

DIONISO

RIVISTA DI STUDI SUL TEATRO ANTICO



ISTITUTO NAZIONALE
DEL DRAMMA ANTICO
FONDAZIONE ONLUS

Annale della Fondazione INDA
2018 - nuova serie, numero 8

Edizioni ETS

DIONISO

Rivista di Studi sul Teatro Antico

EDITORIAL TEAM

Editor in chief

Guido Paduano

Scientific Committee

Remo Bodei, Massimo Cacciari, Bruno Cagli†, Luciano Canfora,
Giovanni Cerri, Maria Grazia Ciani, Giulio Ferroni, Erika Fischer-Lichte,
Hellmut Flashar, Helene Foley, Nadia Fusini, Delia Gambelli, Mario Martone,
Marianne McDonald, Bernd Seidensticker, Richard Tarrant,
Alfonso Traina, Giuseppe Voza

Editorial board

Elena Maria Fabbro (Università di Udine)
Massimo Fusillo (Università dell'Aquila)
Alessandro Grilli (Università di Pisa)
Maria Serena Mirto (Università di Pisa)
Caterina Mordeglia (Università di Trento)
Maria Pia Pattoni (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano-Brescia)
Gianna Petrone (Università di Palermo)

Editorial assistants

Francesco Morosi, Elena Servito

Journal layout

Fabio Impera

Graphics

Carmelo Iocolano

This is a peer-reviewed journal

ISSN 1824-0240

ISBN 978-884675566-7

- 5 GUIDO PADUANO
Colpa e diritto nella produzione tragica del V secolo
sul mito dei Sette a Tebe
- 33 ALESSANDRO GRILLI
«Investigare il destino nella necessità del caso»:
ragione e religione nei *Sette contro Tebe*
- 89 MARIA PIA PATTONI
Zeus tiranno e Prometeo maestro delle arti:
sviluppi tragici e distorsioni parodiche
dal *Prometeo incatenato* al *Pluto* di Aristofane
- 121 ELENA FABBRO
La trasgressione felice nelle commedie ‘pacifiste’ di Aristofane
- 165 MATTEO VERZELETTI
La Nef di Élémir Bourges e i suoi modelli epici
- 183 ANDREA CERICA
Pasolini e l'*Antigone* di Sofocle: un laboratorio di traduzione
- 217 CORRADO CUCCORO
I Labdacidi sulla scena portoghese:
due drammi di Armando Nascimento Rosa
- 243 FLAVIA ZISA
Elena e Menelao nella ceramica ateniese a figure nere
e a figure rosse da Siracusa e Camarina
- 259 GIANMARCO DE FELICE
Il nuovo allestimento della cavea del teatro greco di Siracusa

ALESSANDRO GRILLI

«Investigare il destino nella necessità del caso»: ragione e religione nei *Sette contro Tebe*¹

1. *Il protagonista dei Sette tra discontinuità e dialettica*

Nel protagonista dei *Sette contro Tebe* gli studiosi hanno a più riprese evidenziato segni di discontinuità che sono stati interpretati come indizio di una costruzione disorganica, o comunque non unitaria del personaggio². La questione è rilevante, anche laddove, come mi sembra ragionevole, si rinunci ad attribuire a Eschilo una tecnica di costruzione del personaggio fondata sulla mimesi naturalistica³. Il principale argomento di questi interpreti

¹ Il testo greco dei *Sette* è citato dall'edizione di HUTCHINSON (1985); occasionali divergenze sono motivate in nota. Le traduzioni da Eschilo sono mie e cercano di riflettere, nella maggior aderenza possibile alla lettera del testo, gli snodi della mia interpretazione. Ringrazio Carmen Dell'Aversano, Guido Paduano e Maria Pia Pattoni per la generosità e la pazienza con cui hanno accettato di leggere e discutere con me il testo di questo articolo, che deve ai loro consigli non poche rettifiche o integrazioni. Solo mia, come è ovvio, resta la responsabilità di omissioni o inesattezze.

² A questa impostazione del problema ha contribuito in primo luogo WILAMOWITZ (1914: 66-67; ma cf. già WILAMOWITZ 1891, 227 n. 2), che ha sottolineato l'apporto di fonti mitiche disomogenee per motivare il presunto carattere disorganico dell'azione dei *Sette*. Altrove (1914, 63) Wilamowitz motiva le incoerenze come prevalenza dell'effetto drammatico della singola scena sull'insieme (una sorta di estensione all'indietro del principio che Tycho von Wilamowitz enuncerà poi a proposito di Sofocle). Cruciale si è però rivelato in seguito il contributo di Solmsen (1937; sui *Sette* vd. in particolare p. 198), che con la sua enfasi sul ruolo dell'Erinni nell'opera di Eschilo ha dato l'avvio a una posizione 'analitica' ripresa poi da studi numerosi e importanti (da MURRAY 1940 a WINNINGTON-INGRAM 1983). In essi la discontinuità nel carattere di Eteocle viene ricondotta a matrici metafisiche (l'irruzione dell'ἀνά), o psicologiche (l'improvvisa rivelazione di una brama di potere celata fino al momento dello scontro con Polinice), ma parte sempre dal postulato che l'azione dei *Sette* sia scandita da un percorso *disorganico* dell'eroe. Sull'incoerenza insistono, evidenziandone aspetti diversi, PATZER 1958; WOLFF 1958; DAWE 1963, 31 sgg. A questa posizione si contrappone invece una serie di studi che rivendica, in varie prospettive, la costruzione unitaria del personaggio (vd. OTIS 1960; VON FRITZ 1962; KIRKWOOD 1969; SMITH 1969; GARZYA 2005, 40-41; da ultimo PADUANO 2013).

³ Tra i problemi della teoria letteraria, la costruzione del personaggio è fra i più complessi e dibattuti (per un limpido orientamento generale vd. STARA 2004). La stessa

è che il personaggio di Eteocle sembra conoscere una svolta repentina a partire dal v. 653, quando allo stratega equilibrato e padrone di sé succede un guerriero emotivamente alterato dall'improvviso incombere del duello fratricida. Indubbiamente, appare marcato il fatto che l'azione del dramma si risolva in una lunga preparazione alla battaglia dove per centinaia di versi non si fa mai menzione di Polinice e dei suoi progetti: passano così quasi sotto silenzio le stesse matrici della vicenda – l'ἀρά paterna e le motivazioni della rivalità tra i due fratelli⁴. È probabile invece che all'interno della trilogia (dopo il *Laio* e l'*Edipo*, i *Sette* sono la terza parte di una trilogia che esplora le varie tappe del mito tebano dei Labdacidi) questi elementi fossero già stati evocati. Che la reticenza sia un dato saliente, perciò, è innegabile; che da essa

nozione di 'mimesi naturalistica', ingannevolmente evidente per il senso comune, non può essere data per scontata se non con le cautele dovute al relativismo degli orizzonti culturali e alle ipoteche filosofiche che legano in modi vari e complessi la costruzione della realtà e quella della sua rappresentazione letteraria.

⁴ La maledizione di Edipo viene menzionata una sola volta prima del v. 653, quando Eteocle la invoca insieme all'Erinni del padre, affiancandola a Zeus, alla Terra e agli dei poliadi, per pregarli di risparmiare la città (69-70). Nell'ipotizzarne la causa, gli studiosi la riconducono a un torto (mai evocato nel dramma) dei figli nei confronti del genitore. È interessante osservare come in assenza di informazioni esplicite nelle fonti si cerchi talvolta di colmare le lacune con pericolosa disinvoltura: ad esempio per CAMERON 1964, 7-8 è stata la negligenza di Eteocle «in discharging the duties of a son toward his father [...] which first brought on the curse of Oedipus and led to the battle between the brothers» (questo minimizza tra l'altro la percezione dell'ἀρά come parte di un comportamento compromesso dall'ira, come sembra presupposto dai vv. 781 e 785); l'eventuale responsabilità di Polinice in uno scontro di cui si sottolinea più volte la simmetria viene tendenziosamente scotomizzata. Sul problema vd. anche CROSET 1965, 129; FERRARI 1972, 169-170; HUTCHINSON 1985, xxv-xxvii. Nel dramma passa altresì sotto silenzio la causa della lite tra i fratelli e dell'esilio di Polinice (HUTCHINSON 1985, xxx-xxxii), che in Hom. *Il.* IV 409 viene ricondotta genericamente alla stoltezza degli eroi (ἀτασθαλίαι; cfr. Pind. *Nem.* 9.18 sgg.). Per Hes. *Op.* 162-163 la rivalità dei fratelli dipende dalla spartizione delle ricchezze di Edipo (μήλων ἐνεκ' Οἰδιπόδαο). Nessuna di queste motivazioni può essere presupposta con sicurezza per i *Sette*, anche se viene data tendenzialmente per scontata la responsabilità di Eteocle nei confronti del fratello esiliato (cfr. ad es. WINNINGTON-INGRAM 1983, 49): mi sembra evidente che in casi del genere è la precomprensione ermeneutica a far sembrare ovvi, solo perché coerenti con la propria lettura, elementi altrimenti non documentati. Di fatto, non abbiamo modo di sapere come la versione eschilea ripartisse le responsabilità della lite tra fratelli: nella tradizione tragica le colpe sono tendenzialmente simmetriche, ma talora con importanti distinzioni che sbilanciano la responsabilità (come nell'*Edipo a Colono* o nelle *Fenicie* di Euripide).

però si possa inferire, come pure è stato fatto⁵, che il dramma rivelerebbe così la disomogeneità delle fonti mitiche da cui Eschilo deriva la sua materia – il poeta come maldestro rapsodo che mette insieme versioni disparate ma non riesce a nascondere agli occhi d’aquila del filologo i punti di sutura – è senz’altro possibile, ma tutt’altro che convincente. La mia opinione, al contrario, è che questa discontinuità sia largamente dovuta allo sguardo degli interpreti. Eteocle, come spero di mostrare in questo studio, non va letto come giustapposizione di parti disomogenee, ché anzi la decisione di affrontare il fratello e l’accettazione del destino si configurano nel personaggio come uno sviluppo coerente di matrici complesse ma tutt’altro che disorganiche.

La continuità di Eteocle prima e dopo la presunta ‘frattura’ emerge lampante ad esempio dalla considerazione dei vv. 656-657 (ἀλλ’ οὔτε κλαίειν οὔτ’ ὀδύρεσθαι πρόπει, | μὴ καὶ τεκνωθῆ δυσφορώτερος γόος, «Ma non sta bene piangere e lamentarsi, che da questo non nasca un compianto anche maggiore»), dove l’eroe cerca di comprimere l’empito dell’emozione con un richiamo all’autocontrollo. Non è vero che Eteocle è prima equilibrato e poi scomposto: il suo equilibrio *permane* al di là di una esternazione di disappunto intensa ma breve (653-655), e cede presto il passo a un’argomentazione analitica della propria decisione. La continuità con l’Eteocle della prima parte del dramma è evidente soprattutto nel v. 657: qui infatti Eteocle esorta se stesso alla calma *con la stessa motivazione* ribadita con insistenza alle donne del Coro per tutto il primo episodio: non si devono manifestare emozioni negative e scomposte perché da esse, per analogia o per contagio⁶, possono scaturire solo effetti peggiori (182-186, 191-194, 236-238, 250, 254).

Anche l’anomala reticenza su Polinice e sull’antefatto mitico della guerra, che ritarda oltre la metà del dramma il chiarimento della situazione di Tebe e del sovrano, non è a mio giudizio

⁵ Da WILAMOWITZ 1914, 95-106, incline a rappresentare Eschilo come artista imperfetto.

⁶ Per non parlare dei rischi di avveramento cledonomantico, come osserva HUBBARD 1992, 306-307 analizzando questi versi nel quadro di una rilettura dei vv. 4-7 del dramma.

sufficiente a giustificare una presunzione di discontinuità: considerando infatti i testi conservati e le testimonianze antiche sulla poesia di Eschilo, è possibile interpretare questo inconsueto e anomalo ritardo come una forzatura ricercata a fini *espressivi*, come quella che caratterizza ad esempio il personaggio di Niobe nel perduto dramma omonimo⁷.

Ritengo insomma che vedere nell'Eteocle dei *Sette* un personaggio disorganico sia largamente inesatto, anche se il consenso suscitato da una simile linea interpretativa induce comunque a non liquidare frettolosamente la questione. A mio giudizio, l'approccio più produttivo consiste nel riconsiderare il problema della 'discontinuità' di Eteocle nei *Sette* in una diversa prospettiva, vale a dire non come un fenomeno di linearità interrotta, ma come un dato *sistemico*, legato alla coesistenza di atteggiamenti e principi-guida in reciproca tensione. Più che presunti cambiamenti di rotta nel personaggio, questo approccio invita ad indagare in primo luogo l'insieme dei processi cognitivi e, in misura minore, emozionali, impliciti nelle parole di Eteocle fin dalla sua entrata in scena, e rivelati dalle sue scelte, dalle sue valutazioni dei dati di fatto e, come ovvia conseguenza, dalle sue azioni. Credo che così facendo possano emergere con maggiore chiarezza nel personaggio le nervature di un profilo 'composito', in cui segnali a vario titolo contraddittori mettono in luce una ricorrente interferenza di orizzonti solo parzialmente allineati⁸. Sentirò di aver

⁷ Nelle *Rane* di Aristofane (908-913), Euripide rimprovera a Eschilo di aver ingannato gli Ateniesi introducendo personaggi velati e muti (γούζοντασ οὐδὲ τούτι) come l'Achille dei *Mirmidoni* e la Niobe della tragedia omonima (sull'identificazione dei drammi vd. DOVER 1993, 307): al di là della polemica del 'teatro di parola' contro le forme della drammaturgia più antica, questa critica ci permette di capire che il personaggio dolente in scena determinava con il suo lutto silenzioso, e refrattario alle sollecitazioni ben oltre i limiti della convenzione teatrale (di norma il personaggio entra in scena per parlare, mentre Niobe era presumibilmente già in scena fin dall'inizio come uno *stage prop*: sul problema TAPLIN 1972), un turbamento dell'orizzonte d'attesa (il concetto è definito da JAUSS [1967] 1969, 57-61). Il drammaturgo aveva così risolto in modo originale e memorabile il trattamento di una materia mitica ampiamente nota agendo sulla dilatazione delle attese e la forzatura di alcune convenzioni drammaturgiche.

⁸ Come si vedrà oltre, la mia analisi presuppone e discute l'idea di Albin Lesky (1966, che estende al teatro di Eschilo i risultati di Lesky 1961a), secondo cui l'epos arcaico e ancora la tragedia eschilea rappresentano l'azione umana come effetto di una

raggiunto il mio obiettivo se la mia analisi riuscirà a presentare questa costruzione composita del personaggio come un riflesso, in senso lato, della tensione epistemica che caratterizza la cultura attica già nella prima metà del V secolo – in particolare nella contrapposizione via via sempre più marcata tra gli schemi di pensiero propri della religione tradizionale e le forme di razionalismo più o meno accentuato implicite nell'impalcatura ideologica della polis democratica⁹.

I *Sette a Tebe* sono considerati, giustamente, un dramma dell'interpretazione¹⁰: l'incertezza, o l'illusoria certezza, che caratterizzano, anche in generale, la condizione umana si risolvono, nella specifica vicenda dei *Sette*, in una vera e propria avventura erme-

'doppia determinazione', in cui convergono fino a sovrapporsi il piano della necessità divina preordinata e quello della volontà individuale.

⁹ Nel dibattito critico, la posizione dominante attribuisce a Eschilo una visione del mondo in rapporto di continuità rispetto a strutture estremamente arcaiche di pensiero (GLOTZ 1904, 408-409). Studiosi benemeriti dell'opera di Eschilo come Denys Page contrastano peraltro l'eccellenza drammaturgica del poeta con la sua pochezza speculativa (in DENNISTON, PAGE 1960, xv) e interpretano come retrograda la posizione religiosa di Eschilo rispetto al pensiero presocratico e alla critica di Senofane in particolare. La tendenza è in felice inversione negli ultimi anni. Si consideri, tra i non molti contributi in questa direzione, lo studio di Richard Seaford sui rapporti tra visione del mondo eschilea e filosofia arcaica (SEAFORD 2012). La mia interpretazione dei *Sette* si richiama in parte anche a studi di molto precedenti, come GOLDEN 1966, che si sforzano di contrastare la vulgata storico-letteraria argomentando un maggiore allineamento di Eschilo al razionalismo politico del V secolo (anche se di fatto sono ben lungi dal condividere la lettura che Golden dà di questa specifica tragedia, da cui Eteocle esce ad esempio come autocrate bellicista; per una sobria valutazione di pregi e difetti dell'interpretazione di Golden si può utilmente leggere GARVIE 1968). Per una riconsiderazione complessiva del problema religioso in Eschilo vd. BEES 2009, di cui peraltro non condivido le conclusioni eccessivamente monolitiche (che presuppongono, tra l'altro, il rifiuto della paternità eschilea del *Prometeo*). Sull'evoluzione delle idee relative alla colpa ereditaria vd. GAGNÉ 2013, in part. 133 sgg. e 344 sgg.; sul tema nel corpus eschileo vd. SEWELL-RUTTER 2007.

¹⁰ Questo vale non solo in relazione al problema della lingua (su cui si vedano almeno CAMERON 1970, JUDET DE LA COMBE 1987 e GRILLI 2018a e 2018b) ma al ruolo che la semiotica svolge su vari livelli nell'azione del dramma. Un'esplorazione sistematica che sceglie di collocare appunto la procedura dell'interpretazione al centro di una lettura monografica è ZEITLIN 1982 – uno studio senz'altro pionieristico per le prospettive di applicazione dello strutturalismo e in genere dei metodi critico-letterari all'analisi dei testi classici. Purtroppo il partito preso metodologico dell'autrice conduce in questo caso a una serie di posizioni poco condivisibili, quando non largamente pretestuose (penso soprattutto all'interpretazione dei campioni come simboli di una periodizzazione della storia umana).

neutica, in cui l'azione intrapresa è associata a momenti di elaborazione inferenziale particolarmente sviluppati (le decisioni sulla guerra a partire dal rapporto dell'esploratore, 69 sgg.; le reazioni all'avvicinarsi dell'esercito, 78 sgg.; lo schieramento dei campioni alle porte di Tebe, 375 sgg.). Nei *Sette*, insomma, l'azione stessa si configura come *effetto* di specifiche strategie di interpretazione: al centro del dramma si collocano infatti i sette cosiddetti *Redepaare*, coppie di discorsi di varia estensione in cui un messaggero nomina e descrive il campione collocato dagli Argivi alle porte tebane, mentre Eteocle risponde contrapponendo l'avversario più opportuno¹¹. Ciascuno di questi schieramenti è correlato a un ragionamento semiotico più o meno stringente, e, visto che dei duelli il testo non includerà né lo svolgimento né la semplice narrazione, ciò che finisce per sostanziare concettualmente ed espressivamente lo scontro è proprio la forma di 'attacco semiotico' con cui Eteocle sembra voler trionfare preliminarmente degli avversari di Tebe. Già la prima parte del dramma, del resto, è organizzata da Eschilo come una doppia e polarizzata preparazione 'semiotica' alla battaglia: Eteocle cerca di elaborare le informazioni prudentemente raccolte definendo una strategia (30-38), mentre il Coro reagisce visceralmente alle evidenze sensoriali e narrative dell'esercito nemico abbandonandosi al panico e alla disperazione (78 sgg., 203 ἔδεισα).

