

DIONISO

RIVISTA DI STUDI SUL TEATRO ANTICO



SIRACUSA - VOLUME LXII - 1992 - FASCICOLO I

ROBERTA SEVIERI

LA RAGIONE IN CERCA DELLA NECESSITÀ:
INTELLETTO UMANO ED ORDINE DI DIKE
NELLA TRAGEDIA ESCHILEA
(AGAMENNONE - SUPPLICI)

L'atroce dilemma di Agamennone ad Aulide (*Agamennone*, vv. 205 ss.), e il drammatico confronto fra Pelasgo e le Danaïde (*Supplici*, vv. 325 ss.), vengono generalmente assunti dalla critica come due dei punti di riferimento più significativi nella discussione riguardo al conflitto fra volontà umana e necessità divina, che costituisce uno dei nodi cruciali della tragedia eschilea. I numerosi studi¹ dedicati a questi due passi infatti risultano quasi tutti in varia misura imperniati sul problema della responsabilità e della autonomia deci-

1. Per quanto riguarda il passo della parodo dell'*Agamennone*, cfr. in particolare gli opposti giudizi di E. Fraenkel, *Agamemnon*, (ed.), Oxford, 1950 (cfr. pp. 98 ss.: "All the evil that is to befall Agamemnon has its origin in his own voluntary decision"), e di J. D. Denniston - D. Page, *Aeschylus' Agamemnon*, (edd.), Oxford, 1957, (cfr. pp. XXIII ss.: "Agamemnon is compelled, for no fault of his own, to sacrifice his daughter"). Fra i molti altri cfr.: E.R. Dodds, *Morals and Politics in the Oresteia*, PCPHS, 1960, pp. 19/31; C.H. Reeves, *The Parodos of the Agamemnon*, CJ, 1960, pp. 165/171; W. Whallon, *Why is Artemis Angry?*, AJP, 1961, pp. 78/88; H. Lloyd Jones, *The Guilt of Agamemnon*, CQ, 1962, pp. 187/199; H.D.F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*, London, 1964, pp. 3 ss.; A. Lesky, *Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus*, JHS, 1966, pp. 78/85; R.D. Dawe, *The Place of the Hymn to Zeus in Aeschylus' Agamemnon*, "Eranos", 1966, pp. 1/21, e *Some Reflections on Ate and Hamartia*, HSCP, 1967, pp. 88/123; A. Rivier, *Remarques sur le "Nécessaire" et la "Nécessité" chez Eschyle*, REG, 1968, pp. 5/39; J. Peradotto, *The Omen of the Eagles and the Ethos of Agamemnon*, "Phoenix", 1969, pp. 237/263; K.J. Dover, *Some Neglected Aspect of Agamemnon Dilemma*, JHS, 1973, pp. 58/69; O. Langwitz-Smith, *Once again: the Guilt of Agamemnon*, "Eranos", 1973, pp. 1/11; M. Ewans, *Agamemnon at Aulis*, "Ramus", 1975, pp. 17/32; S.E. Lawrence, *Artemis in the Agamemnon*, AJP, 1976, pp. 97/110; W.B. Tyrrel, *Zeus and Agamemnon at Aulis*, CJ, 1976, pp. 328/334; M.W. Edwards, *Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus*, CSCA, 1977, pp. 17/38; O. Tsagarakis, *Zum tragischen Geschick Agamemnons bei Aeschylus*, "Gymnasium", 1979, pp. 16/38; H. Neitzel, *Artemis und Agamemnon in der Parodos des aischyleischen Agamemnon*, "Hermes", 1979, pp. 11/32, e *Pathei Mathos - Leitwort der aischyleischen Tragödie?*, "Gymnasium", 1980, pp. 283/293; G. Elata Alster, *The King's Double Mind*, "Arethusa", 1985, pp. 23/46; W.D. Furlley, *Motivation in the Parodos of Aeschylus' Agamemnon*, CP, 1986, pp. 109/121; R. Drew Griffiths, *ΠΩΣ ΑΙΠΟΝΑΥΣ ΓΕΝΩΜΑΙ*, AJP, 1991, pp. 172/177.

sionale di Pelasgo e di Agamennone di fronte alla scelta che essi debbono effettuare. Come è stato indicato soprattutto da Lesky e Rivier², fra le due scene è possibile individuare delle significative analogie, anzitutto per quanto riguarda la situazione tragica. In entrambi i casi infatti, un re si trova a dover operare una scelta fra due risoluzioni di pari e terribile gravità, ciascuna delle quali porta comunque con sé nefaste conseguenze.

A partire da tale affinità di fondo, è possibile quindi porre in luce una trama di corrispondenze, non solo sul piano tematico e strutturale, ma anche su quello verbale, che offrono interessanti spunti di indagine. L'analisi di questi elementi consente infatti di affrontare lo studio delle complesse problematiche inerenti alle due vicende tragiche secondo una prospettiva critica che si distacca, per vari aspetti, da quella consueta.

