



An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence



Volume 1
Number 2
December 2021

Bononia
University Press



Direzione/Editors: A. Banfi (Univ. Bergamo), G. Luchetti (Univ. Bologna), M. Ricciardi (Univ. Milano Statale).

Comitato Direttivo/Editorial Board: M. Brutti (Univ. Roma Sapienza), A. Calore (Univ. Brescia), E. Cantarella (Univ. Milano Statale), E. Chevreau (Univ. Paris Panthéon), M. Miglietta (Univ. Trento), E. Stolfi (Univ. Siena).

Comitato Scientifico/Scientific Committee: Francisco J. Andrés Santos (Univ. Valladolid), Martin Avenarius (Univ. Köln), Ulrike Babusiaux (Univ. Zürich), Christian Baldus (Univ. Heidelberg), Maurizio Bettini (Univ. Siena), Italo Birocchi (Univ. Roma Sapienza), Mauro Bonazzi (Univ. Utrecht), Amelia Castresana Herrero (Univ. Salamanca), Marco Cavina (Univ. Bologna), Orazio Condorelli (Univ. Catania), Pietro Costa (Univ. Firenze), Wojciech Dajczak (Univ. Poznań), Lucio De Giovanni (Univ. Napoli Federico II), Oliviero Diliberto (Univ. Roma Sapienza), Athina Dimopoulou (Nat. Kap. Univ. Athens), Elio Dovere (Univ. Napoli Parthenope), Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore), Giuseppe Falcone (Univ. Palermo), Michael Gagarin (Texas Univ.), Jean-François Gerkens (Univ. Liège), Peter Gröschler (Univ. Mainz), Alejandro Guzmán Brito † (Pont. Univ. Cat. Valparaiso), Akira Koba (Univ. Tokyo), Umberto Laffi (Univ. Pisa-Accad. Naz. Lincei), Andrea Lovato (Univ. Bari), William N. Lucy (Univ. Durham), Lauretta Maganzani (Univ. Milano Cattolica), Valerio Marotta (Univ. Pavia), Thomas McGinn (Vanderbilt Univ.), Guido Melis (Univ. Roma Sapienza), Carlo Nitsch (Univ. Napoli Federico II), Antonio Padoa-Schioppa (Univ. Milano Statale), Javier Paricio Serrano (Univ. Complutense Madrid), Aldo Petrucci (Univ. Pisa), Johannes Platschek (Univ. München), Francesco Riccobono (Univ. Napoli Federico II), Gianni Santucci (Univ. Trento), Nicoletta Sarti (Univ. Bologna), Aldo Schiavone (ERC-Univ. Roma Sapienza), Alessandro Somma (Univ. Roma Sapienza), Gerhard Thür (Öst. Akad. d. Wiss.), Eduardo Vera-Cruz Pinto (Univ. Lisboa).

Comitato di Redazione: T. Beggio, P. Biavaschi, F. Bonin, P. Carvajal, A. Cirillo, G. Cossa, S. Di Maria, M. Fino, O. Galante, E. Marelli, F. Mattioli, A. Nitsch, I. Pontoriero, J. Ruggiero, E. Sciandrello, G. Turelli.



An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence

Volume 1
Number 2
December 2021

Specula Iuris è resa possibile grazie al sostegno del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bergamo, del Dipartimento di Scienze Giuridiche "Cesare Beccaria" dell'Università degli Studi di Milano.

Direttore Responsabile

Giovanni Luchetti

Editorial office

email: redazione@speculaiuris.it

Web page

<http://www.speculaiuris.it>

Print subscription (2 issues)

€ 100

Subscription office

ordini@buponline.com

Publisher

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza, 10

40123 Bologna (Italy)

tel.: +39 051 232882

fax: +39 051 221019

ISSN: 2784-9155

ISSN online: 2785-2652

ISBN: 978-88-6923-982-3

ISBN online: 978-88-6923-985-4

Doi: doi.org/10.30682/specula0102

Registrazione

Tribunale di Bologna, n. 8567 del 03/06/2021

Gli articoli sono pubblicati sotto licenza Creative Commons CC-BY-NC-SA 4.0

Articles are licensed under a Creative Commons attribution CC-BY-NC-SA 4.0

Graphic Layout

DoppioClickArt – San Lazzaro (BO)

Cover

Portrait of Vincent of Beauvais, in *Speculum Historiale*, trans. into French by Jean de Vignay, Bruges, c. 1478-1480, British Library, Royal 14 E. i, vol. 1, f. 3 (Creative Commons attribution CC0 1.0).

Sommario

La democrazia a teatro. Scene di voto nella tragedia greca EMANUELE STOLFI	5
<i>Exceptio doli</i> y delegación. Una aproximación a sus problemas PATRICIO LAZO	45
Meciano e o <i>ex lege Rhodia</i> (d. 14.2.9). Una possível hipótese palingenética FRANCISCO RODRIGUES ROCHA	59
Psello e il diritto. Considerazioni preliminari agli scritti giuridici di Michele Psello ANTONIO BANFI	93
L'ordine sistematico nella tradizione civilistica europea. Osservazioni minime ANDREA LOVATO	119
Premesse per una discussione sul rapporto tra continuità e discontinuità nel diritto civile. A partire dalla lezione di Tullio Ascarelli MAURO GRONDONA	153

La democrazia a teatro

Scene di voto nella tragedia greca

Emanuele Stolfi

Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Siena, Italia

Abstract (Italiano)

Questo contributo è dedicato ad alcuni aspetti giuridici e politici del teatro ateniese, con specifica attenzione a tre scene di voto (nelle *Supplici* e nelle *Eumenidi* di Eschilo, e nell'*Aiace* di Sofocle). L'autore esamina il significato attribuito nella tragedia al voto stesso, coi differenti risultati che si verificano in quelle tre scene: decisione all'unanimità o a maggioranza, parità di voti).

Keywords: Diritto e letteratura; tragedia greca; democrazia ateniese; votazione; Eschilo e Sofocle

Abstract (English)

This paper focuses on some juridical and political aspects of the Athenian theater, with specific attention to three voting scenes (in Aeschylus' Suppliants and Eumenides and Sophocles' Ajax). The author examines the meaning attributed in the tragedy to the vote itself, with the different result that occurs in those three scenes: unanimous or majority decision, parity of votes.

Keywords: Law and Literature; Greek tragedy; Athenian democracy; vote; Aeschylus and Sophocles

Votare significa accettare di separarsi.
(N. Loraux, *La città divisa*, p. 170)

La vera materia della tragedia
è il pensiero politico dello Stato democratico.
(S. Critchley, *A lezione dagli antichi*, p. 50)

1. Un particolare, ma decisivo

La tragedia greca offre uno straordinario materiale di studio allo storico dei diritti antichi. Questa dovrebbe essere quasi un'ovvietà, soprattutto dopo la lezione di Gernet e Vernant¹. Eppure, nei fatti, lo è assai meno di quanto potrebbe pensarsi. Anche in virtù di partizioni accademiche che inducono a separare troppo nettamente ciò che nell'esperienza greca era integrato e pressoché inscindibile – la sfera del *politikón* e quanto (solo) noi denominiamo diritto –, i riferimenti istituzionali di Eschilo, Sofocle ed Euripide attraggono, in genere, lo storico della politica antica (oltre che della cultura, naturalmente) assai più che il giusantichista in senso stretto.

Anche la recente fortuna della corrente di studi nota come “Law and Literature” (più specificamente, «Law in Literature»)² non sembra aver mutato radicalmente lo scenario. Fra i giuristi che più vi si sono impegnati prevalgono infatti, almeno in Europa, i filosofi del diritto³, accanto ad alcuni cultori delle discipline vigenti provvisti però di spiccati interessi teorici – gli uni e gli altri, del resto, da sempre attratti dagli «eterni quesiti» che i testi tragici pongono alla nostra sensibilità giuridica⁴. Ovviamente non mancano le eccezioni, anche in Italia⁵; ma direi che nel complesso la limitata attenzione riscossa da quelle opere presso gli storici dei diritti antichi rimane un dato incontestabile, eclatante e per certi versi misterioso.

Il tentativo di reagirvi – inserendo la nostra voce in una polifonia di interpretazioni già vastissima – non significa affatto voler rivendicare spazi di esclusiva competenza, o tantomeno assurde egemonie. Al contrario, proprio la composita stratificazione semantica di quei lavori – e la ricchezza dell'esperienza di cui i testi scritti costituiscono la traccia pressoché esclusi-

¹ Come rileva quest'ultimo, al cuore «della tragedia è il pensiero sociale proprio della città, specialmente il pensiero giuridico in pieno travaglio di elaborazione»: VERNANT, VIDAL-NAQUET 1976, p. 5. Da qui la convinzione (p. 11) che lo studioso di quella forma letteraria debba farsi anche «storico del diritto greco» (e viceversa, aggiungerei), anche se poi il testo teatrale rimane ben lontano da essere «semplicemente un ricalco» dell'elaborazione giuridica. In effetti – egli prosegue (p. 18) – anche quando i tragediografi si servono di un vocabolario afferente a quell'ambito, «è quasi sempre per giocare sulle sue incertezze, le sue oscillazioni, la sua incompiutezza». Non ne mancano esempi anche nei testi che esamineremo (soprattutto al § 4). Circa il contributo che già Gernet aveva offerto in analoga direzione, cfr. DI DONATO 2013, p. 25 ss. ove bibl.

² Da tenere dunque distinto dalle indagini su «Law as Literature», volte ad approfondire la dimensione letteraria del diritto, esso stesso assunto quale complesso di pratiche discorsive (una prospettiva su cui anch'io ho insistito, in altra sede: STOLFI 2018). Un quadro di queste due diverse tipologie di ricerca in CANTARELLA 2007a, p. 9 ss. Cfr. anche ZIOLKOWSKI 1997, spec. p. 20 ss., 149 ss.; ARISTODEMOU 2000; ALLEN 2005, p. 374 ss.; MITTICA 2006, spec. p. 7 ss. ove altra bibl.; GALGANO 2009, p. 25 ss.; FORTI, MAZZUCATO, VISCONTI 2014; FORTI, PROVERA 2019; STOLFI 2021-2022, spec. cap. I § 1.

³ Ho in mente soprattutto il fortunato lavoro di OST 2007, p. 75 ss. Cfr. anche la nt. seguente.

⁴ Basti pensare al caso dell'*Antigone*, che non solo conterrebbe (ad avviso di RIPEPE 2001, p. 677 ss.; ma cfr. anche CIARAMELLI 2017, spec. p. 60 ss.) «la più antica lezione di filosofia del diritto», ma che tante volte è stata riletta da studiosi di diritto costituzionale, commerciale e civile (peraltro con amplissimi interessi culturali), penale e processuale penale, sino a magistrati del più alto profilo – da Calamandrei a Zagrebelsky, da Ascarelli e Irti a Violante e Palazzo, Canzio, Pepino e Rossi (e qui mi limito volutamente agli studi italiani). Maggiori ragguagli in STOLFI 2021-2022, cap. IV nt. 1. Fra i giuristi stranieri più interessati, in genere, alla «parentela scenografica» fra processo e tragedia greca ricorderei almeno GARAPON 2007, spec. p. 173 ss.

⁵ Penso ad esempio a CANCELLI 2000; PEPE 2000, p. 203 ss.; CANTARELLA, GAGLIARDI 2007 (in particolare PEPE 2007, p. 31 ss.); CANTARELLA 2011, p. 19 ss. Cfr. anche STOLFI 2014, p. 467 ss.; STOLFI 2019a, p. 291 ss.; STOLFI 2020, spec. p. 160 ss.; STOLFI 2021-2022.

va: esperienza che era a un tempo religiosa, culturale, politica, artistica e filosofica⁶ – esige di incrociare e combinare saperi diversi, intensificando il dialogo con gli altri studiosi del mondo classico. Ai quali, meno addentro a certi meccanismi tecnici, rischia di sfuggire sempre qualcosa del fitto gioco di allusioni e «ironia tragica» che scandisce la produzione teatrale (quando addirittura non sono indotti a fraintenderne alcuni passaggi)⁷, mentre a nostra volta abbiamo molto da imparare dagli (altri) antichisti, e moltissimo da guadagnare includendo quelle fonti fra quante ci informano della peculiare «cultura giuridica»⁸ greca. A patto, naturalmente, che la loro rilettura sia accompagnata da un'adeguata apertura mentale, in modo che il nostro abituale stile di lavoro venga (non sostituito, ma) affiancato e arricchito da un'interrogazione profonda attorno alle questioni nevralgiche – a molteplici livelli – portate in scena da Eschilo, Sofocle ed Euripide.

Non si tratta soltanto – almeno per me – di identificare i richiami di questi ultimi, più o meno espliciti, a determinate figure della normativa allora vigente. Certo riferimenti del genere non mancano, e si rivelano talora di indubbio interesse⁹. Ma arrestarsi ad essi rischierebbe di ridurre la nostra indagine a una sorta di tautologia, per indirizzarci unicamente verso ciò che in larga misura già conosciamo per altre vie. Piuttosto, la scrittura tragica ci consegna un rovello più radicale – e stimolante, nei suoi continui chiaroscuri. Che non addita soluzioni univoche, ma investe e interpella il senso stesso del convivere di (e dentro) una comunità, del fissarne la disciplina ed esercitarvi il potere, prevedere e sanzionare determinate condotte, riconoscere responsabilità e attribuire prerogative, istituire un giusto ordine

⁶ Per questo, adattando una formula di Marcel Mauss, ho recentemente parlato della tragedia come di un «fatto totale»: STOLFI 2021-2022, cap. I § 3 ove bibl.

⁷ Esemplare quanto riscontriamo a proposito dell'*Edipo tiranno*, laddove certe espressioni dal duplice livello di significato – casi frequenti ed esemplari, appunto, di «ironia tragica» – sono pienamente comprensibili solo tenendo conto del regime che, nell'Atene del V secolo a.C., presiedeva alla repressione dell'omicidio. Così come certe letture dell'assassinio di Laio – da imputare, secondo non pochi interpreti, a una «legittima difesa» di Edipo – perdono plausibilità ove si tenga nel debito conto quello stesso regime. Circa questi due aspetti posso rinviare a STOLFI 2019a, spec. p. 294 ss. e STOLFI 2021-2022, cap. V, entrambi con bibl.

⁸ Intendo il sintagma come non propriamente sovrapponibile a «diritto» né a «esperienza giuridica», bensì nel senso che ho cercato di chiarire in STOLFI 2019b, p. 52 ss. e STOLFI 2020, p. 17 ss.

⁹ Gli esempi che qui potremmo citare sono innumerevoli. L'intera *Oresteia*, in particolare (e le *Eumenidi* ancor di più), sono costruite su una fitta trama di riferimenti a istituti e momenti del processo attico (una loro rassegna, ad esempio, in PUCCI 1996, p. 140 ss. e NICOLAI 2009-2010, p. 5 ss., entrambi con altra bibl.; su alcuni punti torneremo al § 4). Le modalità di sorteggio (garantite da una sorta di mediazione arbitrare) alle quali alludono i *Sette contro Tebe* potrebbero ricalcare quelle cui ci si affidava nelle procedure di divisione ereditaria: PEPE 2007, spec. p. 38 ss. La pena cui è sottoposto Prometeo nell'opera di (o attribuita a) Eschilo è apparsa – sin dai tempi di GERNET 1982, p. 288 ss.; ma cfr. anche CANTARELLA 2007, pp. 25 e 291-292 ove altra bibl. – da assimilare, o almeno accostare, a quella forma di esecuzione capitale denominata *apotympanismós*, con cui il condannato era attaccato, in piedi o seduto, a un palo confitto nel terreno. Nei vv. 216 ss. (soprattutto 236 ss.) dell'*Edipo tiranno* è stato scorto qualcosa di molto simile alla *prórrhesis* del diritto attico, e/o alla *prodikasía* (cfr., per tutti, LEWIS 1989, p. 48 ss. e MARTINA 2004, p. 279 ss.). Nella stessa opera l'inchiesta condotta dal protagonista ha fatto pensare all'investigazione nota come *zétēsis*, con Edipo che agirebbe quindi come uno degli «inquisitori» (*zētētái*) che nell'Atene del tempo erano nominati in merito a fatti che mettevano in pericolo l'intera città. In questa direzione (pur da seguire con cautela: STOLFI 2021-2022, cap. V § 2), fra gli altri, KNOX 1998, pp. 80 ss., 117 ss.; LEWIS 1989, p. 50 ss.; SCABUZZO 2001, spec. pp. 81 e 89 ss. Sulle ricorrenze di alcune espressioni costruite avendo riguardo alle azioni di rendiconto cui erano soggetti i magistrati (*euthýnai*) torneremo fra breve, nel testo e ntt. 21 ss., oltre che al § 2. Su altre ricorrenze di termini o stilemi giuridici avremo occasione di soffermarci più avanti.

