

Συναγωνίζεσθαι
Studies in Honour of Guido Avezzù

Edited by Silvia Bigliuzzi, Francesco Lupi,
Gherardo Ugolini



Skenè Studies I • 1

Executive Editor	Guido Avezzù.
General Editors	Guido Avezzù, Silvia Bigliuzzi.
Editorial Board	Simona Brunetti, Francesco Lupi, Nicola Pasqualicchio, Susan Payne, Gherardo Ugolini.
Managing Editors	Serena Marchesi, Savina Stevanato.
Editorial Staff	Francesco Dall'Olio, Marco Duranti, Carina Fernandes, Antonietta Provenza, Emanuel Stelzer.
Layout Editor	Alex Zanutto.
Advisory Board	Anna Maria Belardinelli, Anton Bierl, Enoch Brater, Jean-Christophe Cavallin, Rosy Colombo, Claudia Corti, Marco De Marinis, Tobias Döring, Pavel Drabek, Paul Edmondson, Keir Douglas Elam, Ewan Fernie, Patrick Finglass, Enrico Giaccherini, Mark Griffith, Daniela Guardamagna, Stephen Halliwell, Robert Henke, Pierre Judet de la Combe, Eric Nicholson, Guido Paduano, Franco Perrelli, Didier Plassard, Donna Shalev, Susanne Wofford.

Copyright © 2018 S K E N È
All rights reserved.
ISSN 2464-9295
ISBN 978-88-6464-503-2
Published in December 2018

No part of this book may be reproduced in any form
or by any means without permission from the publisher
Dir. Resp. (aut. Trib. di Verona): Guido Avezzù

P.O. Box 149 c/o Mail Boxes Etc. (MBE 150) – Viale Col. Galliano, 51, 37138, Verona (I)

S K E N È Theatre and Drama Studies

<http://www.skenejournal.it>

info@skenejournal.it

Contents

SILVIA BIGLIAZZI - FRANCESCO LUPI - GHERARDO UGOLINI Πρόλογος / Prologue	9
---	---

Part 1 – Τραγωδία / Tragedy

1. STEPHEN HALLIWELL “We were there too”: Philosophers in the Theatre	15
2. MARIA GRAZIA BONANNO Tutto il mondo (greco) è teatro. Appunti sulla messa-in-scena greca non solo drammatica	41
3. VITTORIO CITTI Una nota inutile ad Aesch. <i>Suppl.</i> 950	69
4. ANGELA M. ANDRISANO Le <i>performances</i> della Pizia (Aesch. <i>Eum.</i> 29-33)	81
5. PIERRE JUDET DE LA COMBE Una dialettica regale. Gli argomenti della regina sulla ricchezza in Aesch. <i>Pers.</i> 159-69.	91
6. LIANA LOMIENTO Osservazioni critico-testuali e metriche su Aesch. <i>Eum.</i> 352-3 = 365-6	107
7. ENRICO MEDDA Alcune congetture inedite di A.E. Housman all’ <i>Agamennone</i> di Eschilo	133
8. FRANCO MONTANARI Mito e poesia: la figura di Clitennestra dall’ <i>Odissea</i> a Eschilo	147

9. ANTONIETTA PROVENZA Un destino paradigmatico. L'ibrido e la necessità del γάμος nel mito di Io	167
10. ALESSANDRO GRILLI Forme e funzioni della parola magico-sacrale nei <i>Sette contro Tebe</i>	195
11. GIOVANNI CERRI Antigone, Ismene e sepoltura di Polinice: protostoria di un mito	219
12. RENZO TOSI Creonte e il potere che rivela l'uomo (Soph. <i>Ant.</i> 175-7)	237
13. ROBERTO NICOLAI Perché Edipo è chiamato τύραννος? Riflessioni sull' <i>Edipo re</i> come tragedia del potere	251
14. SETH L. SCHEIN The Second <i>Kommos</i> in Sophocles' <i>Philoctetes</i> (1081-1217)	277
15. CAMILLO NERI <i>Marginalia Colonea</i>	299
16. FRANCESCO LUPI <i>Minima Sophoclea</i> . Fr. 150, 722, 338 R. ²	323
17. PAOLA ANGELI BERNARDINI Ecuba, le prigioniere troiane e la presenza del mare nelle <i>Troiane</i> di Euripide	341
18. ADELE TERESA COZZOLI Azione drammatica e metateatro nell' <i>Oreste</i> di Euripide	359
19. JORDI REDONDO <i>Alcestis</i> : Pro-Satyrical or Simply Romantic Tragedy?	385
20. MARCO ZANOLLA Tracce di polemica contro il <i>ploutos</i> nell' <i>Alcmena</i> di Euripide: fr. 95, 96 e 92 Kn.	403

21. EDWARD M. HARRIS
Pollution and Purification in Athenian Law
and in Attic Tragedy: Parallels or Divergences? 419

Part 2 – Κωμωδία / Comedy

22. ANDREAS BAGORDO
κομψευρικῶς. Tracce di Euripide socratico-sofistico
nella commedia attica 457
23. MARCO DURANTI
Due questioni interpretative nelle *Ecclesiazuse*
di Aristofane (vv. 1089-91, 1105-11) 491
24. GIUSEPPE MASTROMARCO
Aristofane, *Le donne che occupano le tende*, fr. 488 K.-A. 503
25. OLIMPIA IMPERIO
I demagoghi nelle commedie di Aristofane e dei suoi rivali 515
26. ANDREAS MARKANTONATOS
The Heracles Myth in Aristophanes' *Acharnians*:
The Boeotian and Dicaeopolis Scene (ll. 860-958) 545
27. PIERO TOTARO
Antiche e nuove esegesi di Aristofane, *Pluto* 168 563
28. FAUSTO MONTANA
Lamia nella *Collana* di Menandro (fr. 297 K.-A.) 585
29. GUIDO PADUANO
Un tema della Nea: la verità come perfetto inganno 599
30. MASSIMO DI MARCO
Una probabile eco della parodia comica del *Ciclope*
di Filosseno in Ermesianatte (fr. 7.73-4 Powell) 615

Part 3 – Παράδοσις / Reception

31. MARIA PIA PATTONI
Tragic and Paratragic Elements in Longus' *Daphnis and Chloe* 633
32. PAOLA VOLPE
Il Ciclope: un mostro tra antico e moderno 653
33. ERIC NICHOLSON
Finding Room for Satyrs at the Theatrical Table,
from Ancient to Modern Times 675
34. FRANCESCO DAL'OLIO
Oedipus Tyrant? Tyranny and Good Kingship
in Alexander Neville's Translation of Seneca's *Oedipus* 693
35. SILVIA BIGLIAZZI
Euripidean Ambiguities in *Titus Andronicus*:
the Case of Hecuba 719
36. VAYOS LIAPIS
On the Sources of Petros Katsaitis' *Iphigenia* (1720): Between
Lodovico Dolce, Molière, and the Commedia dell'Arte 747
37. GHERARDO UGOLINI
Il Genio della tragedia. Antigone nel *Vorspiel* di Hofmannsthal 783
38. DOUGLAS CAIRNS
Fascism on Stage? Jean Anouilh's *Antigone* (1944) 805
39. AVRA SIDIROPOULOU
Negotiating Oblivion: Twenty-First Century Greek
Performances of Ancient Greek Plays 833
40. MARTINA TREU
'Guidaci a passo di danza'. Cori comici sulla scena 857
41. ADELE SCAFURO AND HIROSHI NOTSU
Miyagi's *Antigones* 881

Part 4 – Ἐξω τοῦ θεάτρου / Theatre and Beyond

42. ANTON BIERL <i>Symmachos esso</i> : Theatrical Role-Playing and Mimesis in Sappho fr. 1 V.	925
43. WALTER LAPINI La casa dei belli (Asclepiade AP 5.153)	953
44. MAURO TULLI Plato's κάλλιστον δρᾶμα in Greek Biography	963
45. SIMONA BRUNETTI Il coraggio di tradire per poter tramandare: un allestimento contemporaneo del <i>Gysbreght van Aemstel</i> di Joost van den Vondel	975
46. NICOLA PASQUALICCHIO Piano d'evasione: carcere e utopia negli Shakespeare della Compagnia della Fortezza	1003
47. SOTERA FORNARO Il giovane rapsodo nella Stanza della Segnatura di Raffaello	1025
The Authors	1043

Appendix

Guido Avezzù's Publications (1973-2018)	1079
---	------

Forme e funzioni della parola magico-sacrale nei *Sette contro Tebe*

ALESSANDRO GRILLI

Abstract

More so than any other of Aeschylus' plays, the sphere of language in the *Seven* obscurely suggests strong mutual tensions in the visions of the world. This article tries to explore the magical-sacral dimension of language, showing its prerogatives and limits. In the not infrequent cases in which it is positively connoted, there is, in fact, a tendency to reabsorb the action inside a larger rationalistic horizon with a sort of corrective endorsement; in the opposite cases, that dimension is rejected by being reconfigured as an expression of primordial, individualistic, and therefore anticultural world with respect to which the *κόσμος* of the polis stands out by contrast, complete with balanced and functional relations.