Si può innanzi tutto notare come sia Pelasgo che Agamennone giungano a riconoscere l'impossibilità della scelta che dovrebbe essere compiuta, a causa del bilanciarsi delle alternative. A più riprese infatti Pelasgo esamina i due poli del dilemma, concludendo quindi con l'ammissione della propria impotenza (vv. 376/80; 407/17; 438/42; 468/71). Non a caso il medesimo aggettivo, *βάρυς*, designa tanto la guerra che i figli di Egitto scatenerebbero per strappare le Danaidi alla città di Argo (v. 342), quanto l'ira di Zeus protettore dei supplici (v. 347; cfr. v. 418).

Lo stesso aggettivo torna nelle parole di Agamennone (vv. 206/7), mentre il sovrano pondera le conseguenze di ciascuna delle due vie che gli rimangono aperte. Nella conclusione espressa da Agamennone (v. 211): *τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν*; risuona la medesima desolante constatazione della propria *ἀμηχανία* che già aveva segnato il punto in cui le riflessioni di Pelasgo finivano per arenarsi (*Supp.*, v. 471: *κούδαμοῦ λιμήν κακῶν*; 442; cfr. anche 379/80). Di fronte a

Per quanto riguarda la scena delle *Supplici*, cfr. B. Snell, *Eschilo e l'azione drammatica*, (tr. it.), Milano, 1969, pp. 65 ss., e *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, (tr. it.), Torino, 1963, pp. 152 ss.; Lesky, *op. cit.*; Rivier, *op. cit.*; V. Jharcko, *Die Ueberlegung und Entscheidung des Pelasgus in den Hiketiden*, BCO, 1969, pp. 327/29; F. Ferrari, *Il dilemma di Pelasgo*, ASNP, 1974, pp. 375/385; T. Tarkow, *The Dilemma of Pelasgus and the nautical Imagery of Aeschylus' Suppliants*, CM., 1970, pp. 1/13; P. Burian, *Pelasgus and Politics in Aeschylus Danaid Trilogy*, WS, 1974, pp. 5/14.

2. Lesky, *op. cit.*, pp. 81 ss.; Rivier, *op. cit.*, pp. 19, ss.

due mali di pari entità, l'intelletto si limita a riconoscere l'ineluttabilità delle sofferenze che seguiranno, senza poter individuare alcuna soluzione positiva.

Entrambi i sovrani dunque si trovano paralizzati da una aporia, che è essenzialmente riferita alla sfera delle capacità intellettive. Tanto nella scena delle *Supplici*, quanto in quella di *Agamennone*, ricorrono infatti con insistente frequenza vocaboli che denotano facoltà razionali, quali *φρήν*, *φρονεῖν*, *γνώμη* e simili.

In particolare nel caso di Pelasgo, emerge con grande intensità da tutta la scena lo sforzo intellettuale compiuto dal re per giungere ad una lucida comprensione del problema, attraverso l'esame razionale delle diverse possibilità e delle loro implicazioni. Mentre infatti le fanciulle del Coro costantemente rinnovano la preghiera di asilo, il sovrano torna più volte ad analizzare la situazione; e la tensione intellettuale che caratterizza tutto il lungo dialogo epirrematico è sottolineata appunto dal frequente ricorso a termini quali *φρένας* (v. 379); *φροντίδος* (vv. 407; 417); *πέφρασμαι* (v. 438); *γνώμην* (v. 454; cfr. anche *φρόντισον*, v. 418; *γνώθι*, v. 426; *φράσαι*, v. 436): il re ricerca nel proprio intelletto la via di scampo dal dilemma che lo opprime, allo scopo di salvaguardare la città da ogni pericolo (cfr. vv. 356/8; 365/9; 397/401; 410/11). Tuttavia, il suo tentativo di comprendere il problema "con occhio terso"³ (v. 409) non approda che al riconoscimento della sua irresolubilità (vv. 379/80; 397; 442; 469/71).

Piuttosto che di un processo decisionale, quale si intenderebbe nella cultura moderna, e che presuppone la categoria concettuale della volontà, sembra pertanto più opportuno parlare qui del tentativo di individuare, grazie agli strumenti logici dell'intelletto, quale fra due istanze in conflitto sia la più vincolante. Da tempo infatti è stato posto in luce, da parte di vari studiosi⁴, il carattere spiccatamente intel-

3. D. Sansone, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden, 1975, pp. 22/23, interpreta la metafora come "The eye of the phrenes descending into the depth of the phrenes to seek out counsel", sottolineando il molteplice ruolo di *phren* come "organ of perception, noesis and memory. Therefore the process of coming to a decision requires the phrenes to look into themselves, to engage in introspection". La profondità (cfr. v. 407/408) è caratteristica propria del pensiero (cfr. p. 25).