Questa innegabile centralità della dimensione semiotica nei *Sette* avalla l'ipotesi che i processi inferenziali, fondati su una concatenazione di premesse in larga parte non esplicitate, siano un terreno privilegiato per l'analisi della visione del mondo implicita nel testo e nelle posizioni specifiche dei personaggi, e in quanto tali vadano scandagliati con particolare attenzione. Credo

¹¹ L'espressione *Redepaare* (*Redenpaare* altrove, ad es. in WILKENS 1974) è entrata nel lessico tecnico degli studi eschilei grazie a FRAENKEL [1957] 1964. Per interpretazioni focalizzate in prevalenza sul II episodio del dramma si vedano, oltre a ZEITLIN 1982, 53 sgg., PATZER 1958; FERRARI 1972; MALTOMINI 1976. Il problema considerato in primo luogo dagli studiosi, che di volta in volta ne hanno sostenuto ogni possibile variante, consiste nel determinare il momento in cui Eteocle opera la scelta dei campioni, se a priori o in base all'identità del campione argivo. A seconda del momento, infatti, lo scontro fratricida si configura come un effetto del destino o come una libera scelta di Eteocle. Sul problema si veda oltre, n. 58.

che sia possibile, più precisamente, mostrare come il panorama dei processi inferenziali da cui dipendono le azioni di Eteocle sia attraversato da una sorta di faglia epistemica, una discontinuità di visioni del mondo in cui si rispecchiano, più che le contraddizioni mitiche del personaggio¹², alcune aporie filosofiche che prendono corpo nella cultura della nascente democrazia ateniese, sospesa tra religiosità tradizionale e problematica fiducia nelle tecniche e nella visione razionalistica delle cose. Questa ‘faglia epistemica’ nelle prospettive del protagonista si può ricondurre all’azione simultanea di due diversi ordini di principi inferenziali¹³: da un lato, le parole di Eteocle manifestano una complessiva conformità all’orizzonte della religiosità tradizionale; dall’altro, molte considerazioni e molte scelte dell’eroe sembrano rimandare piuttosto a un orizzonte genericamente razionalistico, attento alle tecniche e ispirato a considerazioni di un complessivo pragmatismo. Al primo ordine di principi appartiene una fiducia di fondo nell’ordine metafisico del mondo, e in una conseguente, affidabile corrispondenza di cause ed effetti – un legame che si può certo intendere come fiducia nella teodicea, ma dove emergono altresì le tracce di una concezione arcaica e superstiziosa del po-

¹² L’esempio più macroscopico riguarda la discendenza dei fratelli: secondo alcune fonti Eteocle e Polinice non sono figli della coppia incestuosa ma nascono dalla seconda moglie di Edipo, Euriganea. Paus. IX, 5.10 osserva, a proposito della versione odissiacca del mito in *Od.* XI, 271-280, che se gli dei rendono noto l’incesto a breve distanza dall’unione di Edipo ed Epicasta (ἄφατος, «subito», 274), causando il suicidio di quest’ultima (277-279), non è possibile che sia lei la madre dei quattro figli di Edipo (si potrebbe obiettare, com’è ovvio, che ἄφατος significa anche ‘repentinamente’, ma la discussione del problema esula dall’ambito di questo lavoro). Un altro esempio di contraddizione mitica è la grande distanza che separa ben tre ordini di motivazioni per l’ἄρα del padre: 1. motivazione soggettiva del padre (i figli gli mancano di rispetto in modi diversi, ma per inavvertenza e su questioni di limitata importanza: il fatto che Polinice gli abbia messo davanti la tavola aurea di Cadmo appartenuta a Laio, secondo *Theb.* fr. 2 Bernabé, cit. in *Ath.* XI, 465e; oppure per lo scambio della spalla con la coscia come porzione delle carni sacrificali, secondo *Theb.* fr. 3 Bernabé, cit. in *Σ S.* OC 1375, 54.16 De Marco); 2. motivazione oggettiva (l’uccisione reciproca dei fratelli è l’effetto punitivo della colpa incestuosa di Edipo (*Pind. Ol.* 2.41-42)); 3. motivazione soggettiva dei figli (il loro comportamento cupido e immorale *legittima* a posteriori la maledizione: questa è la motivazione prevalente nelle versioni tragiche della vicenda e nella tradizione posteriore).

¹³ Per una definizione di ‘principio inferenziale’ come aspetto di una visione del mondo alla base di possibili concatenazioni argomentative mi permetto di rimandare a DELL’AVERSANO, GRILLI 2005, 30 sgg., 49.

tere magico del *λόγος*. Al secondo ordine di principi si possono ascrivere invece segnali di un approccio complessivamente razionalistico alla realtà – un approccio che attribuisce un'importanza centrale alle informazioni sui dati di fatto e alla loro valutazione tecnica. A questa fiducia nel sapere strumentale si affianca la capacità di valutazioni etiche e psicologiche fondate su una nozione disincantata e pragmatica della natura umana. Consuetudini, inclinazioni, dinamiche di psicologia sociale concorrono così a formare un bagaglio indispensabile per la gestione dell'emergenza in corso, la quale, se da un lato richiede la competenza tecnica dello stratega, è altresì impraticabile, dall'altro, senza specifiche capacità di elaborazione retorica e di comunicazione.

Schematizzando e accentuando i contrasti, potremmo ricondurre le due radici della visione del mondo di Eteocle alle seguenti contrapposizioni:

VISIONE DEL MONDO RELIGIOSA		VISIONE DEL MONDO RAZIONALISTICA
1. abbandono al volere degli dei e del fato	vs	fiducia nella conoscenza positiva e nelle scelte individuali
2. dinamica retributiva basata su criteri morali (teodicea)	vs	dinamica retributiva basata su effetti pragmatici (successo tecnico)
3. potere ominoso, magico-sacrale della parola	vs	impiego analitico e socialmente opportuno della parola

La distinzione analitica aiuta a riconoscere i singoli elementi, e permette di apprezzarne la contrapposizione; cionondimeno il testo mostra come il personaggio di Eteocle sia costruito in modo da riflettere una tendenziale e paradossale congruenza a *entrambi* gli orizzonti: questo continuo intrecciarsi di matrici largamente disomogenee, per non dire incommensurabili, è a mio giudizio il tratto più caratteristico del protagonista dei *Sette*, e l'interpretazione del testo e delle sue prese di posizione filosofiche non può prescindere da un'attenta valutazione di questi aspetti¹⁴.

¹⁴ LESKY 1966, 82 vede nel «double aspect of human action» un tratto costante della

2. *La dialettica ragione/religione*

La frammentazione degli orizzonti di Eteocle, costante, anche se diversamente marcata nei vari momenti del dramma, emerge in modo scoperto nella linea di azione principale, la gestione della guerra. In particolare, atteggiamenti di inappuntabile religiosità affiancano scelte dettate da considerazioni razionali e orgogliosamente fondate su precise competenze disciplinari. Nel prologo, ad esempio, Eteocle esplicita le peculiarità del rapporto tra i cittadini di una polis e la loro terra (un tema che sappiamo particolarmente caro agli Ateniesi, da sempre fissati con l'idea dell'autoctonia)¹⁵, mostrando la continuità che lega la Terra-madre alle generazioni future, attraverso la figura dei cittadini-guerrieri del momento presente (16-20):

[...]
 τέκνοις τε Γῆ τε μητροί, φιλάτη τροφῶν
 ἢ γὰρ νέους ἔρποντας εὐμενεί πέδω,
 ἅπαντα πανδοκουσα παιδείας ὄτλον,
 ἔθρέψατ' οἰκητήρας ἀσπιδηφόρους,
 πιστοί γ' ὅπως γένοισθε πρὸς χρέος τόδε.

[...] ai figli e alla Terra madre, vostra amata nutrice: quando teneri strisciavate sul suo benevolo suolo lei accolse tutto il vostro peso da educare e vi fece crescere come suoi abitanti portatori di scudo, perché diventaste affidabili a questo scopo.

Questa personificazione – relativamente convenzionale nella retorica di esortazione alla battaglia ma di grande spessore connotativo nel contesto dei *Sette*¹⁶ – attira l'attenzione sulla determi-

caratterizzazione del personaggio eschileo; ma in questo caso non si tratta solo di conflitto e convergenza tra necessità e libero arbitrio, bensì, più specificamente, di conflitto tra sistemi di riferimento e modelli di spiegazione del mondo. Cfr. *infra*, pp. 56-57.

¹⁵ Dei molti studi sul tema ricordo qui almeno LORAU 1996; BLOK 2009; e ROY 2014, che discute i testi e i problemi relativi all'Atene classica alle pp. 244-246.

¹⁶ HUTCHINSON 1985, 45 inferisce da Thuc. VII 69, 2 la dimensione convenzionale dei richiami ai familiari e agli dei aviti, come conferma anche il confronto con Aesch. *Pers.* 402 sgg. (dove però, significativamente, non si fa parola della terra). La terra-nutrice è richiamata invece in Eur. *Heracl.* 826-827, e l'espressione οἶα χοῖη τὸν εὐγενῆ (825) mostra che anche questo era in fondo un topos retorico dell'esortazione alla battaglia. Ma, per quanto tipico, nei *Sette* questo elemento è specifico e marcato per diverse

nante etico-religiosa della difesa militare; ciò finisce per marginalizzare in qualche misura il fatto che l'esortazione 'paterna' di Eteocle si configura come l'ordine di un generale – addolcito sì dal riferimento ai limiti estetico-morali del συμπεπέες (il «conveniente», 13)¹⁷, ma fondato sulla comunicazione di un obbligo (ὕμας δὲ χρῆ νῦν, «ora voi dovete», 10). La scelta di coinvolgere l'intera cittadinanza a qualunque titolo abile alle armi appare per giunta come esito di una ponderata riflessione strategica (ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως | οἶακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὑπνω, «chi governa, reggendo in poppa il timone della città, senza piegare le palpebre al sonno», 2-3) e di una complessa considerazione metadiscorsiva (1-9), su cui torneremo tra poco.

Indubbiamente religiosa è, del pari, l'invocazione che conclude il prologo, e in cui un impianto complessivamente convenzionale è attraversato da un accenno all'ἀρά paterna che minaccia i fratelli rivali; ma al di là dell'impeccabile correttezza della formulazione, colpisce il distacco pragmatico e razionale con cui l'invocazione si conclude (76-77)¹⁸:

γένεσθε δ' ἀλκή. – ξυνὰ δ' ἐλπίζω λέγειν
πόλις γὰρ εὖ πρᾶσσουσα δαίμονας τίει.

Siate la sua [della città] forza! Parlo di cose di comune interesse, credo: una città che prospera, infatti, onora gli dei.

È come se alla base del rapporto con la divinità Eteocle insistesse a voler collocare comunque, richiamando la natura contrattuale della religione sacrificale, elementi sorretti da considerazioni di razionale pragmatismo politico.

ragioni: 1. perché rimanda alle origini mitiche di Tebe, i cui primi abitanti nascono dai denti del drago che Cadmo aveva seminato nella terra (sulla rilevanza del tema per l'interpretazione del dramma vd. CAMERON 1964); 2. perché allude alla vicenda generazionale dei Labdacidi (in particolare al grembo di Giocasta designato metaforicamente come terra, 753-754); 3. infine, *last but not least*, alla connotazione funeraria della terra πανδοκούσα (18), che anticipa in modo subliminale e sinistro la πάνδοκον ... χέρισον (860) dell'oltretomba.

¹⁷ HUTCHINSON 1985, 44 lo intende nel senso di «morally befitting».

¹⁸ Lo stesso HUTCHINSON 1985, 55 sottolinea correttamente che la chiusa «with a certain lightness and detachment» rimanda al tono dei vv. 4 sgg.

Allo stesso modo, attento alla correttezza formale e alle competenze istituzionali, oltre che perfettamente consapevole ancora una volta della dimensione di mutuo sostegno implicita nel culto, Eteocle formula alla fine del primo episodio un voto agli dei in cui manifesta la volontà di aderire senza riserve alla pietà tradizionale appropriata al capo di una comunità – volontà che traspare tra l'altro nell'esplicitazione solenne e convenzionale delle divinità invocate, ripartite in dèi protettori della città vera e propria (πολισσούχοις θεοῖς, «dei della città», 271), del suo territorio (πεδιονόμοις, «della pianura») e delle loro interazioni commerciali (κάγορᾶς ἐπισκόποις, «protettori del mercato»)¹⁹, per culminare nelle personificazioni delle fonti di Dirce e dell'Ismeno, sineddoche geografica della polis tebana (vv. 271-278):

ἐγὼ δὲ χώρας τοῖς πολισσούχοις θεοῖς,
 πεδιονόμοις τε κάγορᾶς ἐπισκόποις,
 Δίρκης τε πηγαῖς ὕδατι θ' Ἴσμηνοῦ λέγω,
 εὖ ξυντυχόντων καὶ πόλεως σεσωμένης,
 μήλοισιν αἰμάσσοντας ἐστίας θεῶν
 [ταυροκτονούντας θεοῖσιν· ὧδ' ἐπεύχομαι]
 θήσειν τροπαῖα [πολεμίων δ' ἐσθήματα]
 λάφυρα δάων δουρίπληχθ' ἀγνοῖς δόμοις.

E io proclamo agli dei di questa terra – quelli della città, quelli della campagna e quelli protettori del mercato –, alle sorgenti di Dirce e all'acqua dell'Ismeno, che, se la sorte ci assiste e la città sarà salva, bagneremo i focolari degli dei del sangue degli armenti, [...] innalzeremo trofei [...], nelle sacre case, di spoglie nemiche conquistate con la lancia.

Questo stesso sovrano, questo stesso generale così versato nel linguaggio della pubblica invocazione, è però la persona che cerca in tutti i modi di impedire al Coro impaurito di correre ad abbracciare le statue degli dei (vv. 182-186):

ὕμᾶς ἐρωτῶ, θρέμματ' οὐκ ἀνασχετά·
 ἢ ταυτ' ἄριστα καὶ πόλει σωτήρια,

¹⁹ HUTCHINSON 1985, 87 sottolinea con confronti epigrafici la precisione istituzionale dell'invocazione.

στρατῶ τε θάρσος τῶδε πυργηρουμένῳ,
βρέτη πεσούσας πρὸς πολισσούχων θεῶν
αὖειν, λακάζειν, σωφρόνων μισήματα;

Chiedo a voi, creature insopportabili: sono queste le cose più adatte a salvare la città, e a dar coraggio all'esercito impegnato nell'assedio – buttarvi ai piedi delle statue degli dei della città, urlare, strepitare, esseri odiosi a chiunque capisca qualcosa?

Al v. 236 Eteocle si scusa col Coro (οὔτοι φθονῶ σοι δαιμόνων τιμᾶν γένος, «non voglio impedirti di onorare la stirpe degli dei»), ribadendo le proprie motivazioni razionali; in tal modo egli rivela però di rendersi conto della connotazione potenzialmente antireligiosa della sua rigidezza. Il divieto di pregare gli dei, precisa Eteocle, ha solo un fine strategico (ἀλλ' ὡς πολίτας μὴ κακοσπλάγχχνους τιθῆς, «affinché tu non renda codardi i cittadini», 237), ma di fatto, nonostante la giustificazione concessiva (v. 236), la contrapposizione assume la forma 'pietà religiosa vs tecnica militare'. L'espressione σωφρόνων μισήματα («esseri odiosi a chiunque capisca qualcosa»), in particolare, stigmatizza il comportamento irrazionale e controproducente delle donne tebane opponendolo a quello di persone più avvedute, la cui σωφροσύνη («saggezza, temperanza») va intesa pertanto, come si evince dal contesto, non nella più comune accezione morale ma come autocontrollo basato su una corretta comprensione intellettuale²⁰. La domanda retorica del v. 183, in particolare, configura l'azione delle donne come opposta all'ἀρήγειν («prestare soccorso») cui Eteocle esortava i cittadini al v. 14, e che richiama anche le donne al dovere di contribuire alla difesa²¹. L'apporto delle donne allo sforzo bellico, si inferisce, sarebbe dare coraggio all'esercito che sostiene l'assedio (στρατῶ τε θάρσος τῶδε πυργηρουμένῳ, «danno coraggio all'esercito impegnato nell'assedio») *in opposizione*

²⁰ Il termine è opposto ad ἄφρων (Thgn. 454) o a νήπιος (ivi, 483), ed è ben documentato in tal senso a partire dall'epica, attraverso l'elegia didascalica e la lirica corale (cfr. in particolare Thgn. 431, 497; Pind. I. 8.26), fino al greco ellenistico.

²¹ Questa relazione tra i due versi sussiste a prescindere dalla congettura di Weil ἀρωγά (accolta addirittura nel testo di Murray) per il tradito ἄριστα (difeso invece con argomenti convincenti da HUTCHINSON 1985, 75) – e spiega anzi la giustificazione analogista dell'intervento sul testo.

(e non in aggiunta) al supplicare gli dei abbandonandosi ai piedi delle loro statue²².

Se si riconduce lo scontro fra Eteocle e il Coro all'oggetto del contendere, si osserverà che la posizione di Eteocle è definita in ultima analisi da fattori tecnici e 'razionali': uno emerge, come abbiamo visto, nell'esigenza che ogni parte sociale contribuisca in modo *coordinato ed efficace* alla difesa della città; l'altro è leggibile con chiarezza nel principio di psicologia sociale con cui Eteocle cerca di rintuzzare il panico del Coro, prevedendone la contagiosità. Il generale è ben consapevole infatti del ruolo che fattori irrazionali possono svolgere in uno scontro militare, e quel dilagare del timor panico che anche la trattatistica posteriore analizzerà diffusamente²³ rientra comprensibilmente, per lui, fra gli elementi da sottoporre a rigido controllo (vv. 191-194, ma cfr. anche 237-238, 242-244, 246, 250, 252, 254):

καὶ νῦν πολίταις τάσδε διαδρόμους φυγὰς
θεῖσαι διεσροθήσατ' ἄψυχον κάκην·
τὰ τῶν θύραθεν δ' ὡς ἄριστ' ὀφέλλεται,
αὐτοὶ δ' ὑπ' αὐτῶν ἔνδοθεν πορθούμεθα.

Anche ora con queste corse scomposte diffondete un'imbelle viltà.
Si aiutano nel modo migliore quelli là fuori, mentre qua dentro ci devastiamo da soli, con le nostre mani.