(attraverso l'agonalità e lo scontro, più che con la loro negazione). È vero che la tragedia non smette mai di essere una «macchina per fabbricare perplessità»¹⁰, e che lo stesso «teatro di Dioniso non è sull'agorà» – nel senso che dobbiamo valutarne anche la dimensione «antipolitica», col suo costitutivo eccedere l'ideologia civica e dislocarsi fuori dagli spazi della vita democratica¹¹. Il suo interagire con assetto e valori della *pólis* deve essere dunque vagliato criticamente, anziché dato per scontato o immiserito in meccaniche proiezioni. E tuttavia non può essere certo sminuito, o tantomeno negato¹².

Quei testi, in tutta la carica ambivalente e conflittuale che li percorre, sono anche testimonianza di come un popolo all'acme della sua storia (e di una forma costituzionale mai prima sperimentata con tanta intensità) poneva in questione sé stesso. Costituiscono l'inquieta coscienza giuridica di un mondo che di autentici giuristi era privo – con la regolamentazione dei rapporti sociali non affidata a una tecnica separata (gestita, appunto, da un ceto di esperti) ma assorbita nel diretto esercizio di un *krátos* da tempo «posto in mezzo al popolo»¹³, pienamente iscritto nella sfera del *koinón*. Pur attraverso la rivisitazione (nella quasi totalità dei casi) di miti e saghe remote, la tragedia del V secolo a.C. offre innumerevoli feritoie da cui scorgere un laboratorio istituzionale in continuo fermento: solcato da acri tensioni e dissidi, eppure straordinariamente capace di trarne spunto per un'indagine sul giusto e l'eguale, le forme del *nómos* e della *politéia*, le libertà (solo) del cittadino e il senso ultimo del potere.

Questo lo sfondo – qui appena tratteggiato, in modo estremamente sommario – su cui si collocano i miei tentativi di esaminare i lavori (soprattutto) di Eschilo e Sofocle più rilevanti in una prospettiva storico-giuridica. Entro la medesima cornice si muove anche il presente contributo: quasi a corollario, o in sviluppo, di un'indagine più ampia e organica che si è appena conclusa¹⁴. Vorrei essenzialmente concentrarmi su tre scene, che ripercorrerò non in

¹⁰ Così, attingendo a una formula di Barel, OST 2007, p. 179.

¹¹ Cfr. in tal senso soprattutto LORAUX 2001, p. 24 ss. La sua lettura – pressoché agli antipodi rispetto a quella, per esempio, di MEIER 2000, p. 3 ss. – ha comportato una salutare problematizzazione, evitando ogni approccio riduttivo alla tragedia, e in particolare la sua semplicistica «subordinazione rispetto alla categoria del politico» (p. 25). E tuttavia il sapervi cogliere deviazioni e sporgenze dall'ideologia civica, se indubbiamente aiuta a penetrarne i meccanismi, non determina necessariamente un depotenziamento della loro valenza istituzionale. Al centro della scena veniva attratta anche quella carica di conflittualità che nella vita pubblica si tendeva a sterilizzare o rimuovere. Ma persino gli spunti più critici rispetto all'organizzazione cittadina e al suo effettivo funzionamento, se forse sono qualificabili «antipolitici» (in una delle due accezioni in cui il termine è impiegato dalla stessa LORAUX 2001, p. 46 ss.), pretendevano comunque «di essere autenticamente politici [...] secondo la modalità dell'*antí*, di una politica che si oppone a un'altra».

¹² La tragedia «non rifletteva la realtà, ma la problematizzava»: così, sulle orme di Vernant, MEIER 2000, p. 56. Di essa che «compromises political theory» parla GOLDHILL 2000, p. 60. Nel suo stesso sopravanzare, o sovvertire, la raffigurazione che la *pólis* intendeva dare di sé (la sua «ideologia», nel senso di LANZA, VEGETTI, CAIANI, SIRCANA 1977, p. 13 ss.), «espatriandone» la carica conflittuale (richeggio quanto si legge in VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001, p. 165), il teatro partecipava pienamente della vita comunitaria. Come scrive CANFORA 2013, p. 105 ss., «la forza della politica dalla scena sta proprio nella sua duttilità e nella sua non solo apparente, ma effettiva, problematicità». Quelle appena richiamate, peraltro, sono solo alcune delle innumerevoli impostazioni cui ha dato vita il dibattito attorno a misura e forme della connotazione politica della tragedia attica. Per ulteriori indicazioni, da ultimo, STOLFI 2021-2022, spec. cap. I § 3.

¹³ Secondo un'immagine, ricorrente nelle fonti, su cui cfr. almeno MEIER 1988, spec. p. 121 e LORAUX 2006, p. 107 ss.

¹⁴ Mi riferisco a STOLFI 2021-2022. Dall'approfondimento di un aspetto già intercettato in quel volume è scaturito anche STOLFI 2021.

ordine cronologico ma in ragione del diverso configurarsi del meccanismo che in tutti e tre i casi assume particolare rilievo, per segnare l'intera vicenda drammaturgica (a livello di esiti o presupposti): una votazione.

Quasi superfluo ricordare come quest'ultima incarnasse – per spettatori/cittadini che in quei decenni stavano misurandosi con la fase più radicale (e fortunata) della democrazia – uno degli atti nevralgici dell'esperienza istituzionale, estremamente ricorrente nella prassi ma anche assai ricco di implicazioni ideali e oggetto di una disciplina minuziosa (soprattutto per quanto riguardava i tribunali). La vita pubblica, che mai era stata così assorbente e condivisa, constava soprattutto di due momenti: quello del parlare – con la libertà ed eguaglianza (*parrhesía* e *isegoría*) che lo connotavano, senza pari in altre realtà¹⁵ – e quello del decidere tramite il computo dei voti, di regola non motivati. Questo binomio – la parola che argomenta tentando di suscitare persuasione (*peithó*)¹⁶ e il «sassolino» (o l'alzata di mano) con cui ciascun *polítes* si esprime, con identica forza rispetto agli altri¹⁷ – dominava l'*Ekklesia* (che ormai, in pieno V secolo, aveva assunto una netta preminenza nell'assetto costituzionale), così come vari altri organi collegiali. E fra essi, più di tutti – e in netto anticipo sugli altri –, il Tribunale (*Heliáia*), con le molteplici corti giudicanti (*dikastéria*) in cui esso di fatto si articolava, processo per processo.

Proprio in riferimento alla funzione prettamente politica (secondo la sensibilità greca) che lì si esercitava – da parte sia dei contendenti che dei giurati: il *dikázein* – incontriamo alcune note affermazioni di Aristotele. Già nel ripercorrere le riforme soloniche stimate «più favorevoli al popolo»¹⁸ (tra cui appunto l'istituzione dell'*Heliáia* e la tanto discussa *éphesis*), il filosofo rilevava infatti che «quando il *dêmos* è padrone del voto [in tribunale] (*kýrios tês psêphou*) diviene padrone della costituzione (*kýrios tês politéias*)»; così come altrove si diceva persuaso che in una democrazia fosse cittadino chi, in primo luogo, avesse accesso alla funzione di *dikastês*¹⁹. La «padronanza» nel (e del) voto – soprattutto in sede giudiziaria – poteva anche rasentare

¹⁵ Posso rinviare, in proposito, a STOLFI 2020, p. 219 ss. ove bibl.

¹⁶ Un'analisi di questo termine – nel suo duplice significato di seduzione e persuasione –, da ultimo, in PEPE 2020, p. 15 ss. Cfr. anche STOLFI 2020, p. 219 ove bibl. Proprio un testo teatrale evoca con la massima enfasi la forza di una personificata e deificata *Peithó*. Si tratta delle *Eumenidi*, nella parte successiva all'assoluzione di Oreste. Vi torneremo più avanti, al § 4; cfr. intanto STOLFI 2021-2022, cap. II § 4 ove bibl. Per qualche considerazione circa il rapporto, nel confronto politico, fra pratiche della persuasione e principio di maggioranza cfr. MAFFI 2012, p. 24 ss.

¹⁷ Risiede appunto in questo la prestazione propria di quella particolare forma di eguaglianza artificiale – che non rimuove le oggettive differenze, ma le sospende in un'irrelevanza politica – denominata dai Greci *isótes* (e quindi distinta dalla *homoiótes*: STOLFI 2020, p. 133 ove bibl.). Questa è in effetti la radice che rinveniamo in una serie di termini fondamentali del lessico politico ateniese fra V e IV secolo a.C.: come *isonomía*, *isotimía*, *isokratía*, *isogonía*. Non manca l'aggettivo *isósephos* («eguale nel voto»), impiegato ad esempio da Euripide: *Supplici*, v. 353 (ma non è da trascurare anche la sua ricorrenza in Tuciddide, *La guerra del Peloponneso* 3.11.4, su cui RAAFLAUB 1985, p. 155). Circa il tema della *isosephía* in Eschilo ed Euripide, con particolare riguardo alle rispettive *Supplici*, si veda MUSTI 1997, p. 33 ss. L'aggettivo connesso (*isósephos*), pur se se riferito all'eguaglianza fra i voti dei giudici, è anche in *Eumenidi*, v. 741 e 795: cfr. più avanti, § 4.

¹⁸ *Demotikótata*: lo stesso aggettivo usato da Isocrate (*Areopagitico*, v. 16) riguardo alla figura di Solone nel suo complesso. Su di lui come *demotikótatos* cfr., di recente, LODDO 2018. A un'altra e non meno rilevante ricorrenza dell'aggettivo si accennerà più avanti, nt. 45.

¹⁹ I due luoghi aristotelici cui alludo sono *Costituzione degli ateniesi*, v. 9.1-2 e *Politica*, v. 3.1.1275a-b. Per un loro esame, assieme ad altri passi di contenuto affine, posso rinviare a STOLFI 2020, p. 192 ss. ove bibl.

l'arbitrio, o almeno essere raffigurata in questi termini²⁰. È noto, del resto, che proprio i *dikastai* erano gli unici esercenti una funzione pubblica non tenuti a rendere conto del proprio operato, se non nell'ipotesi di spergiuro – che peraltro era, di fatto, pressoché indimostrabile: sarebbe infatti occorsa la prova di una decisione segretamente assunta in dispregio del «giuramento elastico» a suo tempo prestato.

In particolare i giudici non erano soggetti alle azioni²¹ con cui poteva farsi valere la responsabilità di un magistrato per quanto compiuto nel corso della carica. Tali mezzi processuali – denominati *euthynai* – ci appaiono davvero emblematici della limitazione del potere, e quindi del suo legittimo esercizio, nell'Atene del V secolo. Al punto che il teatro, soprattutto eschileo, propone più volte figure dispotiche che si connotano proprio per esservi assolutamente sottratte. Così nel caso di Serse – di cui nei *Persiani* (v. 213) viene detto che «non ha da rendere conto alla città (*ouch hypéuthynos pólei*)» – e persino di Zeus, indicato come «un monarca non tenuto a rendere conto (*mónarchos oud'hypéuthynos*)» nel *Prometeo incatenato* (v. 324). Locuzioni che anticipano l'aggettivo *anéuthynos*, poi ricorrente nel linguaggio politico²², mentre in un'altra tragedia di Eschilo (*Supplici* 371) ne incontriamo una variante a proposito di Pelasgo. Questi è infatti descritto come «signore immune da giudizio (*prýtanis ákritos*)»²³: ma ciò accade solo da parte delle Danaidi, allorché insistono affinché sia egli soltanto a decidere del loro destino, accogliendone le suppliche – tale qualifica, pur se non contestata in modo esplicito, è perciò smentita dal comportamento poi effettivamente tenuto dal sovrano di Argo²⁴.

Per tornare al rilievo del voto nella prassi democratica di Atene (in tribunale, ma non solo), un dato deve essere però sottolineato con forza: anche perché contribuisce a chiarire le ragioni di tanta enfasi attribuita al suo diverso esito, nelle tre scene che ripercorreremo. Mi riferisco al carattere in certo modo traumatico assunto dalla decisione tramite voto – rivelatrice di una scissione interna al corpo civico, che ogni volta rischiava di minarne la già precaria coesione. Nessuno meglio di Nicole Loraux ha saputo cogliere, nelle fonti²⁵, l'affiorare di que-

²⁰ Penso soprattutto alla contrapposizione tra due forme di «padronanza» – una «relativa» (già sul piano grammaticale) e legittima, l'altra «assoluta» e perciò assai pericolosa – che Lisia instaurava fra il voto, e quindi il potere, dei giudici e la forza vincolante della legge. Cfr. *Per l'uccisione di Eratostene* §§ 29 e 36, ove troviamo un *nómos kyrióteros* a cui rischia di venire anteposta – qualora, ovviamente, la decisione non vada nella direzione auspicata dal logografo – una *pséphos kyriotáte*. Ho cercato di approfondire il punto in STOLFI 2012a, spec. p. 127 ss.; ma cfr. anche STOLFI 2020, p. 141 ss. ove altra bibl. In ulteriori fonti la stessa alterità fra legiferare e giudicare sembra di fatto attenuarsi, almeno a fini retorici. Lo stesso Lisia, e ancora per esercitare una pressione psicologica sui *dikastai*, non esitava a identificare questi ultimi in autentici legislatori (*nomothetai*). Nella *Contro Alcibiade* – che verte su un'accusa di diserzione di cui per la prima volta si tornava a trattare dopo la restaurazione democratica del 403 – così egli si rivolge ai giudici (§ 4): «è naturale che voi siate non solo giudici ma al tempo stesso legislatori, nella consapevolezza che in base alla vostra decisione di oggi si regolerà in futuro la città per questi casi».

²¹ Su cui, per tutti, BISCARDI 1982, p. 59 ss. ove bibl. e HANSEN 2003, p. 326 ss.

²² Lo impiega per la prima volta Erodoto, con analoga portata: si tratta infatti di una delle ragioni di critica al governo monarchico attribuite a Otane, in *Storie* 3.80.3. Sul possibile riferimento, in quel contesto, anche al «principe de majorité» cfr. MAFFI 2012, p. 22 ss.

²³ «Quasi un ossimoro», col sostantivo che «richiama la funzione [...] dei membri dell'esecutivo ateniese», mentre l'aggettivo «contraddice il limite istituzionale delle cariche democratiche»: così PADUANO 2008, p. 19.

²⁴ Lo vedremo meglio più avanti, al § 2.

²⁵ Da *La guerra del Peloponneso* di Tuciddide alle *Elleniche* di Senofonte, sino a non pochi testi tragici e retorici (ma con alcuni precedenti già omerici): LORAUX 2006, p. 55 ss. Cfr. anche LORAUX 1990, p. 89 ss.

sta profonda e ricorrente inquietudine, che accompagna – ombra scomoda ma inseparabile, come tante volte accade in Grecia – ciò che per altri versi appare una conquista e un valore della città democratica. Davvero non mancano le tracce di un dispositivo antropologico e istituzionale per cui ogni delibera assunta conteggiando i favorevoli e i contrari recava in sé qualcosa di lacerante ed eversivo. Queste situazioni, anziché considerate inevitabili (o persino fisiologiche, secondo il nostro odierno sentire), erano percepite come un dato allarmante: sintomo di una frattura che rendeva Atene una «città divisa», e potenziale apportatore di violenza e soprusi da parte della maggioranza, tanto più se «schiacciante» (si noti il termine, che ancora impieghiamo in simili frangenti). Al che si legava, quando una decisione fosse in tal modo raggiunta, la rinuncia a ogni «lessico della vittoria», quasi nel rimpianto dell'unica soluzione in grado di salvare la *pólis* dalla discordia: quella all'unanimità²⁶.

Non dimentichiamo, del resto, l'ambivalenza o lo slittamento semantico che interessarono due termini chiave del vocabolario pubblico del tempo: quali, rispettivamente, *demokratía* e *stásis*. Se è evidente, per la prima, la derivazione dai sostantivi *dêmos* e *krátos*²⁷, sarebbe davvero troppo sbrigativo renderla come «potere del popolo», e ingannevole attribuirle una portata tutta positiva²⁸. Da una parte, infatti, il *dêmos* si identificava con la sola cerchia dei *politai*: a esclusione quindi di schiavi ed ex schiavi, donne, minorenni, come pure di quanti fossero incorsi in *atimía* e di stranieri anche stabilmente residenti ad Atene²⁹. Ma in alcune circostanze lo stesso *dêmos* veniva a indicare un gruppo ancor più ristretto: la massa dei meno abbienti, superiori per numero, oppure quanti si trovavano riuniti in Assemblea³⁰, o ancora la maggioranza che in quella sede assumeva una decisione. Da parte sua, *krátos* costituiva una delle numerose voci greche suscettibili di assumere un significato sia positivo che negativo, così da potersi tradurre tanto come «(giusto) potere» quanto come «violenza»³¹. E se è vero che la prima accezione appare prevalente nel corso dell'esperienza democratica, non può essere sottovalutata la circostanza che proprio *krátos* – «parola ingombrante», che alludeva alla supremazia di una parte sull'altra, e quindi al loro attrito all'interno della *pólis* – «è stranamente assente

²⁶ Così LORAUX 2006, p. 69 ss. Cfr. anche LORAUX 1990, spec. p. 108, ove era segnalato, per l'immaginario delle assemblee greche, un «attachement compulsif à l'Un, seule forme admissible de la Cité». Circa il rapporto fra unanimità (in particolare nelle assemblee omeriche) e principio di maggioranza si vedano inoltre RUZÉ 1984, p. 247 ss. e MUSTI 1997, spec. p. 26 ss.