4. Per una dettagliata analisi della terminologia relativa alla sfera dell'attività razionale e cognitiva dell'intelletto ed al suo rapporto con il moderno concetto di volontà, cfr. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, 1982, cap. II e III, pp. 20 ss.; T. Webster,

lettualistico di tutto il lessico greco concernente la sfera dell'azione, dell'intenzione e del comportamento umano. In questo quadro, il concetto di "decisione" è ricondotto piuttosto all'ambito della conoscenza, della percezione intellettuale. La *ἀμηχανία* nasce appunto nel momento in cui la ragione constata l'esistenza di una duplice necessità (cfr. *Supp.*, v. 440: *πᾶσ' ἔστ' ἀνάγκη*), ossia di uno scontro fra due diritti opposti ed inconciliabili, e non è quindi più in grado di uscire da questa situazione di stallo⁵.

L'angoscia che deriva da tale constatazione impedisce alla mente di individuare la condotta da seguire (v. 379: *ἀμηχανῶ δε καὶ φόβος μ' ἔχει φρένας*); al re non resta dunque che esprimere la speranza irrazionale di una felice risoluzione della vicenda, contrariamente alle conclusioni indicate dalla ragione (*Supp.* v. 454; e cfr. *Agam.* v. 217).

Anche il termine *ἀνάγκη* ricorre tanto nella scena di Pelasgo (vv. 440 e 478), quanto in quella di Agamennone (v. 218); in entrambi i casi, esso designa il momento in cui l'impasse è superata e la risoluzione finalmente raggiunta. La via di uscita dal dilemma si caratterizza appunto in termini di "necessità", come risulta con evidenza soprattutto nelle *Supplici*. La situazione infatti si sblocca solo nel momento in cui una delle due possibili soluzioni assume una dimensione nuova e di esorbitante gravità, in seguito alla minaccia delle Danaidi di impiccarsi alle statue degli dei (vv. 455/67). A questo punto il re, attraverso un nuovo esame delle alternative (*εἰ μὲν... εἰ δέ...*, vv. 472/7), può finalmente identificare il vincolo più forte e sottomettervisi (v. 478): *ὅμως δ'ἀνάγκη Ζηνὸς ἀιάεισθαι κότον*.

Nel passo dell'*Agamennone* l'analogo sviluppo della situazione risulta invece condensato nello spazio di pochi versi. Alla sconsolata constatazione (v. 211): *τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν*, fa subito seguito la domanda retorica (vv. 212/3): *πῶς λιπόνους γένωμαι / ξυμμαχίας ἀμαρτῶν*. In essa è già implicita la risoluzione del dilemma, ossia il riconoscimento dell'ineluttabilità del sacrificio di Ifigenia, ribadita pochi versi dopo appunto dal termine *ἀνάγκη* (v.

Some Psychological Terms in Greek Tragedy, JHS, 1957, pp. 149/154; W. Thalmann, *Aeschylus' Physiology of the Emotions*, AJP, 1986, pp. 489/511; Sansone, *op. cit.*; J.P. Vernant e P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, (tr. it.), Torino, 1976, pp. 29/63.

5. Rivier, *op. cit.*, p. 34; Ferrari, *op. cit.*, p. 383.

218)⁶. In questo caso non occorre dunque una sollecitazione esterna per uscire dall'aporia che si esprime nei versi 206/207 (*βαρεῖα μὲν... βαρεῖα δέ...*): è sufficiente infatti che lo stesso re traduca l'infinito *τὸ μὴ πιθέσθαι* nel termine specifico *λιπόναυς* (v. 212), perché l'equilibrio si spezzi, ed il sacrificio appaia come una necessità cui non è possibile sottrarsi (v. 214/8).

Bisogna dunque concludere che la domanda formulata da Agamennone nei vv. 212/3 corrisponda in realtà ad un riconoscimento del vincolo costituito dall'*ἀνάγκη* più forte; tanto è vero che ad essa fa subito seguito la risoluzione vera e propria⁷ (vv. 214/7), in cui il carattere necessario del sacrificio che si sta per compiere è definitivamente sancito dal termine *θέμις*.

E come l'ira di Zeus rappresentava, per Pelasgo, il pericolo concreto da cui egli doveva difendere la comunità cittadina, così il successo della spedizione costituisce, per Agamennone, l'obbligo che egli non può ignorare. Se infatti non acconsentisse alla richiesta di Artemide (cfr. vv. 192 ss.), Agamennone verrebbe meno ai doveri connessi alla sua posizione di sovrano, e soprattutto di capo della casa di Atreo, più volte sottolineata nel corso della parodo (vv. 184/5; 205; e cfr. anche vv. 42/5; 109/10; 124; 200, in cui Agamennone è strettamente associato al fratello Menelao).

Compito del capo di una comunità è essenzialmente quello di garantire l'indipendenza e la sopravvivenza della comunità stessa, mettendola in grado di difendersi dai pericoli esterni e di vendicarsi dei nemici. Questo è l'unico risultato che conti, ed un insuccesso in questo senso rappresenta comunque un inaccettabile fallimento, indipendentemente dalle intenzioni o dalle motivazioni che possono averlo provocato⁸.