I significati latenti nell'esortazione autorizzano un'interessante postilla: a mio giudizio, il v. 194 si può intendere come affermazione ironico-tragica: se la guerra è contro un nemico che cinge

²² HUTCHINSON 1985, 73-74 sottolinea con opportuni confronti iliadici il carattere prematuro e inappropriato della supplica *prima* dell'attacco alla città assediata e respinge pertanto l'idea (sostenuta da BROWN 1977) di uno scontro fra diversi atteggiamenti religiosi. L'opposizione investe peraltro le modalità cognitive ed espressive con cui Eteocle e il Coro si fronteggiano: su questo aspetto vd. GRILLI 2018a.

²³ Il fenomeno della paura contagiosa è ben noto già nel V sec., anche se il termine 'panico' si afferma in epoca posteriore; il timore inspiegato che dilaga in contesto militare è descritto con precisione da Tucidide, che però lo designa in modo generico (φοβηθέντες I 125, 1, φόβοι καὶ δαίματα VII 80, 3). Successivamente, già Enea Tattico dedica agli episodi di πᾶνεια militari l'intero cap. 27 del suo trattato poliorcetico. Per una trattazione approfondita del problema e una rassegna delle fonti vd. BORGEAUD 1988, 88-104; WHEELER 1988; FANTUZZI 2011.

d'assedio, il male di Tebe è comunque anche dentro la città, nella maledizione che grava sui Labdacidi e che rischia di trascinare la polis nella rovina. Quindi il sarcasmo di Eteocle contro il Coro può essere letto anche come emergere involontario di una realtà rimossa – la ferita metafisica dell'ἀρχή, appunto. Ora questo è appunto ciò che rende sapida e saliente la contrapposizione, in quanto connota lo sforzo strategico del capo militare come un tentativo di opporre un ordine – tecnico e razionale – al disordine associato al piano religioso della maledizione. E infatti alle donne è richiesto di comportarsi nel modo conveniente al loro ruolo non perché la preghiera non sia richiesta, ma perché alle preghiere *nei termini appropriati* (cfr. νόμισμα, 269) penseranno il generale e gli altri responsabili (vv. 230-232, 266, 271 sgg.), e solo in subordine il Coro stesso (267-269). La preghiera è parte di un'azione *politica*, e non un fatto di rapporto privato con gli dei.

La contrapposizione tra Eteocle e il Coro, molto estesa e sviluppata nel testo, e del pari molto indagata dagli studi, soprattutto in merito al tema della misoginia²⁴, innerva l'intero primo episodio del dramma (vv. 182-286), e, seppure destinata a raggiungere il culmine drammatico nella sticomitia alla fine dell'amebeo lirico-epirrematico, chiarisce al meglio i termini della divergenza ai vv. 223-229:

ET. μή μοι θεοὺς καλοῦσα βουλευού κακῶς.
 Πειθαρχία γάρ ἐστι τῆς Εὐπραξίας
 μήτηρ τῆς σωτήρος· ὧδ' ἔχει λόγος.
 ΧΟ. ἐστὶ θεοῦ δ' ἔτ' ἰσχύς καθυπερέτρα·
 πολλάκι δ' ἐν κακοῖσι τὸν ἀμήχανον
 κακὸν χαλεπᾶς δῦας ὑπερθ' ὀμμάτων
 κριμναμενᾶν νεφελᾶν ὄρθοι.

ETEOCLE Se pure invochi gli dei, non avere pensieri da vile! Obbedienza è madre del Successo [...] del salvatore, come si dice.

²⁴ Lo *Zeitgeist* degli ultimi decenni ha comprensibilmente convogliato l'attenzione degli studiosi su questo aspetto del dramma, come mostra ad esempio l'interpretazione freudiana di CALDWELL 1973; la presunta misoginia di Eteocle (riconsiderata complessivamente da TORRANCE 2007, 94-101) va peraltro ricondotta a un orizzonte culturale che la rende molto meno marcata di quanto non possa sembrare al lettore moderno – soprattutto se compresa in funzione delle strutture espressive e simboliche del dramma.

CORO È così. Ma la forza del dio è ancora più potente: spesso nei mali rimette in piedi il disperato, anche afflitto da gravi sventure, mentre nubi si addensano davanti ai suoi occhi.

In un fitto avvicinarsi di argomenti (che non possiamo ora considerare per intero), il dialogo mette a fuoco le radici non solo pratiche, ma in larga misura filosofiche dello scontro fra Eteocle e il Coro; questo scambio di battute in particolare esemplifica con la massima nitidezza il primo punto dello schema tratteggiato sopra (Eteocle sospeso tra equilibrata religiosità civica e razionalismo tecnico), mostrando come anche gli altri personaggi del dramma siano inclini a leggere l'atteggiamento del protagonista come indifferente alla sfera del divino. Lo scambio oppone infatti da un lato la pietà irriflessa e non strategica del Coro (lo scoramento supplichevole della donna θεοὺς καλοῦσα, «che invoca gli dei»); dall'altro l'adesione ordinata (Πειθαρχία, «Obbedienza») a una linea d'azione determinata da criteri eminentemente razionali (βουλεύου, «avere pensieri») in vista del «Successo» (Εὐπραξίας). Eteocle, pur deferente e pio nella misura dovuta, come abbiamo visto, mostra qui la sua parzialità per le strategie umane; e la risposta del Coro, con il suo attacco così perentorio, esplicita l'ovvio corollario che le divergenze sui principi primi si risolvono in una questione di priorità. L'affermazione sentenziosa che θεοῦ δ' ἔτ' ἰσχύς καθυπερτέρα («la forza del dio è ancora più potente») ci interessa qui non tanto per il suo *background* sapienziale, quanto come indizio *interno al testo* del carattere marcato e problematico di Eteocle e del suo sbilanciamento sul versante della razionalità e della competenza strategica. La *gnome* attesta infatti il potere supremo del dio in senso positivo ma, simmetricamente e implicitamente, anche in negativo: *topos* teologico²⁵, dunque, ma anche

²⁵ Postulato carissimo alla critica eschilea, ed esemplificato di recente da BEES 2009, uno studio sulla prospettiva teologica di Eschilo che non si allontana molto dalla vulgata del poeta-teologo cantore di uno Zeus che andrebbe inteso come pura espressione di giustizia metafisica. Di questa forza gli uomini sono strumenti solo nella misura in cui ne adempiono i disegni trascendenti. Sui *Sette*, ad esempio, le conclusioni sono quanto più possibile lontane dalle mie: «Die *Sieben gegen Theben* vertiefen den Gedanken, daß siegreich nur die von Zeus unterstützte Seite sein kann, Gottlose notwendig scheitern müssen. So ist der Kampf zwischen den Brüdern Eteokles und

implicito monito *e contrario* alla pericolosa sicumera di Eteocle, che la stessa onnipotenza degli dei condannerà infatti di lì a poco a un trapasso repentino dal vertice sociale alla morte.

Dobbiamo stare attenti peraltro a non leggere più del dovuto nello sbilanciamento razionalistico di Eteocle: sarebbe sbagliato a mio giudizio vedere nel personaggio un campione di razionalismo laico blandamente temperato da una religiosità di facciata. Eteocle è senz'altro religioso – come rivela se non altro l'appassionata reazione alla ineluttabilità del duello con Polinice (vv. 653 sgg.) – ma in lui alla pietà formale imposta dal suo ruolo pubblico si affianca una fede diversa dall'abbandono fideistico delle donne del Coro. La fede di Eteocle sembra piuttosto fondata, oltre che su un'idea di religiosità come equilibrio e rispetto di precise norme tradizionali²⁶, su una riflessione consapevole e su considerazioni argomentate²⁷, velate talora da spunti di sospensione scettica²⁸. In generale, il profilo di Eteocle è marcato appunto da quella duplicità di orizzonti che, oscillanti o interferenti, sostengono l'estrema cautela delle sue azioni.

Mi sembra che una rete di segnali ricca e complessa orienti in tal senso la comprensione della *rhesis* iniziale, in cui Eteocle si rivolge ai suoi concittadini con i piani per sostenere l'attacco imminente. L'ironia dei vv. 4-7 (su cui torneremo più avanti) introduce il tema, strutturante per il dramma, della contrapposizione tra il sovrano e gli dei, cui vengono attribuiti in modo asimmetrico responsabilità e meriti rispettivi in relazione all'esito della guerra. Tuttavia il discorso prosegue, come abbiamo visto, col pio richiamo ai doveri verso la Terra madre (16-20); subito dopo, gli dei

Polyneikes zu einem Paradigma gemacht, daß Götter und Menschen vereint das Gerechte zum Ziel führen. Der Gang des Eteokles an das siebte Tor, der vielfach als freie Entscheidung mißdeutet wird, erhält einen Sinn, insofern der Mensch sich fügt, willentlich ausführt, was ihm bestimmt ist. Damit der Freiheit zum Sieg verhilft, die alleine von Zeus garantiert ist» (BEES 2009, 311).

²⁶ In particolare quelle che regolano i rapporti culturali con le divinità, come le preghiere (69-76) e i pubblici voti (271-278a).

²⁷ Come il principio della mutua utilità evocato in appendice alla preghiera citata alla nota precedente (77).

²⁸ Ad es. nella chiusa allo schieramento di Melanippo, con il suo richiamo all'alea delle decisioni divine (414).

sono ancora menzionati in un modo che solo con un certo sforzo si potrebbe considerare ironico o lessicalizzato (vv. 21-23):

καὶ νῦν μὲν ἐς τόδ' ἡμαρ εὖ ῥέπει θεός·
χρόνον γὰρ ἤδη τόνδε πυργηρουμένοις
καλῶς τὰ πλείω πόλεμος ἐκ θεῶν κυρεῖ.

Fino ad oggi il dio ci è favorevole; da che ci difendiamo dall'assedio, grazie agli dei, la guerra è in prevalenza andata bene.

Anche Eteocle, dunque, nonostante la sua riserva iniziale, sembra conformarsi alla prassi comune che attribuisce agli dei il merito degli esiti positivi – ma la formulazione della frase, si noti, sottolinea comunque che il favore divino assiste un popolo che ha saputo ben gestire la propria posizione di difesa delle fortificazioni²⁹.

In generale, però, l'ironia dei vv. 4-7 sembra estendere la sua azione connotativa anche sul resto del discorso; anche più avanti, infatti, l'iniziale contrapposizione tra autorità umana e divina sembra richiamata dal discorso sull'indovino, dove pure emerge una subliminale sfumatura di tensione tra le azioni del capo politico-militare e la sfera religiosa (24-31):

νῦν δ', ὡς ὁ μάντις φησὶν, οἰωνῶν βοτήρ,
ἐν ὧσιν νωμῶν καὶ φρεσίν, πυρὸς δίχα,
χρηστηρίους ὄρνιθας ἀψευδεῖ τέχνη-
οὔτος τοιῶνδε δεσπότης μαντευμάτων
λέγει μεγίστην προσβολὴν Ἀχαιῖδα
νυκτηγορεῖσθαι κἀπιβουλεύειν πόλει.
ἀλλ' ἔς τ' ἐπάλξεις καὶ πύλας πυργωμάτων
ὀρμαῖσθε πάντες ...

Ora, come dice il profeta, guardiano di uccelli, che considera nelle orecchie e nella mente, lontano dai sacrifici, i volatili profetici con arte che non mente – costui, signore di simili vaticini, dice che un enorme assalto viene tramato nella notte a insidia della città. Dunque correte tutti agli spalti e alle porte delle mura ...

²⁹ Secondo HUTCHINSON 1985, 46 il contesto, e πόλεμος al v. 23, lasciano intendere nel raro verbo πυργηροῦμαι il significato di 'difendere le mura', più che 'essere sotto assedio'. Con l'espressione πύργος ἀποστέγει al v. 234 anche il Coro esprime un analogo contenuto, forse anche in ossequio alla prospettiva imposta dal generale.

L'attività del profeta è definita «arte che non mente»³⁰, con una sottolineatura delle *competenze* necessarie alla decifrazione da parte del destinatario umano, più che della matrice divina di quei messaggi. Il profeta stesso è chiamato «signore» delle profezie³¹, con una sorta di equiparazione alle funzioni del comando che mette in parallelo la posizione di Eteocle e quella del gestore del sapere religioso. E infatti Eteocle agisce su un piano di continuità rispetto alle comunicazioni del profeta, e si produce in una lunga serie di disposizioni strategiche (vv. 30-35) che ripercorrono analiticamente i principali fronti di intervento:

ἀλλ' ἔς τ' ἐπάλξεις καὶ πύλας πυργωμάτων
 ὀρμάσθε πάντες, σοῦσθε σὺν παντευχία·
 πληροῦτε θωρακεῖα, κἀπὶ σέλμασιν
 πύργων στάθητε, καὶ πυλῶν ἐπ' ἐξόδοις
 μίμνοντες εὖ θαρσεῖτε, μηδ' ἐπηλύδων
 ταρβεῖτ' ἄγαν ὄμιλον· εὖ τελεῖ θεός.

Dunque correte tutti agli spalti e alle porte della mura, precipitatevi con tutte le armi, riempiate le murate e schieratevi sui parapetti delle fortificazioni, e appostatevi ai varchi delle porte con coraggio, e non temete troppo la massa degli assalitori: il dio la farà finir bene.

Evidentemente non c'è conflitto tra il generale tebano e il profeta che lo consiglia, se i comandi del primo sembrano seguire in modo immediato e lineare le istruzioni del secondo. Ma alla luce di quella tensione che sto cercando di mettere in evidenza, e che permea la *rhesis*, anche la conclusione su una nota di pietà beneaugurante (εὖ τελεῖ θεός, «il dio la farà finir bene», 35) lascia un minimo perplessi. Come intendere questo congedo ai cittadini-soldati? Come segno di una limpida fede religiosa o piuttosto come semplice formula convenzionale, meccanica e desemantiz-

³⁰ Il nesso non è comune, e il concetto ha significativo riscontro in Aesch. fr. 350, 5-6 R. κἀγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς στόμα | ἠλπίζον εἶναι, μαντικῆ βρούον τέχνη; cfr. anche Adesp. trag. 328h K.-Sn. γνώση δὲ τέχνην τὴν ἐμὴν ἐτητύμως | ἀψευδόμαντιν οὔσαν.

³¹ HUTCHINSON 1985, 46 adduce a confronto un passo eschileo (Ag. 543 δεσπῶσα λόγου) e uno euripideo (*Andr.* 447 ψευδῶν ἄνακτες), di cui almeno il secondo non privo di una sfumatura di ironia.

zata? Eteocle ottempera sì alle indicazioni del profeta, avallando la prima opzione, ma con la battuta successiva, marcata dalla posizione in fine discorso, l'eroe ravviva il sospetto di un possibile dissidio tra le due forme di conoscenza, la mantica e la tecnica tutta umana dell'esplorazione militare (vv. 36-38):

σκοποῦς δὲ καὶ γὰρ καὶ κατοπτῆρας στρατοῦ
ἔπειψα, τοὺς πέποιθα μὴ ματᾶν ὁδῶ·
καὶ τῶνδ' ἀκούσας οὐ τι μὴ ληφθῶ δόλω.

Anch'io ho mandato delle spie a esplorare il campo, e sono convinto che non sarà un viaggio vano. Sentito il loro rapporto, non mi farò trarre in inganno.

L'elemento che più di ogni altro colpisce l'attenzione è il καὶ di καὶ γὰρ: la congiunzione sottolinea infatti con una certa enfasi che *anche* Eteocle (oltre all'indovino, cioè) ha intrapreso una ricerca di chiarimenti. Una lettura neutra e conciliatoria vedrebbe in questa ricerca, oltre che un'ovvia motivazione drammaturgica per la *rhexis* del messaggero, la volontà di integrare le informazioni fornite dalla mantica: l'arte infallibile del profeta ha predetto genericamente che ci sarà un attacco (non proprio una prodezza inferenziale, dato che ci si trova in una città cinta d'assedio), e il generale ha inviato un esploratore per avere informazioni sulle variabili di fatto più importanti: tempo, misura e modi dell'attacco. Tuttavia l'enfasi con cui viene rivendicata al capo questa decisione, e soprattutto lo sviluppo metadiscorsivo, in cui Eteocle la *commenta* come il modo migliore per proteggere se stesso da un δόλος, ne rendono comunque marcati i termini, al punto da addensare sulla parola conclusiva, in posizione di per sé saliente, un'ombra ironico-tragica: è chiaro che il δόλος temuto si spiega a un primo livello come l'attacco nemico, ma tra le righe sembrano impliciti sia la volontà di *verificare* con l'autopsia il messaggio del profeta, sia il destino che incombe sul sovrano, e che può senz'altro essere concettualizzato come 'inganno': il θεῶν μέγα στύγος («grande odio da parte degli dei», 653) si concretizzerà infatti nella presenza di Polinice alla settima porta, e rivelerà come la contrapposizione minacciata dall'ἀρχή non implichi solo una guerra tra eserciti, bensì un *inatteso* scontro personale tra fratelli.

3. *Tragedia e 'doppia determinazione'*

L'analisi condotta finora avalla l'ipotesi di una tensione *intrinseca* alle posizioni di Eteocle, il cui rispetto per gli dei convive con segnali di latente scetticismo: è vero, il suo comportamento è conforme agli standard della pietà tradizionale – ma forse appunto solo agli standard. Nei momenti salienti Eteocle lascia trasparire piuttosto segnali di crisi e di sfiducia nell'ordine trascendente del mondo, se non altro in merito alla sua *comprensibilità*. Questo è evidente ad esempio nella critica rivolta all'atteggiamento religioso dell'uomo comune, la cui incoerente superficialità viene fatta oggetto di ironia proprio nei primi versi del prologo (1-9):

Κάδμου πολῖται, χρῆ λέγειν τὰ καίρια
 ὅστις φυλάσσει πράγος ἐν πρύμνῃ πόλεως
 οἶακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνω.
 εἰ μὲν γὰρ εὖ πράξαιμεν, αἰτία θεοῦ
 εἰ δ' αὖθ' – ὃ μὴ γένοιτο – συμφορὰ τύχοι,
 Ἐτεοκλέης ἂν εἷς πολὺς κατὰ πτόλιν
 ὕμνοϊθ' ὑπ' ἀστῶν φροσιμίοις πολυρρόθοις
 οἰμῶγμασίν θ' – ὦν Ζεὺς ἀλεξητήριος
 ἐπώνυμος γένοιτο Καδμείων πόλει.

Cittadini di Cadmo, chi governa, reggendo in poppa il timone della città, senza piegare gli occhi al sonno, deve dire le cose che vengono al momento: se infatti avessimo successo, il merito sarebbe degli dei; se invece, non sia mai, ci capitasse una disgrazia, il solo Eteocle sarebbe il primo ad essere invocato, per tutta la città, nel mugugno dei cittadini, mormorante e pieno di lamenti – ma da questi ci scampi Zeus Protettore, che sia davvero tale per la città cadmea.