1. Conflitto di paradigmi nei *Sette contro Tebe*

L'innegabile arcaicità strutturale e drammaturgica dei *Sette contro Tebe* ha portato talora a misconoscere quella che, nell'orizzonte culturale ateniese del 467 a.C., si può considerare invece la notevole modernità di questo testo.¹ Nel dramma assume infatti rilievo significativo la tensione tra una cultura religiosa tradizionale, di cui è espressione la struttura stessa del mito labdacide, con la sua concatenazione di colpe e punizioni a distanza, e l'innegabile razionalità pratica cui si ispirano le azioni del protagonista Eteocle, e da cui procede la sua caratterizzazione complessivamente positiva. Lo stesso Eteocle manifesta a sua volta atteggiamenti tutt'altro che compatti, visto che in lui si alternano, quasi lottando per affermarsi, le istanze di una religiosità senza macchia e quelle di una razio-

¹ Per Sourvinou-Inwood (2003: 203), l'innegabile "archaic stiffness" che accomuna *Persiani*, *Sette* e *Supplici*, in opposizione all'*Oresteia*, permetterebbe addirittura di apprezzare la transizione della forma drammatica da una matrice ancora marcatamente rituale a una specificamente drammatica.

nalità sorretta dalla fiducia in un controllo intellettuale e pratico degli eventi. Nell'analisi che segue presuppongo i risultati di un altro mio lavoro (Grilli 2018), in cui ho studiato appunto il protagonista dei *Sette* cercando di evidenziarne i frastagliati orizzonti di riferimento in senso religioso e filosofico. I principi inferenziali che si evincono dalle azioni di Eteocle, e dal modo in cui egli interpreta i dati con cui via via si confronta, denunciano una sorta di tensione epistemica *interna* al personaggio, la cui rigidità e complessiva asciuttezza emotiva,² alternate a occasionali momenti di empito patetico,³ hanno dato adito a letture basate sull'idea di una radicale discontinuità tra la prima e la seconda parte del dramma.⁴ A me sembra al contrario che questa ipotesi di discontinuità vada respinta, proprio perché sommamente *continua*, in Eteocle, è l'interferenza tra l'orizzonte della pietà religiosa e quello di un distacca-

2 Evidenti ad esempio nel suo modo di gestire il rapporto con gli dei e gli atti di culto (cf. vv. 69-77, 271-80), come pure di elaborare e argomentare analiticamente una strategia difensiva (cf. vv. 1-38, 264ss.).

3 Evidenti nella sua contrapposizione al Coro (in particolare vv. 181-202; 246-63) e soprattutto nella reazione allo schieramento di Polinice (vv. 653-5), con la conseguente, incrollabile determinazione allo scontro diretto col fratello (vv. 672-719).

4 Un'opinione che si è affermata a partire da Wilamowitz (1914: 66-7; ma cf. già Wilamowitz 1891: 227n2), che ipotizza la compresenza di fonti mitiche disomogenee per spiegare il presunto carattere disorganico dell'azione dei *Sette*. Un'altra tappa fondamentale di questo percorso è uno studio di Solmsen sull'azione dell'Erinni (1937), che ammette l'unità del personaggio solo enfatizzando l'improvviso irrompere della divinità anche come matrice delle scelte dell'eroe. Sulla scia di Solmsen, un nutrito numero di studi afferma che il v. 653 segna uno stacco tra un Eteocle equilibrato e razionale e un soggetto vittima di un'energia malefica esterna. Questa posizione si esprime in affermazioni a mio giudizio poco condivisibili, come la seguente: "The *Seven against Thebes* falls into two distinct parts. The first part includes everything up to line 652, and the second part includes lines 653 to the end. The split in the play is so definite and so violent that it tends to destroy its unity, and the play withstands only with difficulty the strain put upon it" (Cameron 1971: 96). Molto più ponderata la posizione di Winnington-Ingram (1983: 51), che spiega la discontinuità come effetto della frizione tra le due identità sociali del protagonista, signore dei Cadmei ma al tempo stesso figlio di Edipo "in virtue of which he is the common focus of a twofold issue, the destinies of the city and the family, dangerously intertwined".

to, obiettivo pragmatismo. La mia lettura insiste appunto sul fatto che la posizione sfuggente di Eteocle, e la ‘discontinuità’ che essa suggerisce, siano da ricondurre piuttosto al carattere composito dei paradigmi epistemici riconoscibili nel personaggio e, in senso più generale, nel testo. La mia interpretazione dei *Sette* presuppone infatti che il dramma sia costruito sulla contrapposizione tra visioni del mondo che interagiscono in modo problematico: a un livello più superficiale, la contrapposizione ha luogo tra due diversi approcci alla religione, veicolati rispettivamente dalle donne del Coro e dal protagonista: le prime sono esponenti di una religiosità tradizionale che viene espressa – pur in presenza di alcune linee di tensione⁵ – principalmente come abbandono fideistico e come adesione emotiva a un patrimonio consuetudinario.⁶ Eteocle, al contrario, si sforza di mettere a fuoco un quadro metafisico di superiore equilibrio, in cui il potere divino, cui spettano comunque i tributi sanciti dalla tradizione,⁷ si mantenga però compatibile col rispetto di principi astratti di eticità e di giustizia non incommensurabili con forme di razionalità pratica.

La contrapposizione di massima tra Eteocle e il Coro, su cui

5 Riconducibili ai problemi di fondo della religiosità non solo greca: nelle parole del Coro la fiducia nella teodicea (che accoglie le suppliche, o le azioni militari difensive, in quanto *giuste*: vv. 171; 626; 418), da cui dipende quindi anche un ordine morale del mondo, oltre che una visione del divino come misericorde (vv. 226-9: la forza degli dei è “superiore”, *καθυπερέτερα*, rispetto all’ordine politico, perché gli dei soccorrono in modo inaspettato anche τὸν ἀμήχανον, “chi è senza mezzi”), coesiste con l’ammissione di un arbitrio divino che colpisce senza motivo, abbattendo per motivi insondabili o per effetto di una volontà irrazionale (come nel caso delle vicende di Edipo, vv. 772ss.; cf. anche la qualificazione di *μαινόμενος*, “che impazza”, riferita ad Ares, v. 343, che assimila il dio della guerra al padre che maledice i figli *μαινομένῃς κραδίῃς*, “con animo folle”, v. 781).

6 Nella parodo il Coro esprime ripetutamente la sua ansia di gettarsi davanti alle immagini degli dei poliadi (vv. 95-6, 98; cf. v. 185) con atteggiamento di supplica (vv. 111, 142-3, 171-2). In generale la fede religiosa è legata al rapporto privilegiato delle singole divinità con la terra e i suoi abitanti originari (v. 105: τὰν τεῶν γᾶν; cf. vv. 136-42: Cipride è invocata in quanto *πρωμάτωρ*, “prima madre” dei Tebani, v. 140).