Si è già notato d'altronde come la categoria dell'intenzionalità sia piuttosto tradotta in termini di attività razionale e cognitiva: con-

6. Rivier, *op. cit.*, sottolinea che il verso 218 non aggiunge nulla a quanto già detto, ma riprende e condensa in un solo verso la visione della "décision nécessaire".

7. Cfr. Fraenkel, *op. cit.*, II, pp. 122 ss., che pone in luce inoltre il valore causale di *gar* e la stretta connessione che esso instaura fra i due enunciati.

8. Cfr. W. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960, pp. 34 ss. e *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London, 1972, pp. 60 ss.; in particolare, per lo scarso valore attribuito alle intenzioni rispetto al risultato, cfr. Dihle, *op. cit.*, pp. 31 ss.; Dover, *op. cit.*, pp. 59 ss.; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, cap. I; M. Gagarin, *Aeschylean Drama*, Berkeley, 1976, cap. I.

siderazioni analoghe valgono anche per quanto riguarda il giudizio relativo all'azione ed all'agente. Il comportamento umano è infatti valutato essenzialmente sulla base del processo di riflessione e comprensione razionale che lo ha preceduto e determinato: il parametro fondamentale cui tale valutazione fa riferimento è appunto costituito dal risultato dell'azione stessa. Un insuccesso corrisponde pertanto ad una prestazione intellettuale inadeguata o carente, comunque errata, ed in quanto tale soggetta ad un giudizio negativo. Questa incapacità di colpire nel segno, di indirizzare l'azione al bersaglio designato, porta infatti automaticamente con sé conseguenze negative, che ricadono sull'agente in modo del tutto indipendente dai motivi che l'abbiano determinata.

La conoscenza rappresenta dunque al tempo stesso la dimensione concettuale da cui l'azione muove, ed uno dei due criteri in base ai quali essa viene valutata: mentre l'altro fondamentale punto di riferimento è costituito dal successo che l'azione stessa ha conseguito. In sostanza si può dire che di un atto vengono sottoposti a giudizio i due momenti estremi, quello di partenza e quello di arrivo: ossia, da un lato, la capacità dell'agente di individuare l'obiettivo da realizzare e quindi di adottare i mezzi idonei a perseguirlo, e dall'altro l'effettivo risultato ottenuto. Quest'ultimo rimane comunque l'unità di misura primaria, poiché costituisce il tramite fondamentale fra l'individuo e la comunità. Il singolo infatti esiste in quanto definito dal gruppo di cui è parte, e nel cui ambito ricopre un ruolo ben preciso: la capacità, o meno, di svolgerlo con successo rappresenta dunque l'elemento discriminante nella scala di valori della vita associata.

In un contesto culturale di questo tipo, in cui il significato dell'esistenza individuale e sociale è legato alla reputazione ed all'onore garantiti dal successo e della sua concreta manifestazione⁹, un sovrano nella posizione di Agamennone non può tollerare che un'offesa come quella commessa da Paride rimanga impunita. Non solo egli stesso ne risulterebbe danneggiato, ma tutta la comunità che da lui dipende: a lui infatti, in qualità di capo, spetta il compito di re-

9. Adkins, 1960, *op. cit.*, pp. 154 ss.; K.J. Dover, *La morale popolare greca*, (tr. it.), Brescia, 1983, pp. 380 ss.; Dodds, 1951, *op. cit.*, cap. I e II; M. VISSER, *Vengeance and Pollution in Classical Athens*, JHI, 1984, pp. 193/206; Gagarin, *op. cit.*, capp. I, III, IV.

cuperare quella parte della proprietà del gruppo che Paride ha indebitamente sottratto ¹⁰.

Dunque, il dilemma di Agamennone deve essere inteso in relazione a questo contesto socio-politico e religioso, e proprio in questi termini è espresso dallo stesso re. In un primo momento, le due possibili vie d'uscita sono poste sul medesimo piano (vv. 206/7 ss.): a τὸ μὴ πιθέσθαι si contrappone εἰ τέκνον δαίξω. Sia l'una che l'altra sono definite βαρεῖα: ma, mentre la prima alternativa è solo nominata, senza che ne siano approfondite le possibili conseguenze, la seconda è invece esaminata in tutte le sue terribili implicazioni, tanto che l'equilibrio sembra già sul punto di spezzarsi. Tuttavia, al di là dell'atroce potenza visiva concentrata nell'immagine delle mani paterne contaminate dal sangue della figlia, occorre comunque porre in luce come questa seconda risoluzione sia in realtà considerata nei suoi effetti sulla vita dell'οἶκος. L'uccisione della figlia, il cui nome non è mai pronunciato, ma che è solo indicata tramite la relazione che la lega al padre ed alla casa¹¹ (vv. 208, 225, cfr. 210), è infatti vista essenzialmente nel suo aspetto, per così dire "esterno", di conta-

10. Non si può infine dimenticare che la colpa di Paride lede proprio una delle relazioni considerate basilari nell'etica greca, ossia il rapporto di ospitalità, protetto dallo stesso Zeus (cfr. vv. 49/62): Adkins, 1960, *op. cit.*, pp. 144 ss.; Gagarin, *op. cit.*, pp. 89 ss., pone inoltre in luce come uno degli aspetti più gravi della relazione adulterina fra Paride ed Elena sia la minaccia che essa costituisce per la purezza ed integrità dell'οἶκος: cfr. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London, 1978; J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London, 1962, p. 75.