La pragmatica di questo esordio, in effetti, è quanto meno poco chiara: che cosa si propone di ottenere Eteocle? A cosa mira il suo discorso? Il riferimento alle parole 'opportune' che ci si aspetta da un governante giunge da un lato come preambolo alle esortazioni strategiche che di lì a poco Eteocle continuerà a rivolgere alla popolazione di Tebe (10 sgg.), e connota quindi *καίριος* come 'strategicamente efficace', più che come 'retoricamente opportuno'; dall'altro, però, esso sembra individuare un limite nelle prerogative del sovrano, che appare soggetto alla necessità di parla-

re in modo conforme alle aspettative tutto sommato irrazionali del suo uditorio. I vv. 4-8 infatti indulgiano sulla suscettibilità dei sudditi nei confronti dei governanti. Quello che sembra semplicemente – e sicuramente in parte è – uno sfogo ironico sull'incontentabilità dell'uomo medio, di fatto è anche una indiretta dichiarazione filosofica: queste parole ammettono infatti che il senso del mondo non è assoluto, né legato a un esercizio inflessibile della logica, ma dipende dal giudizio precario e mutevole dei soggetti sociali. Le situazioni reali vengono insomma interpretate non da soggetti astratti ma da persone reali, e per di più in modi tendenziosi e asimmetrici. Così – sottolinea Eteocle – quando le cose vanno bene il merito è tutto degli dei, mentre se le cose vanno male la colpa è tutta di chi governa (archeologia eschilea del ben noto 'Piove, governo ladro!...'). Questo atteggiamento irragionevole non è visto da Eteocle come un limite, anche se una sfumatura di ironia trapela dalle sue parole³²; a me sembra che la tendenza principale del discorso consista piuttosto nell'implicare che la realtà cui si fa riferimento non può essere considerata l'estrinsecazione rigorosa di principi astratti, ma deve essere negoziata sul piano della condivisione intersoggettiva e dello scambio sociale. Dai versi successivi, infatti (10 sgg.), si capisce che Eteocle si sente spinto a organizzare le sue azioni proprio da questo carattere incontentabile e recriminatorio del popolo. Lungi da lui l'idea di limitarsi a pregare e a confidare negli dei e nel loro senso della giustizia: questo è ciò che possono fare le donne del Coro, in modo che Eteocle mostra più volte, come abbiamo visto, di giudicare del tutto inadeguato alle circostanze e alla gestione *razionale* della situazione critica. L'esercizio del potere deve essere

³² L'ironia non va intesa peraltro nel senso suggerito da HUBBARD 1992, vale a dire come sovradeterminazione ironico-tragica di una κληδών inconsapevole destinata a rivelare la propria gravidanza nel finale del dramma, dove gli dei sono salutati appunto come salvatori della polis (1016-1017; 1074) mentre Eteocle è pianto come vittima della propria colpa (829-831, e poi con i lamenti ufficiali della polis, riservati al solo Eteocle come annuncia l'araldo ai vv. 1005 sgg., nella sezione che Hubbard è tra i pochi a non considerare spuria). Al contrario, io penso che l'ironia del passo consista proprio nel fatto che alla conclusione del dramma i ruoli risulteranno *invertiti*: è il male che cade sugli uomini dal cielo, mentre l'azione di una mente ragionevole riesce in qualche misura a diminuirne gli effetti (sul problema vd. oltre, pp. 79-82).

piuttosto improntato a una teologia *incarnata*, e incarnata in una visione del mondo *pratica*, che è quella – incostante, irrazionale, contraddittoria – dei cittadini³³.

Questo riferimento alla cultura popolare e all'incoerenza teologica dell'uomo medio ha un altro importante presupposto: nelle parole di superiore sprezzatura di Eteocle, che parla come uno che 'sa come va il mondo', si deve leggere anche la consapevolezza dell'impossibilità di un abbandono fideistico all'ordine del cosmo. Gli uomini comuni ringraziano gli dei per i successi, e biasimano i re per le sventure, supponendo che non ce l'abbiano messa tutta; i governanti, invece, quando sono coscienti di essersi impegnati fino in fondo, sanno che il bene e il male accadono comunque al di là del loro controllo, senza regole davvero indefectibili, anche se meriti e colpe morali sembrano fornire un criterio di massima. Le responsabilità del governante *implicano* dunque che al fideismo passivo e superficiale dell'uomo medio si opponga un atteggiamento attivo che consenta di perseguire il bene *anche se l'aiuto divino resta incerto*. Fin da questi primi versi, dunque, Eteocle sembra costituire il proprio potere, il proprio campo d'azione, come un obbligo: l'obbligo di contrapporre a una realtà che tende al caos un atteggiamento di lucida resistenza.

Le azioni elaborate da Eteocle in questa prospettiva si propongono quindi l'obiettivo di risultare irreprensibili secondo entrambi i sistemi di riferimento: quello religioso, dove ci si abbandona a una volontà in ultima analisi imperscrutabile degli dei, che danno il bene ma anche il male senza che l'uomo possa capirne le ragioni; e quello civico, improntato allo sforzo di condurre, con le energie della razionalità e della cultura, un'azione di contrasto rispetto al caos.

Questa doppia matrice dell'atteggiamento di Eteocle, pur se concomitante in vari sensi, va comunque tenuta ben distinta dalla 'doppia determinazione' (o 'doppia motivazione') delle azioni eroiche messa in evidenza in un importante contributo di Albin Lesky (1961). Dopo aver enunciato il fenomeno in relazione all'epica arcaica, Lesky cerca infatti di estenderne l'applicazione all'opera di Eschilo, interrogandosi sulla possibilità del 'libero arbitrio'

³³ Questo aspetto è messo in luce soprattutto da PADUANO 2013.

in relazione alle scelte dell'eroe tragico³⁴. Nel teatro di Eschilo, secondo lo studioso, quelle scelte non possono essere ricondotte a una cifra unitaria, a causa di una «rationally indissoluble fusion of necessity and personal will» (LESKY 1966, 82):

with all the powers of his mind, [Aeschylus] wrestled with the problems arising from the conflict between human existence and divine rule. He does not present a solution in the manner of a well-solved mathematical problem, and for this he may be criticised by those who have such a solution to offer. The tragic power of his dramas, however, springs from those antitheses I have tried to show here³⁵.

Benché l'intuizione di Lesky si riveli spesso molto produttiva in relazione all'epos, trovo che la sua estensione alla tragedia risulti sostanzialmente problematica, anche perché essa finisce per scotomizzare il ruolo che le tensioni dialettiche assumono nella visione del mondo tragica. Il problema di fondo affrontato da Lesky riguarda infatti la questione della responsabilità dell'eroe tragico, e viene declinato come un problema di filosofia morale nel sistema di pensiero dell'autore («the question is *what significance the poet ascribes to the personal decisions of the human agent within the frame-work of a basically God-governed 'Welt-bild', how the limitations upon his freedom are defined, and what degree of responsibility is thus entailed*»: LESKY 1966, 78, corsivo mio). La mia analisi mira invece a considerare le discrasie di tipo cogni-

³⁴ Riprendendo le idee di fondo di un suo studio precedente (LESKY 1961a), LESKY 1966 studia la scelta di Polinice tra gli esempi focali (la discussione specifica è alle pp. 83-84; gli altri casi analizzati sono la decisione di Pelasgo di aiutare le Danaidi nelle *Supplices*; la decisione di Agamennone di sacrificare Ifigenia, nell'antefatto dell'*Agamemnone*; la decisione di Oreste di uccidere la madre, nelle *Coefore*). Per una rivalutazione recente della questione vd. SEWELL-RUTTER 2007, 158-161, che finisce però per contrapporre l'esempio di Eteocle agli altri casi discussi da Lesky ravvisando nel personaggio «a curiously voluntary compulsion» (161) e nei *Sette* «a delicate and intriguing play of subjective and objective necessity — of *constructed necessity*» (*ibid.*; corsivo nel testo). L'intera questione della 'doppia motivazione' è riconsiderata con nuovi argomenti da BATTEZZATO 2016, nel quadro di un'interpretazione delle azioni di Oreste nelle *Coefore*; Battezzato insiste sulla necessità di distinguere tra vari tipi di influenza esercitata dagli dei sulle scelte degli uomini, e giunge comunque alla conclusione che Oreste vada ritenuto pienamente responsabile del matricidio, di cui l'oracolo fornisce solo una motivazione supplementare che si aggiunge a quelle già presenti nella mente dell'eroe.

³⁵ LESKY 1966, 85.

tivo del personaggio protagonista e, di conseguenza, a mettere in evidenza le criticità di una visione del mondo disomogenea e irrisolta *nel contesto culturale* dell'Atene del primo V secolo. Il postulato ermeneutico di Lesky è che la tragedia eschilea vada letta come espressione di una precisa presa di posizione filosofica e religiosa; il mio è che l'organizzazione dei significati nel dramma (ad esempio la contrapposizione tra determinanti razionali e religiose delle scelte) si possa leggere non solo come scelta consapevole dell'autore ma anche come riflesso di trasformazioni epistemiche che interessano la visione del mondo arcaica nel suo complesso.

Al di là di questa differenza di approccio, peraltro, l'estensione del principio di 'doppia determinazione' dall'epos omerico alla tragedia di Eschilo va considerata con grande cautela, per una serie di motivi. Quello più importante è che nell'epica arcaica lo sdoppiamento dei piani (divino e personale) è comunque riflesso di una visione del mondo organica e compatta: esso non presuppone cioè un conflitto aporetico permanente – mentre la tragedia è fondata *precisamente* su questo conflitto. L'essenza del tragico, che millenni di teoria hanno cercato di ricondurre a specifici temi (il destino, la sofferenza, la libertà, l'individuo ecc.), sta soprattutto nella tensione *strutturale* tra sistemi incommensurabili di descrizione del mondo, e nella vana aspirazione di ciascuno a rendere conto del mondo in modo esaustivo. Il conflitto tra destino e libertà, ad esempio, che è centrale nei *Sette* come in tante tragedie di Eschilo ma anche di Sofocle e di Euripide, è in fondo solo il piano secante che permette di cogliere in atto il conflitto tra visioni del mondo incompatibili, quella religiosa, in cui tra volontà divina e azioni umane sussiste una corrispondenza viva e necessaria, per quanto difficile da decifrare; e quella razionalistica, che spiega la natura del cosmo privilegiando considerazioni meccaniche e astrazioni concettuali (dai principi primi, alla moneta³⁶, al λόγος analitico).

Non è un caso che la forma tragica nasca all'improvviso – a differenza da tutti gli altri generi maggiori del sistema letterario

³⁶ Mi riferisco a una tesi innovativa e illuminante proposta e argomentata a più riprese da Richard Seaford (1994; 2012).

greco arcaico e classico – con l'emergere di un pensiero propriamente filosofico: essa è in una certa misura l'effetto di una situazione intellettuale in cui non è più sufficiente un pensiero unico sul mondo, in cui l'istanza speculativa escatologica è sottratta alla competenza esclusiva della religione per entrare a far parte delle questioni di fondo affrontate anche da un pensiero laico *non meno totalizzante*. A pensarci bene, la consonanza della forma tragica con la dimensione aporetica di sistemi di pensiero concorrenti è di evidenza palmare: a differenza di qualsiasi altro discorso letterario, infatti, il dramma come forma d'arte si definisce in primo luogo per la sua rinuncia statutaria alla possibilità di esprimere un punto di vista sovraordinato alle parti. In un testo drammatico, l'enunciato non è mai sovraordinato alle forze che agiscono, ma parte sempre da un emittente che è interno e parziale rispetto all'insieme dell'opera. Questo è evidente nel caso dei personaggi individuali, ma lo è anche per il Coro, coinvolto non meno di loro nell'azione. Il fatto che il Coro faccia spesso ricorso a forme di saggezza generalizzanti ha indotto molti a scambiarlo per un portavoce dell'autore o di un'istanza autoriale sovraordinata, ma non c'è bisogno di scendere troppo nel dettaglio per rintuzzare questa opinione, che costringerebbe a considerare l'autore veicolo di un'ideologia che è nella maggioranza dei casi conformista, scialba e mediocre. Lo specifico della forma tragica è invece esattamente il *conflitto aporetico*, che emerge in una tensione tra principi opposti e incommensurabili di cui lo scontro evidenzia i limiti rispettivi. La tragedia non rinuncia al superamento del conflitto (si pensi, per fare solo un esempio macroscopico, al finale delle *Eumenidi*), ma lo mostra appunto come un passo ulteriore rispetto a un'alternativa dove ciascun estremo (il principio divino e la ragione umana; la logica della vendetta e i tabù familiari ecc.) è espressione di istanze legittime, e al tempo stesso inadeguato a sostenerne la pretesa totalizzante.

Questo aspetto del dramma tragico permette tra l'altro di interpretare come straordinariamente pregnante un'osservazione nel cap. 14 della *Poetica* di Aristotele che non ha avuto forse un'attenzione commisurata alla sua importanza: parlando della qualità delle trame tragiche (1453b12 sgg.), Aristotele osserva che

l'effetto estetico del suscitare insieme paura e pietà tramite la rappresentazione è possibile solo nei casi in cui il conflitto opponga parti legate da relazioni affettive, e li raccomanda pertanto come presupposto della migliore forma tragica (b19-22):

ὅταν δ' ἐν ταῖς φιλίαις ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον ἢ ἀδελφός ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἱὸν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνει ἢ μέλλη ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δοᾶ, ταῦτα ζητητέον.

Ma quando invece le sciagure si producono all'interno dei rapporti affettivi, come se un fratello uccide o medita di uccidere un fratello, il figlio il padre, o la madre il figlio, o il figlio la madre, o compie altre azioni dello stesso genere, questo è ciò che bisogna perseguire. [trad. G. Paduano]

Al di là della regola di costruzione della vicenda, queste parole adombrano il principio, molto più importante per noi in questo momento, del carattere *sostanziale* del conflitto aporetico per la forma tragica, un conflitto in cui lo spettatore non può fare a meno di risultare coinvolto visceralmente *sia* dalle ragioni dell'odio *che* dalle ragioni opposte, quelle della *φιλία*. E questo spiega altresì, mi pare, come la peculiare cifra emotiva che Aristotele ritiene connaturata alla tragedia al punto da includerla nella sua definizione (cap. 6, 1449b24-28 *δί' ἐλέου καὶ φόβου*) sia propriamente un contrasto aporetico: la «paura» è ciò che si prova da una posizione di inferiorità di fronte al rischio della sofferenza; la «pietà», al contrario, ciò che si prova da una posizione di superiorità nei confronti di una soggettività esterna colpita dalla sofferenza. Il che equivale a dire che l'emozione specifica del tragico è un'emozione che colloca lo spettatore *contemporaneamente e necessariamente* in due posizioni incommensurabili (superiore e inferiore) rispetto all'oggetto della rappresentazione. Generalizzando, perciò, il conflitto tra fratelli, che è al centro dei *Sette contro Tebe*, è solo l'elemento di una serie che comprende varie forme di conflittualità aporetica³⁷, e nella cui sovrapposizione sinergica possiamo ravvisare l'essenza e l'efficacia del nerbo tragico di questo dramma: familiare e nemico; religioso e razionale; predestinato e libe-

³⁷ SEAFORD 2003 e ALLISON 2009.

ro; individualista eroico e collettivista. Alla luce di queste considerazioni credo che si possa dunque precisare che l'applicazione del principio di 'doppia determinazione' alla tragedia di Eschilo non è indizio della sua contiguità rispetto all'epica omerica, bensì frutto di una somiglianza più formale che sostanziale³⁸. La 'doppia determinazione' in Omero è sinergia, mentre in Eschilo (e nel resto dei tragici) è aporia.

Mi sembra in ogni caso che non si possa sottolineare con maggior forza l'idea che il doppio orizzonte epistemico riconoscibile nelle scelte di Eteocle non vada considerato un limite di costruzione del personaggio, ma piuttosto un suo punto di forza, quello che meglio permette di rendere conto della dimensione dialettica immanente alla forma tragica e del peculiare approccio – problematico ma altamente costruttivo – di Eschilo ai problemi mitico-religiosi sollevati dal mito dei Labdacidi. Eschilo non batte la strada nitida ma tutto sommato semplificata della razionalizzazione moralistica: la responsabilità morale dei fratelli nel conflitto risulterebbe tale infatti da legittimare la loro morte come castigo per un'azione o un'intenzione malvagie, e dalle *Fenicie* di Euripide in poi, come sappiamo, fino a Stazio e oltre, questa sarà la cifra prediletta dalle riscritture. Penso sia chiaro a tutti che rendere i fratelli *meritevoli* della morte reciproca è un modo fin troppo facile di eludere i problemi filosofici più interessanti posti da quel mito. Se i figli di Edipo sono marcati dal destino e *al tempo stesso* moralmente riprovevoli, essi muoiono *giustamente*, e l'uomo medio ne può compatire le sventure mantenendosi in una posizione di sostanziale estraneità, senza mai nutrire dubbi sulle radici etiche del destino: in tal modo l'osservatore esterno può continuare a eludere i problemi della teodicea e dell'origine del male, continuando a credere che il destino colpisca solo chi in fondo *merita* una punizione. Eschilo – e mi sembra che questa visione

³⁸ Nel caso specifico di Oreste nelle *Coefore*, ad esempio, la posizione di BATTEZZATO 2016 è che il principio di 'doppia motivazione' semplicemente *non si applichi*: quella che ad altri appare come la tensione tra volontà umana e pressione della volontà divina va intesa invece per lo studioso come convergenza e parziale sovrapposizione dei due fattori: una volontà di Oreste orientata al matricidio esiste infatti a monte e indipendentemente dall'oracolo di Apollo.

del grande tragico vada sostenuta con forza, in opposizione alla vulgata del poeta del πάθει μάθος e della δίκη divina che punisce gli atti di ὕβρις – Eschilo rifiuta questa semplificazione: il suo Eteocle è rappresentato come un individuo irreprensibile³⁹, il cui atteggiamento corretto ma distaccato nei confronti della religione va letto come una risposta all'*indecifrabilità* ultima della sfera divina. Indecifrabilità cui Eteocle contrappone un'azione umana organizzata secondo criteri di razionalità tecnica e strumentale, con cui cerca di arginare, fin dove possibile, lo sconfinamento incontrollabile del male.

4. *Eteocle fra teodicea e pragmatismo*

Questa sottile linea di confine tra fatalismo retributivo e ottimismo pragmatico (il secondo punto dello schema iniziale) è leggibile nella tensione che il personaggio di Eteocle manifesta tra le ripetute affermazioni di pietà superstiziosa e l'idea che il successo dipenda dalla qualità di una strategia, nonché dall'impegno e dalla coerenza con cui essa viene realizzata.