7 Ed espressi, al di là di un linguaggio rispettoso ai limiti del convenzionale (vv. 8-9, 35, 562), nel ripetuto richiamo a un composto ordine rituale: cf. ad es. vv. 265-70.

gli studi si sono più volte soffermati,⁸ è quindi solo il quadro più ampio di una dialettica che ha luogo all'*interno* del personaggio protagonista – il quale, sarà bene ricordarlo, è la sola personalità individuale ad emergere in modo complesso e approfondito nella struttura del dramma. La posizione di Eteocle è essa stessa il risultato di una tensione dialettica tra istanze che rifiutano di comporsi in un ordine omogeneo: da un lato, il discorso tradizionale sulla teodicea sembra garantire, in modo solido e esaustivo, un ordine morale del mondo; ma l'imprevedibilità insondabile degli dei, l'arbitrarietà degli oracoli, i vincoli inesorabili delle maledizioni turbano e vanificano, come Eteocle sa benissimo, le generalizzazioni rassicuranti. Dal suo punto di vista una lettura razionale e pragmatica della realtà sembra fornire una guida più attendibile: nell'impossibilità di ricondurre la religione a un insieme di criteri assoluti, Eteocle manifesta una netta inclinazione per i principi astratti e vincolanti ricavabili da un'analisi razionale del mondo.⁹ Ecco perché le azioni del personaggio sembrano in ultima analisi contraddittorie: non per un difetto di costruzione o per la composizione troppo rigida di tronconi mitici irrelati, ma perché proprio alla scissione interiore dell'Eteocle dei *Sette* Eschilo affida l'espressione drammatica di tensioni epistemiche sempre più forti, almeno fin dalla seconda metà del VI secolo (a partire dalla critica di Senofane alla rappresentazione tradizionale degli dei, per fare solo l'esempio più evidente). Pertanto, le oscillazioni o le oscurità decisionali del personaggio, lungi dal dar adito ad ipotesi analitiche di frammentazione compositiva, dovrebbero piuttosto invitare ad approfondire ciò che ai nostri occhi si presenta come spiacevole incoerenza, e che può invece essere compreso come la risultante di istanze divergenti, o almeno difficilmente conciliabili.

Un ambito privilegiato per la ricognizione di queste tensioni epistemiche è la concezione del linguaggio: il dramma articola in-

8 Soprattutto per evidenziarne la marcatezza, e vedere in essa un indizio della connotazione morale negativa del protagonista: così ad esempio Gagarin 1976: 151-162, Zeitlin 1990: 103, Podlecki 1993: 64-72, Stehle 2005. Tra gli studiosi che invece ritengono l'atteggiamento di Eteocle funzionale all'azione e a una caratterizzazione positiva del personaggio ricordo invece Hubbard 1992: 105; Sommerstein 1996: 111-12; Paduano 2013: 15.

9 Su questo punto mi permetto di rimandare a Grilli 2018.

fatti il campo semantico della parola e l'insieme delle sue modalità d'uso polarizzandoli in accezioni divaricate, di cui il testo evidenzia in più punti i conflitti e il carattere intimamente problematico. Schematizzando al massimo, mi sembra che si possa individuare una polarità di fondo: a un estremo si colloca la concezione arcaica del λόγος come strumento magico-sacrale di descrizione conoscitiva del mondo e di azione sulla realtà. Questa concezione è riflessa da un lato in pratiche non marcate come la profezia (che da elemento della prassi religiosa ordinaria e del mito, si trasforma già in Eschilo in un elemento strutturale e necessario del genere tragico),¹⁰ dall'altro in procedimenti che assumono invece nei *Sette* uno specifico ruolo strutturale e simbolico, come la valenza ominosa degli enunciati (che dà luogo alla cosiddetta cledonomantica)¹¹ e la sua degenerazione etica nel κόμπος, la iattanza immorale del guerriero.¹²

All'estremo opposto, il λόγος ha già la consistenza di un principio astratto di razionalità, che nel discorso trova lo strumento più adeguato alla sua affermazione pratica. Qui la parola, legata alle procedure di indagine, di analisi e di anticipazione inferen-

10 L'intero corpus eschileo è attraversato dal ruolo che la profezia svolge, sia come manifestazione di un ordine cosmico altrimenti inconoscibile (dalla profezia di Apollo a Laio a quella di Prometeo sulla prole di Teti), sia come rivelazione o presentimento del futuro, o addirittura della sua connessione con il passato, che permette quindi di leggere il presente come una tappa in un itinerario dotato di senso. L'agnizione del fantasma di Dario, o il sogno di Atossa; le profezie di Prometeo a Io; per non parlare di tutte le profezie che connettono i vari piani temporali nell'*Oresteia*. Su queste ultime cf. almeno Goldhill 2004: 55-60.

11 Sulla cledonomantica cf. Zeitlin (1982: 46-9), che enfatizza la componente magico-simpatica del linguaggio nei seguenti termini: "The operation of a kledonomantic system attests to the basic instability and ambiguity of language, where one discourse can lie behind another. It attests to the arbitrary character of signs in the signifying system whereby meaning can shift, gaps can open up between signifier and signified, and new sequences of signs can be created and recreated. Yet once the sign is seized as κληδών, it loses its indeterminacy and gains instead a dynamic power to determine the future" (47).

12 Per un esame approfondito del tema nel suo contesto letterario più significativo, cf. van Wees 1996: 50ss. e Kyriakou 2001.

ziale degli eventi, si rivela lo strumento più idoneo a garantire una conoscenza pratica della realtà fattuale, permettendo così l'astrazione di regole formali che tendono a competere con i principi di ordine metafisico. In tal senso, la demistificazione cui Eteocle sottopone i vanti dei campioni argivi mostra in che misura la stessa valenza magico-sacrale del λόγος possa essere reinterpretrata razionalmente come efficace strumento pratico.

Questa polarità di fondo si riflette, in modi variamente contaminati, sul piano del discorso ordinario, in cui lo scambio sociale sconfinava sia nei territori della parola magico-religiosa (ad esempio con le espressioni rituali della preghiera), sia in quelli dove il discorso ha soprattutto una valenza tecnico-strumentale (ad esempio nella comunicazione politica).

Obiettivo primario di questo lavoro è evidenziare il carattere ricorrente e l'intensità di questa frizione, e la tendenza del protagonista a reinterpretare in senso pratico e in ultima analisi razionalistico quelle che si pongono come sollecitazioni di una concezione ancora arcaica del linguaggio. Spero in particolare di poter mostrare, con l'analisi di passi significativi, come il protagonista (o il binomio fondamentalmente omogeneo Eteocle-messaggero) tenda comunque a distanziarsi dalla 'primitiva' dimensione magico-sacrale del linguaggio: nei casi non rari in cui essa è connotata positivamente, emerge infatti una tendenza a riassorbirne le prerogative, con un'azione di avallo correttivo, all'interno di un più ampio orizzonte razionalistico; nei casi opposti, invece, essa viene rifiutata riconfigurandola come espressione di una visione del mondo primordiale e anticulturale, rispetto alla quale si staglia per contrasto il κόσμος della polis, plesso di relazioni equilibrate e funzionali.

2. La parola magico-sacrale

La dimensione religiosa della parola emerge nei *Sette*, come in molte tragedie non solo di Eschilo, in primo luogo come espressione di un responso profetico, oracolare o divinatorio, da cui dipendono eventi che sono spesso di grande rilevanza per l'azione. Fin dal primo discorso di Eteocle nel prologo (vv. 1ss.), la profezia

è messa in campo come una determinante cruciale per la vicenda, e viene definita dall'eroe in termini di fiducia e rispetto (νῦν δ', ὡς ὁ μάντις φησίν, οἰωνῶν βοτήρ, / ἐν ὧσι νωμῶν καὶ φρεσὶν πυρὸς δίχα / χρηστηρίουσ ὄρνιθασ ἀψευδεὶ τέχνη - / οὔτος τοιῶνδε δεσπότησ μαντευμάτων / λέγει . . . , "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 . . .", vv. 23ss.).¹³ La profezia dei vv. 27ss. riguarda peraltro solo l'imminente attacco argivo; ben altra rilevanza hanno quelle che anticipano, con una lunga concatenazione di eventi, l'insorgere della guerra stessa. Il testo individua nella situazione presente un effetto lontano ma lineare di una trasgressione che ha contraddetto un oracolo inequivocabile (vv. 742ss.):

παλαιγενῆ γὰρ λέγω
 παρβασίαν ὠκύποινον, αἰῶνα δ' ἔσ τρίτον
 μένειν, Ἀπόλλωνοσ εὔτε Λαῖοσ
 βίᾳ τρὶσ εἰπόντοσ ἐν
 μεσομφάλοισ Πυθικοῖσ
 χρηστηρίοισ θνάσκοντα γέν-
 νασ ἄτερ σῶζειν πόλιν.

[Voglio dire l'antica trasgressione dalla rapida pena, che permane fino alla terza generazione, quando Laio fece violenza ad Apollo, che per tre volte aveva detto, nei responsi dell'ombelico delfico, che lui avrebbe mantenuto sicura la città se fosse morto senza figli.]