²⁷ O – il che non cambia molto – dal verbo *kratéin*: così in particolare nella sua prima ricorrenza, pur se ancora in forma di perifrasi, nelle *Supplici* eschilee. Cfr. più avanti, § 2 e nt. 65.

²⁸ Al contrario «è quasi certo che [...] sia stato in principio impiegato con una connotazione negativa»: MOSSÉ 2006, p. 60. Ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, in STOLFI 2020, p. 123 ss., spec. 128.

²⁹ Anche in questo la democrazia davvero si presenta ai nostri occhi come «allargamento di un privilegio, piuttosto che come la realizzazione di un diritto universale». Così VEYNE 1989, p. 89; ma cfr. anche CANFORA 2004, p. 85. Quale un privilegio era del resto concepita da tutti i Greci (non solo, cioè, ad Atene) la stessa cittadinanza: STOLFI 2008, spec. p. 27 ss. ove bibl.

³⁰ Dal momento che «le assemblee non “rappresentavano” il popolo, ma “erano” il popolo»: LOTZE 1997, p. 374.

³¹ Non a caso *Krátos* e *Bia* erano state personificate in divinità: due fratelli, ai quali fu tra l'altro affidata da Zeus la punizione di Prometeo, da incatenare sul Caucaso (oppure su una rupe posta ai confini della terra, prossima all'Oceano) – un atto sulla cui «giustizia» si aprivano sofferse meditazioni, come quella di (o attribuita a) Eschilo. Cfr., da ultimo, STOLFI 2021–2022, cap. III § 2 ove bibl. Su «the Politics of Punishing» di cui sarebbe testimonianza questa tragedia, cfr. ALLEN 2000.

dall'eloquenza civile e dal racconto storiografico, in cui viene regolarmente cancellato a tutto vantaggio di *arché*, nome del potere in quanto potere legittimo»³².

Se dunque combiniamo le diverse accezioni dei due termini che la compongono, anche *demokratía* rivela un'ambiguità di fondo, tutt'altro che tranquillizzante. Possiamo attribuirvi, infatti, sia il senso di «legittimo potere dell'intero popolo» sia, all'estremo opposto, quello di «violenza della maggioranza» – come pure di «predominio della massa»³³. Al di là delle sfumature impresse dalle connotazioni ideologiche di chi via via se ne serviva, il punto è che l'idea stessa di *demokratía* – assai più divisiva di quanto non fosse, ad esempio, *isonomía*³⁴ – evocava antagonismi e coesistenze precarie, quasi mai pacifiche. Incarnava la massima aspirazione di molti ateniesi e il suo doppio oscuro, un due-in-uno che integra ma anche destabilizza³⁵, così da esigere atti di forza, occultamenti o rimozioni. Lontana da ogni connotazione irenica, la democrazia era dialettica aspra e capillare; partecipazione tanto assidua da farsi «militanza»³⁶; costante agone pubblico di orientamenti e discorsi volti a sostenerli o contrastarli.

A sua volta, la posizione che ciascuno assumeva in questi confronti era denominata *stásis*. Ma lo stesso vocabolo poteva designare il gruppo che condivideva la medesima linea politica, e infine il conflitto (spesso tutt'altro che metaforico) con chi si era diversamente schierato³⁷. Un fenomeno, quest'ultimo, frequente nella prassi quanto denso di implicazioni teoriche: tanto che è stato suggerito di individuarvi l'autentica soglia «di politicizzazione o di depoliticizzazione» operante «nel sistema della politica greca»³⁸. E proprio la *stásis*, nella terza accezione, costituiva uno dei grandi pericoli che incombevano sulla città, inclusa quella democratica: un incubo sempre riaffiorante nel suo immaginario.

Non a caso anche la produzione tragica – dalle *Eumenidi* al *Prometeo incatenato*, dall'*Antigone* all'*Edipo tiranno* e all'*Eracle* euripideo – contiene molteplici e incisivi richiami alla *stásis*: e non di rado in stretta interazione³⁹ con la tirannide, l'altro «male congenito della vita politica»⁴⁰. Questa

³² Così LORAUX 2006, p. 129 ss. Quanto appena osservato non può affatto stupire, se consideriamo che *krátos* si connotava, entro l'articolato lessico della forza attestato già in Omero, nel senso di evocare superiorità o preminenza: BENVENISTE 1976, p. 340 ss. Circa il rilevante scarto semantico fra *krátos* e *arché*, cfr. anche PABST 2003, p. 14 ss.

³³ In quest'ultima accezione il termine è ad esempio impiegato da Aristotele, allorché vi individua una forma già degenerata di costituzione, che sta alla *politéia* come la tirannide alla monarchia e l'oligarchia all'aristocrazia (*Politica* 3.1279a-b).

³⁴ Che con essa è stata troppo spesso sovrapposta, ma rivela in realtà uno sfondo ideale ben diverso – aristocratico, nella sostanza, e in funzione prettamente antitirannica. Cfr., di recente, STOLFI 2020, p. 132 ss. ove bibl.

³⁵ Come sempre accade nelle procedure di «assimilazione escludente» realizzate dalla macchina politica, con «la prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra»: ESPOSITO 2013, p. 5.

³⁶ Nel senso in cui il termine è stato usato da VEYNE 1989, p. 73 ss.

³⁷ In merito a questa stratigrafia di significati posso rinviare a STOLFI 2012b, p. 16 ss. ove bibl. Sull'incubo della *stásis* che aleggia sul gioco politico greco, scandito dal «principe de majorité», anche MAFFI 2012, spec. p. 24.

³⁸ Così AGAMBEN 2013, p. 24 (ma tutto il suo studio, che integra e sviluppa contributi risalenti a Nicole Loraux, merita di essere letto con attenzione).

³⁹ Non priva, a sua volta, di riscontri nell'effettiva vicenda delle *póleis*. In genere, circa le relazioni storiche fra tirannide e *stásis*, cfr. GEHRKE 1997, spec. p. 459 ss. Sul piano della speculazione filosofica e politologica che tutto ciò innestò, fondamentale è soprattutto l'apporto platonico. Ne ricostruisce snodi importanti, ad esempio, CARILLO 2007, spec. p. 102 ss. Ulteriori indicazioni, da ultimo, in STOLFI 2021-2022, cap. III § 1.

⁴⁰ Così STRAUSS 1968, p. 31. La dimensione tirannica è peraltro, al tempo stesso, anche ciò che per natura è (o dovrebbe essere) estraneo a quella sfera – che in termini aristotelici (*Politica* 3.1287a) si dà esclusivamente entro una comunità

del *tyrannos* costituisce poi, anche da sola, una presenza scenica martellante (e non di rado ambigua)⁴¹, così da rivelarci molto del modo in cui quella forma di governo (e neppure essa soltanto, in verità) era percepita nell'Atene del V secolo. Quel fenomeno, infatti, non si lasciava liquidare come una patologia circoscritta e contingente⁴², ma quasi assurgeva a sinistro paradigma del potere⁴³. Qualcosa di inscritto nel suo codice genetico: tale da incarnarne, assieme, la manifestazione più eclatante (in negativo) e il nucleo più riposto, con cui è però inevitabile fare i conti. Un fondo oscuro che era costantemente sul punto di riemergere⁴⁴, anche (se non soprattutto) nella città democratica⁴⁵.

cittadina «costituita di simili». Indicativa è ad esempio la terminologia impiegata, in *Costituzione degli ateniesi* 16.2, per valutare non negativamente Pisistrato, che avrebbe governato ad Atene «in modo più politico (o più proprio di un cittadino: *politikós*) che tirannico» (*tyrannikós*). Sul punto, di recente, CARILLO 2019, p. 79 e nt. 1.

⁴¹ Come polisemico, nel tempo, ci appare lo stesso sostantivo *tyrannos*. A lungo esso non aveva presentato connotazioni dispregiative, per designare niente più che il «signore», cioè chi da solo guidasse una comunità, e non di rado per aver dato prova di eccezionale talento, con veri e propri tratti eroici (vi insiste ad esempio CATENACCI 1996, spec. p. 11 ss., 31 ss.; ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, in STOLFI 2021-2022, cap. III § 1).

⁴² Oltre tutto, di fatto, superata da tempo (con l'esperienza, neppure poi troppo drammatica, di Pisistrato e dei suoi figli) e ormai respinta da tutti, democratici e oligarchici. Proprio questo deve indurci a riflettere, per «scoprire la chiave di tante figure di tiranni che occupano il palcoscenico [...] in un'epoca in cui Atene è libera da tiranni». Così LANZA 1977, p. 61; ma si veda anche, fra i molti, UGOLINI 2000, p. 113 ss.

⁴³ Di cui i Greci, del resto, «avevano una concezione tragica», così da pensare il suo «esercizio come «indisgiungibile dall'arroganza di chi lo deteneva, e dall'invidia di chi lo subiva – compagne immancabili, e infallibili apportatrici di rovina»: SCHIAVONE 2019, p. 23. Già riteneva che «in ogni rappresentazione del tiranno [...] è resa manifesta la paura che al potere sempre si accompagna» LANZA 1977, p. 45. La «tirannide scenica» costituisce pertanto – scrive SCHIRRIPIA 2003, p. 201 – una «situazione limite, perfetta per incarnare la “tragedia del potere”».

⁴⁴ E nel quale confluiscono «tutti gli aspetti dell'agire umano che l'ideologia politica rifiuta»: LANZA 1977, p. 190. Si veda ora anche STOLFI 2021-2022, cap. III ove altra bibl.

⁴⁵ La quale, a sua volta, non nascondeva la sua natura di «tiranna» nei confronti di altre *póleis*. Significativo quanto leggiamo in Tucidide, *La guerra del Peloponneso* (1.122.3, 1.124.3, 3.37.2 e ancor più) 2.63.2. Coglie in quest'ultimo passo una «tetra concezione bellicista e di dominio» MUSTI 1997, p. 129. Quanto meno, possiamo trovarvi conferma che – come scrive VEGETTI 1996, p. 58 – «la città isonomica [...] è [...], simultaneamente, ingiusta e tiranna all'esterno». Cfr. anche LANZA 1977, p. 236 ss. e ora STOLFI 2021-2022, cap. III § 1, entrambi con altra bibl. Un nesso, pur se probabilmente troppo univoco e immediato, fra questi tratti della politica estera ateniese e una figura tragica quale l'Edipo sofocleo era proposto da KNOX 1954, spec. p. 100 ss., secondo cui «the character of Oedipus is the character of the Athenian people» e tutto l'*Edipo tiranno* intenderebbe rappresentare la città che ambiva a diventare «tyrannos of Greece». Più in generale, circa il rapporto fra tirannide e democrazia, è noto come gli interpreti più critici della seconda non esitassero a enfatizzare la sua discendenza dalla prima, o almeno la loro contiguità. In particolare, Aristotele rilevava che «il tiranno è scelto dal popolo (*dēmos*) e dalla massa (*plēthos*)», precisando che «la maggior parte dei tiranni sono stati demagoghi che si sono acquistati la fiducia del popolo con le calunnie ai danni dei notabili»: *Politica* 5.1310b. La qualifica di «demagogo» ricorre anche riguardo a Pisistrato (*Costituzione degli ateniesi* 22.3), in connessione – assieme alla carica di *stratēgós* – con la tirannide da lui assunta, e a cui non poco aveva giovato la sua fama di «uomo estremamente democratico (o molto amico del popolo: *demotikótatos*)»: *Costituzione degli ateniesi* 14.1. Coglie nel giudizio su Pisistrato «una concreta visione della continuità tra *leadership* popolare e tirannide» CANFORA 2013, p. 61, che ne segnala poi (p. 363 ss.) l'«ideale ricongiungimento» con la narrazione plutarca riguardo ad Alcibiade, anch'essa segnata dalla «vicinanza, almeno dal punto di vista della base sociale, tra democrazia e tirannide». Alle spalle dell'elaborazione aristotelica vi era una consolidata tradizione, che coinvolgeva le voci più ostili alla democrazia, come lo Pseudo-Senofonte (o Vecchio Oligarca) della *Costituzione degli ateniesi* e Platone (cfr. soprattutto *Repubblica* 8.562c-566b). In proposito si vedano almeno MOSSÉ 1969, p. 134 ss.; MCGLEW 1993, p. 208 ss.; UGOLINI 2000, p. 118 ss. ove altra bibl.; CARILLO 2007, p. 104 ss. Ad avviso di quest'ultimo, almeno nella rappresentazione platonica «con la tirannide la democrazia non si snatura ma rivela il proprio carattere duplice, il suo essere al tempo stesso democrazia e tirannide». Anche secondo CURI 2003, p. 35, sempre in riferimento al pensiero platonico, la democrazia mai «evolverebbe» a tirannide, se «anche» tirannica non fosse già nella sua originaria identità».

Ne troveremo alcune tracce – pur inevitabilmente allusive e oscillanti – anche riguardo a figure che, sotto altri profili, appaiono senz'altro legate alle pratiche istituzionali dell'Atene di metà V secolo: a cominciare appunto dal risalto da loro attribuito a una votazione⁴⁶. Per concentrarsi ora su quest'ultima, è opportuno un ultimo rilievo. Essa potrebbe apparire, nell'economia dei nostri testi (soprattutto i primi due), un aspetto alquanto specifico, quasi un dettaglio. In realtà si tratta di un elemento, ogni volta, tutt'altro che secondario. La sua portata si rivela anzi, per molti versi, determinante: e non solo laddove s'identifica nell'evento scenico saliente, come nel dramma conclusivo dell'*Oresteia* (ma, per molti versi, già nelle *Supplici*). Vi è comunque dietro – anche nelle altre circostanze, incluse quelle non affrontate in queste pagine – una rete di ben riconoscibili connessioni con regole e idealità che scandivano la vita istituzionale di quei decenni. Col voto quale funzione primaria (in un alterno e delicato rapporto, talvolta, col sorteggio)⁴⁷ entro le molte attività di comune interesse di cui il *dêmos* era direttamente chiamato a occuparsi. Ma anche quale gesto che rischia di disattendere il proprio scopo e di non chiudere definitivamente una questione – per alimentare, al contrario, una sorda spirale di recriminazioni e rivalse –, se non accompagnato da buone pratiche di governo.

2. Argo metafora di Atene: una situazione idealizzata, e i suoi retroscena

Il primo testo di cui vorrei occuparmi illustra in modo assai felice quest'intreccio di motivi, nonostante (ma forse, in realtà, anche in ragione di) una idealizzazione democratica che nitidamente vi compare. Si tratta delle *Supplici* di Eschilo, rappresentate negli anni Sessanta del V secolo: nel 463, con buona probabilità⁴⁸. Non ne ripercorro nel dettaglio la trama, del resto assai nota.

Basti segnalare il tipico dilemma tragico dinanzi al quale si trova Pelasgo, re di Argo. L'alternativa che gli si prospetta è infatti di quelle che non contemplan soluzioni «giuste» o «sbagliate». Quale che sia la decisione, rischiano di scaturirne effetti nefasti per la città: l'ira divina (col conseguente *miasma*)⁴⁹, ove non si accolgano le cinquanta figlie di Danao – le

⁴⁶ Con l'intangibilità del suo esito: mi riferisco alla caratterizzazione di (Menelao e soprattutto) Agamennone nell'*Aiace* di Sofocle. Cfr. più avanti, § 3, nonché STOLFI 2021-2022, cap. III § 5 ove altra bibl.

⁴⁷ Che notoriamente ebbe in alcuni ambiti, durante la prima e più radicale stagione della democrazia ateniese, una netta prevalenza. Così ad esempio per la scelta dei magistrati (esclusi quelli militari e in materia finanziaria) e dei membri di *Bulé* e *dikastéria*: tutti ambiti in cui si stimava che l'eguaglianza fra i cittadini potesse essere lesa dalla preminenza di un candidato a eventuali votazioni, e che comunque l'effettiva pari opportunità nell'accesso alle cariche fosse da anteporre al rischio di selezionare persone incapaci (dal che, come noto, un motivo ricorrente nella critica socratico-platonica alla democrazia). Circa questo significato del sorteggio, che caratterizza la democrazia del V secolo e concorre a differenziarla da quella del IV, per tutti, HANSEN 2003, spec. pp. 82 ss., 338 ss.

⁴⁸ Una data che MEIER 2000, p. 111, ad esempio, considera «assodata». Pensava peraltro a un paio d'anni più tardi SALANITRO 1968, p. 311 ss. ove bibl.