Anche in questo caso la mentalità corrente tende ad attribuire piuttosto linearmente (o semplicisticamente...) tutti gli eventi agli dei o a quel loro succedaneo indeterminato che è il caso: il Messaggero postilla ad esempio lo schieramento di Melanippo con un richiamo agli dei genericamente beneaugurante (τούτω μὲν οὕτως εὐτυχεῖν δοῖεν θεοί, «che gli dei gli concedano buona sorte», 422, richiamo che riprende l'augurio della precedente battuta del Coro, 417-418; sulla stessa linea è l'intercalare apotropaico che segmenta il resoconto del temibile vanto di Partenopeo: πύργους δ' ἀπειλεῖ δειν', ἃ μὴ κραίνοι τύχη, «lancia terribili minacce contro le mura, possa la sorte non realizzarle!», 549). Il successo e la salvezza nei pericoli sono quindi compresi in termini di 'buona sorte', ed è per essa che agli dei vengono rivolte pre-

³⁹ Con buona pace di studiosi che cercano di leggere lo zelo politico e strategico di Eteocle come indizio di un'indole colpevolmente militarista, guidati in questo forse dall'urgenza di spiegare retroattivamente il presunto atteggiamento ubristico di Eteocle prima dello scontro col fratello (così ad es. GAGARIN 1976, 161-162).

ghiere, che sono sì suppliche, cioè implorazioni di benevolenza gratuita, ma sono tanto più presentabili e forti quanto più sono giuste: κλύοντες θεοὶ δικαίας λιτᾶς ἢ ἡμετέρας τελειθ', ὡς πόλις εὐτυχῆ, «esaudite, o dei, la mia giusta supplica, che la città abbia buona sorte», 626-627. Anche in questo passo l'invocazione del Coro riprende l'affermazione di Eteocle immediatamente precedente (θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς, «che gli uomini abbiano buona sorte è un dono degli dei», 625), che è chiaramente una *gnome* convenzionale, come rivelano tra l'altro la sintassi monostica e l'enfasi in posizione conclusiva. La contiguità tra i commenti dei personaggi e quelli del Coro permette di apprezzare altresì la funzione di comunione faticata svolta da queste espressioni basilari e convenzionali di religiosità – giacché chi riprende l'augurio di εὐτυχία non fa che dare corpo a una generica volontà di allineamento e di condivisione rispetto agli interlocutori⁴⁰. In questa prospettiva è compresa ovviamente anche la teodicea, come mostra ad esempio la *gnome* con cui si chiude il discorso del Messaggero su Amfiarao: δεινὸς ὃς θεοὺς σέβει («temibile è chi venera gli dei», 596).

Eteocle non sembra voler contestare o problematizzare questa visione del mondo; come abbiamo in parte già visto, l'eroe ribadisce più volte l'idea che il buon esito delle imprese viene dagli dei, o per lo meno che esso viene *in ultima analisi* dagli dei. Questo trova conferma non solo nella *rhexis* iniziale (vv. 4; 21; 23; 35), ma anche nel resto del dramma, dove i suoi discorsi sono costellati occasionalmente da prudenti incisi di questo tipo (θεῶν θελόντων, «se gli dei vorranno», 562; Διὸς θέλοντος, «se Zeus vorrà», 614). Del resto che gli dei siano alla base della stabilità *ontologica* della polis è implicito nel concetto stesso di πολιτισσοῦχοι θεοί («dei della città»), che lo stesso Eteocle usa per ben due volte in invocazioni di tono ufficiale (69 e 271), e con cui egli stesso definisce l'insieme delle statue divine abbracciate dalle donne del Coro (185).

⁴⁰ Il concetto di 'comunione faticata' è definito da MALINOWSKI 1923, 315 e individua una situazione discorsiva in cui l'obiettivo pragmatico è svincolato dal contenuto proposizionale degli enunciati e si realizza nella disponibilità al contatto e nella realizzazione conversazionale dello stesso.

All'interno di discorsi più ampi, invece, l'idea che il successo dipenda dagli dei emerge comunque, ma in modo più sfumato e problematico: schierando Polifonte contro Capaneo, Eteocle rimarca che il campione tebano è sorretto dalla benevolenza di Artemide e «degli altri dei» (σύν τ' ἄλλοις θεοῖς, 450) mentre Capaneo è un empio (θεοὺς ἀτίζων, «che disonora gli dei», 441) che si esalta χαρᾷ ματαίᾳ («con vana euforia», 442). Un esame delle risonanze lessicali permette peraltro un'interessante osservazione: al v. 444 πέποιθα («sono convinto») esprime la certezza che un fulmine dal cielo punirà direttamente l'empietà di Capaneo; questa fiducia nel trionfo di Polifonte come pietà premiata è espressa esattamente con lo stesso termine che esprime la fiducia con cui Eteocle attende il resoconto dell'esploratore (πέποιθα, 37). Che i due passi siano sottilmente collegati è provato a mio parere dal fatto che in entrambi ritornano nel giro di quattro versi tre concetti, tra cui due termini di uso non frequente: θεός, 35 ~ θεούς, 441; ματᾶν, 37 ~ ματαίᾳ, 442; πέποιθα, 37 ~ πέποιθα, 444. Tanto più marcato quindi che la convinzione (πέποιθα) che emerge nei due casi sia volta in direzioni non del tutto allineate.

Osservando con maggiore attenzione si nota infatti che la dipendenza della polis dagli dei non è compatta o priva di sfumature: una riserva è leggibile ad esempio nel *do ut des* ventilato da Eteocle alla fine del prologo (πόλις γὰρ εὖ πρᾶσσοῦσα δαίμονας τίει, «una città che prospera, infatti, onora gli dei», 77), che adombra quella dipendenza degli dei dal culto che deve essere sempre stata presente alla coscienza comune, se da essa Aristofane deriverà nel 414 l'idea di fondo dei suoi *Uccelli*. Più lucidamente, Eteocle pensa al rapporto con gli dei come a una relazione di 'alleanza' (ad esempio esorta il Coro a pregare in tal senso: εὐχου τὰ κρείσσω, ξυμμαχούς εἶναι θεούς, «prega per ciò che conta di più, che gli dei siano nostri alleati», 266), pienamente cosciente, peraltro, che si tratta di un'alleanza gratuita, arbitraria e unilaterale. Ecco perché le sue parole sottolineano comunque lo spazio dell'intervento umano anche nelle apparenti espressioni di pietà – ad esempio ai vv. 216-218, dove il Coro viene esortato a pregare che le mura resistano, mentre la notazione convenzionale di pietà

è corretta ironicamente dal riferimento alla nozione anch'essa tradizionale che gli dei abbandonano una città sconfitta:

πύργον στέγειν εὔχεσθε πολέμιον δόρου.
οὐκοῦν τάδ' ἔσται πρὸς θεῶν⁴¹. ἀλλ' οὖν θεοὺς
τοὺς τῆς ἀλούσης πόλεος ἐκλείπειν λόγος.

Pregate che le mura ci proteggano dalle lance nemiche. Certo anche questo dipende dagli dei. Ma gli dei di una città espugnata, si dice, vengono meno⁴².

Questo pessimismo è insomma lo sfondo su cui campeggia il principio, già visto sopra, che alla radice del successo c'è l'efficienza tecnica delle parti sociali, sintetizzata nelle decisioni razionali dello stratega e nell'obbedienza senza riserve dei soggetti (Πειθαρχία γὰρ ἔστι τῆς Εὐπραξίας | μήτηρ τῆς σωτηρίας ὧδ' ἔχει λόγος, «Obbedienza è madre del Successo [...] del salvatore, come si dice», 224-225).

Questo atteggiamento ancipite, che dà spazio alle ragioni della pietà tradizionale ma filtrate da una rigorosa valutazione pragmatica, permette di leggere insomma nel personaggio di Eteocle la volontà di far convergere e *conciliare* i due orizzonti. Un esempio chiaro di questa convergenza si trova nel discorso che annuncia lo schieramento di Iperbio (501 sgg.). Lì il riconoscimento del potere divino come fattore prioritario è espresso *apertis verbis* nell'attribuzione del merito della difesa a Pallade Onca, nume tutelare della quarta porta (501-503), che viene però esplicitamente vincolata alla punizione dell'empietà di Ippomedonte (ἄνδρὸς ἐχθαίρουσ' ὕβρι, «avendo in odio la tracotanza di quell'uomo», 502). Ma la convergenza tra determinanti umane e divine emerge più nitidamente nella motivazione della scelta di Iperbio (504-513):

⁴¹ Il codice M ha οὐκοῦν e attribuisce la proposizione, con interpunzione affermativa, a Eteocle, invece che farne una domanda retorica del Coro, come il resto della tradizione. Hutchinson stampa οὐκ οὖν [...]; cui preferisco οὐκοῦν [...], di altri editori (Murray; West).

⁴² Significativo il fatto che il Coro, nell'ottemperare al desiderio di Eteocle, apprezzi sì l'azione difensiva delle mura ma la subordini comunque, nell'ordine del discorso, alla protezione divina: διὰ θεῶν πόλιν νεμόμεθ' ἀδάματον, | δυσμενέων δ' ὄχλον πύργος ἀποστέγει (233-234).

Ἐπέρβιος δέ, κεδνὸς Οἴνοπος τόκος,
 ἀνὴρ κατ' ἄνδρα τοῦτον ἠρέθη, θέλων
 ἐξιστορήσαι μοῖραν ἐν χρεῖα τύχης,
 οὔτ' εἶδος οὔτε θυμὸν οὔδ' ὄπλων σχέσιν
 μωμητός· Ἐρμῆς δ' εὐλόγως ξυνήγαγεν·
 ἐχθρὸς γὰρ ἀνὴρ ἀνδρὶ τῷ ξυστήσεται,
 ξυνοίσετον δὲ πολεμίους ἐπ' ἀσπίδων
 θεούς· ὁ μὲν γὰρ πύρπνοον Τυφῶν' ἔχει,
 Ἐπερβίω δὲ Ζεὺς πατήρ ἐπ' ἀσπίδος
 σταδαῖος ἦσται, διὰ χερὸς βέλος φλέγων·

E poi [dopo Pallade Onca] è Iperbio, nobile figlio di Ènope, l'uomo scelto a combattere contro quest'uomo, uno che vuole investigare il destino nella necessità del caso, irreprensibile nel corpo, nell'animo e nelle armi. Con buona ragione Ermes li ha appaiati: l'uomo è infatti nemico dell'uomo che affronterà, come nemici sono gli dei che i due hanno sugli scudi. Uno reca Tifone che spira fuoco; sullo scudo di Iperbio campeggia invece Zeus padre che brandisce la folgore.

Il testo sottolinea infatti il parallelismo del piano umano e del piano divino (ἐχθρὸς γὰρ ἀνὴρ ἀνδρὶ τῷ ξυστήσεται, | ξυνοίσετον δὲ πολεμίους ἐπ' ἀσπίδων | θεούς, «l'uomo è infatti nemico dell'uomo che affronterà, come nemici sono gli dei che i due hanno sugli scudi») e conferma in questo l'esigenza di rendere conto analiticamente delle due sfere coinvolte, l'umana e la divina, mostrandone la compresenza, l'interazione e soprattutto l'arcano rapporto di rispecchiamento: ciò che viene compiuto dagli uomini sul piano dei fatti concreti (lo scontro tra i due campioni, 509) ha rispondenza sul piano delle grandezze simboliche nello scontro di principî divini coinvolti e contrapposti (510-513). Anche se Eteocle attribuisce a Ermes il merito di aver disposto uno scontro all'insegna dell'εὐλογία (508), cioè influenzato in modo propizio dal potere magico-sacrale delle parole⁴³, postu-

⁴³ Questo avverbio va inteso infatti come indizio della convergenza tra la dimensione referenziale e le implicazioni morali della significazione, confermata dall'occorrenza insistita sulla pregnanza di nomi o espressioni linguistiche: cfr. in particolare v. 405 ὀρθῶς ἐνδίκως τ' ἐπώνυμον, dove la precisione definitoria (ὀρθῶς) è connotata come corrispondenza alla 'giustizia' (ἐνδίκως). E cfr. infatti le occorrenze di ἐνδικός o di πάνδικος ai vv. 405, 670, 673. Cfr. anche πρεπόντως, che sottolinea in modo analogo il gioco paretimologico sul nome di Elena nell'*Agamemnone* (687-688).

lare, riconoscere ed esplicitare questa corrispondenza è il lavoro dell'interprete, cioè del sovrano accorto e capace di dire ai suoi concittadini τὰ καίρια («le cose che convengono al momento», 1). E infatti la corrispondenza tra gli scudi viene argomentata analiticamente (514-520) con un minuzioso esercizio ermeneutico da parte dell'eroe, che mette in primo piano la sua propria capacità di *inferire* nessi tra i segnali combinati dal caso (ovvero dagli dei e dal destino che di essi è emanazione). Qui si riconosce con chiarezza, mi sembra, la portata dell'azione di Eteocle: prendere atto dell'esistenza di una sfera magico-simpatica da cui dipendono gli esiti delle azioni umane, e *tracciare al suo interno* percorsi resi evidenti solo dalla capacità tecnica, tutta umana, di riconoscere i segni (ecco perché secondo Eteocle il μάντις del prologo parla con ἀψευδεῖ τέχνῃ, 26). La fiducia che Eteocle nutre nell'esistenza di un viluppo di segni radicato nella trascendenza è pari alla fiducia con cui egli affronta il riconoscimento *ermeneutico*, cioè sistematico e razionale, del significato di quei segni, e che gli permette di attribuire al suo ragionamento inferenziale (εἰκὸς δὲ κτλ, 517 sgg.) un merito parallelo al merito di Ermes (508) nell'aver favorito l'ottimistico presagio della vittoria.

La duplice, dialettica radice di questo atteggiamento è riassunta secondo me nel v. 506 (ἐξιστορήσαι μοῖραν ἐν χρεῖα τύχης, «investigare il destino nella necessità del caso»); l'affermazione è riferita a Iperbio, ma si può ricondurre per estensione a Eteocle sulla base del fatto, evidente nella matrice folklorica della ripetizione seriale degli eroi⁴⁴, che ciascun guerriero è anticipazione e

⁴⁴ Nella serialità dei guerrieri dei *Sette* coesistono due elementi in ultima analisi disomogenei: iterazione indistinta e definizione individuale. È chiaro infatti che la drammatizzazione eschilea dà spazio a forme di caratterizzazione specifica dei guerrieri (valorizzate ad es. da ZEITLIN 1982, 55-125), anche se il tratto dominante resta la serialità, ereditata dalla vicenda mitica e chiaramente riconducibile a un modulo folklorico di iterazione. PROPP [1928] 2012, a proposito della ripetizione tripla di elementi o moduli narrativi, ipotizza cautamente che la ripetizione sia una forma di codifica primitiva dell'iperbole: «repetition expresses the intensity of the action and also the strength of the speaker's emotional tension» (176). L'ipotesi di Propp sembrerebbe valere ad esempio anche per il modulo iliadico ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον, che, nelle sue varie occorrenze (V 438, XVI 705, XVI 786, XX 447, XXII 208), oppone a una serie di tre tentativi indistinti, ostinati e ineffettuali, un momento culminante e altamente specifico. Ma al di là di questo elemento, peraltro evidente e innegabile, mi sembra che

figura dell'ultimo campione. Il dato che qui viene messo in evidenza è appunto la frizione tra i due fattori disomogenei oggetto della nostra analisi: la consapevolezza di un ordine metafisico insondabile (τύχης) che si inverte per il singolo nel suo destino di morte (μοῖραν), e che presuppone quindi un atteggiamento di fatalistica rassegnazione; e un atteggiamento attivo, focalizzato sulla possibilità e sulla necessità di 'conoscere mediante un'indagine esaustiva' – è questa la traduzione-perifrasi di ἐξιστορῆσαι, un verbo che denota una modalità fortemente marcata della conoscenza⁴⁵, ossimoricamente *opposta* allo svelamento del fato. Mi sembra insomma che questo duplice atteggiamento, conscio dell'insondabilità metafisica del mondo, e *al tempo stesso* saldo nella fiducia in percorsi diagnostici propri dell'umano (non a caso il verso mi è sembrato epitomare al meglio l'intero percorso di questo saggio), si possa leggere come indizio di un orientamento filosofico eschileo complessivamente molto più chiaroscurale e

il tratto determinante sia l'opposizione 'identità ordinaria della preparazione iterativa e ineffettuale' vs. 'eccezionalità dell'evento eroico efficace'. La serialità insomma serve a evidenziare i tratti specifici dell'ultimo elemento, che è una *ripresa omogenea e al tempo stesso specifica* dei casi precedenti. Anche nel folklore, l'omogeneità della serie culmina nel carattere specifico dell'ultimo elemento, che conferma i tratti comuni ma *aggiunge* un tratto distintivo (il superamento *vs* il non superamento di una prova, come del resto anche in Omero). Nel caso dei *Sette*, questa componente permette dunque di considerare i due schieramenti come espressione di una sintesi in cui la scarsa caratterizzazione specifica dei campioni tebani vale come anticipazione indistinta del momento finale e culminante, quello riservato al protagonista (anche ZEITLIN 1982, 125 ammette che il duello tra Eteocle e Polinice è stato «six times rehearsed»). Nel caso dei *Sette*, in particolare, l'iterazione mette in evidenza il carattere perturbante dell'elemento specifico, il fatto cioè che nella settima coppia di eroi alla normale relazione nemico/nemico si aggiunga l'elemento della consanguineità, determinando un'opposizione paradossale dove i legami di identità e di rivalità si sovrappongono fino al collasso.

⁴⁵ Gli scolii al passo (*ad v.* 506b-e Smith) chiosano il termine rispettivamente come μαθεῖν, γνῶναι, ἐκμαθεῖν, γνῶναι καὶ μαθεῖν; anche nella perifrasi del passo (*ad vv.* 501-506, 10-13) si riduce l'impulso di Iperbio a una volontà di 'sapere' cosa il fato gli riserba (μαθεῖν τὰ πεπερωμένα), smussando invece l'impulso alla ricerca, all'indagine attiva. Mi sembra invece che il significato del verbo nel passo si intenda meglio col confronto di paralleli come Soph. *El.* 1100-1101 (XO. Τί δ' ἐξερευνᾶς καὶ τί βουλευθεὶς πάρε; OP. Αἰγισθὸν ἔνθ' ᾤκηκεν ἴστορῶ πάλαι.), dove emerge accanto alla valenza dell'interrogare (-ερευνᾶς) anche e soprattutto il senso dell'esplorazione volontaria, prolungata e insistente (ἐξ-; πάλαι). Non a caso in epoca posteriore il termine ἐξιστορέω significherà anche 'visitare un luogo (per conoscerlo sistematicamente)', come in X. *Ephes.* I 12, 2 (ogg. τὴν ... πόλιν ἄπασαν).

problematico di quello che gli è stato attribuito da una lunga e consolidata tradizione di studi.