La fiducia nel valore cogente e non negoziabile della profezia non è solo condiviso tra Eteocle e il Coro, ma associa alla pia parte tebana uno dei campioni argivi, l'indovino Anfiarao, che ha partecipato contro voglia alla spedizione dei Sette.¹⁴ Ad Anfiarao viene attribuita un'iperbolica serie di qualità positive che la struttura della frase delimita, a monte e a valle, col richiamo al suo rapporto privilegiato con la divinità (οὔτω δ' ὁ μάντισ, υἱὸν Οἰκλέουσ λέγω, / σῶφρων, δίκαιοσ, ἀγαθός, εὐσεβῆσ ἀνὴρ, / μέγασ προφήτησ . . . ,

¹³ Il testo dei *Sette* è citato dall'edizione critica di Hutchinson 1985; le traduzioni, dove non diversamente indicato, sono mie.

¹⁴ Sul ruolo di Anfiarao nel dramma cf. De Vito 1999.

“Così l’indovino, il figlio di Ecleo, voglio dire, uomo saggio, giusto, buono e pio, grande profeta . . .”, vv. 609-11). Non sorprende perciò che tra la parte di Eteocle e Anfiarao vi sia identità di vedute: stante la forza vincolante dell’oracolo (εἰ καρπὸς ἐστὶ θεσφάτοισι Λοξίου, “Se i responsi del Lossia danno frutto”, v. 619: un’ipotetica solo nella forma), e l’identico rispetto religioso nei suoi confronti, qui gli eroi nemici non possono che essere solidali. Questo sentire comune determina tra l’altro una curiosa illazione di Eteocle, che in qualche modo finisce per improvvisarsi indovino lui stesso: δοκῶ μὲν οὖν σφε μηδὲ προσβλεῖν πύλαις, “Penso che lui non lancerà nemmeno l’attacco contro la porta”, v. 615. Conoscendo l’oracolo del dio, infatti, qualsiasi persona capace di inferenze razionali ha modo di capire che ogni azione è vana, e che lo stesso Anfiarao verrà meno all’attacco prima ancora di combattere, non per viltà ma per accettazione del destino necessario (οὐχ ὡς ἄθυμον οὐδὲ λήματος κάκη, / ἀλλ’ οἶδεν ὡς σφε χρὴ τελευτῆσαι μάχη, “non perché sia imbecille o per viltà d’animo, ma sa che nella battaglia lui deve morire”, vv. 617-18). Nonostante la sintonia, dunque, il testo lascia emergere discretamente la capacità inferenziale di Eteocle, che si produce in una sorta di ‘profezia razionalistica’ sviluppando abduttivamente i dati acquisiti comunque all’interno di un orizzonte religioso. Questa sicurezza inferenziale, che per la sua naturalezza tende a passare inosservata, è invece secondo me una spia significativa dell’atteggiamento ‘correttivo’ che Eteocle adotta nei confronti del dato religioso. Sulla stessa linea, ad esempio, si colloca il tentativo di controllare le modalità di interazione del Coro con gli dei: lungi dal voler inibire la religiosità delle donne (οὔτοι φθονῶ σοι δαιμόνων τιμᾶν γένος, “non voglio impedirti di onorare gli dei”, v. 236), Eteocle si contenta di orientarla verso un’espressione compatibile con l’esecuzione ottimale della strategia (καὶ πρὸς γε τούτοις ἐκτὸς οὔσ’ ἀγαλμάτων / εὔχου τὰ κρείσσω, ξυμμάχους εἶναι θεούς, “e oltre a ciò, stando lontana dalle statue, formula le preghiere più efficaci, che gli dei ci siano alleati”, vv. 265-6), rivelando come la religiosità tradizionale debba comunque risultare compatibile con il piano della ragione pratica.

La profezia viene ovviamente validata dal suo compimento, che ne dimostra la veridicità e quindi, retrospettivamente, il carattere di oggettività vincolante. Questo aspetto la accomuna alla

maledizione legittima, come ad esempio quella del padre sui figli, che si fa strumento di produzione degli eventi con la tutela e l'attiva cooperazione dell'Erinni. Nei *Sette* la vicenda avviata dalla trasgressione di Laio alla profezia delfica viene portata avanti dall'ἄρα di Edipo, di cui l'Erinni del sovrano mostra la capacità di determinazione del reale. Il Coro teme infatti le *πικρογλώσσους ἄρας* ("maledizioni dall'amara lingua", v. 786) perché sa che l'Erinni, che non a caso definisce *κακόμαντιν* ("profetessa di sventure") al v. 722, si può far carico della loro realizzazione (*νῦν δὲ τρέω / μὴ τελέση καμψίπους Ἐρινύς*, "Tremo che l'Erinni dal piede ricurvo possa compierle", vv. 789-90), cosa che puntualmente avviene (*κάρτα δ' ἀλαθῆ πατὴρ Ὀιδιπόδα / πότνι' Ἐρινύς ἐπέκρανεν*, "Proprio davvero le ha compiute l'Erinni del padre Edipo", vv. 885-6). Le maledizioni dei padri hanno infatti la valenza di una preghiera agli dei (*ἔξέπραξεν οὐδ' ἀπεῖπεν / πατρόθεν εὐκταία φάτις*, "Ha avuto effetto, non è venuta meno la voce di preghiera del padre", vv. 840-1; cf. *Οἰδίπου κατεύγματα*, "le preghiere di Edipo", v. 709), anche quando vengono formulate in condizioni mentali squilibrate (vv. 778ss.; cf. *μαινομένα κραδία*, "con animo folle", v. 781; *Οἰδιπόδα βλαψίφρονος*, "di Edipo dalla mente sconvolta", v. 725). Ma la contiguità tra profezie, trasgressioni colpevoli e maledizioni, che a loro volta ambiscono a punire altre colpe pur essendo colpa esse stesse, è evidente nel sospeso preambolo del messaggero che riferisce al Coro l'esito della guerra (vv. 800-2):

τὰς δ' ἐβδόμας ὁ σεμνὸς ἐβδομαγέτας,
 ἄναξ Ἀπόλλων, εἴλετ', Οἰδίπου γένει
 κραίνων παλαιὰς Λαίου δυσβουλίας.

[La settima porta la occupa il venerando signore del Sette, Apollo, che nella stirpe di Edipo dà compimento all'antico gesto sconsiderato di Laio.]

Qui, come si vede, il compimento (*κραίνων*) riguarda sì la profezia delfica (evocata per metonimia col riferimento al dio Apollo) ma comprime insieme 1. l'oracolo, 2. la condizione posta dal dio e 3. la sua trasgressione da parte di Laio, che viene quindi a configurarsi come il germe di un compimento pur essendo presentata senza mezzi termini come "sconsideratezza" (*δυσβουλίας*). Si

noti altresì il richiamo connotativo che collega queste παλαιὰς . . . δυσβουλίας, “antico gesto sconsiderato”, e la παλαιγενῆ . . . παρβασίαν, “antica trasgressione”, vv. 742-3, dove il riferimento all’antichità, παλαι-, determina una convergenza simbolica e funzionale con il compimento delle παλαιφάτων ἄρᾶν, le “antiche maledizioni” di Edipo, v. 766). La visione media del Coro tenta di razionalizzare questo quadro sottolineando sì la pena per la maledizione che si compie anche a distanza di tempo, ma sottolineandone gli effetti, con moralismo tipico per il Coro, ai danni di personaggi in posizione eminente (vv. 765ss.; cf. anche vv. 832ss.):

τέλειαι γὰρ παλαιφάτων ἄρᾶν
 βαρέαι καταλλαγαί· τὰ δ' ὄλο-
 ἄ γενόμεν' οὐ παρέρχεται.
 πρόπρυμνα δ' ἐκβολὰν φέρει
 ἀνδρῶν ἀλφιστᾶν
 ὄλβος ἄγαν παχυνθεῖς.

[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.]