⁴⁹ Il termine ricorre al v. 472 e poi v. 619 (in genere, sulla nozione di *miasma*, assente nell'epica ma così incisiva nei tragici e in tutta la cultura del V secolo, cfr. almeno PARKER 1983, spec. p. 104 ss. e GIORDANO 2014, p. 291 ss. ove altra bibl.). Ma incontriamo il verbo connesso (*miáimetai*) già al v. 366, laddove è chiarita la ragione per cui le conseguenze si produrrebbero nei confronti dell'intera città (in forma, appunto, di contaminazione e contagio) e non del solo Pelasgo.

supplici, appunto⁵⁰ – che cercano di sottrarsi al forzato matrimonio coi cugini, figli di Egitto; la guerra con quest'ultimo, qualora invece venga dato asilo alle fanciulle. Da qui una celebre enunciazione (al v. 380) del sovrano greco, incerto se «agire o non agire», e quindi costretto a decidere se «affrontare (o tentare: *heléin*) la sorte» con l'accogliere le Danaidi – ove non a caso il verbo che traduciamo con «agire» è *drân*, che indica il compimento dell'azione e la relativa, piena volontà (con eventuale responsabilità)⁵¹. Mutato quanto che è da mutare, il bivio non è troppo diverso da quello davanti al quale lo stesso Eschilo, pochi anni più tardi, porrà Atena⁵². Nelle *Eumenidi* (v. 480 ss.) anche lei dovrà infatti constatare come, in merito a Oreste, non vi sia una via d'uscita del tutto appagante (almeno sino all'istituzione dell'Areopago), poiché «entrambe le soluzioni – tanto l'accogliere quanto il respingere costui – sono irrimediabilmente motivo di dolore per me».

La dea riterrà di non potere, da sola, dirimere una questione tanto delicata, come non lo potrebbero esclusivamente degli uomini (*Eumenidi*, vv. 470-472). Da qui la sua decisione di costituire un tribunale, alla cui prima pronuncia ella stessa parteciperà, ma che è formato in primo luogo da giudici scelti «fra i migliori cittadini (*astôn tà béltata*)»⁵³. In modo simile – pur se per ragioni almeno in parte diverse⁵⁴ – Pelasgo stima necessario, per assumere qualsiasi delibera, acquisire il consenso del *dêmos*. È quest'ultimo, del resto, che dovrebbe scontare le conseguenze della scelta, quale essa sia⁵⁵, e a lui il sovrano intende rivolgersi non imponendo la forza del comando, ma esercitando la persuasione (*peithô*: *Supplici* 523)⁵⁶. Anche a fronte dell'assoluta identificazione fra il suo potere e la città prospettata dal coro

Questi, infatti, rileva come le Danaidi non siano assise presso il focolare della sua casa, bensì in un luogo pubblico. Anche questa corretta demarcazione tra sfera dell'*idion* e del *koinón* contribuisce alla forte connotazione antitirannica, se non addirittura democratica, del sovrano argivo. Vi torneremo fra breve, nel testo e ntt. 57 ss.

⁵⁰ Benché a loro volta non immuni da tratti «hybrastici», nei confronti sia di Zeus che dei cugini. Al primo si rivolgono con fede vibrante, ma come invocando un atto dovuto, non compiendo il quale il dio è quasi minacciato di «giusti biasimi» (v. 168 ss., ove non a torto MEIER 2000, p. 113 coglie un tratto «blasfemo»). Rispetto ai secondi esse non si limitano a sottrarsi a ogni tentativo di seduzione, ma ritorcono una violenza eguale e contraria (su cui cfr., per tutti, DETIENNE 1990, p. 32 ss. e SISSA 1992, spec. p. 121 ss.). Senza dimenticare l'atteggiamento riguardo alla propria condizione femminile, negata (secondo la sensibilità greca) dal troppo perentorio rifiuto di ogni soluzione matrimoniale: SNELL 1969, spec. p. 68 ss.; LESKY 1996, p. 151 ss. ove altra bibl.; ZEITLIN 1988, p. 231 ss. Ciò non toglie, naturalmente, che nel testo siano sì presenti espliciti richiami alla *hybris* (o termini connessi), ma riferiti esclusivamente ai figli di Egitto: anche quando è Pelasgo a parlare – come al v. 487 –, e non solo le Danaidi (per le quali cfr. i vv. 30, 81, 104, 426, 528, 817).

⁵¹ Così da evocare «la più forte attività fra tutti i verbi greci che significano il fare»: SNELL 1969, p. 16 ss. Non sarei quindi convinto che in certi impieghi eschilei del verbo (come, appunto, quello ricordato nel testo) manchi «la coscienza d'alcune alternative», come riteneva RIVIER 1968, spec. p. 28 ss. Cfr. anche STOLFI 2021, § 1.

⁵² Ha insistito su questa simmetria, in particolare, PATTONI 2011, p. 139 ss.

⁵³ Così in *Eumenidi*, v. 487. Vi torneremo al § 4. Cfr. intanto STOLFI 2021-2022, cap. II § 3 ove bibl.

⁵⁴ Che rimangono forse troppo implicite nel confronto che, fra le due tragedie, propone MEIER 2000, p. 120 ss., il quale pure giustamente osserva come nelle *Supplici* sia «chiaro che la decisione può esigere troppo da chi è al potere».

⁵⁵ Emblematico quanto, rivolto alle Danaidi, Pelasgo sostiene ai v. 366 ss.: «se la macchia deve contaminare l'intera comunità, il popolo intero dovrà predisporre rimedi. Pertanto io non posso promettervi alcunché, se prima non mi consulto con tutti i cittadini» (con duplice ricorso, sull'arco di quattro versi, al lessico del *koinón*).

⁵⁶ Circa il significato della strategia suasoria di Pelasgo, nonché su tutta l'opposizione che nelle *Supplici* riscontriamo fra *peithô* e *bia*, importante BUXTON 1982, p. 67 ss. Dello stesso Pelasgo che *épeithe* (convinse, appunto) il popolo parla Danao al v. 615, che subito dopo (v. 623) designa come *eupéithês* i suoi accorgimenti argomentativi (i suoi «giri» di discorsi).

delle Danaidi (v. 370 ss.), il re argivo esclude di stabilire da solo la sorte di queste ultime, ossia di esserne «giudice» (v. 397 ss.).

Egli incarna, in tal modo, il volto migliore del governo monarchico: guidato da senso della misura e spirito di condivisione, aperto al confronto nella gestione di quanto sia comune (*koinón*)⁵⁷. Coerente, e sintomatica, la terminologia adottata dal tragediografo, che mai parla di Pelasgo come di un *týrannos* (e neppure della sua sovranità alla stregua di una *monarchía*)⁵⁸. Egli è piuttosto presentato – e anche denominato da sé stesso – quale *ánax* (parola, già omerica, della più antica regalità, immune da tratti autocratici o arbitrari)⁵⁹ oppure *archeghêtes*⁶⁰. Detiene sì un *krátos* sulla città – come egli per primo dichiara, ai vv. 255 e 259 –, ma deve nondimeno rispondere ai suoi membri del proprio operato. E se, come ricordato⁶¹, al v. 371 viene descritto dalle Danaidi quale «signore immune da giudizio», il suo contegno pubblico si colloca pressoché agli antipodi di una simile qualifica.

Proprio il diffuso (e decisivo) coinvolgimento del popolo fa di Pelasgo una sorta di «sovranità democratica»⁶², in modo alquanto anacronistico ma per noi rivelatore. Una simile caratterizzazione partecipa di quella «vera e propria paideia democratica che percorre l'intero dramma»⁶³: laddove Argo diviene palese «metafora» dell'assetto di recente affermatosi ad Atene⁶⁴, e che è qui oggetto (pur se appunto indiretto) di una raffigurazione tutta in positivo. Non a caso, probabilmente, è proprio questa tragedia a conservare (ai vv. 397 ss.; ma cfr. anche i vv. 370 ss.,

⁵⁷ Mentre è caratteristico del tiranno – come il Pisistrato del discorso che gli attribuisce Aristotele (*Costituzione degli ateniesi* 15.5) – riservare esclusivamente a sé la gestione degli affari comuni (*tà koiná*), lasciando che i suoi concittadini si occupino solo di quelli privati (*tà ídia*). Altre volte (*Politica*, 3.1287b) il filosofo poneva alla base dell'istituzione tirannica proprio la distorta applicazione «of a principle of domestic domination to the city»: MCGLEW 1993, p. 28.

⁵⁸ Che troviamo qualificata «amara (o dura: *pikrá*)» in un'altra opera eschilea: *Sette contro Tebe* 882. L'espressione è qui da intendere, con ogni probabilità, in un duplice senso: rispetto al contesto della vicenda, ma anche in chiave politica, al fine di «stigmatizzare [...] il governo di uno solo, necessariamente apportatore di mali» (così GIORGINI 1993, p. 155). La sovrapposizione – quasi la fungibilità – tra *mónarchos* e *týrannos* è del resto ben percepibile in un brano notissimo, di poco posteriore al lavoro di Eschilo: quello dedicato al presunto dibattito fra Dario, Megabizo e Otane, nel terzo libro erodoteo. Cfr., con particolare riguardo a tale slittamento terminologico, GIORGINI 1993, p. 175 e GASTALDI 2008, p. 27. Nel complesso, è verosimile che solo in quegli anni la distinzione fra monarchia e tirannide stesse acquisendo una nitida fisionomia – per divenire presto pressoché canonica, come nelle parole di Socrate in Senofonte, *Memorabili* 4.6.12 (stimate emblematiche da DI MARCO 1980-81, p. 170). Anche nella dottrina del medico Alcmeone, riferita da Aezio – ove è instaurata un'eloquente polarità tra *isonomia* e *monarchía* – quest'ultima è probabilmente da identificare con la tirannide. In tal senso, ad esempio, THOMSON 1949, p. 306 ss. e CAPIZZI 1995, p. 89 ove altra bibl.

⁵⁹ Cfr., per tutti, CARLIER 1984, p. 215 ss. Per le sue ricorrenze nella nostra tragedia si vedano i vv. 252, 349, 616, 835, 908.

⁶⁰ Ai vv. 184 e 251. Circa l'articolato lessico della sovranità cui Eschilo ricorre a proposito di Pelasgo, si vedano GIORGINI 1993, p. 155 ss. e PATTONI 2011, p. 131, nonché ora STOLFI 2021-2022, cap. III § 2.

⁶¹ *Supra*, al § 1 e nt. 23.

⁶² Sul punto, fra gli altri, PODLECKI 1966, p. 46 ss.; SALANITRO 1968, p. 324 ss. ove bibl.; MUSTI 1997, p. 36 ss.; MEIER 2000, spec. p. 122 ss.; PATTONI 2011, p. 127 ss. Qualcosa di analogo può dirsi per il Demofonte degli *Eraclidi* di Euripide (un «democratico re di Atene», secondo LANZA 1997, p. 118), come pure per il Teseo delle sue *Supplici* (cfr. almeno LANZA 1977, p. 102 ss.; DI MARCO 1980-81, spec. p. 186; PEPE 2000, p. 205; STOLFI 2021-2022, cap. III § 1 ove altra bibl.) e poi dell'*Edipo a Colono*. Anche in quest'ultima opera è stimato indispensabile, per stabilire la sorte del supplice Edipo, una «decisione della città» (v. 47 ss.), e non solo di chi è alla sua guida. Siamo di fronte a un'altra evidente idealizzazione, ribadita da quanto lo stesso Teseo afferma di Atene (v. 913 ss.): una *pólis* «che nulla fa (o governa: *kráinousan*) senza il *nómos*».

⁶³ In tal senso CANFORA 2010, p. 157 ss. (le parole citate sono a p. 158). Cfr. anche MEIER 2000, spec. p. 120 ss.

⁶⁴ Così MUSTI 1997, pp. 20 e 39.

604 e 942 ss.) la prima testimonianza della nozione di *demokratía* – sebbene solo in forma di perifrasi, poiché il poeta connette *dêmos* e *krátos* (o *kratéin*) senza ancora fonderli in un'unica parola⁶⁵. Ai vv. 388-390 della stessa opera (dunque a breve distanza dalla più incisiva di tali ricorrenze) troviamo inoltre alcuni impieghi del segno *nómos* degni di attenzione. Il vocabolo vi assume senz'altro, pur dove privo di alcuna specificazione, un'accezione integralmente «politica»: di prescrizione fissata da chi detiene il potere cittadino. Anche quest'uso rappresenta in larga misura una (fortunata) novità⁶⁶, tanto più se raffrontato al significato più ricorrente (e risalente) con cui *nómos* compare nella restante produzione eschilea⁶⁷. La democrazia e la legge, dunque, ed entrambe investite di una luce in gran parte inedita, fatalmente connessa ai fermenti e alle svolte di quei decenni febbrili.

Ma accanto ad esse – e in stretta relazione, come a disegnare un trittico ideale, segnato dal nuovo – ecco la pratica della votazione, che più ci riguarda. Tre appaiono, in proposito, gli aspetti salienti. Il primo è di carattere essenzialmente lessicale. Nel senso che Eschilo è fra i primi, ancora una volta, a impiegare una terminologia destinata ad ampia diffusione: con la parola *psêphos* chiamata a indicare non il sassolino, bensì il voto espresso con la sua deposizione nell'urna⁶⁸. Un significato evidentemente assunto per trasferimento metonimico, e tanto forte da far pensare ormai alla votazione *tout court*, a prescindere da oggetti concreti che ne erano coinvolti e forme con cui si realizzava. In effetti le *Supplici* (specialmente ai vv. 606 ss. e 621, ma anche 604) recano tracce pressoché incontrovertibili di una deliberazione assunta dal popolo argivo per alzata di mano. Si tratta dunque di quella modalità decisionale nota come *cheirotonia*: «che è chiaramente un voto palese e, in taluni casi, computabile sommariamente», laddove la *psêphophoría* (che appunto prevede il ricorso alla *psêphos* in senso materiale) «è, o può comunque essere all'occorrenza, un voto segreto e computabile con aritmetica precisione»⁶⁹. In definitiva, l'uso traslato di *psêphos*, per una delibera popolare che nelle *Supplici* non aveva previsto l'impiego di sassolini (ma piuttosto, come appena rilevato, l'alzata di mani), fornisce anche rilevanti informazioni circa gli svi-

⁶⁵ È però davvero molto probabile che si tratti di un genitivo soggettivo, col *dêmos* come titolare di quel potere, e non ad esso sottoposto. Cfr., per tutti, MUSTI 1997, p. 19 ss.; MEIER 2000, p. 122 ss.; GIANGIULIO 2015, p. 47 ss.; STOLFI 2020, p. 126 ove altra bibl.

⁶⁶ Come sottolineano, in particolare, OSTWALD 1969, pp. 43 ss., 58 ss. e DE ROMILLY 2005, p. 19. Ma forse qualche cautela è opportuna: cfr. STOLFI 2020, p. 127.

⁶⁷ Nella quale – anche in riferimento a lavori successivi, come l'*Orestea* – di regola troviamo *nómos* fortemente connotato in chiave religiosa (notoriamente la prima, e persistente, delle stratificazioni semantiche da cui fu coinvolto quel vocabolo: STOLFI 2020, spec. p. 79 ss. ove bibl.). Cfr. ancora OSTWALD 1969, p. 22 ss.

⁶⁸ Così soprattutto ai vv. 8, 640 e 645 (su cui opportunamente si sofferma MUSTI 1997, pp. 20 e 29), come pure 739 e 943. Musti ricorda peraltro (p. 29 ss.) come il verbo connesso – *psêphízesthai* – si prestasse a impieghi letterali, anziché traslati, ancora in autori quali Erodoto e Senofonte.

⁶⁹ In questi termini MUSTI 1997, p. 28. Cfr. anche HANSEN 2003, spec. pp. 220, 298 ss., 371. Quest'ultimo osserva come, almeno nel IV secolo, la *cheirotonia* fosse adottata dal Consiglio dei Cinquecento e dall'*Ekklesia* – i cui «decreti», però, continuarono a essere denominati *psêphismata* –, mentre la *psêphophoría* era tipica del Tribunale. Occorre ricordare, tuttavia, come anche per alcune delibere dell'Assemblea fosse preferita la votazione a scrutinio segreto. Il caso più noto (ma non unico: BISCARDI 1982, p. 63) era costituito dalle decisioni in materia di ostracismo.

luppi del lessico pubblico ateniese. Evoca, cioè, il progressivo affievolirsi della distinzione fra *cheirotoneîn* e *pséphizesthai*⁷⁰.

Il secondo elemento da porre in luce è – già lo abbiamo anticipato – il rilievo stesso che, sul piano ideologico, assume la volontà di Pelasgo di demandare a una votazione popolare la scelta sul destino delle Danaidi. La «buona sovranità» del personaggio mitico si coniuga con l'esaltazione di una pratica che era sempre più al cuore dell'esperienza istituzionale di metà V secolo – esperienza in cui la stragrande maggioranza degli spettatori veniva direttamente e quasi quotidianamente coinvolta. L'intangibilità e la sovranità del voto (oltre tutto, come vedremo, espresso all'unanimità) sono esaltate dal re argivo nel finale della tragedia, ove egli parla di una decisione che è salda «come un chiodo ben confitto» (v. 944 ss.) e nega che qualcosa possa avere autorità superiore (*kyriotéros*) rispetto a quanto disposto dal voto stesso (v. 965). Parole che, nel periodo in cui le *Supplici* furono portate in scena, si caricavano di una fortissima tensione politica: siamo infatti alla vigilia, con ogni probabilità, di quella riforma di Efialte che, comprimendo le funzioni dell'Areopago (ossia riconducendole alla loro originaria configurazione, solo giudiziaria)⁷¹, dilatò il peso politico dell'*Ekklesia*⁷².

