». Miralles: «Pues más intensa es la fuerza de lo que inspira dolor cuando se cuenta relativo a gente ilustre». C'est ce qui reste de Phèdre : sa φήμη, elle à qui le chœur a ordonné d'être εὔφημος.³¹

L'usage de l'impératif εὔφημος ἴσθι est, effectivement, un ordre pour éviter le mauvais augure de la mort, mais il comprend la qualité de l'individu qui parle bien parce-que sa φήμη n'a pas subi de distorsion. L'usage prédicatif du terme implique une qualité et non seulement une action. Les mots sont εὔφημα, c'est à dire, ils sont de bons présages, mais les êtres humains ne sont pas de bon augure. C'est la φήμη humaine qui peut être bonne ou mauvaise. Il y a une ambiguïté dans l'usage du terme, qui, chez Euripide et en paroles du chœur, servira pour prédire le malheur de la mauvaise φήμη que Phèdre attirera sur elle par moyen de ses paroles menteuses. La parole de Phèdre n'est pas une parole de vérité, donc, elle n'est pas une parole εὔφημος, et elle ne l'est pas non plus parce que la façon d'agir de Phèdre, comme victime d'un amour adultère au début et comme calomniatrice —c'est à dire, traître de la parole—à la fin, change sa φήμη, le récit qu'on tient à propos d'elle.

Nous ne croyons pas que la construction soit banale. Être εὔφημος n'est pas identique à se taire, ni même à parler bien. Être εὔφημος veut dire prononcer des mots de bon augure et en même temps avoir une bonne réputation. En ce sens, la maxime delphique 'εὔφημος ἴσθι' ou, encore mieux, 'εὔφημος γίνοι', n'est pas exactement la reproduction d'εὐφήμει, qui d'ailleurs existe aussi. Devenir εὔφημος implique, à notre avis, beaucoup plus que le silence, c'est le respect pour la parole, celle que l'on prononce et celle qui est prononcée à propos de soi-même.

En tout cas, Euripide, dans l'Hippolyte, utilise l'expression de façon polysémique. L'idée dominante n'est pas le silence, mais le bon usage de la parole, pour obtenir et transmettre du κλέος. Le chœur, angoissé par le sens de la parole et du silence de Phèdre et par la peur de ce qu'elle dira et non seulement de ce qu'elle vient de dire, exhorte Phèdre non pas à se taire, mais à dire la vérité, à bien parler, à être εὔφημος, à avoir une belle renommée.

31. La φήμη peut avoir aussi la force d'une transgression, cf. GÖDDE 2011, 79 ou bien annoncer la victoire, *ibid.* 150.

BIBLIOGRAPHIE

- J. ALSINA 1982, *Eurípides. Las Suplicantes. Electra. Orestes*, Barcelona.
- B.K. BRASWELL 1988, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin.
- A. BUSINE 2002, *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris.
- M. FERNÁNDEZ GALIANO 1986, *Eurípides. Tragedias troyanas*, Barcelona.
- H. FOLEY 2001, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton.
- C. GARCÍA GUAL 1998, *Eurípides. Tragedias*, t. III, Madrid.
- S. GÖDDE 2011, *Euphemia. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Heidelberg.
- S. GRAU 2014, *Diògenes Laerci. Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*, Barcelona.
- D. GRENE ; R. LATTIMORE 1992, *The Complete Greek Tragedies*, Chicago.
- B. KNOX 1979 [1952], « The Hippolytus of Euripides », in *Word & Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore & London, pp. 205-230.
- N. LORAUX 1981, *Les enfants d'Athéna*. Paris.
- N. LORAUX 1987 [1985], *Tragic Ways of Killing a Woman*, Cambridge, Mass.
- A. J. MALHERBE 1977, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Atlanta.
- P. MAZON 1946, *Eschyle*, t. 1, Paris.
- L. MÉRIDIER 1960, *Euripide*, t.1 et 2, Paris.
- C. MIRALLES 1977, *Eurípides. Hipólito*, Barcelona.
- S. MONTIGLIO 2000, *Silence in the Land of Logos*, Princeton.
- A. N. OIKONOMIDES 1987, « Record of 'The Commandments of the Seven Wise Men' in the 3rd. c. B.C. », *The Classical Bulletin* 63, 3, pp. 67-76.
- J. PECK ; F. NISETICH 1995, *Euripides Orestes*, Oxford.
- C. RIBA 1977, *Eurípides. Tragèdies*, 3 vol., Barcelona.
- E. SUÁREZ DE LA TORRE 2007, «Silencio ritual en la Grecia antigua», *Ilv. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIX, pp. 43-52.
- M. TZIATZI-PAPAGIANNI 1994, *Die Sprüche der Sieben Weisen*, Stuttgart-Leipzig.