Il carattere vincolante delle preghiere di maledizione non è evidente come quello delle profezie, a quanto pare, se Eteocle stesso può manifestare, udendo lo schieramento di Polinice, un intenso, doloroso disappunto nel constatare l’effettualità e la precisione della maledizione di Edipo che si compie in quel momento (ὦμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἄραὶ τελεσφόροι, “Ahimè, è adesso, dunque, che le maledizioni si compiono!”, v. 655). E in effetti il Coro sottolinea con forza alcuni attributi tremendi dell’Erinni di Edipo (ὠλεσίοικον, / θεὸν οὐ θεοῖς ὅμοιαν, / παναληθῆ κακόμαντιν, “quella che distrugge i casati, la dea non simile agli dei, profetessa verace di sventure”, vv. 721-2) tra cui spicca quello di παναληθής, “tutta verità”, che mi sembra vada interpretato come una costernata constatazione *a posteriori*: l’Erinni è *davvero* tutta veritiera nella sua capacità di realizzare le cattive profezie, anche se, in fondo, all’uomo comune non dispiacerebbe essere smentito su questo punto. In ogni caso la verità di cui si parla in questi versi non è una verità logica ma *esistenziale*, quella che si lega al compimento fattuale del significato proposizionale di un enun-

ciato. Lo mostrano i vv. 944-6 del θρηῆνος finale, in cui il compimento della maledizione di Edipo è detto opera di Ares, attribuito cioè alla personificazione religiosa della guerra, del duello e dello stesso metallo che è causa efficiente della morte dei fratelli (πικρὸς δὲ χρημάτων / κακὸς δατητάς, "Ἀρης, ἄρὰν πατρώ-/αν τιθεὶς ἀλαθῆ, "Aspra e malvagia fu la spartizione dei beni operata da Ares, che ha inverato la maledizione paterna").

L'immagine di Ares e del ferro rende visibile un'interessante convergenza sul piano connotativo: nel canto corale che precede il θρηῆνος, il Coro ricorda, tra gli altri principi generali, la fatalistica verità che θέσφατ' οὐκ ἀμβλύνεται ("le profezie non si smussano", v. 844). La metafora associa quindi gli oracoli allo strumento che, in questo caso specifico, ne ha attuato la realizzazione. Ma al v. 715 era stato Eteocle a respingere le esortazioni del Coro alla prudenza con l'espressione τεθηγμένον τοί μ' οὐκ ἀπαμβλυνεῖς λόγῳ, "Affilato come sono, non pensare di smussarmi con le tue parole". Qui è la determinazione del sovrano a essere assimilata al ferro di un'arma da taglio. Il ricorrere della metafora mette pertanto in evidenza i termini dello scontro al centro del dramma, tra la volontà dell'individuo e la forza vincolante delle parole magico-sacrali. Ancora una volta, una prova indiretta del fatto che nel dramma la volontà di Eteocle, frutto della sua capacità di diagnosi e di pianificazione, tende a contrapporsi su un piede di omogeneità, se non di parità, ai fattori della predeterminazione religiosa.

In un orizzonte dove le parole hanno una simile forza, non sorprende che l'atteggiamento nei confronti degli enunciati sia sempre di estrema prudenza. Una simile cautela superstiziosa non è particolarmente marcata, e in una forma pressoché lessicalizzata occorre tanto nei discorsi del Messaggero (πύργους δ' ἀπειλεῖ δεῖν', ἃ μὴ κραινοὶ τύχη, "leva minacce orrende contro le mura, possa la sorte non dar loro compimento!", v. 426)¹⁵ quanto in quelli di Eteocle, sia come intercalare (εἰ δ' αὖθ' – ὃ μὴ γένοιτο – συμφορὰ τύχοι, "se invece, non sia mai, ci capitasse una disgrazia", v. 5; οἰμώγμασιν θ' ὧν Ζεὺς ἀλεξητήριος / ἐπόνυμος

¹⁵ Hutchinson (1985) *ad l.* accoglie l'espunzione del v. 426 proposta da Lachmann, a motivo della ridondanza rispetto al v. 549, concettualmente e sintatticamente più legato al contesto.

γένοιτο Καδμείων πόλει, “lamenti – ma da questi ci scampi Zeus Protettore, che sia davvero tale per la città cadmea”, vv. 8-9) sia, più pregnante, come commento alle parole dell’interlocutore (παλινστομείς αὖ θιγγάνουσ’ ἀγαλμάτων; “Fai discorsi di cattivo auspicio, continuando a toccare le statue?”, v. 258), di cui si cerca di influenzare le capacità di significazione accettando, selettivamente, una parte dei presagi impliciti negli enunciati: Χο. σιγῶ· σὺν ἄλλοις πείσομαι τὸ μόρσιμον. Εἴ. τοῦτ’ ἀντ’ ἐκείνων τοῦτοσ ἀίρουμαι σέθεν. “CORO Taccio. Subirò il destino insieme agli altri. ETEOCLE Questa è la parola che preferisco sentire da te” (vv. 263-4). Mi sembra interessante osservare che ἀίρουμαι si presenta pragmaticamente come una sorta di equivalente funzionale del δέχομαι con cui, nella logica del presagio ominoso, chi riconosce la κληδὼν la ‘accetta’ e ne avalla pertanto la realizzazione.

Questa valenza evocativa del linguaggio è un riflesso della stessa forza che vede nella parola divina, oracolare e profetica in primo luogo, la capacità di determinare, di *creare* la realtà.¹⁶ Questa capacità è affidata da un lato alla nominazione stessa, dall’altro all’apparire casuale della parola come κληδὼν, come ‘presagio ominoso’. Essa è una caratteristica corrente nel linguaggio ordinario nel mondo antico, e ne restano tracce anche negli usi eufemistici o apotropaci in contesti posteriori.¹⁷ Questo è peraltro uno dei piani privilegiati su cui Eschilo organizza le strutture di significato dei *Sette*;¹⁸ un esempio non molto appariscente, ma proprio per questo di grande interesse, è nella preghiera che nella parodo il Coro rivolge ad Ares ed Afrodite, e in cui si chiede loro di aver cura della città che ha il nome di Cadmo per il fatto di essere i genitori di Armonia, sposa di Cadmo (vv. 135-42):

16 Non condivido la posizione di Wilkens (1974: 34), che preferisce interpretare la forza creativa del linguaggio come una manifestazione del potere della parola poetica: i due aspetti, di fatto, sono riconducibili a una stessa matrice, ma soprattutto la pregnanza dei segni e la confutazione cledonantica, sottolineate in questa più che in ogni altra tragedia, mostrano che qui è proprio l’aspetto magico-simbolico il punto.

17 Cf. ad es. Plut. *Aem.* 10.7-8; Luc. *Pro lapsu* 8.

18 Come mostra in particolare Zeitlin 1982, *passim*. Cf. anche Judet de La Combe 1987 e Rader 2014: 71ss.

σύ τ', Ἄρης, φεῦ, φεῦ,
 ἐπώνυμον Κάδμου πόλιν
 φύλαξον κήδεσάι τ' ἐναργῶς·
 καὶ Κύπρις, ἅτε γένους προμάτωρ,
 ἄλευσον, σέθεν γὰρ ἔξ αἵματος
 γεγόναμεν·

[Tu, Ares, ahi ahi, proteggi la città che ha il nome di Cadmo e mostrati davvero suo congiunto; e tu Cipride difendici, come prima madre della nostra stirpe: discendiamo infatti dal tuo sangue.]

Qui il linguaggio manifesta la sua originaria valenza magico-sacrale in due modi: da un lato identifica la città col suo fondatore e primo re grazie all'identità del nome (nei *Sette Tebe* non è mai chiamata così, ma sempre Cadmea o 'città di Cadmo'), solidale con l'identità genealogica di sangue; dall'altro suggerisce un'azione alla divinità come 'espressione' del vincolo necessitante implicito nella parola: Eschilo gioca infatti qui con il doppio senso di κῆδος, che significa 'cura' e, per estensione metonimica, 'affinità, rapporto di parentela acquisita'.¹⁹ Il κήδεσθαι, curarsi della città, è pertanto un modo di rendere il κῆδος, il vincolo di affinità etimologicamente implicito nel verbo, effettuale e manifesto.²⁰ La visibilità (ἐναργής si dice di un nume che rende visibile o comunque palese la sua presenza,²¹ quindi di qualcosa di patente alla percezione) esprime un criterio di misurazione della verità di un enunciato, che la cultura arcaica (e non solo) considera confermato dalla sua corrispondenza con il piano percepibile e condivisibile dei fatti. Nei *Sette* pertanto l'avverbio ἐναργῶς va inteso come analogo ad altri asseveratori di verità, non logica, appunto, ma 'fattuale'; simili avverbi, non a caso, sono particolarmente frequenti in questo dramma: ὀρθῶς, vv. 405, 829, 874; ἐτύμως, v. 919 (cf. ἔτυμος, v. 82); ἐνδίκως, v. 405. Sulla stessa linea è anche κάρτα, 'fortemente, molto, completamente', che nei *Sette* compare sei volte (vv. 413, 415, 658, 689, 886, 940), soprattutto (con l'eccezione del v. 689) per enfa-

19 Hutchinson 1985: 68.

20 Sulla stessa linea è anche l'invocazione ad Apollo "dei lupi", cui si chiede Λύκειος γενοῦ / στρατῶ δαίω, "Sii veramente il dio dei lupi per l'esercito nemico" (vv. 146-7).