Ma l'evidente risemantizzazione politica del mito è espressa, già molto prima, proprio attraverso un richiamo alla *psêphos*, con la difformità delle sue potenziali declinazioni. In effetti, tra gli argomenti che il coro delle Danaidi spende affinché sia il re argivo l'unico a decidere – e ovviamente in senso a loro favorevole – abbiamo già più volte ricordato la qualifica di «signora immune da giudizio». Ma esse invocano, al v. 370, anche la piena identificazione fra lui e l'intera città (*pólis*) e la comunità dei suoi abitanti (*démion*)⁷³. Al punto da dirsi convinte (vv. 373–375) che egli possa tutto stabilire, con cenni del capo (*néumasi*) come unica forma di voto (*nomopsêphoisi*) – la stessa concezione monistica cui rinvia il termine *monóskeptros* (che indica il tenere un unico scettro, e quindi regnare da solo), impiegato un attimo dopo. Qui davvero appare «intenzionale [...] l'accento al voto: alla nullità del voto degli altri di fronte alla validità totalitaria del voto del solo sovrano che – secondo l'erronea e ingenua impostazione del coro – soppianta e surroga la volontà di tutti gli altri»⁷⁴. La

⁷⁰ Cfr. ancora MUSTI 1997, spec. p. 29. Circa la persistenza, nella prassi, dei loro diversi contesti di applicazione cfr. la nt. precedente.

⁷¹ Di lì a breve lo stesso Eschilo fu certamente ispirato da tale fondamentale svolta istituzionale nel comporre le *Eumenidi* (su cui più avanti, § 4; ma cfr. intanto STOLFI 2021-2022, cap. II § 3 ove bibl.).

⁷² Dal che l'immagine, ricorrente fra gli storici, di una «democrazia assembleare» che finì col sostituire la «democrazia del tribunale popolare» già in larga misura affermatasi con Solone: cfr., per tutti, HANSEN 2003, spec. p. 436.

⁷³ «Il popolo intero», come intende l'espressione MEIER 2000, p. 124 ss., ponendola a confronto con certe enunciazioni attribuite a Efialte.

⁷⁴ Così CANFORA 2010, p. 158. Cfr. anche MUSTI 1997, p. 22 e 35 ss. (che coglie un parallelo fra il passaggio appena richiamato e i v. 346 ss. delle *Supplici* euripidee). Non seguirei quindi la perentoria conclusione di MEIER 2000, p. 120 ss., secondo cui le *Supplici* indicherebbero che comunque la decisione «spetta al capo politico» (identificato qui nel sovrano), giacché Pelasgo avrebbe già maturato il proposito di accogliere le Danaidi e si limiterebbe a chiederne una ratifica popolare (oltre tutto «per acclamazione diretta, senza l'usuale procedura dello scrutinio dei voti»). Basti ricordare che le stesse Danaidi – che pure avrebbero tutte le ragioni per assegnare al solo Pelasgo il merito di essere state accolte – parlano al v. 699 di un popolo (*dámion*) argivo che «governa (o comanda: *kratýnei*) la città».

replica di Pelasgo (vv. 397-399) è assai ferma, e tutta all'insegna dell'opportunità politica ancor più che della liceità. Dopo aver escluso di poter essere scelto a (unico) giudice (*krités*), egli afferma risoluto: «non potrei agire senza il (consenso del) popolo neppure se ne avessi il potere»⁷⁵. È forte, in lui, la preoccupazione per i rimproveri che la cittadinanza potrebbe muovergli nell'eventualità di un esito infausto: ossia (v. 401) di aver «perduto la città per onorare degli stranieri». Ecco il suo dover «rendere conto» alla comunità, che le Danaidi non sapevano (o volevano) comprendere, né accettare.

La stessa preoccupazione conduce Pelasgo anche ad approntare una strategia suasoria che poi, effettivamente, si rivela vincente, e nel modo più indiscutibile – dal che il terzo punto per noi rilevante, cui si accennava. Egli costruisce il consenso popolare facendo leva, innanzi tutto (v. 480 ss.), sull'aspetto religioso⁷⁶. Suggerisce infatti a Danao di raccogliere i rami cinti di lana, portati dalle figlie quali simbolo della loro condizione di supplici, e porli sugli altari degli dèi argivi, «perché tutti i cittadini vedano il segno di questa supplica»⁷⁷. Un gesto teso a far sì che nasca compassione per le fanciulle («chiunque è ben disposto nei riguardi dei più deboli») e odio per i loro cugini tracotanti. Queste reazioni, ovviamente, dovrebbero predisporre i sudditi/concittadini a condividere quanto sarà loro proposto da Pelasgo. «Infatti» – egli sostiene, con un'osservazione che certo non passa inosservata – «la gente (*leós*, non *dēmos*) si compiace di criticare (chi ha) il potere (*archēs philáitios*)». Ove la parola chiave sembra proprio quel *gár*, che fa di questo rilievo – il quale, altrimenti, potrebbe quasi ammicciare a certi *tópoi* della critica antidemocratica – una ragione a sostegno di un approccio basato sulle pratiche di persuasione anziché sul bruto esercizio del comando (che appunto sortirebbe l'effetto opposto).

Solo a questo punto si procede alla sollecita convocazione del popolo in assemblea (*laòs synkalón enchoríous spēuso*: v. 517 ss.). Quello che vi accade non è visibile allo spettatore, ma viene poco dopo descritto da Danao (v. 600 ss.). Egli rincuora le figlie parlando di decreti (*psephísmata*) sanciti dal popolo e che attribuiscono loro lo *status* di meteci: due evidenti allusioni, a breve distanza, a figure giuridiche dell'Atene del tempo⁷⁸. Invitato a esporre nel dettaglio come ebbe luogo la decisione del *dēmos* (il *kratéin* della sua mano che vota [v. 604]: è uno dei luoghi che presagiscono la parola 'democrazia')⁷⁹, egli riferisce di una delibera

⁷⁵ La parola greca è *kratón*, che potremmo anche intendere come un riferimento alla titolarità del potere *tout court*, ossia alla propria posizione di comando («nemmeno se, come è vero, io sono il capo»). Tende a preferire questa seconda interpretazione MUSTI 1997, p. 23.

⁷⁶ Lo stesso a cui – stando al resoconto di Danao (v. 616 ss.) – Pelasgo farà appello dinanzi al popolo di Argo riunito in assemblea, evocando la collera di Zeus protettore dei supplici (un motivo ricorrente, e variamente declinato, in tutta l'opera: MUSTI 1997, p. 27 ss.) e la duplice contaminazione (*miasma*), straniera e cittadina, che verrebbe a colpire la comunità.

⁷⁷ Circa la significativa analogia fra questa scena e quella tucididea della moglie di Admeto che istruisce Temistocle su come presentarsi supplice al marito, cfr. CANFORA 2010, p. 159, il quale ne trae conferma del fatto che Pelasgo indichi a Danao il «modo in cui accostarsi al vero sovrano, al popolo di Argo».

⁷⁸ Così come Pelasgo, coerentemente, si autoqualificherà *prostátes* delle Danaidi-meteci (v. 963). Significativo appare anche l'inizio del v. 605 (*édoxen Arghéioisin*), visibilmente ricalcato sulle parole che troviamo in apertura di molti decreti dell'Assemblea ateniese (*édoxen Athenáion té[i] Boulē[i] kài tō[i] démo[i]*).

⁷⁹ Secondo CANFORA 2010, p. 160, questo sarebbe anzi il «passo in cui appare per la prima volta, in attico, la parola *democrazia*», sebbene «l'astratto non ha ancora preso forma ma si materializza nella "mano" [...] che esprime il voto».

unanime: letteralmente resa senza oscillazioni né divisioni (*ou dichorrhópos*). La terminologia è anche più significativa di quella impiegata da Pelasgo nella parte conclusiva della tragedia (v. 942 ss.), ove questi riferisce all'araldo egizio di un decreto assunto con «un unico voto (*mía psêphos*)».

Più significativa, perché combina due elementi lessicali particolarmente evocativi. «Ci riporta alla *rhôpé*, cioè il pendere della bilancia verso il piatto più pesante»: laddove proprio la sua esclusione «sta a indicare che non c'è stato sbilanciamento verso una decisione che abbia prevalso su un'altra»⁸⁰. Ma evoca anche l'essere diviso in due (*dícha*): ossia proprio la situazione più ricorrente (e pericolosa) allorché si tratta di decidere fra due ipotesi alternative. Implicazione tanto incisiva, soprattutto in ambito giudiziario, da indurre più tardi Aristotele a soffermarsi sulla contiguità (non solo fonetica) fra *díke* e *dícha*⁸¹: e dunque fra il *dikázein* – come atto del recidere il nodo delle confliggenti tesi processuali – e il *dicházein*, che indica il dividere in due. Al di là delle ulteriori specificità connesse all'amministrazione della giustizia⁸², è ai nostri fini rilevante soprattutto la circostanza che Eschilo rappresenti il voto unanime degli argivi come saldo e inoppugnabile – la migliore soluzione istituzionale che le Danaidi potessero sperare – proprio perché esime, letteralmente, da qualsiasi scissione in seno alla comunità.

Certo Pelasgo avrebbe dovuto assecondare la decisione del popolo, dopo aver attribuito tanto peso al suo parere, anche qualora essa fosse stata raggiunta a maggioranza. Eppure non vi è dubbio che sia proprio quel tipo di esito a sancire il pieno – ma in questo caso fisiologico – identificarsi della *pólis* col suo leader: con la prima che tutta è esposta ai possibili rischi (o la contaminazione o la guerra) e tutta assieme decide, muovendo compatta nella stessa direzione. Ed è sempre l'unanimità della pronuncia a rafforzare visibilmente la posizione del sovrano a fronte dell'araldo egizio⁸³, le cui aggressive rivendicazioni vengono respinte ricordando (ai v. 942 ss., già segnalati) che «il voto unico (*mía psêphos*) fatto dal popolo (*demópraktos*)» ha decretato di non consegnare le fanciulle alla violenza di pretendenti stranieri.

Ma ancor prima che nei confronti di un pericolo esterno, quel risultato opera all'interno della comunità, così da esorcizzare – nell'Atene di Pericle assai più che nell'Argo del

⁸⁰ Così MUSTI 1997, p. 27.

⁸¹ In *Etica Nicomachea* 5.1132a, ove rinveniamo assai più di un gioco di parole (come ha ben posto in evidenza LORAUX 2006, p. 353; ma cfr. già HIRZEL 1966, p. 85 ss.). Del resto, anche il nostro «decidere» reca in sé analoghe tracce semantiche: come noto, infatti, il corrispondente verbo latino significa, innanzi tutto, tagliare o troncicare.

⁸² Ove la sentenza si configura quale momento di una scelta secca (e non motivata) «per il progetto di sentenza» presentato da una delle parti: TALAMANCA 1984, p. 344. Si tratta quindi di misurarsi con due opzioni già pienamente precostituite da altri – accusatore e imputato, o attore e convenuto: anch'essi a pieno titolo partecipi della medesima funzione politica (sempre designata come *dikázein*, ma in altra accezione) –, con tutto ciò che ne consegue a livello di organizzazione processuale, strategie retoriche e (forse) mancato costituirsi di un'elaborazione giurisprudenziale. Posso rinviare, su tutto ciò, a STOLFI 2020, spec. p. 204 ss. ove bibl.

⁸³ Col (pieno e concorde) «avallo popolare una decisione diventa incrollabile»: CANFORA 2010, p. 161. E in quell'avallo quasi si smarriscono e fondono gli apporti individuali – il nome stesso di Pelasgo (come questi sostiene rivolto all'araldo egizio: v. 938 ss.) diviene qualcosa che può essere taciuto.

mito – il rischio della dicotomia e della *stásis* (in molti sensi) cui già si accennava⁸⁴. Perciò quella «esultanza per l'unanimità di una decisione libera, legittima, efficace, su un grande tema e un grande valore, come la protezione del supplice»⁸⁵ si pone fra gli elementi che più concorrono, in questa tragedia, a delineare la fisionomia della perfetta città democratica⁸⁶. Il suo profilo ottimale, senza ombre né incrinature; quasi utopico. Al punto da suggerire che l'intento di Eschilo fosse sì, in certa misura (e come accadrà anche con l'*Oresteia*), di esaltare le potenzialità che si stavano dischiudendo agli ateniesi del tempo, con una sostanziale condivisione di certi indirizzi politici da loro assunti; ma non mancasse di evocare un fondo di inquietudini nient'affatto rimosse (ma semmai amplificate) col progressivo affermarsi del nuovo regime⁸⁷.

In effetti, la celebrazione di un luogo ideale reca sempre in sé i segni di una profonda insoddisfazione per la propria realtà, la percezione dei suoi dati più allarmanti, che quei progetti rovesciano nel loro benefico opposto: basti pensare, naturalmente, alla *Politéia* di Platone, all'*Utopia* di Moro o alla *Città del sole* di Campanella. Senza giungere a tanto, le *Supplici* pongono l'accento sull'assoluta (e non certo contestata, anzi) centralità del voto assembleare, ma per ribadire come la sua espressione più rassicurante rimanga quella all'unanimità, già propria delle comunità aristocratiche⁸⁸. L'unica davvero in grado di salvaguardare l'*homónoia* fra i concittadini, esorcizzando il conflitto intestino⁸⁹ e quindi il fendersi in due della città, il contrapporsi degli schieramenti e la sopraffazione di quello che prevale nel conteggio di mani o sassolini.

Inutile dire come tutto questo rinvii a una coscienza democratica che, con quella dell'Occidente odierno, ha in comune poco più del nome. Nel senso che non vi trovava affatto posto la nostra diffidenza per certe «maggioranze bulgare»; ma neppure, per molti aspetti, la concezione che oggi nutriamo in merito a maggioranza e minoranza (la prima col diritto di decidere e governare; la seconda con quello di esprimere il proprio dissenso ed essere comunque adeguatamente rappresentata). È altrettanto ovvio, però, che in tale prospettiva Argo era una metafora piuttosto imperfetta – anzi, troppo perfetta per essere vera – rispetto all'Atene di metà V secolo. Ove la continua tensione degli agoni politici (e quindi anche giudiziari) alimentava una dialettica pressoché quotidiana, risolta dalla decisione a maggioranza – una maggioranza talora anche stretta – a favore di una delle possibili soluzioni, da accettare o respingere *in toto*, senza possibilità di mediazioni.

⁸⁴ *Supra*, § 1.

⁸⁵ Sono parole di MUSTI 1997, p. 27. Scorge nella nostra opera la «rappresentazione orgogliosa di una città che si fa una e indivisa nel cerchio delle proprie concordi decisioni» SUSANETTI 2011, p. 16. Cfr. inoltre VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001, p. 165 ss. e SUSANETTI 2014, p. 89 ss.

⁸⁶ Partecipando, così, di quella «idealizzazione del meccanismo assembleare» di cui parla CANFORA 2010, p. 160.

⁸⁷ Anche in tal modo Eschilo avrebbe offerto – scrive MEIER 2000, p. 127 – «un contributo essenziale all'orientamento, alla legittimazione e alla consapevolezza di sé dei cittadini attici».

⁸⁸ A cominciare, ovviamente, dalle assemblee degli eroi omerici: cfr., per tutti, RUZÉ 1984, p. 247 ss.

⁸⁹ Un motivo cui le Danaidi sembrano accennare ai v. 661 ss., e che sarà poi ben presente nelle *Eumenidi* (in particolare nella sua parte conclusiva, dopo l'assoluzione di Oreste: si veda ora STOLFI 2021-2022, cap. II § 5 ove bibl.).

3. Quel che si rischia votando (e decidendo a maggioranza)

In questo senso un testo emblematico delle implicazioni meno tranquillizzanti che, di fatto, si legavano all'esercizio del voto è la più antica delle tragedie di Sofocle a noi pervenuta: l'*Aiace*. Esso fu rappresentato fra il 449 e il 444 (certo prima dell'*Antigone*, usualmente collocata nel 442), ed è dunque posteriore all'altro lavoro eschileo oggetto di questa ricognizione, le *Eumenidi*. È però preferibile anticiparne l'analisi per una ragione sostanziale⁹⁰. Dopo la decisione assunta da tutto il popolo nelle *Supplici* – eloquente per l'idealizzazione a cui contribuisce, ma certo povera di riscontri nell'effettività istituzionale dell'Atene democratica –, abbiamo qui un caso che, a suo modo, riflette in forma più verosimile e compiuta la prassi del tempo, e soprattutto il tipo di argomentazioni che potevano scaturire da una delibera assunta a maggioranza. Anche per questo (oltre che per vari altri profili, che qui saranno appena sfiorati)⁹¹ l'*Aiace* si presenta come una delle tragedie dalle valenze politiche maggiormente assidue e trasparenti.