5. *Dalla parola ominosa ai vincoli del λόγος*

L'analisi di questo passo impone infine un esame complessivo del terzo punto dello schema, vale a dire l'ambivalenza che le scelte e le azioni di Eteocle rivelano a proposito della considerazione della parola e delle sue prerogative. Alla luce di tutte le osservazioni precedenti, infatti, possiamo sentirci autorizzati dal testo a interpretare la prassi ermeneutica di Eteocle sia come riflesso di una genuina fiducia nel potere magico-sacrale del linguaggio, sia come estrinsecazione di un'arte della comunicazione che si risolve però nell'opportunità della comunicazione pubblica. In passi come questo, infatti, Eteocle sembra aderire a una visione del mondo in cui la lettura semiotica degli indizi disseminati dal caso permette *davvero* una presa attiva sulla realtà – il piano delle parole e dei segni ominosi come effettivo svelamento ermeneutico di un significato altrimenti inaccessibile, come i progetti divini sulle faccende umane. In tal senso questo atteggiamento è coerente non solo con la deferenza asciutta ma impeccabile con cui il pio Eteocle si rimette alla volontà del cielo (vv. 21, 23, 562, 614), ma con la sua disponibilità a leggere nelle parole e nei nomi le determinanti, quasi i germi delle azioni a venire. Così ad esempio quando sottolinea la gravidanza etimologica del nome di suo fratello Polinice (ἐπωνύμῳ δὲ κάρτα, Πολυνείκη λέγω, «voglio dire Polinice, col suo nome parlante [molta-contesa]», 658) – una gravidanza riscontrata su fronti opposti tanto da Eteocle quanto dal μάντις Anfiarao, che nella sua deprecazione dell'attacco aveva insistito sull'ominosità funesta di quello stesso nome (ἐξυπτιάζων ὄνομα, Πολυνείκους βίαν, «rovesciando il nome del forte Polinice», 577). Che questo atteggiamento sia conforme a una mentalità tradizionale è confermato dal fatto che alla fine della guerra la gravidanza ominosa dei nomi di *entrambi* i figli di Edipo è sottolineata immediatamente dal Coro, incerto tra la gioia per la salvezza di Tebe e il dolore per la morte dei due

ultimi Labdacidi (οἱ δὴ τ' ὀρθῶς κατ' ἐπωνυμίαν | <ἔτεοκλειεῖς>⁴⁶ καὶ πολυνεικεῖς | ὄλοντ' ἀσεβεῖ διανοία, «che davvero come era scritto nei loro nomi, <'autenticamente gloriosi'> e 'pieni di conflitto', sono morti con empio disegno», 829-831). Ma questa conformità a un atteggiamento religioso tradizionale esprime solo in parte la posizione di Eteocle, che anche altrove, come abbiamo visto, non esita a rispettare la logica del discorso, salvo poi correggere con intercalari opportunamente apotropaici i rischi di una visione troppo lucida. È il caso dei vv. 5 e 8-9, dove la logica impone a Eteocle di contemplare la sconfitta, ma la pietà religiosa (o almeno la sua estrinsecazione in *habitus* culturale) lo spinge agli opportuni correttivi (εἰ δ' αὖθ'—ὄ μὴ γένοιτο—συμφορὰ τύχοι, «se invece, non sia mai, ci capitasse una disgrazia»; οἰμώγμασίν θ' ὦν Ζεὺς ἀλεξητήριος | ἐπώνυμος γένοιτο Καδμείων πόλει, «lamenti – ma da questi ci scampi Zeus Protettore, che sia davvero tale per la città cadmea»).

In questi passi la tensione sussiste tra una logica implacabile e una religiosità blanda e convenzionale espressa in semplici correttivi apotropaici. Un'analogia tensione, spinta stavolta fino alla vera e propria contraddizione contestuale, si riscontra anche altrove nel resto del dramma. Nello schieramento di Melanippo, ad esempio, Eteocle articola la sua risposta all'attacco imminente di Tideo in due punti chiaramente non allineati: da un lato sottolinea – pragmaticamente – che a ferire non bastano immagini o ornamenti, ma servono armi concrete (οὐδ' ἔλκοποιὰ γίγνεται τὰ σήματα· | λόφοι δὲ κώδων τ' οὐ δάκνουσ' ἄνευ δορός, «gli emblemi non infliggono ferite; pennacchi e sonagli non mordono in assenza di una lancia», 398-399), dall'altro si esibisce in una *interpretazione* dello scudo di Tideo tale da ritorcerne contro il nemico, su un piano puramente magico-simpatico, tutte le energie negative (403-406)⁴⁷:

⁴⁶ Seguo qui il testo di West, che stampa una congettura di Petersen modificata da Hutchinson (1985, 30). Per una volta, comunque, non importa il dettaglio formale della ricostruzione, perché il senso è chiarito in modo univoco dalla simmetria con il nome di Polinice.

⁴⁷ ZEITLIN 1982, 56-57 sottolinea l'ambiguità semantica di σήμα, 'emblema' e 'monumento funebre'; sulla scena in generale vd. anche JUDET DE LA COMBE 1987.

εἰ γὰρ θανάοντι νύξ ἐπ' ὄμμασιν πέσοι,
 τῷ τοι φέροντι σῆμ' ὑπέροκμπον τόδε
 γένοιτ' ἂν ὀρθῶς ἐνδίκως τ' ἐπώνυμον,
 καὐτὸς κατ' αὐτοῦ τήνδ' ὕβριν μαντεύεται.

Se lui morisse e la notte gli coprisse la vista, allora sì che il suo emblema smargiasso sarebbe davvero preciso e pregnante; lui stesso è profeta a se stesso di quest'empietà.

I σήματα sono quindi liquidati come irrilevanti al v. 398 per essere poi considerati, pochi versi dopo, pregnanti indizi di realtà (σῆμα... ὀρθῶς ἐνδίκως τ' ἐπώνυμον, «il suo emblema ... davvero preciso e pregnante»)⁴⁸. Questa incoerenza mi sembra l'ennesimo indizio della tensione interna del personaggio, che infatti ancora alla fine di questo discorso oppone i due orizzonti dell'arbitrio insondabile degli dei (ἔργον δ' ἐν κύβοις Ἄρης κρινεῖ, «Ares deciderà coi dadi», 414) e del criterio umanamente controllabile della superiorità morale (Eteocle descrive infatti Melanippo come esempio di virtù, στυγοῦνθ' ὑπέροφρονας λόγους, «che odia i discorsi presuntuosi», 410). Forse proprio l'oscillazione registrabile nel discorso in cui viene schierato Melanippo permette di capire la posizione di Eteocle in merito al problema del male e alle possibilità dell'azione umana nel mondo. È infatti evidente che l'eroe non mette in dubbio il potere soverchiante e assoluto del divino, ma ne denuncia il carattere insondabile (ἐν κύβοις, «coi dadi»). Nella complessiva oscurità in cui l'uomo è costretto ad agire, il solo criterio utile è la convergenza di orizzonti tra un fatalismo assoluto e un ordine fondato sull'eticità (Melanippo come nobile, costumato e pio, vv. 409-410) e sulla legittimità delle motivazioni (Melanippo come erede autoctono degli Sparti e alleato di Δίκη in quanto impegnato a combattere per la τεκούση μητροί, la «madre che l'ha partorito», 415-416). La reazione di Eteocle di fronte ai vanti di Tideo, pertanto, rivela un

⁴⁸ Una simile 'incoerenza', spia di un approccio non esente da ironia, trapela nello schieramento di Megareo contro Eteocle, quando Eteocle oppone al vanto bombastico del campione argivo il valore concreto di Megareo, κόμπον ἐν χερσὶν ἔχων (473). Salvo poi concludere con un'osservazione che sembra invece prendere alla lettera l'emblema dell'avversario: ἀλλ' ἢ θανάων τροφεία πληρώσει χθονί, | ἢ καὶ δύο ἄνδρε καὶ πόλισμ' ἐπ' ἀσπίδος | ἐλών λαφύροις δῶμα κοσμήσει πατρός (477-479).

distacco per noi molto interessante dalla prospettiva arcaica del κόμπος (il «vanto») militare⁴⁹: per i guerrieri raccolti nell'esercito invasore, e caratterizzati (con la sola eccezione di Amfiarao) come latori di un disordine ferino e anticulturale (vv. 42 sgg.), il vanto prima della battaglia è espressione di una fiducia nel potere magico-sacrale della parola, che viene esibita come strumento propiziatorio superstizioso sulla base del presupposto che il discorso possa forzare la realtà a confermare la corrispondenza analogica con il piano dei segni⁵⁰. Questa evocazione magico-superstiziosa dei poteri ominosi del λόγος ha il suo limite nell'eccedenza *ubristica* del κόμπος, che mette il guerriero in pericolosa competizione con il dio – il solo che abbia invece diritto a cifrare nella realtà i segni di un piano preordinato. L'ermeneutica dispiegata da Eteocle nella scena degli scudi è dunque un'ermeneutica di secondo grado, ibrida, in connessione duplice col λόγος arcaico, magico-simpatico e superstizioso, e con la razionalità *logica* immanente nel linguaggio: questa ermeneutica attacca infatti il cifrario degli emblemi e dei segni ominosi con un discorso razionale e *laico* di neutralizzazione (le varie decostruzioni ritorsive dei σήματα argivi), opponendo al piano di significazione magico-sacrale i criteri squisitamente umani della legittimità politica e dell'autocontrollo morale (vv. 396-397, 407-411, 415-416, 444, 449-450, 473, 507-508, 554-557, 621-624).

Il fatto che Eteocle agisca sul doppio piano della visione tradizionale del λόγος come fattore di azione magico-simpatica e di strumento razionale di analisi capace di demistificazione e di (ri)costruzione strategica si riflette ad esempio nella sua visione del successo come 'doppiamente determinato' da un fattore metafisico insondabile (Ἰεὺπποραξία come εὐτυχία, ad es. ai vv. 4, 77, 625) e da un fattore umano legato a capacità di analisi intellettuale

⁴⁹ Per un orientamento generale sulle tecniche di combattimento nell'antichità cf. SAGE 1996; CAMPBELL, TRITTE 2013. Sul tema del vanto aggressivo cf. GLÜCK 1964; VAN WEES 1996, 50-51 osserva peraltro che anche nell'epos omerico la componente del vanto prima del duello è relativamente ridotta. Interessante soprattutto l'osservazione che un'esaltazione di questo tipo sembra rimandare a una prassi bellica orientale (il che aggiungerebbe alla ferinità dei Sette una connotazione esotica, già sottolineata col richiamo all'invasore ἔτεροφώνω, 170).

⁵⁰ Ho approfondito il problema in GRILLI 2018b.

e di correttezza morale (come nei vv. 224-225). A uno sguardo d'insieme sulle parole e sui ragionamenti di Eteocle appare chiaro, insomma, che la tensione che attraversa i principi inferenziali del personaggio corrisponde a un tentativo di opporre alle radici metafisiche e incontrollabili della realtà un ordine di fattori che, benché parziali e propri dell'umano, siano idonei a fornire comunque punti d'appoggio affidabili contro l'oscurità insondabile del mondo.

Questa duplicità di fattori si può cogliere a mio giudizio con la massima pregnanza nelle oscillazioni semantiche del concetto di 'giustizia' leggibili nelle pieghe del testo. Δίκη è infatti fondamento divino ma anche *umanamente comprensibile* di un ordine etico del mondo e in quanto tale aiuta a fronteggiare l'assalto di forze caotiche e soverchianti come quella di un esercito invasore – o come quella di un male metafisico arbitrario. È per questo che Eteocle sottolinea ad ogni possibile occasione che, pur nell'impossibilità di controllare gli eventi in modo assoluto, l'adesione alla giustizia costituisce il migliore criterio di comportamento (cfr. ad es. vv. 405, 415, 444, 598, 605, 610, 662 sgg. con l'analisi *infra*; non a caso considerazioni analoghe si ritrovano in bocca all'indovino Anfiarao, rivolte all'indirizzo di Tideo e Polinice: vv. 580 sgg.). È come se il concetto di giustizia costituisse per Eteocle un *punto di intersezione* tra l'ordinamento metafisico del mondo e le capacità di diagnosi e di azione sulla realtà accessibili anche all'uomo. La forza di Δίκη offre all'uomo, in altre parole, la sola possibilità di affidarsi a un fattore ordinato e controllabile *capace di porsi come vincolante anche per gli dei*. Questa stratificazione di visioni del mondo si riflette, secondo me, nella sottile distinzione semantica che oppone – in modo subliminale ma inequivocabile – due diverse accezioni di Δίκη: da un lato il principio divino personale, ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη («la vergine Dike, figlia di Zeus», 662), vale a dire un'entità divina genealogicamente connessa alle altre, soggetto di volontà individuale tendenzialmente equa, ma – proprio in quanto espressione di una soggettività personale – potenzialmente arbitraria e imprevedibile; dall'altro Δίκη come principio astratto, espressione assoluta di un *logos* razionale condivisibile tra dei e uomini e come tale *non soggetto ad arbitrio*.

La vicenda di Eteocle nei *Sette* può essere descritta appunto come uno sforzo progressivo di adeguare i discorsi e le azioni a questo secondo principio, nella fiducia che da esso possano scaturire il successo militare e la salvezza della polis. Questo sforzo marca in primo luogo gli atteggiamenti di Eteocle nei confronti del linguaggio e in generale delle prerogative del λόγος: anche se la sua posizione rispetto agli oracoli, agli *omina* e ai minacciosi emblemi nemici sembra oscillare tra fiducia e irridente scetticismo, i suoi discorsi restano irremovibilmente legati a un obiettivo di determinazione aletica: θεῶν θελόντων τὰν ἀληθεύσαιμ' ἐγώ («se gli dei vorranno, le mie parole risulteranno vere», 562). In questa sentenza, che conclude il discorso con lo schieramento di Attore contro Partenopeo alla porta Borea, viene sintetizzata una posizione che si fonda appunto sul rifiuto della logica arcaica del κόμπος (Attore è infatti ἀνήρ ἄκομπος, «guerriero senza vanto», 554) e che oppone alle strategie arcaiche di determinazione attraverso la parola ominosa il pragmatismo di un'azione efficace (χειρὶ δ' ὄρα τὸ δράσιμον, «la sua mano vede cosa va fatto», 554), rispetto al quale il λόγος magico-superstizioso si configura come vaniloquio (γλῶσσαν ἐργμάτων ἄτερον, «una lingua senza fatti», 556). L'applicazione del logos razionale all'interpretazione di situazioni moralmente problematiche sembra avere insomma come obiettivo la ricerca di un passaggio a nord-ovest, che sappia trascendere la fiducia nell'onnipotenza arbitraria della divinità per approdare a una fiducia non irreligiosa, ma fondata su criteri assoluti e condivisi dall'uomo, cui la stessa divinità risulti subordinata. Non sembrerà fuori luogo, spero, richiamare qui l'immenso dibattito teologico che oppone cristiani e musulmani circa i rapporti tra Dio e λόγος, un dibattito di cui Benedetto XVI ha sintetizzato i punti principali nel famoso (o famigerato) discorso di Ratisbona⁵¹: a differenza del Dio islamico, onnipotenza assoluta al di là di ogni possibile concezione dell'uomo, la tradizione

⁵¹ Per un orientamento sui molti problemi teologici e politici sollevati dal discorso vd. SCHALL 2007, che alle pp. 130-148 riporta anche (nella versione inglese) il testo integrale del discorso. L'originale tedesco è invece reperibile qui: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [ultimo accesso: 06-09-18].

greca di cui il cristianesimo è erede si manifesta in una visione di Dio come vincolato a una razionalità che lui stesso ha voluto condividere con l'uomo. Mi sembra di non poco interesse osservare come nelle tensioni cui Eschilo dà voce nel protagonista dei *Sette* si possano ravvisare i germi di una evoluzione della religiosità arcaica verso una forma di religione in cui il principio astratto della ragione assume il ruolo di *trait d'union* tra il metafisico e l'umano.

Questa convergenza emerge nel modo più chiaro nella risposta al settimo discorso del Messaggero, in cui Eteocle prende atto della necessità di scontrarsi in duello con Polinice e si esprime in termini che confermano, mi sembra, l'interferenza di queste due nozioni di giustizia – la persona divina individuale e il principio astratto espressione del λόγος, vincolato cioè alla componente analitica e razionale del linguaggio. Il gesto apicale del sacrificio di Eteocle, infatti, la sua scelta di non sottrarsi al combattimento col fratello che l'ordine del sorteggio gli ha riservato, è conforme a questa doppia logica: essa affianca (ma forse addirittura addirittura sovrappone) all'etica tradizionale – fondata sull'accettazione della volontà divina, sulla fiducia emotiva e irrazionale nei presagi e nel potere magico del linguaggio, e sulla rassegnazione alla propria sorte – un'etica sorretta da un'impalcatura di criteri razionali, che tempera l'abbandono fatalistico con una solida fiducia nei valori morali, e la credenza nell'influsso superstizioso delle parole con una nozione del λόγος come strumento analitico efficace e condivisibile. Questa tensione ormai ben nota tra i due orizzonti emerge in questo caso proprio nell'articolazione del concetto di 'giustizia' (662-675):

εἰ δ' ἢ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν
 ἔργοις ἐκείνου καὶ φρεσίν, τάχ' ἂν τόδ' ἦν·
 ἀλλ' οὔτε νιν φυγόντα μητρόθεν σκότον
 οὔτ' ἐν τροφαῖσιν οὔτ' ἐφηβήσαντά πω
 οὔτ' ἐν γενείου ξυλλογῇ τριχώματος
 Δίκη προσεῖδε καὶ κατηξιώσατο
 οὔδ' ἐν πατρῶας μὴν χθονὸς κακουχίᾳ
 οἶμαί νιν αὐτῶ νῦν παραστατεῖν πέλας.
 ἦ δῆτ' ἂν εἴη πανδίκως ψευδώνυμος

Δίκη, ξυνοῦσα φωτὶ παντόλμω φρένας.
 τούτοις πεποιθῶς εἶμι καὶ ξυστήσομαι
 αὐτός· τίς ἄλλος μᾶλλον ἐνδικώτερος;
 ἄρχοντί τ' ἄρχων καὶ κασιγνήτῳ κάσις,
 ἐχθρὸς σὺν ἐχθρῷ στήσομαι.

Se la vergine Giustizia, figlia di Zeus, fosse accanto ai suoi pensieri e alle sue azioni, forse ciò [*scil.* il rientro dell'esule rappresentato sullo scudo] sarebbe possibile. Ma Giustizia non l'ha mai degnato di uno sguardo né quando fuggì dalle tenebre dell'utero di sua madre, né da bambino, né da ragazzo, né quando gli crebbe la barba. Credo che non gli sarà accanto nemmeno adesso, nella difficoltà che colpisce la terra dei suoi padri. Sarebbe davvero falso, e nel modo più giusto, il nome di Giustizia, se lei si associasse a un uomo capace di ogni cosa. Di questo sono convinto, e lo affronterò io stesso. Chi altri sarebbe un avversario più giusto? Io lo combatterò: capo contro capo, fratello contro fratello, nemico contro nemico.