21 Cf. Hom. *Il.* 20.131; Aristoph. *Eq.* 1173.

tizzare la gravidanza semantica dell'aggettivo cui si riferisce.

La valenza ominosa del linguaggio è dunque in sé un dato in linea di principio positivo, in quanto stabilisce legami metafisici tra un'attività propria dell'uomo e l'ordine altrimenti inafferrabile del mondo. Questo legame, peraltro, non si limita a rivelare, ma, nella misura in cui il discorso è anche espressione di volontà, si può tradurre in una forma di azione indiretta sul mondo. Questa azione consiste o nell'organizzare il discorso in modo da massimizzarne le valenze ominose; oppure, più semplicemente, nel sottolineare gli impliciti pertinenti che siano già presenti nel linguaggio. Ad esempio, così Eteocle può raccomandare al Coro di levare un grido che sia un peana, perché spera che l'espressione di gioia vittoriosa sia anche capace di 'determinare' la vittoria (ὄλολυγμὸν ἱερὸν εὐμενῆ παιώνισον, "canta il peana, il sacro grido propiziatore", v. 268; anche a Polinice è attribuito analogo procedimento: ἀλώσιμον παιῶν' ἐπεξιακχάσας, "intonando il peana della conquista, come un invasato di Iacco", v. 635);²² ma in altri contesti ci si limita a richiamare la gravidanza degli impliciti di un nome, come nel caso del nome parlante di Polinice (ἐπωνύμῳ δὲ κάρτα, Πολυνείκη λέγω, "a colui che ha davvero un nome parlante, voglio dire Polinice", v. 658; τῷ κάκιστ' αὐδωμένῳ, "a colui che ha il nome più orribile", v. 677). Come per la profezia, la gravidanza di una parola ominosa può essere richiamata a posteriori, anche con valenza dolorosamente ironica (ad es. al v. 940: κάρτα δ' εἶσ' ὄμαιμοι, "sono davvero dello stesso sangue", in cui l'aggettivo ὄμαιμος, 'consanguineo', è risemantizzato in senso letterale come 'intriso dello stesso sangue' in relazione ai corpi dei due fratelli morti l'uno per mano dell'altro).²³

In generale, la discrasia tra nome e referente è un indizio di disordine metafisico e pertanto negativa a priori; ecco perché nel nome di Partenopeo, giovane ma selvaggio, viene sottolineata questa mancata corrispondenza (οὔτι παρθένων ἐπόνυμον, "che non ha certo il nome delle vergini", v. 536). Ma soprattutto, la valenza

22 Per lo sconfinamento tra fiducia nel potere magico-sacrale della parola e psicologia sociale si veda ancora Grilli 2018.

23 Stesso sintagma al v. 415: Δίκη δ' ὄμαιμων κάρτα, "La Giustizia, sua vera consanguinea".

magico-sacrale del linguaggio appare turbata quando essa si manifesta come una forzatura dei limiti etici della norma religiosa e sociale: così ad esempio nelle scritte sugli scudi dei Sette, che cercano di determinare la realtà articolando espressamente il proprio obiettivo: l'uomo sullo scudo di Capaneo reca una torcia e le sue parole sono scritte a lettere d'oro (χρυσοῖς δὲ φωνεῖ γράμμασιν “Πρήσω πόλιν”, “parla con le lettere d'oro: ‘Brucerò la città’”, v. 434); la figura di Dike sullo scudo di Polinice dichiara, anche lei a lettere d'oro, la propria identità e i propri intenti (vv. 646-8):

Δίκη δ' ἄρ' εἶναι φησιν, ὡς τὰ γράμματα
λέγει· “Κατάξω δ' ἄνδρα τόνδε, καὶ πόλιν
ἔξει πατρῶαν δωμάτων τ' ἐπιστροφάς”.

[Dice di essere Dike, che pronuncia le scritte: “Farò rientrare dall'esilio quest'uomo, e otterrà la città dei suoi padri e il ritorno a casa”.]

In prospettiva psicologista, queste parole si potrebbero leggere come semplice *wishful thinking*; ma riconducendole al loro contesto culturale non può non colpire il fatto che con esse i campioni argivi cerchino di esercitare una sorta di influenza magico-simpatica sugli eventi. Benché limitata alla decorazione apparentemente estrinseca degli scudi, questa funzione è la stessa alla base del giuramento, che è invece un altro dei luoghi dove il potere magico-sacrale della parola emerge in tutta evidenza.²⁴ E non è un caso che nei *Sette* il giurare sia un'azione attribuita alla parte negativa, sia come tappa dell'accordo preliminare (vv. 46-8) sia come parte del vanto del guerriero (vv. 529-33, riferito all'empietà di Partenopeo).

3. La dimensione politica del vanto

Il κόμπος, il ‘vanto’ del guerriero prima dello scontro, è il luogo in cui nei *Sette* la potenziale energia magico-simpatica del linguaggio emerge con la massima evidenza, e in cui sono più chiaramente leggibili le sue valenze etico-filosofiche.²⁵ Il vanto aggressivo è

²⁴ Sul giuramento nei *Sette* cf. Torrance 2007: 48-51.

²⁵ Dei molti studi sul secondo episodio dei *Sette* sono particolarmente ri-

infatti una componente tradizionale del duello arcaico,²⁶ e ha quindi in astratto un profilo neutro, almeno nella sua valenza tecnica, comprendente ad esempio la presentazione delle ‘credenziali’ che permettono di valutare se lo scontro è ben assortito.²⁷ Nel contesto dell’attacco argivo nei *Sette*, la fisionomia originaria del κόμπος viene aggiornata, in modo da accentuarne appunto la dimensione magico-simpatica: le parole del vanto sono quelle a cui i guerrieri affidano in generale l’espressione dei propri desideri e l’anticipazione degli obiettivi da raggiungere, ma nelle dichiarazioni belluine e nella decorazione degli scudi dei guerrieri esse si configurano come un vero e proprio tentativo di azione magica sugli eventi. Questo è particolarmente cospicuo nello scudo di Partenoepo, dove la Sfinge, esibita in quanto mostro accanito un tempo soprattutto contro Tebe, è rappresentata appunto nell’atto di tenere stretto un Tebano, ὡς πλεῖστ’ ἐπ’ ἀνδρῖ τῶδ’ ἰάπτεσθαι βέλη (“perché moltissime frecce siano scagliate contro costui”, v. 544) – una logica, si noterà, che presuppone l’equivalenza magico-simpatica tra la persona e il suo simulacro tipica del malocchio e della magia nera in generale. Questa forzatura magico-simpatica del reale, benché parte di una visione del mondo largamente condivisa nella cultura arcaica, è rappresentata nei *Sette* come un dato negativo, in quanto associata a un atteggiamento empio e irrispettoso nei confronti della divinità.

Questo è un passaggio delicato: è chiaro che nella struttura drammatica dei *Sette* la scelta di rappresentare positivamente Eteocle *presuppone* la caratterizzazione negativa della contropar-

levanti per la mia analisi Zeitlin 1982 e Judet de La Combe 1987.

²⁶ Per un orientamento generale sulle tecniche di combattimento nell’antichità cf. Sage 1996; Campbell-Tritle 2013. Sul tema del vanto aggressivo cf. Glück 1964; van Wees (1996: 50-1) 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 ἑτεροφώνῳ, “di un’altra lingua”, 170).