11. Anche in seguito continua l'insistenza sui termini *pater* ed *οἶκος*, cfr. vv. 228, 231, 237, 244/47. Jones, *op. cit.*, sottolinea in modo particolare l'importanza del tema dell'οἶκος in tutta la trilogia, ed il suo prevalere sulla realtà individuale. L'οἶκος rappresenta "the collective life apart from which the idea of personale destiny is meaningless" (p. 98); analogamente Gagarin, *op. cit.*, pp. 89 ss., che pone in luce inoltre come la collocazione dei due Atridi "under one roof" accentui l'identificazione dell'οἶκος con la *polis*, rafforzando il valore dei vincoli familiari ed il loro prevalere sui destini individuali (pp. 107 ss.); Dover, 1973, *op. cit.*, sottolinea il prevalere dell'interesse della comunità su quello del singolo nell'ambito dell'etica e della politica greca; cfr. Reeves, *op. cit.*, pp. 168 ss.; D.J. Conacher, *Aeschylus Oresteia: a Literary Commentary*, Toronto, 1987, pp. 12 ss.; J. Bollack - P. Judet de la Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle*, Lille, 1982, I, II, pp. 276 ss.; Tyrrel, *op. cit.*, p. 333; cfr. inoltre Dover, 1983, *op. cit.*, pp. 449 ss.; 491 ss.: i figli sono considerati come appartenenti ai padri, che quindi ne possono disporre, a maggior ragione quando si tratti di salvaguardare il bene della comunità. Cfr. Dodds, 1951, *op. cit.*, cap. II, per quanto riguarda i legami di solidarietà familiare ed il carattere strettamente unitario del *ghenos*; L. Foxhall, *Household, Gender and Property in Classical Athens*, CQ, 1989, pp. 22/44; D.M. Macdowell, *The Oikos in Athenian Law*, CQ, 1989, pp. 11/21.

minazione (*μάλων*, v. 209): ossia nel riflesso che essa avrebbe sullo stesso Agamennone, macchiandone le mani con un sangue che nessuna acqua potrà mai lavare.

Fino a questo punto, il peso dei mali sui due piatti della bilancia è comunque pari (v. 211). Ma nel momento in cui il re riprende il primo dei due poli del problema e, allo stesso modo che per il sacrificio della figlia, ne esamina gli effetti in relazione a se stesso ed al suo ruolo di capo, l'equilibrio si rivela illusorio. Di conseguenza, quando l'atroce ambiguità della situazione torna a specchiarsi in una struttura bipartita (vv. 214/5: *παυσανέμου γὰρ θυσιᾶς / παρθενίου θ' αἵματος*), l'orrore per il sangue che dovrà essere versato non è più sufficiente ad impedire che il sacrificio destinato a placare i venti sia considerato *θέμις* (v. 217).

La simmetria dell'espressione è indice ora di un'identità, non più di un'opposizione: il sangue della vergine rappresenta ormai il mezzo per rendere possibile la navigazione, e non più solo la causa di un intollerabile *μίσμα*. Alla polarità indicata prima dalle particelle correlative *μέν* e *δέ* (vv. 206/7) si sostituisce qui la congiunzione *τε* (v. 215), che lega indissolubilmente la fine dei venti ostili ed il sangue di Ifigenia. Solo a questo punto è quindi possibile qualificare mediante il predicato *θέμις* cioè che, pochi versi prima, era stato ancora definito *βαρύς*.

In questo senso dunque è opportuno intendere sia l'immagine del giogo di necessità cui Agamennone si sottomette, sia il valore dei vocaboli che indicano il ruolo svolto dall'intelletto nel processo di identificazione della *ἀνάγκη* più forte: *φρενός* (v. 219), *φροεῖν* (v. 221), *μετέγνω* (v. 221)¹². Dalle facoltà razionali del re trae infatti