Di fronte alla notizia terribile che Polinice è schierato alla settima porta, Eteocle reagisce con un momento di violenta emozione (vv. 653-655), che però reprime subito dopo (ἀλλ' οὔτε κλαίειν οὔτ' ὀδύρεσθαι πρόπει, | μὴ καὶ τεκνωθῆ δυσφορώτερος γόος, «ma non sta bene piangere o lamentarsi, che non ne nasca un pianto anche peggiore», 656-657): a prevalere deve essere in primo luogo un astratto principio di convenienza (πρόπει, «sta bene», «è opportuno»), che vincola anche il sovrano, come già tutte le classi di cittadini all'inizio del dramma (ὥς τε συμπεπέες, «come si conviene», 13), al comportamento più opportuno in una situazione d'emergenza, ma anche al rispetto di quelle stesse limitazioni che Eteocle aveva imposto al Coro, motivate dalla necessità di evitare il diffondersi del disfattismo. L'atteggiamento corretto del sovrano, anche in questa circostanza, è la padronanza intellettuale, e infatti Eteocle *argomenta* la sua tesi a partire dai dati di fatto disponibili, costruendo per sé e per la polis una posizione di relativa solidità a partire da un'analisi razionale delle circostanze. La struttura sintattico-argomentativa del discorso è degna d'attenzione, per il dispiegamento di criteri analitici e strumenti intellettuali sofisticati: l'argomentazione sostiene la tesi che l'emblema dello scudo di Polinice – che rappresenta la dea della giustizia mentre riconduce un esule in patria (644-648) – non può rivelarsi

vincolante sul piano dei fatti. La prima mossa argomentativa è una concessione in forma di periodo ipotetico dell'irrealtà (εἰ ... Δίκη παρῆν ... τάχ' ἂν τόδ' ἦν, «se ... Giustizia ... fosse al suo fianco ... forse ciò sarebbe possibile», 662-663), che attiva presupposti comuni sia alla visione del mondo religiosa che a quella razionalistica: 1. la necessaria corrispondenza di azioni e segni linguistici; 2. la continuità identitaria della persona. Un terzo presupposto attivato, la continuità del rapporto tra una divinità e il suo fedele, è proprio solo della visione del mondo religiosa, ma è di fatto equivalente al principio razionalistico della continuità dei rapporti di causa/effetto. Una volta formulata questa concessione, Eteocle ha buon gioco nel negare con forza la premessa (che Giustizia abbia guidato anche in passato le azioni e i pensieri di Polinice), opponendole fatti della memoria storica (οὔτε ... οὔτε ... οὔτε ... Δίκη προσεῖδε, «né ... né ... né ... Giustizia l'ha degnato di uno sguardo»). Segue l'inferenza basata sul principio di continuità: οὐδ' ἐν πατρώας μὴν χθονὸς κακουχίᾳ | οἶμαί νιν αὐτῶ νῦν παραστατεῖν πέλας, «Credo che non gli sarà accanto nemmeno nella presente difficoltà della sua patria», che Eteocle esprime con relativa fiducia (οἶμαι, «credo»).

Il passaggio argomentativo più interessante è nei due versi successivi (670-671), dove l'extrapolazione predittiva (che Giustizia non affiancherà Polinice *nemmeno* nel caso presente) viene corroborata con la considerazione *logica* che Giustizia non potrà nemmeno volendo affiancare Polinice, perché vincolata al valore astratto implicito nel suo nome: ἦ δῆτ' ἂν εἴη πανδίκως ψευδώνυμος | Δίκη, ξυνοῦσα φωτὶ παντόλμῳ φρένας («Sarebbe davvero falso e nel modo più giusto il nome di Giustizia, se lei si associasse a un uomo capace di ogni cosa»). Affinché Δίκη resti tale πανδίκως, vale a dire in modo conforme alla δίκη immanente nella dimensione veritativa del linguaggio, la dea non potrà *per necessità logica* affiancare una persona παντόλμῳ, cioè capace di azioni contrarie alla giustizia.

Questa è la base della rinnovata convinzione di Eteocle (τούτοις πεποιθώς, «Di questo sono convinto», 672), che riepiloga le convinzioni religiose e tecnico-razionali già espresse altrove (πέποιθα, 37; πέποιθα, 444), e che in questo frangente lo sostiene

ne nella decisione di affrontare il fratello (εἶμι καὶ ξυστήσομαι ἰ αὐτός, «lo affronterò io stesso»). La stessa iniziativa del duello viene presentata come opportuna e anzi necessaria in quanto conforme a un principio etico-razionale di giustizia (τίς ἄλλος μᾶλλον ἐνδικώτερος; «Chi altri sarebbe un avversario più giusto?», 673). Il fatto che Eteocle si presenti come ἐνδικός mostra con chiarezza la convergenza delle due accezioni di giustizia evidenziate sopra: da un lato il principio etico-politico cui sovrintende Δίκη (Eteocle ha ragione in quanto difensore di una polis che Polinice attacca invece ignobilmente negando il vincolo di sangue con la Terra-madre), dall'altro quello della corrispondenza logico-razionale secondo cui i campioni che si affrontano devono configurarsi, a parte la statura morale, come equivalenti e contrapposti (ἄρχοντί τ' ἄρχων καὶ κασιγνήτῳ κάσις, «capo contro capo, fratello contro fratello», 674). A legittimare la posizione e la presunta forza di Eteocle, quindi, non è solo la sua maggiore correttezza, ma l'opportunità e l'armonia di uno scontro paritario e solo in quanto tale pienamente fondato.

La reazione del Coro mette in evidenza che la decisione di Eteocle non è conforme al comune sentire (vv. 677 sgg.): la voce della religiosità tradizionale mette in guardia dal rischio di un crimine di sangue che, al di là della situazione bellica, è visto come fonte di contaminazione anticulturale. La resistenza di Eteocle alle esortazioni del Coro, che lo invitano a sottrarsi al duello (686-688; 692-694), mostra che la sfera d'azione del personaggio si esplica in uno spazio definito dalla duplice visione del mondo che abbiamo evidenziato finora: lungi dal ricusare la rilevanza dell'orizzonte religioso, l'eroe sceglie però in base a considerazioni di limpida razionalità, preferendo a una conservazione disorientata e disperata della propria esistenza l'attuazione rigorosa dei propri piani militari alla luce di un'analisi lucida e consequenziale della situazione presente. Questa scelta illustra molto bene, a mio parere, i modi di una tensione che abbiamo definito inizialmente come vera e propria 'faglia epistemica': i criteri di conoscenza razionale guidano infatti l'azione del sovrano entro i *limiti* imposti alla condizione umana da un ordine imperscrutabile del mondo, dove il male giunge immotivato o comunque incomprensibile: il Coro

(ma, si noti bene, solo il Coro, che non a caso è portatore di un punto di vista mediano e non necessariamente allineato senza residui con i sistemi assiologici del testo) prova a spiegare la concatenazione di sciagure come effetto di azioni illecite, e moralizza le radici del male parlando di una rovina che colpisce gli individui eminenti (766-770):

τέλειαι γὰρ παλαιφάτων ἀρᾶν
βαρέαι καταλλαγαί τὰ δ' ὀλο-
ὰ γενόμεν' οὐ παρέσχεται,
πρόπρυμνα δ' ἐκβολὰν φέρει
ἀνδρῶν ἀλφηστᾶν
ὄλβος ἄγαν παχυνθείς.

Sono duri i compensi di antiche maledizioni. Ciò che distrugge non passa, e una ricchezza troppo gonfia di uomini industri li costringe a gettare la zavorra fuori dalla nave.

È il Coro stesso però, in altri passi, a mostrare di temere la Nemese (235), le Maledizioni (τὰς περιθύμους | κατάρας, «le maledizioni dettate dall'ira», 724-725; cfr. 766, 787, 833) e l'Erinni (723, 791), rivelando così di non credere che l'intervento di queste forze si spieghi semplicemente come punizione moralizzatrice. Del resto nel testo si parla della follia di Ares (μαινόμενος⁵² δ' ἐπιπνεῖ λαοδάμας | μαιίνων εὐσέβειαν Ἄρης, «impazza come vento Ares domatore di popoli, e contamina ogni azione pia», 343-344) e della gratuità di forze distruttrici, compreso l'accecamento e la maledizione paterna di Edipo contro la prole (778-782):

⁵² Erede di una simile connotazione del dio nell'epica arcaica: cfr. *Il. V* 717, 761, 831. La connessione paronomastica con μαιίνων acquista ulteriore pregnanza se si considera che nelle *Supplici* (636) il dio è caratterizzato come μάχλος, vale a dire come intemperante nei confronti della morale. Il termine sembra denotare specificamente la scostumatezza femminile, mentre λάγνος è il sinonimo attribuito di norma ai soggetti maschili. Il fatto che in *Il. XXIV* 30 la μαχλοσύνη sia attribuita a Paride, e abbia fatto per questo dubitare già Aristarco della genuinità del testo omerico, mostra invece a mio giudizio la seriorità della specializzazione semantica, e rivela piuttosto l'ampiezza e la polivalenza dell'ambito in cui si esercita la trasgressione – un ambito che comprende la sfera sessuale ma anche altri codici di comportamento, come quello militare.

ἐπεὶ δ' ἀρτίφρων
 ἐγένετο μέλεος ἀθλίων
 γάμων, ἐπ' ἄλγει δυσφορῶν
 μαινομένα κραδία
 δίδυμα κάκ' ἐτέλεσεν·

Dopo che si rese conto, infelice, delle nozze sciagurate, in preda alla sofferenza compì due mali nel suo cuore folle.

All'interno di un simile quadro metafisico, il bene si lega alla capacità tutta umana di affermare un sistema di valori prosociali in cui gli interessi del singolo si realizzano nell'abnegazione a vantaggio della propria comunità. Ecco perché l'individualismo esasperato di Polinice o di Capaneo è facilmente soverchiato dall'accortezza altruistica di Eteocle, e perché la scelta di Eteocle è vincente rispetto a quella del fratello. Per gratificare un'ambizione soggettiva, Polinice mette a repentaglio la vita stessa della sua comunità; Eteocle espone invece la propria al pericolo per il bene comune della polis. Non è un caso che, nel penultimo verso che pronuncia prima della definitiva uscita di scena, Eteocle opponga alla saggezza compromissoria del Coro, che gli ricorda che in fondo *νίκην γε μέντοι καὶ κακὴν τιμᾶ θεός* («gli dei rispettano la vittoria anche vigliacca», 716), l'obiezione che aver cura della propria incolumità non si addice a un soldato impegnato nella difesa della patria (*οὐκ ἄνδρ' ὀπλίτην τοῦτο χρὴ στέργειν ἔπος*, «un uomo in armi non deve aver caro questo discorso», 717)⁵³. Affiora anche qui una logica del *συμπροπές* associata, come è implicito nella scelta del termine *ὀπλίτης* («soldato, uomo in armi, oplita»), all'idea della divisione dei compiti in una collettività in cui ciascuna parte è solidale con e responsabile per l'intero⁵⁴.

⁵³ LAWRENCE 2007, 346-347 sottolinea giustamente l'anacronismo della scelta del termine *ὀπλίτης*, in cui intravede non solo un aggiornamento dell'etica eroica nel contesto della polis democratica, ma un legittimo richiamo alla prevalenza degli interessi collettivi della polis rispetto ai vincoli familiari. Per una discussione di questa motivazione di Eteocle in rapporto alle altre determinanti della sua scelta, vd. SEWELL-RUTTER 2007, 160-161.

⁵⁴ Per un orientamento generale sul combattimento oplitico vd. RAWLINGS 2007, cap. IV; SCHWARTZ 2009, nonché gli studi raccolti in HANSON 1991 e WHEELER 2007; tra questi, in particolare, il rapporto tra l'eroismo egemonico dell'etica arcaica e l'allineamento identitario presupposto dalla tecnica oplitica è approfondito da WHEELER 1991,

La scelta di Eteocle riconfigura in ultima analisi anche l'opposizione tra l'ambito del trascendente e il piano delle azioni umane: di fronte alla divinità onnipotente e imprevedibile, che può tanto garantire salvezza quanto causare sciagure immotivate, l'ordine del mondo appare come qualcosa che si radica più nello sforzo morale del giusto, conforme a un principio razionale indefettibile, che in una fonte metafisica. Di fatto, *l'affermazione con cui si apre il dramma appare rovesciata, alla fine, in un esito tanto negativo sul piano teologico quanto positivo su quello antropologico*: per l'uomo comune, ironizzava Eteocle, quando le cose vanno bene il merito è degli dei, mentre se vanno male la colpa è tutta del sovrano (4-8). Alla fine del dramma è chiaro invece che tutto ciò che va male (il fato, il destino, la maledizione ineludibile) è in ultima analisi opera degli dei; viceversa, *il bene è associato all'esercizio di un potere costruttore di senso, e che fonda la propria dignità in un sapere consapevole dei propri limiti all'interno di un mondo in ultima analisi refrattario alla comprensione*⁵⁵.

121-170 (rist. in WHEELER 2007). Sulla continuità storica dell'etica oplitica vd. in particolare HANSON 1991, 253-256. Ancora nel IV sec., secondo ROISMAN 2005, 109, «hoplitic values were part and parcel of the hegemonic masculine ideology of Athens». Gli addentellati filosofici della contrapposizione uno/tutto, cioè della dialettica implicita nella contrapposizione tra eroismo eroico (individualista) e etica oplitica (collettivista), sono affrontati da SEAFORD 2003 (in relazione al corpus eschileo) e da ALLISON 2013 (che sviluppa le consonanze dei *Sette* con la filosofia di Empedocle).

⁵⁵ Com'è evidente, la mia interpretazione di questo passo diverge da quella proposta da HUBBARD 1992, secondo cui «Eteocles' remarks at the opening of the play [...] function as a *kledon*, a verbal utterance which acts as an omen proving true in a way different from that intended» (306). La lettura di Hubbard individua la realizzazione cledonantica dei vv. 4-8 non solo nei vv. 822-831 (dove la lode agli dei si affianca al lamento sulla morte dei fratelli), ma nei vv. 1016-1017 e 1074, che attribuiscono agli dei il merito della salvezza di Tebe. Questo presuppone però che il finale della tragedia non sia spurio (cfr. in particolare HUBBARD 1992, 307 n. 19) – opinione che io invece, seguendo in questo una nutrita schiera di studiosi, non ritengo di poter condividere. Sul piano dei significati complessivi è da notare come la lettura di Hubbard finisca per rafforzare l'idea di una coerenza profonda della tragedia, visto che le prime parole del protagonista sono una sorta di *svelamento* anticipato del senso conclusivo. Al contrario, il rovesciamento implicito messo in evidenza dalla mia interpretazione è indizio di una disomogeneità, di una discrepanza, e qualifica il testo più come viluppo di problemi in ultima analisi irrisolti che come un problema di cui la conclusione indicherà poi il senso ultimo. In questo, mi sembra di poter condividere la posizione di GARVIE 2014, che evidenzia la presenza di segnali di apertura e di contraddizione anche nella parte indubitabilmente eschilea del finale del dramma.

La visione religiosa non viene messa in crisi – o meglio: non viene mai messa in crisi sul piano ontologico, pur se corrosa da resistenze e dubbi sul piano morale. L'ambivalenza di Eteocle, sospeso tra pietà religiosa e autocontrollo razionale, si scioglie infatti alla fine del settimo *Redepaar* con la scoperta che gli dei lavorano per accelerare la fine di un uomo per altri versi irreprensibile: ἐπεὶ τὸ πρῶγμα κάρτ' ἐπισπέρχει θεός κτλ («giacché gli dei sospingono con forza questo evento», 689). Ecco perché Eteocle rintuzza l'idea consolatoria del Coro che una corretta prassi sacrificale possa tenere a bada l'Erinni (699-704)⁵⁶:

μελάναιγίς ἔξ-
 εἰσι δόμων Ἐρινύς ὅταν ἐκ χερῶν
 θεοὶ θυσίαν δέχωνται.
 ET. θεοὶς μὲν ἤδη πῶς παρημελήμεθα,
 χάρις δ' ἀφ' ἡμῶν ὀλομένων θαυμάζεται;
 τί οὖν ἔτ' ἂν σαίνομεν ὀλέθριον μῦθον;

L'Erinni dalla nera egida lascia le case quando gli dei accettino il sacrificio offerto.

ETEOCLE Gli dei hanno già smesso di curarsi di noi. La nostra morte sarà per loro un'offerta gradita? Perché dovremmo lusingare il destino di morte?

Il culto è solo inutile lusinga (σαίνομεν), e si può rinunciare a considerare gli dei anche senza bisogno di rifiutare la prospettiva religiosa; che gli dei esistano non c'è dubbio, ma solo nel senso della geniale battuta di Aristofane (*Cavalieri* 31-34) – siamo sicuri che gli dei esistono solo perché ci odiano. È in questo senso che va letto secondo me il pessimistico v. 719, l'ultimo che Eteocle pronuncia prima di lasciare definitivamente la scena: θεῶν δίδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά («ai mali che danno gli dei non si può sfuggire»). Ma si tratta di un pessimismo che va messo a sistema con un fatto di cruciale importanza: Eteocle ha deciso di

⁵⁶ Il testo di Hutchinson riprende una congettura di Weil, ἔξεισι (già ἐκ δ' εἴσι di Weil e Wecklein), per il trådito δ' οὐκ εἴσι, logicamente contraddittorio e pertanto letto da alcuni editori precedenti (ad es. TUCKER 1908, 144) come l'inizio di un'interrogativa. In entrambi i casi l'interpretazione presuppone che Eteocle respinga l'idea avanzata dal Coro che l'Erinni possa essere placata da sacrifici.

non sottrarsi allo scontro con Polinice, perché ritiene di non potersi e di non doversi comunque sottrarre ai doveri di un cittadino in armi moralmente e tecnicamente responsabile per la collettività di cui è espressione⁵⁷. Mentre il Coro cerca di saldare il piano metafisico della benevolenza divina col principio individuale di conservazione (κακὸς οὐ κεκλή- | ση βίον εὔ κυρήσας, «non sembrerai vigliacco se resti in vita», 698-699), Eteocle manifesta con fermezza la scelta di muoversi sul livello intermedio dell'etica oplitica (Χο. νίκην γε μέντοι καὶ κακὴν τιμᾶ θεός. | Ετ. οὐκ ἄνδρ' ὀπλίτην τοῦτο χρὴ στέργειν ἔπος, «CORO Gli dei rispettano la vittoria anche senza gloria. ETEOCLE Un uomo in armi non deve aver caro questo discorso, 716-717), che presuppone una dimensione collettiva fondata sulla simmetria e sul consenso. Che gli dei permettano o tollerino la sopravvivenza del singolo, perciò, non è più il punto: ciò che più conta è *lo spazio delle decisioni razionali articolate sul piano di una consapevole responsabilità politica*.