²⁷ Caso esemplare in tal senso è il duello di Glauco e Diomede, con l’esibizione della genealogia che prelude al riconoscimento del legame di *xenia* (Hom. *Il.* 6.119ss.).

te. Rappresentare i campioni argivi come empì soddisfa dunque in primo luogo il bisogno di un antagonista negativo, con cui risultati impossibili ogni forma di empatia. Ma l'empietà risulterebbe già espressa adeguatamente dalla negazione esplicita e tracotante del potere divino (ad es. nel resoconto su Capaneo, vv. 427-31; o su Partenopeo: vv. 529-32); la scelta di associare la blasfemia a discorsi in cui è molto accentuata la valenza magico-simpatica del linguaggio risulta pertanto una scelta non ovvia e anzi piuttosto marcata. Questo rafforza in senso negativo anche la connotazione del potere magico-simpatico del linguaggio – un elemento già di per sé tendenzialmente problematico. Privo, come nel caso dei *Sette*, della corretta cornice rituale, esso è infatti un pericoloso fattore di disordine, in quanto *strutturalmente* antagonistico alla gestione culturalmente corretta della sfera religiosa (cos'altro è la religione, in effetti, se non un regime istituzionalizzato di regolamentazione del sacro?). Non è un caso che le religioni organizzate siano tendenzialmente avverse alla magia, in cui esse vedono l'abuso individualistico di una prerogativa di cui avocano a sé una gestione esclusiva a nome e a beneficio della collettività.²⁸

La dimensione magico-sacrale del linguaggio, insomma, la parola che con la sua semplice forza ambisce a produrre effetti tangibili nel mondo delle cose, non è negativa di per sé, come mostra il rispetto che circonda la parola profetica (voce ufficialmente riconosciuta del dio) o la maledizione legittima (voce di un'autorità tutelata dall'Erinni): essa è negativa in ultima analisi solo in quanto espressione di un abuso della posizione individuale, vale a dire quando il singolo mostra di volerla impiegare a suo esclusivo vantaggio, in modo svincolato dal controllo della norma culturale.

Non è un caso che l'empito belluino di Tideo venga contenuto dal monito dell'indovino Anfiarao, che gli impedisce di attraversare l'Ismeno a causa dei presagi infausti (vv. 378-9). Tideo recalcitra accusando l'indovino di viltà (vv. 382-3), e si limita a ribadire con grida inarticolate il suo desiderio di combattere. Il suo scudo reca l'immagine di una luna piena in un cielo stellato – un'insegna che il Messaggero qualifica di ὑπέρφρον σῆμα ("super-

²⁸ Un orientamento sul problema e sulle principali teorie elaborate in proposito in Cunningham 1999.

bo emblema”, v. 387), benché la luna tra le stelle non sia di per sé un’immagine superba o blasfema. Ma il contesto di autoaffermazione indisciplinata del guerriero permette di disambiguare il messaggio implicito nel σῆμα come un’allusione alla superiorità senza confronto di chi porta quello scudo – tanto sui nemici quanto sui compagni di lotta.

Massimamente istruttivo in questo senso è il tentativo di forzare i poteri magico-simpatici della parola da parte di Polinice: al suo primo apparire alla settima porta, Polinice “impreca e scaglia maledizioni contro la città” (πόλει / οἴας ἀρᾶται καὶ κατεύχεται τύχας, 632-3) e rivela così facendo la contiguità tra l’esibizione di uno scudo ominoso (vv. 642ss.) e l’uso attivo della parola magico-sacrale. Si noti altresì che il v. 633 mette in luce un’altra importante caratteristica dell’ἀρά, la maledizione scagliata da Edipo contro i figli: nonostante il torto subito soggettivamente, e nonostante la parzialità non certo superiore del giudizio di Edipo (che il testo connota più volte come fuori di sé: vv. 725, 781), Polinice non ha titolo a maledire la città e il fratello, e benché il testo impieghi per entrambe le stesse parole (v. 633 ἀρᾶται ~ 655 πατρὸς . . . ἀραί; v. 633 κατεύχεται ~ 709 Οἰδίου κατεύγματα), le maledizioni di Polinice restano ineffettuali, come mostra l’esito della guerra.

In sintesi: il κόμπος blasfemo dei campioni argivi viene sì costruito come diretta contrapposizione al sacro o alla divinità (vv. 382, 427-31, 469, 529-32), ma la blasfemia si sostanzia, con piccole variazioni da un guerriero all’altro, di una combinazione più ricca e costante di fattori: il grido inarticolato (vv. 381, 391-2, 443, 467, 487, 497); la iattanza magico-simpatica (vv. 432-4, 468-9); la volontà appassionata e irrefrenabile (Tideo ad esempio βρέμει . . . μαργῶν καὶ μάχης λελιμμένος, “freme . . . smaniando e bramando la battaglia”, vv. 378-80; cf. anche τοιαῦτ’ ἀλύων ταῖς ὑπερκόμποις σαγαῖς, / βοᾷ παρ’ ὄχθαις ποταμίαις μάχης ἐρῶν, “Con simili vaneggiamenti, e le sue armi smargiasse, grida sulle rive del fiume bramoso di battaglia”, vv. 391-2). A mio giudizio, tutti questi elementi vanno letti in ultima analisi come una *demonizzazione dell’individualismo*: prendendo radicalmente le distanze dalla più antica concezione aristocratica della guerra, basata sullo scontro a

due,²⁹ Eschilo mostra come alla radice di mostruosità e disordine si debba collocare l'impulso di affermazione individuale, cioè non subordinato ai fini di una compagine sociale.

Anche il grido di guerra, che in Omero era una componente strutturale immancabile e positiva della mischia, al punto da definire qualità formulari del guerriero βοῆν ἀγαθός, “valente nel grido di guerra”, viene riconnotato nei *Sette* come un segno dello sconfinamento fuori dallo spazio ordinato della polis, all'insegna anticulturale dell'animalità. L'animalizzazione è spinta al punto da attribuire il vanto tracotante agli stessi animali che accompagnano i guerrieri (le musoliere delle cavalle di Eteoclo, ad esempio, sono μυκτηροκόμποις πνεύμασιν πληρούμενοι, “piene del soffio delle superbe froge”, v. 464), confondendo così uomini e bestie in uno stesso orizzonte preculturale. E infatti se da un lato Eteoclo muove cavalle che condividono la volontà impetuosa del loro padrone (θελούσας πρὸς πύλαις πεπτωκέναι, “con la volontà di irrompere contro la porta”, v. 462, esattamente come l'uomo rappresentato sullo scudo del guerriero è mosso dalla volontà di espugnare le mura nemiche: ἐκπέρσαι θέλων, “con la volontà di espugnarla”, v. 467), dall'altro Tideo è assimilato a un cavallo (ἵππος . . . ὤς, “come . . . un cavallo”, 393).³⁰ Non solo: l'alterità etnica del nemico, che in quanto ellenofono non può essere qualificato propriamente di 'barbaro', è traslata, con la più semplice delle metonimie, sui finimenti dei cavalli (φιμοὶ δὲ συρίζουσι βάρβαρον τρόπον, “le musoliere soffiano fuori in modo barbaro”, v. 463), mostrando il doppio versante dell'animalizzazione (il testo assimila il nemico straniero all'animale e l'animale all'uomo 'alieno').

Il trattamento della componente sonora dell'attacco è particolarmente istruttivo:³¹ l'insistenza sul grido e sulla sua connotazione ferina è infatti espressione di un sistematico intento di 'dese-

29 Nello studio della tecnica di combattimento arcaica la testimonianza dei testi letterari più antichi è complicata dal fatto che la stratificazione redazionale giustappone usi di epoche successive. Per una considerazione d'insieme, van Wees 1996.

30 Cf. anche v. 381, ὡς δράκων βοᾷ, “grida come un serpente”.

31 Sulla semiotica della sfera sonora nei *Sette* cf. da ultimo Edmunds 2002 (ma cf. anche Griffith 2017 sulla realizzazione sonora e musicale della guerra nella parodo).