12. Lesky, *op. cit.*, p. 82; REEVES, *op. cit.*, p. 171; Jones, *op. cit.*, p. 129; a proposito di *metegnō*, cfr. Dihle, *op. cit.* p. 308: "A change in one's intentions is usually spoken of as a change in one's intellectual activity"; cfr. B. Knox, *Second Thoughts in Greek Tragedy*, GRBS, 1966, pp. 213/222, sottolinea che in questo caso il valore di *metagnōnai* corrisponde a "to decide one way instead of the other", anziché "to change one's mind". Anche *παντολμον* ed *εἴλα* si riferiscono alla attività intellettuale: cfr. ancora Dihle, *op. cit.*, pp. 22 ss. e nota 13, p. 126: "tolma, tolman and tlēnai refer to a performance within man's consciousness, by which obstacles like fear, reverence, shame and the like are removed and the road to a good or evil deed is opened up"; Sansone, *op. cit.*, p. 32, pone in luce l'importanza del fatto che il soggetto di *phrenōs pneōn* sia lo stesso Agamennone, il che indicherebbe la sua personale responsabilità. Analoga la posizione di Webster, *op. cit.*, p. 152. Per quanto riguarda l'espressione *orgai periorgōs epithumein*, sembra preferibile appunto mantenere la lezione dei codd., anziché accetta-

origine l'empietà che egli commette (vv. 219/20; cfr. v. 223: *αλοχρόμητις*), poiché non vi si può sottrarre, avendone riconosciuto il carattere vincolante in base ai presupposti politico-religiosi dai quali dipendono la forza e la sopravvivenza della comunità di cui egli è capo.

Analoga del resto è la posizione di Pelasgo, che nella sua qualità di sovrano deve anzitutto salvaguardare l'esistenza ed il benessere della città (cfr. vv. 356 ss.; 397 ss.; 366/7), nonché di coloro che si pongono sotto la sua protezione. Non solo infatti l'ira di Zeus minaccia di abbattersi su chi disprezzi i supplici (vv. 478/9), ma il capo della polis deve anche far sì che quest'ultima sia in grado di difendere coloro che vi richiedono asilo¹³; in caso contrario la sopravvivenza stessa della città sarebbe messa in discussione. In modo non differente da quanto si è potuto notare nel caso del sacrificio di Ifigenia, il pericolo più grave che incombe sulla comunità è anche qui il *μλασμα*, ossia la contaminazione legata allo spargimento di sangue (v. 473; cfr. vv. 366; 376; 476/7; 619), che si propaga come un contagio inarrestabile, coinvolgendo tutti i membri del gruppo.

Dunque, l'*ἀνάγκη* che determina prima il dilemma e poi l'agire di Pelasgo e di Agamennone si qualifica sostanzialmente nel quadro di rapporti sociali e religiosi, come l'insieme degli obblighi relativi al ruolo di capo che entrambi ricoprono. Tale ruolo è infatti definito da una serie di funzioni che il sovrano stesso deve svolgere, tanto nei confronti della comunità umana che da lui dipende, quanto in relazione al mondo degli dei. Il re che venga meno a questi compiti viene meno non soltanto alla sua funzione sociale e politica, ma anche alla propria identità individuale, che in questa funzione trova la sua stessa condizione di esistenza¹⁴. Il concetto di *ἀνάγκη* non deve quindi essere inteso in senso puramente limitativo rispetto all'essere ed all'agire dell'uomo: al contrario, essa fornisce all'individuo le

re la congettura di Bamberger *periorgōi sph'*, come fa Page, OCT; cfr. Fraenkel, *op. cit.*, II, pp. 124 ss. I tre termini in questione appartengono alla sfera dell'emotività, ossia delle forze irrazionali che costituiscono il polo opposto e complementare rispetto alla razionalità. A proposito della interazione fra le due sfere emotiva ed intellettuale, cfr. Dihle, *op. cit.*, pp. 26 ss.: entrambe sono coinvolte nel determinare il comportamento umano, e perché quest'ultimo sia correttamente indirizzato allo scopo, occorre che le forze irrazionali siano suscitate e guidate dall'attività razionale.

13. Adkins, 1960, *op. cit.*, p. 158.

14. Jones, *op. cit.*; Rivier, *op. cit.*, pp. 37/39; Ferrari, *op. cit.*, p. 385.

coordinate che conferiscono alla sua realtà significato e valore. Solo nel momento in cui riconosce tale necessità e la accetta consapevolmente, infatti, l'individuo è in grado di occupare il posto che gli compete all'interno della fitta rete di rapporti che lo legano agli altri uomini ed agli dei. Il cardine su cui poggia questo complesso intreccio di esigenze umane ed istanze divine è costituito da Dike, vera figlia di Zeus (cfr. *Coef.* 949/51), e garante dell'ordine universale stabilito da Zeus stesso¹⁵. Tale ordinamento è fondato su di un principio di equilibrio fra opposti elementi, a ciascuno dei quali è assegnato un ruolo specifico: una funzione che deve essere svolta, ed un limite che non può essere oltrepassato. Ogni infrazione di questa regola di giustizia distributiva determina uno squilibrio che mette in pericolo l'esistenza stessa dell'intera struttura: esso deve pertanto essere corretto, in base ad una norma di rigorosa reciprocità, espressa dalla formula *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* (v. 1564; cfr. *Coef.* v. 313). Ad ogni azione corrisponde quindi la specifica reazione, allo scopo di mantenere l'ordine dell'Universo: Dike è appunto la legge di giustizia distributiva e retributiva che governa questo *κόσμος*.