L'evento scenico fondamentale è costituito dal suicidio del protagonista⁹², oppresso dalla vergogna per quanto ha compiuto in preda alla follia in cui Atena lo ha fatto cadere⁹³. Ai nostri fini risulta però fondamentale l'antefatto: ossia ciò che aveva scatenato l'ira del signore di Salamina, così da indurlo a imbracciare le armi contro i capi achei (in luogo dei quali, in realtà, ha massacrato solo greggi inermi). Si tratta della decisione assunta in merito alle armi di

⁹⁰ Già vi si accennava *supra*, al § 1. Il dramma conclusivo dell'*Oresteia* verrà esaminato per ultimo proprio per la singolarità che presenta in materia di voto: con una decisione non approvata all'unanimità ma per cui neppure inclina (molto probabilmente) una maggioranza vera e propria.

⁹¹ Dal contegno dispotico degli Atridi – pur connesso, come vedremo, a certi motivi democratici presenti nei loro discorsi – alla logica più duttile e pragmatica messa in campo da Odisseo; dal tema del destino del corpo dell'avversario morto, e quindi dei limiti a cui nel tempo può (o meno) andare incontro il contrapporsi di amico e nemico, al valore istituzionale della paura (nelle sue diverse declinazioni rinvenibili soprattutto ai v. 1074 ss.: *dēos, phóbos, aidós* e l'affine *aischynē*). Circa questi e altri aspetti – e quindi il significato politico dell'*Aiace* nel suo complesso: significato più volte posto in luce, in una tradizione di studi che risale almeno a un saggio di Welcker del 1829 –, fra gli altri, UGOLINI 1995, p. 5 ss.; MEIER 2000, spec. p. 237 ss.; UGOLINI 2000, p. 92 ss.; CANFORA 2010, p. 177 ss. Da ultimo cfr. anche STOLFI 2021-2022, cap. III § 3 ove altra bibl.

⁹² Che letteralmente fende in due il dramma: con la prima metà che lo prepara, e la seconda che ne illustra le conseguenze. Insistono su questa «struttura a dittico», con l'elemento connettivo rappresentato dal corpo di Aiace, SEGAL 1981, p. 111 ss. e UGOLINI 2000, p. 94 ove bibl. (ritroviamo qualcosa di simile in merito all'*Antigone*: STOLFI 2021-2022, capp. III § 4 e IV § 1). Sui 555 versi successivi al suicidio di Aiace come sequenza testuale che lo trasforma da «héros homérique» a «héros civique», VIDAL-NAQUET 1988, p. 482.

⁹³ Anche la disperazione in cui sprofonda dopo la scoperta di quanto accaduto partecipa, in Aiace, di una psicologia ancora fortemente legata al modello dell'eroe omerico – con meccanismi notoriamente ricondotti a una «civiltà di vergogna», almeno dai tempi di DODDS 1959, spec. p. 29 ss. Cfr. anche ADKINS 1987, p. 216 ss.; LLOYD-JONES 1982, p. 2 ss.; FODDAI 2005, p. 70 ss. ove bibl. La natura idealtipica di tali schemi, a cui difficilmente aderisce *in toto* qualsiasi esperienza storica, impone peraltro una certa cautela: STOLFI 2006, p. 15 ss. e 196 ove altra bibl. Nel protagonista della nostra tragedia tutto ciò viene ulteriormente accentuato da una caratterizzazione che è nel segno dell'assoluta autoreferenzialità (al punto da trascinare in megalomania e in *hybris*, come attestano soprattutto i v. 762 ss.), di «aspirazioni autarchiche» esclusivamente centrate sull'onore ma destinate a soccombere, di un «riconoscimento della propria grandezza» che assurge a «unica forma di comunicazione». Attingo alle formule, rispettivamente, di MEIER 2000, p. 228 e HÖSLE 1986, p. 131. Si vedano anche SEGAL 1981, p. 113 ss.; KNOX 1986, p. 132 ss.; VIDAL-NAQUET 1988, spec. p. 467 ss. In particolare, sul «thinking big» di Aiace, quale «virtually interchangeable» con la *hybris*, CAIRNS 1996, p. 11 ss., spec. 14. Osserva come «il suo pensiero e le sue azioni superavano i limiti concessi all'umano» MEIER 2000, p. 220. Cfr. inoltre STAROBINSKI 1978, p. 19 ss.; WINNINGTON-INGRAM 1980, p. 11 ss., spec. 19 ss. (che segnala anche la significativa frequenza, nella nostra tragedia, del termine *mégas*, attestato trentasei volte); DAVID-JOUGNEAU 1995, p. 16.

Achille. Aiace, da sempre ritenuto secondo solo al Pelide per valore militare⁹⁴ (per addirittura superarlo quanto a mera forza fisica), era certo che dovessero essere assegnate a lui⁹⁵. Le cose, però, non sono andate così, e gli è stato preferito Odisseo. L'esito, registrato da Sofocle, non ha nulla di sorprendente, ricalcato com'è su una lunga tradizione, che va dall'epica a Pindaro. Dove invece il tragediografo introduce una rilevante innovazione (verosimilmente tutt'altro che casuale) è nella modalità con la quale si compie la scelta a favore di Ulisse. Non un sorteggio o un intervento divino – com'era, almeno in parte, in Omero⁹⁶ –, ma una decisione assunta da quella forma embrionale di assemblea popolare (o almeno tale agli occhi di un ateniese di metà V secolo) che era il consesso degli eroi achei, e secondo una procedura assimilata a un vero e proprio giudizio⁹⁷.

La terminologia adottata da Sofocle è al riguardo inequivoca: quanti hanno sancito il successo di Odisseo operarono quali autentici giudici – *dikastai* (v. 1136) o *kritai* (v. 1243) – ancor più che come membri dell'*Ekklesia* (cui potrebbe alludere, ma in forma meno univoca, il verbo *epséphisan*, al v. 449)⁹⁸. Rivelatrice è già una simile raffigurazione dell'evento scatenante la collera e poi la follia di Aiace: all'insegna, ancora una volta, di una reimmersione del mito entro le coordinate istituzionali del tempo della sua messa in scena. Vi è poi la modalità in cui il verdetto è raggiunto, senza (ovviamente, direi) possibilità di una pronunzia unanime. Quell'esito, dibattuto e conseguito a maggioranza, assurge davvero a «fatto che ha valore di simbolo»⁹⁹. Conferma tutta l'inquietudine che sappiamo connessa a soluzioni di questo tipo, e anzi ci aiuta a comprendere le reazioni divisive che a loro volta ne erano innescate. Proprio nell'atteggiamento tenuto da Agamennone e Menelao nei riguardi della soluzione così raggiunta risiede uno dei motivi che rendono tanto ambigua la loro connotazione politica – fra mera leadership militare, piena condivisione di valori democratici e sovranità dai tratti dispotici¹⁰⁰.

⁹⁴ Non esita ad ammetterlo anche Odisseo, suo acerrimo rivale (ma solo finché era in vita). In effetti uno dei motivi che il signore di Itaca richiama a favore della sepoltura di Aiace consiste nel riconoscimento della sua levatura: con la gloria acquisita in battaglia, tale da renderlo l'*anèr aristos* fra i tutti i Greci, dopo Achille (v. 1340 ss.). Se questo non risulta poi l'argomento decisivo – rivelandosi tale, piuttosto, quello che possiamo ricondurre a un principio di «reciprocità indiretta» o «generalizzata» (così MEIER 2000, p. 225; ma cfr. anche DAVID-JOUGNEAU 1995, spec. p. 16 ss.; UGOLINI 2000, p. 101; SUSANETTI 2011, spec. p. 23 ss.) –, esso appare comunque significativo. Anche perché rivela come sarebbe troppo semplicistico leggere quest'opera solo all'insegna di un fronteggiarsi fra una logica aristocratica, caratteristica di una remota e ristretta cerchia di eroi, e la più «moderna» razionalità di Odisseo, flessibile e aperta alla riconciliazione. In realtà anche quest'ultimo esprime, in modo diverso ma non meno incisivo, il complesso di valori che guidano i ragionamenti e gli atti di un Aiace o di un Agamennone.

⁹⁵ Espliciti, in tal senso, i vv. 442-444, ove Aiace parla di un «potere della preminenza guerriera (*krátos aristéias*)» che avrebbe dovuto far decidere (*krinein*) a proprio favore.

⁹⁶ *Odissea* 11.547: «le figlie dei Teucri furono giudici, e Pallade Atena». Anche il richiamo all'elemento umano è quindi, in questa raffigurazione, assai lontano dall'evocare un tribunale o un'assemblea popolare.

⁹⁷ Pongono in luce la peculiarità della versione sofoclea, fra gli altri, POHLENZ 1978, p. 202; VIDAL-NAQUET 1988, p. 468 ss.; UGOLINI 2000, p. 103 e nt. 29.

⁹⁸ Circa il ricorso a questo lessico ricalcato sulle procedure (soprattutto giudiziali) dell'Atene democratica, già KNOX 1986, p. 146. Non mi sembra invece lo valorizzi MEIER 2000, p. 237 ss.

⁹⁹ Come scrive STAROBINSKI 1978, p. 19.

¹⁰⁰ Emblematico quanto sostiene Agamennone al v. 1350, nel tentativo – poi abbandonato – di contrastare la richiesta di Odisseo, affinché venga data sepoltura al corpo di Aiace: per un *tyrannos* «non è facile provare pietoso timore

Incontriamo, innanzi tutto, le tipiche recriminazioni che una «sentenza» non condivisa da tutti i «giudici» può alimentare nella parte soccombente. Esprime assai bene questo genere di reazioni il fratellastro di Aiace, Teucro, a lui legato da una devozione profonda – un'autentica venerazione per la sua fama –, al punto di scontrarsi con Agamennone e Menelao in merito alla sorte del cadavere, che essi vorrebbero lasciare insepolti¹⁰¹. Egli non accetta il verdetto che ha sancito il successo di Odisseo; né riconosce alcuna legittimità agli ordini degli Atridi (esemplari, in tal senso, i vv. 1100 ss.). Del primo sostiene che fu raggiunto in modo subdolo e illecito, tramite brogli (lo stesso sospetto già avanzato da Aiace, ai vv. 445 ss.)¹⁰². Nel corso dello scontro che ha con Menelao, gli rinfaccia proprio questo, senza mezzi termini. Lo accusa di essere un fraudolento «fabbricatore di voti (*psēphopoios*)», che ben occulta la sua «bassezza di ladro» (vv. 1135 e 1137). L'unica legge da cui Teucro si sente vincolato non promana da chi è alla guida degli Achei, bensì dagli dèi, coincidente con le pratiche funerarie e i culti familiari (soprattutto in seno ai *ghéne* aristocratici)¹⁰³.

Egli muove apertamente contro le fondamenta della sovranità degli Atridi: per relativizzarne la portata, e comunque escludere che ad essa fosse soggetto Aiace. Nel passaggio appena richiamato a Menelao sono riconosciute, dal suo antagonista, le qualifiche di «sovrano di Sparta (*Spártes anásson*)» e di «capo in seconda (*hýparchos*)», evidentemente dei Greci (vv. 1102 e 1105) – ma non «comandante di tutti (*hólon strategós*)» (v. 1105 ss.), e comunque senza che ne conseguisse una legittima supremazia sull'eroe di Salamina (*kratēin* o *heghéisthai*: vv.

(*eusebein*). In tal modo egli sembra trarsi subito fuori dal dispositivo vincolante di ogni legge (anche se divina, in quella circostanza), secondo la classica immagine che vuole il potere dispotico collocato in uno spazio di pura anomia, e il suo detentore incapace di accettare i limiti della propria natura e di piegarsi reverente agli dèi. Sulla connotazione tirannica di Agamennone, fra gli altri, LANZA 1977, p. 56 ss.; CERRI 1979, p. 42; WINNINGTON-INGRAM 1980, spec. p. 64 e 69; VIDAL-NAQUET 1988, p. 483; UGOLINI 2000, spec. p. 103. Diversamente, ad esempio, GIORGINI 1993, p. 160 e MEIER 2000, p. 231 ss. Sulla questione cfr. ora anche STOLFI 2021-2022, cap. III § 3 ove altra bibl. L'idea di un rispetto quasi religioso – da rivolgere agli stessi Atridi, da venerare (*sebein*) –, era stata espressa da Aiace al v. 667, all'interno di quel suo ultimo monologo gremito di allusioni e frasi ambigue, che possono far presagire tanto il suo suicidio quanto un meno drammatico piegarsi (v. 668) al volere di Agamennone e Menelao. La giustapposizione fra tirannide e *sebas* conoscerà svariate riproposizioni, anche nella produzione teatrale. Fra le più perentorie è quella nelle *Fenicie* di Euripide, laddove Eteocle sostiene (v. 522 ss.) che «se è necessario essere ingiusti (*adikēin*), la migliore ingiustizia è quella per la tirannide, e per il resto si rispettino gli dèi (*eusebein*)». Circa i possibili echi sofistici di quest'affermazione – e di tutto il discorso con cui il personaggio euripideo replica agli argomenti del fratello Polinice, centrati su verità e giustizia –, cfr. GIORGINI 1993, p. 250 ss.

¹⁰¹ Laddove le sue argomentazioni – veementi ma assai meno efficaci di quanto saranno quelle di Odisseo – si iscrivono in una logica di insanabili contrapposizioni fra orientamenti altrettanto univoci e unilaterali: una logica da cui solo Ulisse è in grado di smarcarsi. Cfr. ora STOLFI 2021-2022, cap. III § 3 ove bibl.

¹⁰² Ove egli semplicemente riconduce a una volontà degli Atridi l'assegnazione delle armi a Odisseo (letteralmente, l'averle a lui «vendute») – senza richiamare alcuna votazione, benché avesse già parlato di un *krinein* (*supra*, nt. 95) e menzioni poi (v. 572) dei «giudici di gara (*agonárchai*)», escludendo che essi debbano intervenire, dopo la propria morte, in merito alle sue armi, diversamente da quanto avvenuto per quelle di Achille. L'idea che queste ultime fossero state assegnate a Odisseo in conseguenza di una frode era in verità già in Pindaro (*Nemee*, 8.20 ss.).

¹⁰³ Sul punto, fra gli altri, CERRI 1979, p. 42 ss. e UGOLINI 2000, spec. p. 100. Inutile dire come in Teucro vi sia – considerando anche quanto si trova al centro della contesa – già molto di Antigone, pur con le sensibili differenze che più volte sono state poste in luce (anche in merito alla contestazione del potere, che nell'eroina successiva non è così aperta): cfr. ora STOLFI 2021-2022, cap. III § 3 ove bibl.

1102 e 1106)¹⁰⁴. Viene così ribadita l'immagine titanica di quest'ultimo: un gigante solitario, sottratto a ogni gerarchia e unico padrone di sé (*autóu kratón*), in virtù di un'autarchia peraltro votata al fallimento.

Rispetto a simili contestazioni del verdetto circa le armi di Achille, avanzate da Aiace e ancor più da Teucro, gli altri due fratelli, Agamennone e Menelao, si pongono fra loro sulla medesima linea, che non è però esente da oscillazioni e ambiguità. Da un lato, infatti, essi esibiscono con brutale franchezza i propri tratti autoritari: di un potere che non ha altro fondamento che sé stesso¹⁰⁵, e ben presto tracima, dimentico dei dettami divini e dell'onore da riservare (almeno *post mortem*) a un guerriero tanto valoroso. Un potere ostentato con aggressiva tracotanza nei confronti di chi non è più in grado di difendersi (Aiace) o di chi, a torto o ragione, è ritenuto di rango inferiore (Teucro) e dovrebbe quindi piegarsi a una cieca obbedienza¹⁰⁶. Dall'altro lato, però, gli Atridi non mancano di evocare ragioni di stampo squisitamente «democratico» – o che comunque dovevano apparire tali al pubblico¹⁰⁷.

Ciò accade, in particolare riguardo al punto che più ci interessa. Significativa è la loro insistenza, a fronte dei sospetti che abbiamo ricordato, sul «principio per cui la maggioranza decide e la minoranza deve rimettersi al volere dei più»¹⁰⁸, nonché sulla regolarità della procedura che ha sancito l'assegnazione delle armi di Achille. Menelao esclude decisamente un proprio intervento al riguardo (v. 1136), e ribadisce come la responsabilità della decisione sia da ascrivere esclusivamente ai giudici (*en tóis dikastáis*). Gli fa eco Agamennone, la cui argomentazione, più complessa, muove dal rilievo (v. 1239 ss.) che Odisseo ha conseguito correttamente (*díke[í]*) il successo, sancito dalla «maggioranza dei giudici (*pollói kritái*)». Come tale, il risultato non potrà essere posto in discussione, se non a rischio di sovvertire l'intero ordine istituzionale, giacché «nessuna legge rimarrebbe più in piedi» (v. 1247). Quest'ultimo motivo risponde a un *tópos* diffuso presso i Greci, e in particolare al modo in cui essi concepivano il *nómos*, la cui «permanenza in vita» si considerava compromessa

¹⁰⁴ La convinzione, nutrita da Teucro, di un Aiace che si sarebbe imbarcato per Troia come non soggetto ad altrui comando, ma *autòs árchon* (o *autóu kratón*: v. 1099), è poi ripresa e contestata da Agamennone, al v. 1234.

¹⁰⁵ All'assenza di un vero e proprio *thesmós* alla base dell'*arché* di Menelao si richiama Teucro (v. 1104), seppure a sua volta in una prospettiva senz'altro unilaterale, nettamente di parte (avversa).