mantizzazione' linguistica dei campioni argivi. Le loro parole sono nel complesso spaventose, ed è meglio sottintenderle (πύργους δ' ἀπειλεῖ δεῖν', ἃ μὴ κραινοὶ θεός, "lancia orrende minacce alle mura, possa il dio non realizzarle!", v. 549), sono grida confuse e inarticolate (αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν, ἔνθεος δ' Ἄρει / βακχῶ πρὸς ἀλκὴν θυιάς ὧς, φόβον βλέπων, "Lui stesso ha lanciato il grido di guerra, e invasato da Ares muove come una menade in cerca di battaglia, con uno sguardo che ispira terrore", vv. 497-8) e pertanto, in modo del tutto lineare e aproblematico, la semiotica potenzialmente tanto pericolosa dei loro σήματα può e deve essere neutralizzata come puro *flatus vocis*, facendo leva sul topos arcaico dell'opposizione parola/fatto: la gravidanza preoccupante degli scudi e delle millanterie, che veicolano il potere tutt'altro che misconosciuto della parola magico-simpatia, viene cancellata d'un colpo assimilando quest'ultima al grido inarticolato, che esprime una volontà senza intelletto. I segni e le parole di minaccia dei Sette, insomma, non vanno considerati pericolosi perché non sono altro che suoni privi di rapporto con il mondo delle cose. Non è un caso, infatti, che ai campioni argivi Eteocle opponga guerrieri o privi di iattanza (Attore, ad esempio, è ἀνήρ ἄκομπος, "guerriero senza vanto", v. 554) o capaci di un vanto reticente, che minimizza la cospicuità della parola rispetto all'azione: Megareo è un guerriero κόμπων ἐν χερσὶν ἔχων, "che il vanto ce l'ha nelle braccia", v. 473; Iperbio è capace di neutralizzare nei fatti la γλῶσσαν ἐργμάτων ἄτερ ("lingua senza fatti", v. 556) di Ippomedonte. Questo atteggiamento traspare dall'ironico v. 480, in cui Eteocle invita il Messaggero a riferire liberamente altre millanterie, che non lo spaventano appunto perché non sono altro che discorsi vuoti (cf. v. 438, ματαίων . . . φρονημάτων, "vani pensieri"). Su questa linea si può collocare anche la definizione di Ippomedonte al v. 488 (Ἴππομέδοντος σχῆμα καὶ μέγας τύπος, "la forma e la grande figura di Ippomedonte"), che rifunzionalizza un nesso perifrastico tipico dell'epos arcaico (e attestato anche nei *Sette*),³² in modo da ridurre la presenza fisica del guerriero alla sua sola figura visibile, mostrando l'equivalenza del guerriero in carne e ossa e di quelli rappresentati sugli scudi.

³² In relazione a Polinice, v. 577.

È chiaro quindi, mi sembra, che questa rete di connotazioni negative ha lo scopo primario di demonizzare l'impeto volitivo dell'individuo: blasfemia e animalità, *wishful thinking* magico-simpatico e disordine preculturale sono solo gli *strumenti* che il testo impiega per caratterizzare negativamente la volontà individuale non disciplinata, che si manifesta appunto in un'anticipazione magico-simpatica degli obiettivi di realizzazione personale (il caso più evidente è nella fantasia di vittoria di Polinice, che rappresenta addirittura se stesso nell'immagine dello scudo: vv. 644ss.). Inteso globalmente come sistema di segni, il testo articola infatti un'opposizione strutturale tra la strategia ponderata, coesa e razionalmente distribuita di Eteocle a Tebe e l'energia primigenia ma in ultima analisi anarchica dei Sette, il cui discorso pre- o anticulturale si oppone pertanto alla parola equilibrata ed efficace che sostiene l'azione della polis.

Quest'ultimo elemento mi sembra di un certo rilievo: l'opposizione tra la pietà tebana e la blasfemia dei Sette, tra l'ordine religioso promosso da Eteocle e la dismisura dei bombastici campioni argivi è riconducibile all'opposizione tra una compagine politica ordinata secondo i criteri della funzionalità equilibrata di ciascuna parte sociale (συμπρεπές, "ciò che è opportuno", v. 13) e l'irruenza caotica e anticulturale di guerrieri che, assortiti in una lega raccogliatrice con un obiettivo di per sé deprecabile (vv. 580-6), puntano solo, con tutti i mezzi leciti e illeciti, alla propria affermazione individuale. In altre parole: come, nei casi di avallo della parola magico-sacrale, l'atteggiamento di Eteocle è comunque segnato da una più o meno marcata volontà di appropriazione correttiva, che recupera il dato tradizionale all'interno di un orizzonte più compatibile con i requisiti della ragione pratica, così, nei casi in cui la contrapposizione è diretta e più esplicita, il distanziamento dalla valenza magico-simpatica del linguaggio avviene all'insegna di una rivalutazione della lingua come criterio astratto di comunicazione razionale e come strumento pratico con finalità in ultima analisi politiche.

Riferimenti bibliografici

- Cameron, Howard Don (1971), *Studies on the Seven Against Thebes of Aeschylus*, The Hague: Mouton.
- Campbell, Brian e Lawrence A. Tritle (eds) (2013), *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, Oxford: Oxford University Press.
- Cunningham, Graham (1999), *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- De Vito, Ann (1999), "Eteocles, Amphiaraus, and Necessity in Aeschylus' *Seven Against Thebes*", *Hermes* 127: 165-71.
- Edmunds, Lowell (2002), "Sounds Off Stage and On Stage in Aeschylus' *Seven Against Thebes*", in Antonio Aloni, Elisabetta Berardi, Giuliana Besso e Sergio Cecchin (eds), *I Sette a Tebe. Dal Mito alla Letteratura. Atti del Seminario Internazionale, Torino 21-22 Febbraio 2001*, Bologna: Pàtron, 105-15.
- Gagarin, Michael (1976), *Aeschylean Drama*, Berkeley: University of California Press.
- Glück, J.J. (1964), "Reviling and Monomachy as Battle-preludes in Ancient Warfare", *Acta Classica* 7: 25-31.
- Goldhill, Simon (2004), *Aeschylus, the Oresteia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffith, Mark (2017), "The music of war in Aeschylus' *Seven against Thebes*", in Isabelle Torrance (ed.), *Aeschylus and War. Comparative Perspectives on Seven Against Thebes*, New York: Routledge, 114-49.
- Grilli, Alessandro (2018), "'Investigare il destino nella necessità del caso': ragione e religione nei *Sette contro Tebe*", *Dioniso* 8: in press.
- Hubbard, Thomas K. (1992), "Tragic Preludes: Aeschylus *Seven Against Thebes* 4-8", *Phoenix* 46: 299-308.
- Hutchinson, Gregory O. (ed.) (1985), *Aeschylus: Septem Contra Thebas*, Oxford: Oxford University Press.
- Judet de La Combe, Pierre (1987), "Étéocle interprète: action et langage dans la scène centrale des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle", in Philippe Hoffman, Jean Lallot, e Alain Le Boulluec (eds), *Le texte et ses représentations*, Paris: Presses de l'École normale supérieure, 57-79.
- Kyriakou, Pulcheria (2001), "Warrior vaunts in the *Iliad*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 144: 250-77.
- Paduano, Guido (2013), "Eschilo e la nascita del personaggio", *Dioniso*, n.s. 3: 5-25.
- Podlecki, Anthony J. (1993), *Κατ' ἀρχῆς γὰρ φιλαίτιος λεώς: The Concept of*

- Leadership in Aeschylus*, in Alan H. Sommerstein, Stephen Halliwell, Jeffrey Henderson, e Bernhard Zimmermann (eds), *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from The Greek Drama Conference*, Bari: Levante, 55-79.
- Rader, Richard (2015), *Theology and Existentialism in Aeschylus. Written in the Cosmos*, New York: Routledge.
- Sage, Michael M. (ed.) (1996) *Warfare in Ancient Greece: A Sourcebook*, London: Routledge.
- Solmsen, Friedrich (1937), "The Erinys in Aischylos' *Septem*", *Transactions of the American Philological Association* 68: 197-211.
- Sommerstein, Alan H. (1996), *Aeschylean Tragedy*, Bari: Levante.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (2003), *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Stehle, Eva (2005), "Prayer and Curse in Aeschylus' Seven Against Thebes", *Classical Philology* 100: 101-22.
- Torrance, Isabelle (2007), *Aeschylus, Seven against Thebes*, London: Duckworth.
- Wees, Hans van (1996), "Heroes, knights and nutters: warrior mentality in Homer", in Alan B. Lloyd e Catherine Gilliver (eds), *Battle in Antiquity*, Swansea: Classical Press of Wales, 1-86.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1891), "Die Sieben Thore Thebens", *Hermes* 26: 191-242.
- (1914), *Aischylos. Interpretationen*, Berlin: Weidmann.
- Wilkens, Karsten (1974), *Die Interdependenz zwischen Tragödienstruktur und Theologie bei Aischylos*, München: Fink.
- Winnington-Ingram, Reginald Pepys (1983), *Studies in Aeschylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 16-54. Rist. da "Septem Contra Thebas", *Yale Classical Studies* 25 (1977): 1-45.
- Zeitlin, Froma (1982), *Under the Sign of the Shield: Semiotics and Aeschylus' Seven Against Thebes*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- (1990), "Patterns of Gender in Aeschylean Drama: *Seven Against Thebes* and the Danaid Trilogy", in Mark Griffith e Donald J. Mastronarde (eds), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Berkeley: University of California Press, 103-15.