Tratto essenziale di questo ordinamento è dunque la sua natura razionale, che in quanto tale risulta comprensibile mediante strumenti cognitivi del medesimo tipo. L'uomo, che di tale struttura è parte integrante, partecipa quindi anche del suo carattere razionale¹⁶: Zeus stesso ha dotato i mortali dell'intelletto (vv. 176/7; cfr. anche 174/5; 180/1), fornendo loro il mezzo adatto per comprendere la legge di Dike e quindi per adeguarvisi. L'agire umano deve pertanto scaturire dalla razionale comprensione della realtà e della norma divina che ne costituisce il paradigma: solo attraverso questo procedimento di assimilazione intellettuale l'individuo può appropriarsi del ruolo che in tale ordine gli è assegnato ed al quale non è dato in alcun modo di sfuggire¹⁷.

In questo quadro risulta con maggior chiarezza il valore della

15. Cfr. H. Lloyd Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971, pp. 87 ss.; E. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, Harvard, 1978; Gagarin, *op. cit.*, cap. I, pp. 76/79.

16. Dihle, *op. cit.*, pp. 36 ss.; Thalmann, *op. cit.*, p. 500.

17. N. Hammond, *Personal Freedom and its Limitations in the Oresteia*, JHS, 1965, pp. 42/55; *Moirai* ("apportionment") indica la parte che a ciascuno è attribuita in questo ordinamento naturale, in cui Dike rappresenta la corretta relazione delle parti fra di loro e con il tutto.

frequente ripetizione di vocaboli legati appunto all'ambito delle facoltà intellettive, che caratterizza entrambi i passi. Essi indicano la capacità dell'individuo di comprendere ed affrontare la realtà, determinare gli obiettivi della propria azione e portarla quindi a compimento, in armonia con l'ordine che governa il mondo. Tanto Pelasgo quanto Agamennone sono infatti rappresentati mentre tentano di individuare, attraverso una lucida analisi della situazione, la linea di condotta che consenta a ciascuno di loro di meglio svolgere il proprio ruolo. Si tratta in sostanza di un processo di apprendimento, come è indicato appunto dal termine μάθος¹⁸ (vv. 177; 250/1), grazie al quale l'uomo può raggiungere la conoscenza necessaria perché il proprio comportamento sia in conformità con la legge di Dike. Il μάθος trae origine infatti dalla stessa Dike che ne costituisce l'oggetto (vv. 250/1): Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει (cfr. anche 180/3). Non si tratta tuttavia di un processo indolore: al contrario, esso è strettamente associato appunto al πάθος, ossia alla inevitabile pena che attende ogni trasgressore. Chiunque agisca, infatti, deve sopportare le conseguenze del proprio atto¹⁹, per quanto esso possa essere stato compiuto in ottemperanza ai principi di giustizia. Nello scontro fra due diritti contrapposti (cfr. *Coef.*, v. 461: Δίκα Δίκα ξυμβαλεῖ), uno solo risulta preponderante e determina quindi l'azione: l'altro tuttavia non viene cancellato, ma al contrario mantiene tutta la sua forza ed esige quindi di essere vendicato. La medesima azione può dunque essere necessaria ed empia al tempo stesso: e proprio in questa polarità risiede il nucleo essenziale della tragedia eschilea.

Nella stretta connessione che si instaura così fra sofferenza e conoscenza (vv. 177: πάθει μάθος), trova le sue radici l'insanabile ambiguità che segna l'agire di Agamennone: nel momento in cui il re si sottomette alla necessità, ossia compie quanto è inevitabile per adempiere alla propria funzione di sovrano, egli macchia tuttavia le

18. Doods, 1960, *op. cit.*, p. 29, sottolinea il valore intellettuale del termine *mathos*; non si tratta quindi di un insegnamento morale, come è posto in luce sia da H. Lloyd Jones, *Zeus in Aeschylus*, JHS, 1956, pp. 55/67, che da M. POPE, *Merciful Heavens?*, JHS, 1974, p. 100/113, i quali tuttavia intendono il valore di *mathos* in senso molto limitativo, come "learning one's lesson"; cfr. invece D.J. Conacher, *Comments on an Interpretation of Aeschylus*, "Phoenix", 1976, pp. 328/336; N. Booth, *Zeus ὑψιστος μέγιστος*, CQ, 1976, pp. 220/8.