¹⁰⁶ Teucro è apostrofato da Agamennone, al v. 1228, come «figlio di una schiava di guerra (*aichmalotídos*)», o a sua volta servo, di cui «è gran male ascoltare i discorsi» (v. 1235), espressi in «una lingua barbara» (v. 1263), laddove converrebbe invece la presenza di un uomo libero che parlasse in sua difesa (v. 1260). Evidente l'allusione al regime processuale che esigeva, per i meteci, l'intervento giudiziale di un cittadino ateniese. Agamennone fa peraltro riferimento alla necessità di un uomo libero (*eléuheros*), anziché di un *polítes* – così da marcare ulteriormente l'inferiorità di Teucro (su questo suo disprezzo, per tutti, CITTÀ 1978, p. 107 ss.). A sua volta Aiace, ormai morto, viene liquidato (vv. 1231 e 1257) quale «un nulla» (*oudén*) o «un'ombra» (*skiá*: il termine già impiegato da Odisseo, ma in riferimento a tutti i mortali, al v. 126).

¹⁰⁷ «Gli Atridi parlano il linguaggio della democrazia ateniese», e pertanto – secondo un paradosso solo apparente – la «spietatezza "tirannica"» che essi esibiscono è «una diretta conseguenza del loro seguire rigidamente regole e comportamenti presentati come tipicamente democratici». Così UGOLINI 2000, p. 102 ss. Cfr. anche STAROBINSKI 1978, p. 19; CANFORA 2010, p. 178 (che sottolinea alcune analogie con le argomentazioni del celebre epitafo pericleo, in Tuciddide, *La guerra del Peloponneso* 2.37.3); SUSANETTI 2011, p. 38 ss.

¹⁰⁸ Così, con perspicui rilievi – e per vedervi «un caposaldo imprescindibile dell'intero sistema politico» ateniese –, UGOLINI 2000, p. 102 ss.

dall'inottemperanza dei destinatari, che ne contestassero la forza vincolante o di fatto si sottraessero ai suoi dettami o alle sue conseguenze, immediate o meno. Un'espressione (non la sola) di quella «fragile sovranità» della legge¹⁰⁹ che percorre molte testimonianze del tempo della democrazia ateniese – anche se poi conoscerà la formulazione più incisiva nei ragionamenti (e nel coerente contegno) di un uomo che a quel regime non risparmiò certo le critiche, ossia Socrate¹¹⁰.

Pur al netto della funzione retorica che assolve in bocca ad Agamennone – che sta dibattendo con Teucro –, quell'appello all'intangibilità del *nómos*, e pertanto anche dell'operato di giudici che ad esso si siano attenuti, riveste un notevole significato politico, rivelando un'indubbia «modernità», conforme ai nuovi ideali di metà V secolo. Celebra il distacco dall'eroismo arcaico di Aiace, maestoso ma solipsistico; immette nel circuito dell'*isonomía* cittadina – la stessa che sappiamo esaltata da Erodoto, in anni non lontani, come «il nome più bello di tutti»¹¹¹. Non vi è onore, eminenza di lignaggio o gloria militare che possa intaccare quel dispositivo egualitario. Alla decisione assunta a maggioranza da un organo della comunità (a ciò deputato da chi disponga del *krátos*, principi o *dêmos* che sia) deve sottostare anche chi si vanta – e magari neppure a torto – di eccellere sugli altri. Esattamente come, più tardi, la validità di un decreto emanato da chi detiene il (legittimo) comando sulla città verrà presentata da Sofocle come incondizionata, esente da eccezioni legate a privilegi di sangue: alludo ovviamente al *kérygma* di Creonte, nell'*Antigone*¹¹².

In entrambe le tragedie, tuttavia, l'attitudine isonomica non elide il profilo tirannico – che pure dovrebbe costituirne l'antitesi – di quanti ad essa fanno riferimento, vi ancorano i propri atti o almeno la invocano a loro giustificazione. Semmai è appunto questa giuntura a rivelarsi inquietante – con l'antinomia, o l'ossimoro, che ne deriva. Concorre a illustrare quei tratti di dismisura, unilateralità e violenza che, nell'esercizio del potere, nessuna pratica di governo riesce completamente a rimuovere. Vi cogliamo, in genere, come un presagio di quanto si leggerà nell'ultima opera di Sofocle, col riferimento a «innumerevoli città, anche ben governate», che «facilmente trascendono in tracotanza e dismisura (*rha[i]díōs kathýb-risan*)»¹¹³. Ma vi è in primo luogo, ai nostri fini, la traccia di tutta l'ambivalenza percepita riguardo alle procedure di voto, ove non concluse all'unanimità. Occasioni che, come sappiamo, rendevano evidente il frangersi dell'unità della compagine pubblica (aristocratica o

¹⁰⁹ Come ho suggerito di qualificarla, soffermandomi anche su altre manifestazioni del «singolare legalismo» greco, in STOLFI 2020, spec. p. 60 ss. ove bibl.

¹¹⁰ In primo luogo nel *Critone*, all'interno del famoso dialogo che il protagonista immagina di intrattenere con le leggi della città. Posso ancora rinviare a STOLFI 2020, p. 103 ss. ove bibl.

¹¹¹ *Storie* 3.80.6. In genere, circa gli insistenti richiami a Erodoto scorti nella produzione sofoclea, per tutti, CANFORA 2010, p. 171 ss. Della *isonomía* come di una «nobile parola (*ónoma euprepés*)» parlerà poi Tucidide, ma per segnalare le strumentalizzazioni cui venne piegata nel sovvertimento di tutti i valori innescato dalla *stásis* di Corcira: *La guerra del Peloponneso* 3.82.8.

¹¹² Di cui mi sono occupato più volte, sino a STOLFI 2021-2022, cap. III § 4 e cap. IV ove bibl.

¹¹³ Così in *Edipo a Colono* 1534 ss. Sul senso che doveva assumere, per il pubblico, questo «ammonimento gnomico», UGOLINI 2000, p. 228 ss. ove bibl.

«popolare» che fosse), il riprodursi nei giudici del conflitto fra le parti, iterato più che risolto col decretare la supremazia – e dunque la potenziale sopraffazione – di una parte sull'altra.

In definitiva, proprio quanto di più democratico veniva chiamato in causa dagli Atridi evocava anche ciò che, per gli spettatori di Sofocle, rappresentava un rischio costantemente annidato nell'ingranaggio delle proprie istituzioni: la scissione interna, la violenza (anche legale) della maggioranza, il potere smisurato del *plêthos* che imponeva le proprie ragioni (schiacciandone altre). Al punto da non riuscire forse casuale se, nell'*Aiace*, a farsi portavoce della sovrana intangibilità del voto (e del *nómos* che vi è alle spalle) siano proprio gli Atridi. Ossia coloro che più faticano a tenersi indenni da *hýbris* e dispotismo¹¹⁴, incapaci di quella «saggezza pragmatica» (*sophrosýne*)¹¹⁵ in cui invece eccelle Odisseo¹¹⁶ – il cui intervento in merito alla sepoltura del protagonista è a sua volta, quasi certamente, un'innovazione di Sofocle¹¹⁷.

4. Un'ambiguità fondativa: Atena, l'Areopago e l'assoluzione di Oreste

E passiamo, con questo, all'altro lavoro eschileo cui si accennava. Occorre tornare indietro di oltre un decennio: si tratta infatti dell'*Oresteia*, portata in scena nel 458, due anni prima della morte dell'autore (altri suoi lavori sarebbero stati rappresentati postumi, poco più tardi). Il suo notevole significato (anche) per chi si occupi della storia giuridica e politica ateniese è notissimo, pressoché paradigmatico¹¹⁸. In questa sede, tuttavia, darò quasi sempre per presupposti – senza sottoporli a ulteriori disamine¹¹⁹ – molteplici aspetti che rilevano in tale prospettiva: dalla relazione fra pratiche della vendetta e nascita del processo al nuovo valore che in quest'ultimo assume la parola, dalla fondazione dell'Areopago (a ridosso della radicale riforma

¹¹⁴ Tale da pretendere di inchiodare tutti gli altri a una subalternità assoluta: non attenuata da meriti, confronti razionali o condivisioni di quanto sia comune (almeno fra gli eroi). In tal senso mi sembra indubbio che in Agamennone e Menelao sia rappresentata una leadership decisamente meno positiva di quella che abbiamo visto (*supra*, § 2) attribuita a Pelasgo nelle *Supplici* eschilee.

¹¹⁵ L'auspicio di un *sophonéin* da parte di entrambi i contendenti (Agamennone e Teucro) viene formulato anche dal coro, al v. 1264. Lo stesso verbo è impiegato da *Aiace*: prima nel parlare a Tecmessa, ma all'unico scopo di indurre (solo) lei alla moderazione, facendola desistere dalle sue insistenti preghiere (v. 586); poi per connettervi una propria, piena acquisizione di conoscenza (v. 677), nell'estremo monologo di cui si è detto (*supra*, nt. 100). Su ulteriori ricorrenze di un analogo lessico, KNOX 1986, spec. p. 140 ss. e WINNINGTON-INGRAM 1980, p. 12 ss. Agli dèi che in genere «amano quanti sanno moderarsi (*sóphronas*)», contrapposti ai «malvagi (*kakós*)», già si richiamava Atena (v. 132 ss.). Insiste su *sophrosýne* (ed *eusébeia*: cfr. ancora *supra*, nt. 100) come elementi che più si allontanano – non solo in questo testo – dal tratto tirannico LANZA 1977, spec. p. 84 ss. Non a torto, in effetti, la prima è stata spesso intesa quale tipica «virtù di contenimento».

¹¹⁶ Che il coro, nel finale della tragedia, qualifica espressamente *sophós* (v. 1374). A tale suo tratto si lega anche quel «principio del "saper cedere"» che egli invoca nei confronti di Agamennone, affinché non lasci *Aiace* insepolto (cfr. i v. 1351 ss., spec. 1353). Tengo conto soprattutto di UGOLINI 2000, spec. pp. 101 e 106. Cfr. anche POHLENZ 1978, p. 215; SEGAL 1981, p. 109 ss.; MARZULLO 1993, p. 491 ss.; DAVID-JOUGNEAU 1995, p. 12 ss.; MEIER 2000, spec. p. 238; SUSANETTI 2011, p. 42 ss.

¹¹⁷ In tal senso, per tutti, UGOLINI 2000, p. 100.

¹¹⁸ Fra le interpretazioni che trovo più incisive ricorderei almeno quelle di DI BENEDETTO 1978, spec. p. 205 ss.; MEIER 1988, p. 149 ss.; MEIER 2000, p. 133 ss.; DI BENEDETTO 2006, spec. pp. 52 ss., 96 ss., 114 ss.; OST 2007, p. 85 ss. Cfr. anche, tra i molti, DOVER 1957, p. 230 ss.; PODLECKI 1966, p. 63 ss.; DODDS 1985, p. 45 ss.; DE ROMILLY 1996, p. 57 ss.; PUCCI 1996, p. 140 ss.; ROSSI 1999, p. 199 ss.; ARISTODEMOU 2000, spec. p. 64 ss.; ALLEN 2005, p. 382 ss.; MITTICA 2006, spec. p. 78 ss.; NICOLAI 2009-2010, p. 5 ss. ove altra bibl.; CAVALLA 2011, p. 93 ss., spec. 105 ss.; PROVERA 2019, p. 23 ss.; CURI 2019, p. 20 ss.

¹¹⁹ Come invece ho cercato di fare in STOLFI 2021 e soprattutto STOLFI 2021-2022, cap. II ove bibl.

che ne fece approvare Efialte) ai termini problematici in cui può configurarsi una responsabilità individuale, dalla veste che nel giudizio di Oreste assumono Apollo, Erinni e Atena al ruolo istituzionale riservato alla paura delle sanzioni, sino agli echi (spesso assai puntuali e fedeli) di certi passaggi e principi dell'esperienza giudiziaria di metà V secolo.

Vorrei soffermarmi solo su un punto specifico, ma a ben vedere determinante (e in una duplice ottica)¹²⁰: il risultato della votazione cui approda il nuovo consesso – *thesmós* o *dikastón bouleutéion*¹²¹ – creato da Atena, e quindi la modalità con cui si realizza l'assoluzione di Oreste. Al riguardo, l'orientamento della dea assume senza dubbio un valore decisivo e salvifico, così da inibire l'orrida sorte a cui altrimenti andrebbe incontro il matricida (che le Erinni si apprestavano a «disseccare»)¹²², e porgersi quale mitico fondamento di ciò che indichiamo, appunto, come *calculus Minervae* o riconduciamo al principio *in dubio pro reo*¹²³.

La questione tuttora dibattuta è però se Atena, col suo voto, faccia sì che la bilancia penda a favore del matricida – riguardo alla cui sorte i giudici umani si erano divisi, in perfetta parità – oppure se ripristini la parità stessa, rispetto a una decisione che invece registrerebbe, da parte dei cittadini ateniesi, un minimo scarto contro Oreste. Numerose le ricostruzioni storiografiche, anche molto autorevoli, in un senso o nell'altro¹²⁴. Pur consapevole degli aspetti

¹²⁰ Ossia, come vedremo fra breve, in merito sia al destino dell'imputato che all'evoluzione che conosceranno le Erinni, destinate a essere introiettate – quasi una scheggia arcaica, greve di ancestrale ma benefico terrore – nel cuore delle istituzioni ateniesi.

¹²¹ Cfr., rispettivamente, *Eumenidi*, vv. 484 e 684. La qualifica, per l'Areopago, di *bouleutéion* torna, senza ulteriori specificazioni, al v. 704. Sul significato del termine, e lo straordinario impatto – nella storia delle istituzioni ma anche del pensiero filosofico – della costituzione dell'organo designato in tal modo cfr. SEVERINO 2005, p. 242 ss. Sull'uso di *thesmós* nelle *Eumenidi* – qui come organo istituito, altrove (soprattutto al v. 681) quale disposizione che fonda e statuisce –, da ultimo, STOLFI 2021-2022, cap. II § 3 ove bibl.

¹²² Fra i molti tormenti di cui le Erinni sono dispensatrici, quello loro attribuito da Eschilo nei confronti di Oreste è in effetti raffigurato come un prosciugare il colpevole, tramite l'estrazione del suo sangue (cfr. soprattutto *Eumenidi*, vv. 263 ss., ma anche vv. 346 e 980). Una sorta di macabro contrappasso rispetto al matricidio che deve essere espiato; ma anche un gesto inverso a quello con cui (sin dall'XI libro dell'*Odisea*) si riteneva di poter ridare un soffio di energia alle ombre dell'aldilà, tramite una libagione di sangue (la stessa immagine impiegata dalle Erinni). Di assoluta evidenza è la forte valenza simbolica, in entrambe le prospettive, del sangue medesimo: che finisce con identificarsi con la vita – o almeno, per i morti, con un suo parziale e momentaneo recupero. Alle Erinni come a una «brigata (*kómos*)» che beve sangue umano accenna già Cassandra, in *Agamennone*, v. 1189. Anche Oreste, in riferimento all'imminente omicidio di Egisto, afferma che l'Erinni «berrà, non diluito, un terzo sorso di sangue» (*Coefore*, v. 577 ss., ove è evidente la simmetria con la terza libagione cui si riferisce Clitennestra in *Agamennone*, v. 1386 ss.). Ho cercato altrove di contestualizzare la forma di pena che le Erinni sono pronte a infliggere a Oreste con la variegata semantica, insistente e sempre nevralgica, che il sangue assume nell'*Oresteia*: STOLFI 2021-2022, cap. II § 2.

¹²³ Principio già in vigore ad Atene fra V e IV secolo a.C. (cfr. Aristotele, *Costituzione degli ateniesi* 69.1) e probabilmente anche in altre *pólis*. Per un esame del passo aristotelico – così come delle conformi testimonianze di Aristofane, Antifonte ed Eschine –, per tutti, LORAUX 1990, p. 103 ss., spec. 106. Giustamente ella coglie la *ratio* di tale regola nello stato d'inferiorità (il quale «n'est pas seulement un *topos* de la rhétorique judiciaire») in cui si trovava l'imputato, appunto da riequilibrare con quella «chance supplémentaire». In verità Aristotele contemplava l'ipotesi in cui un collegio giudicante – menzionato però senza ulteriori specificazioni, e accanto a un'assemblea – «si divide esattamente a metà» anche in *Politica* 6.1318a-b: ma in tal caso segnalava come la decisione fosse affidata «all'estrazione a sorte o a qualche altro espediente del genere».

¹²⁴ Si attestano ad esempio nella prima direzione (che potrebbe avere precedenti illustri, già nella *Pro Milone* ciceroniana) AYLEN 1964, p. 349; PODLECKI 1966, p. 77; HESTER 1981, p. 265 ss.; PODLECKI 1989, pp. 182 e 211 ss. Anche MUSTI 1997, p. 33 ss. sembra condividere quest'orientamento, laddove vede nelle *Eumenidi* l'intento di «valorizzare come decisivo il voto della metà più uno» (sia pure in una forma che Eschilo, come egli osserva, configurerebbe in modo alquanto particolare). Ricorda la questione, ma per annettervi stranamente uno scarso rilievo, ZIOLKOWSKI 1997, p. 36 e 278 nt. 53.

problematici che in ogni caso persistono – frutto di un’ambiguità che il tragediografo ben si è guardato dal dissolvere –, personalmente non esiterei a seguire la seconda interpretazione¹²⁵. Milita in questo senso, a me sembra, un triplice dato.