Questo significa pertanto che quella di Eteocle è la sola decisione *strategicamente* razionale praticabile nelle specifiche circostanze⁵⁸. Sottolineare la razionalità di questa decisione è il miglior modo, tra l'altro, di comprendere e valorizzare lo specifico approccio eschileo al mito dei Labdacidi. Eschilo esplora infatti una vicenda dove si intrecciano contaminazioni e mostruosità anticulturali clamorose, ma lo fa in modo da accentuarne comunque le non ovvie potenzialità di significazione positiva. L'intera

⁵⁷ Sulle implicazioni della responsabilità collettiva nel sistema di significazione dei *Sette* si veda GRILLI 2018b.

⁵⁸ Una lunga stagione di studi ha cercato con vari argomenti di mostrare la *necessità* predeterminata della decisione di Eteocle (REGENBOGEN 1933; SOLMSEN 1937; WOLFF 1958; PATZER 1958; VON FRITZ 1962, 193-226), sottolineando talora la dimensione sacrificale della scelta di Eteocle (la teoria dell'*Opfertod* è confutata, tra gli altri, da PATZER 1958, mentre DAWE 1963, 40-41, pur respingendola, mantiene la sostanziale connessione tra morte di Eteocle e salvezza della città; contro questa visione vd. poi PODLECKI 1964, 297-299). L'attenzione dei critici si è soprattutto focalizzata intorno al momento della scelta, come presupposto dai tempi verbali con cui Eteocle presenta lo schieramento dei campioni tebani: futuro per VON FRITZ 1962; passato per PATZER 1958 e WOLFF 1958; in corso di definizione per LESKY 1961b. Una riconsiderazione del problema (in favore dello schieramento *specifico* dei campioni in base al campione argivo) in FERRARI 1970-1971. Sulla doppia matrice della decisione di Eteocle vd. invece ancora LESKY 1961a e 1966; KIRKWOOD 1969; DE VITO 1999. Per una riconsiderazione complessiva delle motivazioni di Eteocle vd. SEWELL-RUTTER 2007, cap. II.

tradizione successiva, come sappiamo, farà della lotta fra Eteocle e Polinice il paradigma o di un *Machtwille* umano irredimibilmente corrotto o di una metafisica complessivamente negativa. Al contrario, Eschilo fa in modo di rappresentare la rovina della famiglia reale di Tebe come un evento che a un significante mitico devastante (la morte dei fratelli con cui si compie l'ἀγάς di Edipo e l'oracolo funesto dato a Laio) associa un significato non esclusivamente negativo – nella fattispecie, una salvezza militare che si presenta come la *prova dell'esistenza di uno spazio per la razionalità dell'azione politica*.

Una conferma indiretta di questa visione 'positiva' della fine dei *Sette* ci può venire a mio giudizio dal confronto col percorso complessivo di altre trilogie tragiche eschilee, come l'*Orestea* o la trilogia delle Danaidi⁵⁹. In quei casi un primo male atroce e soverchiante, cui fa seguito un contraccolpo ugualmente spaventoso, viene superato nel quadro di un raggiunto equilibrio istituzionale – sia esso l'equilibrio di una giustizia finalmente formalizzata, come nelle *Eumenidi*, o quello di un armonioso istituto matrimoniale (le *Danaidi*).

La trilogia tebana, come si sa, finisce invece – niente di più triste – con il fratricidio dei due figli di Edipo, e con il γόος intonato dal Coro (861 sgg.)⁶⁰. Considerando però la vicenda complessiva, mi sembra possibile concludere che, contrariamente alle apparenze, anche qui si è raggiunto un punto di sintesi positiva e di superamento del male originario⁶¹. Anche se non abbiamo quasi

⁵⁹ Per un orientamento sulla trilogia delle Danaidi (formata dalle *Supplici*, conservate, e dalle tragedie perdute *Egizi*, *Danaidi*, seguite dal dramma satiresco *Amimone*) vd. PAPADOPOULOU 2014, 15-24, che esamina le possibili ipotesi sul finale della terza tragedia.

⁶⁰ Questi dati sono ragionevolmente sicuri, anche se il finale del dramma ci è stato trasmesso in una forma molto probabilmente alterata da aggiunte e forse da omissioni di rilievo. Sulla questione, di importanza cruciale ma impossibile da trattare in questa sede, mi limito a rimandare agli utili orientamenti di ZIMMERMANN 1993, 106-107; BARRETT 2007; JUDET DE LA COMBE 2011.

⁶¹ GARVIE 2014 sottolinea utilmente come, anche nella parte sicuramente autentica del testo, siano presenti anticipazioni sinistre di un futuro problematico per la polis tebana; io sono però dell'idea, come argomento in uno studio pubblicato parallelamente a questo (GRILLI 2018a, 78-82), che nella pragmatica del finale, da valutare in primo luogo nel quadro del circuito comunicativo della rappresentazione teatrale ateniese,

niente del testo delle prime due tragedie, il *Laio* e l'*Edipo*, ne conosciamo abbastanza la vicenda per azzardare alcune ipotesi⁶². In entrambi i drammi, infatti, le azioni di Laio e di Edipo avevano sancito un passaggio – colpevole o incolpevole – dall'ordine al disordine. Laio aveva preferito (come Polinice) l'espansione dell'io rispetto alla salvaguardia di un ordine collettivo: l'oracolo aveva detto chiaramente che «avrebbe salvato la città se fosse morto senza figli» (v. 749: θνάσκοντα γένινας ἄτερο σῶζειν πόλιν); ma il desiderio egocentrico di paternità aveva avuto la meglio, e con la nascita del bambino si era innescata la catena di aberrazioni⁶³. Nel caso di Edipo, invece, l'*exploit* glorioso nei confronti di Tebe rappresentato dalla vittoria sulla Sfinge si era tradotto, per quanto involontariamente, nell'abominio di un matrimonio incestuoso. Ancora una volta, un passaggio dal bene (apparente) al male.

Nella successione delle generazioni, Eteocle è il solo che sappia rovesciare la prospettiva: anche se la sua azione è ritualmente empia, come il Coro gli prospetta con insistenza e grandissima enfasi espressiva, anche se il sangue del fratello non è espiable (οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος, «questa è una contaminazione che non passa col tempo», 682), di fatto è proprio la sua scelta autodistruttiva che, permettendo la realizzazione della profezia di Laio, ricostruisce effettivamente l'ordine iniziale della polis.

Con un'azione in apparenza culturale (generare un figlio; liberare la terra dalla Sfinge) Laio ed Edipo avevano introdotto nella città un μιάσμα anticulturale; Eteocle opera il contrario: una volta posti i limiti morali autonomi e autotelici della sua azione, che

la dimensione positiva dello scampato pericolo prevalga sul dolore per la morte dei principi.

⁶² Su entrambe (rispettivamente fr. 121-122a e 173 = 387a Radt) abbiamo informazioni quasi nulle, al di là dell'argomento ai *Sette*, che ricorda la composizione della tetralogia. È molto verosimile che la trama sia oggetto di allusione ai vv. 742 sgg. dei *Sette*, anche se è controversa l'estensione delle inferenze possibili (a proposito del *Laio* ad esempio è ottimista ROBERT 1915, I, 278-283; più cauto PODLECKI 1975).

⁶³ Anche se la versione dei *Sette* sembra imputare a Laio la scelta di non rispettare il vincolo rivelato dall'oracolo, giacché la sua azione ha luogo Απόλλωνος [...] βία e per effetto delle sue proprie deliberazioni (κρατηθεὶς ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν), il mito tende altrove a scagionare Laio dalla responsabilità collocando il concepimento di Edipo in un momento di ubriachezza del re: cfr. [Apoll.] *Biblioteca* III 5, 7; *schol. ad Eur. Phoen.* 21 (su cui ROBERT 1915, II, 135 n. 16).

consiste nell'esercitare con la consapevolezza dei suoi stessi limiti il potere responsabile del sovrano verso la sua collettività, egli può rovesciare anche la logica dell'ἀρχή: può compiere un'azione miasmatica come il fratricidio e ricavare da esso, al contrario delle premesse, la salvezza della città e il ripristino dell'ordine culturale del mondo.

ABSTRACT

The character of Eteocles in Aeschylus' *Seven against Thebes* has often been questioned as lacking unity and consistency. This paper proposes an alternative reading of this assumed discontinuity, which can actually be shown to constitute a systemic feature, reflecting the problematic interference between traditionally religious and early rationalistic world-views. The epistemic fragmentation revealed by Eteocles' behaviour can therefore be seen as the hallmark of a transition from archaic religious attitudes to a more problematic evaluation of the divine, where human reason is charged with the task of connecting the world's metaphysical order and the space allowed for human action. In this perspective, responsible action derives from a knowledge which is aware of its own limits, in a world which ultimately resists understanding.

KEYWORDS

Aeschylus, *Seven against Thebes* – Eteocles, character – religion in tragedy – rationalism – politics in tragedy

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALLISON, J.W., *Antithesis and the One/Many in Aeschylus' Septem*, «Mnemosyne», 66, 2013, 566-592.
- BARRETT, W.S., *Seven Against Thebes: The final scene*, in Id., *Greek Lyric, Tragedy, & Textual Criticism. Collected Papers*, Oxford 2007, 322-350.
- BATTEZZATO, L., *Oreste nelle Coefore: la doppia motivazione da Omero a Eschilo*, pre-print del contributo al Colloquio *Reinterpretare Eschilo. Verso una nuova edizione dei drammi*, Roma, Accademia dei Lincei, 19-20 maggio 2016, in «Bollettino dei Classici. Supplementi», in corso di stampa.
- BEEES, R., *Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie*, München 2009.
- BLOK, J.H., *Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth*, in U. Dill, Ch. Walde (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin-New York 2009, 251-275.

- BORGEAUD, Ph., *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago 1988.
- CALDWELL, R.S., *The Misogyny of Eteocles*, «*Arethusa*», 6, 1973, 197-231.
- CAMERON, H.D., *The Debt to Earth in the Seven against Thebes*, «*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*», 95, 1964, 1-8.
- CAMERON, H.D., *The Power of Words in the Seven Against Thebes*, «*Transactions of the American Philological Society*», 101, 1970, 95-118.
- CAMPBELL, B., TRITLE, L.A. (eds.) *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, Oxford 2013.
- DAWE, R.D., *Inconsistency of Plot and Character in Aeschylus*, «*Classical Journal*», 9, 1963, 21-62.
- DE VITO, A., *Eteocles, Amphiaraus, and Necessity in Aeschylus' Seven Against Thebes*, «*Hermes*», 127, 199, 165-171.
- DELL'AVERSANO, C., GRILLI, A., *La scrittura argomentativa*, Firenze 2005.
- DENNISTON, J.D., PAGE, D.P. (eds.), *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford 1957, 1960².
- DOVER, K.J., *Aristophanes. Frogs*, Oxford 1993.
- FANTUZZI, M., *Scholarly Panic: πανικός φόβος, Homeric Philology and the Beginning of the Rhesus*, in S. Matthaios, F. Montanari and A. Rengakos (eds.), *Ancient scholarship and grammar: archetypes, concepts and contexts*, («*Trends in classics. Supplementary volumes*», 8), Berlin-New York 2011, 41-54.
- FERRARI, F., *La scelta dei difensori nei "Sette contro Tebe" di Eschilo*, «*Studi Classici e Orientali*», 19-20, 1970-1971, 140-145.
- FERRARI, F., *La decisione di Eteocle e il tragico dei Sette contro Tebe*, «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*», 3^a Serie, 2, 1972, 141-171.
- FRAENKEL, E., *Die sieben Redepaare im Thebaner drama des Aischylos* [1957], in ID., *Kleine Beiträge Zur Klassischen Philologie*, I, Roma 1964, 273-328.
- FRITZ, K. VON, *Die Gestalt des Eteokles in Aeschylus' Sieben gegen Theben*, in ID., *Antike und Moderne Tragödie*, Berlin 1962, 193-226.
- GAGARIN, M., *Aeschylean Drama*, Berkeley 1976.
- GAGNÉ, R., *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge-New York 2013.
- GARVIE, A.F., *Closure or Indeterminacy in Septem and Other Plays?*, «*Journal of Hellenic Studies*», 134, 2014, 23-40.

- GARZYA, A., *Sul problema della rappresentazione della individualità nella tragedia*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos», 15, 2005, 35-47.
- GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
- GLÜCK, J.J., *Reveling and Monomachy as Battle-preludes in Ancient Warfare*, «Acta classica», 7, 1964, 25-31.
- GOLDEN, L., *In Praise of Prometheus: Humanism and Rationalism in Aeschylean Thought*, Chapel Hill 1966.
- GRILLI, A., *The Semiotic Basis of Politics in Seven Against Thebes*, «Skenè. Journal of Theatre and Drama Studies», 4.2, 2018, 55-86. [a]
- GRILLI, A., *Forme e funzioni della parola magico-sacrale nei Sette contro Tebe*, in *Συναγωγὴν ἱεροθαι*. *Studies in Honour of Guido Avezzù*, ed. by Silvia Bigliuzzi, Francesco Lupi, Gherardo Ugolini, «Skenè Studies I, 1», Verona 2018, I, 195-249. [b]
- HANSON, V.D. (ed.), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, London 1991.
- HUBBARD, Th.K., *Tragic Preludes: Aeschylus Seven Against Thebes 4-8*, «Phoenix», 46, 1992, 299-308.
- HUTCHINSON, G.O. (ed.), *Aeschylus. Septem Contra Thebas*, Oxford 1985.
- JAUSS, H.R., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* [1967], trad. it. *Perché la storia della letteratura?*, Napoli 1969.
- JUDET DE LA COMBE, P., *Étéocle interprète: action et langage dans la scène centrale des Sept contre Thèbes d'Eschyle*, in Ph. Hoffman, J. Lallot, A. Le Bouluec (eds.), *Le texte et ses représentations*, Paris 1987, 57-79.
- JUDET DE LA COMBE, P., *Sur la poétique de la scène finale des Sept contre Thèbes*, in M. Taufer (ed.), *Contributi critici sul testo di Eschilo. Ecdotica ed esegesi*, Tübingen 2011, 61-77.
- KIRKWOOD, G.M., *Eteocles Oiakostrophos*, «Phoenix», 23.1, 1969, 9-25.
- LESKY, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg 1961. [a]
- LESKY, A., *Eteocles in den Sieben gegen Theben*, «Wiener Studien», 74, 1961, 5-17. [b]
- LESKY, A., *Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus*, «Journal of Hellenic Studies», 86, 1966, 78-85 [= E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford 1983, 13-23].
- LORAUX, N., *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris 1996.

- MALINOWSKI, B., *The problem of meaning in primitive language*, in C.K. Ogden, I.A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, New York 1923, 296-336.
- MALTOMINI, F., *La scelta dei difensori delle sette porte nei Sette a Tebe di Eschilo*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 21, 1976, 65-80.
- MURRAY, G., *Aeschylus: The Creator of Tragedy*, Oxford 1940.
- OTIS, B., *The Unity of the Seven Against Thebes*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 3, 1960, 153-174.
- PADUANO, G., *Eschilo e la nascita del personaggio*, «Dioniso», n.s. 3, 2013, 5-25.
- PAPADOPOULOU, T., *Aeschylus: Suppliants*, «Bloomsbury Companions to Greek and Roman Tragedy», London 2014.
- PATZER, H., *Die dramatische Handlung der Sieben Gegen Theben*, «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, 97-119.
- PODLECKI, A.J., *The Character of Eteocles in Aeschylus' Septem*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 95, 1964, 283-299.
- PODLECKI, A.J., *Reconstructing an Aeschylean Trilogy*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 22.1, 1975, 1-19.
- PROPP, V.Ya., *The Russian Folktale* [1928], transl. S. Forrester, Detroit 2012.
- RAWLINGS, L., *The Ancient Greeks at War*, Manchester 2007.
- REGENBOGEN, O., *Bemerkungen zu den Sieben des Aischylos*, «Hermes», 68, 1933, 51-69.
- ROBERT, C., *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, I-II, Berlin 1915.
- ROISMAN, J., *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*, Berkeley 2005.
- ROY, J., *Autochthony in Ancient Greece*, in J. McNerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, 241-255.
- SCHALL, J.V. (SJ), *The Regensburg Lecture*, South Bend (IN) 2007.
- SCHWARTZ, A., *Reinstating the Hoplite: Arms, Armour and Phalanx Fighting in Archaic and Classical Greece*, Stuttgart 2009.
- SEAFORD, R.A.S., *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- SEAFORD, R., *Aeschylus and the Unity of Opposites*, «Journal of Hellenic Studies», 123, 2003, 141-163.

- SEAFORD, R.A.S., *Cosmology and the Polis: The Social Construction of Space and Time in the Tragedies of Aeschylus*, Cambridge 2012.
- SEWELL-RUTTER, N.J., *Guilt by Descent: Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford 2007.
- SMITH, O.L., *The Father's Curse: Some Thoughts on the Seven against Thebes*, «*Classica et Mediaevalia*», 30, 1969, 27-43.
- SOLMSEN, F. *The Erinys in Aeschylus' Septem*, «*Transactions of the American Philological Association*», 68, 1937, 197-211.
- STARA, A., *L'avventura del personaggio*, Firenze 2004.
- TAPLIN, O., *Aeschylean silences and silences in Aeschylus*, «*Harvard Studies in Classical Philology*», 76, 1972, 57-97.
- TORRANCE, I., *Aeschylus, Seven against Thebes*, London 2007.
- TUCKER, T.G. (ed.), *The Seven against Thebes of Aeschylus*, Cambridge 1908.
- WEES, H. VAN, *Heroes, knights and nutters: warrior mentality in Homer*, in A.B. Lloyd, C. Gilliver (eds.), *Battle in Antiquity*, Swansea 1996, 1-86.
- WHEELER, E.L., *The General as Hoplite*, in HANSON 1991, 121-170.
- WHEELER, E.L. (ed.), *The Armies of Classical Greece*, Aldershot-Burlington 2007 (repr. London 2016).
- WHEELER, E.L., *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leiden 1988.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Die Sieben Thore Thebens*, «*Hermes*», 26, 1891, 191-242.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin 1914.
- WILKENS, K., *Die Interdependenz zwischen Tragödienstruktur und Theologie bei Aischylos*, München 1974.
- WINNINGTON-INGRAM, R.P., *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983, 16-54 [rist. da *Septem Contra Thebas*, «*Yale Classical Studies*» 25, 1977, 1-45].
- WOLFF, E., *Die Entscheidung des Eteokles in den Sieben Gegen Theben*, «*Harvard Studies in Classical Philology*», 63, 1958, 89-95.
- ZEITLIN, F. *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes*, Roma 1982.
- ZIMMERMANN, C., *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, «*Classica Monacensia*, 5», Tübingen 1993.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di luglio 2019