19. In questi termini pare opportuno intendere il valore di *pathos*, *pathein*, piuttosto che semplicemente come "sofferenza, dolore": cfr. Gagarin, *op. cit.*, pp. 60 ss.

sue mani del sangue incancellabile della figlia (vv. 224/5; cfr. 209/10). All'immagine del giogo di ἀνάγκη (v. 218) si contrappone l'aspetto contrario ma complementare della stessa azione, sacrilegio empio ed impuro (vv. 219/20): il sacrificio di una figlia da parte del padre (vv. 224/5: θυτήρ θυγατρός, sottolineato dalla allitterazione). Il continuo intrecciarsi nel testo di riferimenti ora al carattere inevitabile del sacrificio (vv. 206; 212/3 ss.; 218), ora all'orribile contaminazione che esso porta con sè²⁰ (vv. 207/10; 214; 219 ss.) rispecchia l'ambivalenza di un atto in cui ἀνάγκη viene a coincidere con empietà, senza che l'una possa escludere l'altra. Una volta che il sangue sia stato versato al suolo, infatti, non c'è più rimedio alcuno (vv. 1019/21; *Coef.* 48; 73/4; *Eum.* 261), il μλάσμα non può essere cancellato: perché dal momento in cui un atto sia stato compiuto, esso si svincola, per così dire, dal suo autore ed assume una vita propria, che non ha più alcuna relazione con le motivazioni che possono averlo causato. In questo senso, si può dire che la macchia del delitto sia un'entità oggettiva: essa prescinde dalle intenzioni di chi l'ha causata, e per il fatto stesso di esistere non può che portare con sè la punizione, destinata ad abbattersi inesorabilmente sul trasgressore (vv. 1562/4; *Coef.* 66/7; 312/5; 400/3)²¹. Tratto comune ad Agamennone ed a Pelago, come si è potuto notare in precedenza, è infatti la preoccupazione per la contaminazione che potrebbe risultare dall'azione che essi stanno per intraprendere, sottolineata anche dalla costante presenza dell'immagine del sangue versato (*Agam.* vv. 209/11; 215; *Supp.* vv. 376; 366; 476/7; 473)²².

20. In modo analogo, la guerra che il sacrificio deve rendere possibile è necessaria e giusta, in quanto atto di giustizia retributiva destinato a punire l'offesa perpetrata da Paride (cfr. vv. 40/62; 362/72, ed in generale tutta la prima parte del primo stasimo, fino al verso 402), ma essa è anche fonte di gravissime sofferenze (vv. 63/67; tutta la seconda parte del primo stasimo, vv. 427/74) ed è combattuta "per una donna dai molti uomini" (v. 62; cfr. 225/6; 448/9; 823). Cfr. Fraekel, *op. cit.*, II, p. 146; Gagarin, *op. cit.*, pp. 60 ss.; J. Finley, *Pindar and Aeschylus*, Harvard, 1976, pp. 9 ss.; 249 ss.

21. Reeves, *op. cit.*, p. 171; Vernant - Vidal Naquet, *op. cit.*, p. 43; Adkins, *op. cit.*, p. 86 ss.; Dodds, 1951, *op. cit.*, pp. 35 ss. e Visser, *op. cit.*

22. Si può osservare che analoghe considerazioni valgono tanto nei casi di Eteocle (cfr. *Sette*, vv. 682/3; 694; 718; 821), che in quello di Oreste (*Coef.*, vv. 1017; 1055; *Eum.*; vv. 40/3; 212; 230; 237/9; 247; 253; 261; 280; 316/7; 378, 445/6 ss.; 606/8; 653/4). La situazione di quest'ultimo dimostra che la contaminazione determinata dalla macchia di sangue costituisce il simbolo dell'esclusione del colpevole dalla comunità umana, nonostante il delitto sia stato commesso in risposta ad esigenze di giustizia; cfr. Visser, *op. cit.*

Ogni azione umana è dunque minata da questa tensione fra i due poli contrapposti di *μάθος* e *πάθος*; essa fa sì che l'uomo, nel momento in cui comprende, grazie alle proprie facoltà razionali, la legge ordinatrice dell'universo e vi si adegua, si trovi nello stesso tempo a commettere un atto che a quella medesima legge contravviene²³, e ne debba quindi pagare le conseguenze, macchiandosi di un sangue che solo altro sangue potrà lavare.

23. Anche se a prima vista la situazione di Pelasgo sembra differente, poiché la sua azione pare presentare solo aspetti positivi, è opportuno comunque notare che la guerra contro i figli d'Egitto è di per sé gravida di sofferenza (cfr. vv. 476/7), come sottolineano tanto Gagarin, *op. cit.*, cap. V, che A.J. Garvie, *Aeschylus Supplices: Play and Trilogy*, Cambridge, 1969. Entrambi inoltre pongono in luce che l'uccisione dei mariti da parte della Danaidi nel seguito della trilogia attira sulla città una contaminazione non inferiore a quella temuta dallo stesso Pelasgo. In ogni caso i tentativi di ricostruzione della trilogia sembrano concordi nel ritenere che il re di Argo andrà incontro a morte: cfr. anche R.P. Winnington Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge, 1983, cap. III; H. Friis Johansen e E.W. Whittle, (edd.), *Aeschylus: the Suppliants*, Copenhagen, 1980, I, pp. 40/55.