In primo luogo la circostanza che la dea avesse stabilito preventivamente (ossia prima che i voti venissero conteggiati, pur se dopo essersi espressa a suo favore)¹²⁶: «Oreste vincerà anche se giudicato con parità di voti (*isôpsephos*)»¹²⁷. Ovviamente il peso di questa statuizione è valutabile solo *ex post*: essa, cioè, è destinata ad assumere un diverso rilievo a seconda del tipo di votazione che vi fa seguito. Solo una effettiva parità ne motiva pienamente l’inserimento da parte di Eschilo. Ove fosse raggiunta una maggioranza, pro o contro l’imputato, quella regola non conoscerebbe invece attuazione e dunque, nella logica del dramma, neppure meriterebbe di essere enunciata. E ciò anche qualora tale maggioranza fosse raggiunta (solo) in virtù del voto di Atena. Tutto cambia, viceversa, se pensiamo che sia proprio quest’ultima a (ri)costituire quel perfetto equilibrio. In tal modo il suo intervento – tutto in punta di diritto – si rivelerebbe doppiamente determinante: nell’enunciare *ex ante* il principio e nel dar luogo alle condizioni per poterlo applicare.

Si tratta dunque di un verdetto assolutamente alla pari: che si chiude come tale, anziché esserlo (almeno virtualmente, giacché lo spoglio dei voti ha luogo solo più tardi) finché non si pronuncia Atena. La stessa immagine, del resto, viene evocata da quest’ultima successivamente: nel contesto della sua laboriosa opera di persuasione (*peithô*) nei riguardi delle Erinni, furiose nel vedere Oreste sfuggire alla pena¹²⁸. Ecco qui il secondo dei tre elementi testuali cui alludevo.

¹²⁵ Che vanta, del resto, già numerosi sostenitori, pur se con posizioni talora più nette, in altri casi più prudenti e sfumate. Basti ricordare VERNANT, VIDAL-NAQUET 1976, p. 12 ss. nt. 3 e 60; GAGARIN 1975, p. 121 ss.; GAGARIN 1976, spec. p. 77 e 192; GOLDHILL 1984, spec. p. 257 ss. ove bibl.; MEIER 1988, p. 197 ss. e nt. 132 ove bibl.; SOMMERSTEIN 1989, p. 222 ss.; LORAUX 1990, spec. p. 105 ss.; LESKY 1996, p. 190 e nt. 125; MEIER 2000, p. 146 ss.; VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001, p. 166; SEVERINO 2005, p. 248 ss.; OST 2007, pp. 126 ss. e 154. Ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, in LOAYZA 2001, spec. p. 100 e 379 ss.

¹²⁶ Al v. 735, prima di illustrarne la ragione in quella prevalenza che l’elemento maschile assume per lei, non generata da alcuna madre (per cui «prediligo con tutto l’animo tutto ciò che è maschile, e sono interamente di mio padre»). Vi è alle spalle, evidentemente, una piena condivisione dell’argomento prospettato da Apollo (v. 658 ss.; una rapida eco sarà anche nell’*Oreste* di Euripide), secondo il quale l’unico vero protagonista della generazione sarebbe il padre, con la madre declassata a mera «nutrice del seme in lei collocato». Da qui la minor gravità riconosciuta nel matricidio rispetto al lasciare invendicato l’assassinio del padre. In merito a questo celebre ragionamento di Apollo – con le relative ascendenze, anassagoree o pitagoriche, nonché certe analogie con le dottrine che saranno poi esposte da Aristotele – cfr. ora STOLFI 2021-2022, cap. II § 2 ove bibl. Da notare è anche la circostanza che solo Atena esponga i motivi del proprio orientamento (pur manifestato da ultima, evidentemente per non influenzare la giuria), laddove i *dikastái* umani si limitano a deporre la *psêphos* nell’urna, senza proferir verbo. Non sovraccaricherei però di significato il loro silenzio, di cui quasi si stupiva, ad esempio, POHLENZ 1978, p. 152. Il loro comportamento è infatti pienamente conforme alla procedura attica del tempo, e la vera singolarità (connessa al ruolo affatto particolare, letteralmente fondativo, che svolge la dea) è semmai rappresentata dalla motivazione espressa da Atena.

¹²⁷ Così in *Eumenidi*, v. 741, il cui contenuto (come vedremo fra un attimo) è puntualmente ripreso dopo lo scrutinio e l’assoluzione dell’imputato.

¹²⁸ La descrizione della strategia suasoria messa in campo dalla dea occupa uno spazio persino maggiore di quello riservato, in precedenza, alle argomentazioni spese da Erinni e Apollo contro o a favore di Oreste: circa centoventi versi (794-915) contro un’ottantina (585-666). Una sproporzione che potrebbe stupire; ma che in realtà illustra l’esigenza che il successo sia corroborato dalla riconciliazione col vinto (vi torneremo alla fine di questo §, nel testo e nt. 155). Proprio in riferimento a questo secondo successo conseguito da Atena Eschilo evoca la forza della persuasione: *peithô*, anzi *Peithô* – al suo «reverente

Già immediatamente dopo la scrutinio Atena aveva connesso l'assoluzione al numero simmetrico dei voti in un senso e nell'altro: «quest'uomo è assolto dall'accusa del delitto di sangue (o ha evitato il verdetto di sangue: *ekpéptheughen áimatos díken*); pari (*íson*) è infatti il conto dei voti» (v. 752 ss.). Adesso insiste sul medesimo punto onde mostrare alle ancestrali divinità della vendetta (soprattutto endofamiliare) che quell'esito non deve costituire per loro una vergogna, non avendole affatto disonorate. «Non siete state vinte, ma in verità usci fuori con pari voti la sentenza (*isópsephos díke*), senza offesa (*ouk atimía[i]*) alle vostre prerogative» (v. 795 ss.)¹²⁹.

Un simile argomento partecipa di una precisa strategia retorica, che in effetti giungerà a placare la collera delle Erinni, facendole insediare in città come presenze benefiche – proprio in virtù del salutare terrore che esse continueranno a destare¹³⁰. Ma sarebbe difficile, anche in questo caso, comprendere il senso (e poi, ancor più, l'efficacia) delle parole di Atena ove immaginassimo che proprio lei avesse rotto quella parità di voti. Qualora il verdetto fosse stato *isópsephos* solo per quanto concerne i giudici umani, ciò comporterebbe che, alla fine, davvero le Erinni erano «state vinte»: il che darebbe loro un insuperabile motivo d'odio e rancore contro la dea che ha determinato la loro sconfitta, e adesso cerca di blandirle. Lo stesso esito del suo tentativo di pacificazione testimonia invece la bontà dell'argomento, se ripristiniamo il senso corretto in cui intendere quella parità di voti.

Vi è poi un terzo dato, che riposa non su quanto nella tragedia viene detto, ma su ciò che è impossibile rintracciarvi: il numero dei «migliori cittadini» scelti per giudicare Oreste. In nessun luogo viene precisato a quanti essi ammontassero, e tutti i tentativi compiuti per pervenire a una cifra esatta appaiono assolutamente congetturali¹³¹. L'unico elemento che non sembra azzardato presupporre è che essi fossero in numero dispari, conformemente al criterio che valeva (spesso anche se non sempre, a quanto pare) per le corti giudicanti del

timore (*sebas Peithóus*), che deve essere «sacro (*agnón*)» per le Erinni cui è rivolto, la stessa Atena si richiama già al v. 885 (in genere, riguardo al ruolo di *peithó* nelle *Eumenidi*, da tener presenti soprattutto BUXTON 1982, spec. p. 109 ss. e GOLDHILL 1984, p. 264 ss.). Questa personificazione divina del concetto è strettamente connessa all'intervento di Zeus, signore (o ispiratore) della parola nelle adunanze che hanno luogo sulla piazza (*agoráios*): cfr. in particolare *Eumenidi*, v. 970-3. Sempre importante LANZA 1979, p. 37 ss. Per ulteriori approfondimenti, anche in merito alle accezioni non sempre coincidenti con cui *peithó* compare in precedenti passaggi della trilogia (quali soprattutto *Agamennone*, v. 105 ss. e 385 ss., nonché *Coefore*, v. 726), posso ora rinviare a STOLFI 2021-2022, cap. II spec. § 4 ove altra bibl.

¹²⁹ Quella che ha avuto luogo, a favore di Oreste, è dunque una «victoire sans vaincu»: LORAUX 1990, p. 104.

¹³⁰ Atena stessa, nell'auspicare che gli ateniesi usino una reverente premura (*sebein*) nell'astenersi dagli opposti eccessi del dispotismo e dell'anarchia, raccomanda «di non espellere dalla città tutto quanto genera paura (*deimón*): chi infatti degli uomini è giusto se nulla teme?» (*Eumenidi*, v. 696 ss.). Sul peculiare ruolo che la paura – configurata in modo ben diverso che nei precedenti drammi dell'*Oresteia* – assume nel finale delle *Eumenidi*, fondamentale DI BENEDETTO 1978, p. 205 ss., spec. 213 ss. ove bibl. e DI BENEDETTO 2006, p. 95 ss. Cfr. inoltre LLOYD-JONES 1982, p. 93 ss.; MEIER 1988, p. 206 ss. ove bibl.; PUCCI 1996, p. 150 ss.; MEIER 2000, spec. p. 149 ss., 177; SEVERINO 2005, p. 211 ss.; OST 2007, p. 76, 117 ss.; STOLFI 2021-2022, cap. II § 5 ove altra bibl.

¹³¹ Quanti confidano in un numero pari di giurati – che dunque si sarebbero divisi perfettamente a metà in merito alla sorte di Oreste (cfr. *supra*, nt. 124) –, pensano a dieci o dodici persone. Più verosimile ipotizzare – con GAGARIN 1976, p. 77 – undici *dikastái*, e immaginare che ciascuno di essi deponesse la propria *pséphos* in concomitanza con le altrettante battute del coro e di Apollo, ai vv. 711-733. Credo poi che il riferimento di LANZA 1997, p. 112 a cinquanta areopagiti costituisca una retroproiezione, sull'evento mitico, di un dato istituzionale posteriore – anche se in verità è pressoché impossibile ricostruire l'esatto ammontare dei componenti quel consesso nel V secolo: pensa a circa centocinquanta membri HANSEN 2003, p. 421 ove bibl.

tempo di Eschilo: composte da un numero di giurati che andava dai 201 ai 501 (numero, quest'ultimo, cui farà poi riferimento Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 68.1), ma che potevano essere anche considerevolmente più ampie. Difficile pensare che da tale criterio si sia discostato il tragediografo, proprio nel celebrare l'atto fondativo del *dikázein* nella propria città. Diverrebbe allora impossibile pensare a un eguale numero di voti, a favore e contro Oreste, da parte dei *dikastái* umani – a meno di supporre qualche anomalia che avesse impedito, a uno di loro, di espletare la propria funzione: eventualità che poteva darsi in un tribunale attico del V secolo¹³², ma che stonerebbe alquanto in seno all'originario e venerabile consesso celebrato da Eschilo¹³³.

Accanto a questi tre rilievi, tutti desumibili (in positivo o in negativo) dalla lettera delle *Eumenidi*, sono poi da ricordare gli elementi che possiamo trarre da altre rappresentazioni teatrali della medesima vicenda. Inutile dire che dobbiamo valutarne la testimonianza con una cautela ben maggiore, poiché non è mai da escludere la possibilità che ciascun tragediografo optasse per una diversa ricostruzione del mito, apportandovi varianti e innovazioni, talora neppure secondarie¹³⁴. In merito al punto che ci riguarda, è però innegabile che la versione che abbiamo considerato, nell'*Oresteia*, la più probabile non si discosti troppo da quella poi adottata da Euripide, in due diverse opere.

Nella sua *Eletra* – collocabile forse attorno al 420¹³⁵, e ampiamente costruita in contrappunto con la nostra trilogia – si fa semplicemente riferimento a «voti dati in numero pari» che, secondo quanto Castore anticipa a Oreste, lo «salveranno da un verdetto di morte» (v. 1265 ss.). Non vi è alcun cenno a come questo risultato venga raggiunto, e in che misura vi concorra (o lo alteri) il voto di Atena. È perciò da presumere che il perfetto equilibrio tra favorevoli e contrari alla condanna di Oreste caratterizzi, di nuovo, non una fase (virtualmente) intermedia ma l'esito conclusivo: e dunque, se ancora dobbiamo supporre – come non è peraltro scontato – un voto della dea, anche dopo e anzi in virtù di tale suo intervento. In ogni caso, nulla induce a supporre che a pronunziarsi a favore di Oreste sia, complessivamente, la metà più uno dei votanti.

Non molti anni più tardi (probabilmente poco prima della rappresentazione dell'*Elena*, che ebbe luogo nel 412), Euripide tocca di nuovo la stessa vicenda nell'*Ifigenia in Tauride*. Oreste riferisce (v. 942 ss.) di quanto avvenuto presso l'Areopago¹³⁶, qui descritto non come

¹³² Cfr., per tutti, HANSEN 2003, p. 299. Si veda anche HARRISON 2001, p. 45 ss., ove sono raccolte le fonti più significative circa la composizione dispari delle giurie e i motivi di tale scelta (su questi aspetti cfr. altresì LORAUX 1990, p. 103 e 110 nt. 32), come pure riguardo alle occasioni in cui qualcuno dei *dikastái* aveva mancato di votare.

¹³³ Non sembrano porsi il problema gli studiosi (ricordati *supra*, nt. 124) che ipotizzano un voto pari dei giurati – cui dovrebbe aggiungersi, a loro avviso, quello di Atena, favorevole a Oreste.

¹³⁴ Vi ho insistito in STOLFI 2021-2022, cap. I § 2 ove bibl.

¹³⁵ Ma il punto è alquanto discusso: cfr., per tutti, ZUNTZ 1955, p. 64 ss.; BASTA DONZELLI 1978, p. 27 ss.; BOMBELLI 2004, p. 273 ss. Rimane controverso anche il rapporto cronologico con l'omonima opera di Sofocle: CRISCUOLO 2000, p. 193 ss. ove bibl.

¹³⁶ Diversa la versione proposta da Euripide in un'altra tragedia sul tema: l'*Oreste*. Qui infatti l'organo cui è demandata la decisione circa la sorte del protagonista non è l'Areopago, bensì «una assemblea di Argo che assomiglia tratto per tratto a quella di Atene, vista dai critici della democrazia – siamo nella primavera del 408» (così Vidal-Naquet, in VERNANT, VIDAL NAQUET 2001, p. 167; cfr. almeno LESKY 1996, p. 700 ss.). Nel resoconto della riunione di tale assemblea, compiuto dall'araldo ai v.

fondato per l'occasione da Atena, ma ancor più risalente, in quanto istituito da Zeus per sottoporre a giudizio Ares, contaminato da un delitto di sangue (v. 945 ss.) – anche per questo un «sacro tribunale (*osía pséphos*)», ove è interessante l'ulteriore slittamento metonimico che coinvolge il termine *pséphos*¹³⁷. Nel contesto di questa narrazione il matricida così sintetizza l'esito del processo a lui intentato (vv. 965-967): «Apollo mi salvò con la sua testimonianza (*martyrón*), Atena conteggiò voti pari (*ísas pséphous dieríthmese*): così venni assolto dall'accusa di omicidio». Il ruolo della dea non è, come già nell'*Elettra*, ben definito. Ella sembra limitarsi a una registrazione dei voti: benché il verbo *diarithméo* abbia anche il significato di «giudicare», è infatti evidente che il suo oggetto sono appunto *ísas pséphous*¹³⁸. E lo stesso vale per l'espressione con cui, più tardi (v. 1470 ss.)¹³⁹, la stessa Atena rievoca l'episodio, pur usando stavolta – sempre in riferimento a *pséphous ísas* – un più univoco ed esplicito verbo del giudicare (*krínein*).

Per tornare alle *Eumenidi*, molti e convergenti indizi lasciano dunque supporre che la parità di voti non preceda (almeno in astratto) la pronunzia di Atena, ma piuttosto ne sia conseguenza – col ripristino di una simmetria che era sfiorata, ma non integrata, nel giudizio degli uomini. Ed è proprio la singolarità di questo verdetto che merita attenzione¹⁴⁰. Tanto più che ci troviamo dinanzi a un evento cui il tragediografo attribuisce uno straordinario rilievo, per connetterlo all'atto fondante non solo di un'istituzione giudiziaria (il che sarebbe comunque, per un ateniese del tempo, di estrema importanza) ma dell'intero ordine cittadino¹⁴¹. La consapevolezza del rilievo pubblico di quel tipo di pronunzie, e dell'impat-

866 ss., spiccano in effetti alcune espressioni («chi vuole avanzare qualche proposta sul matricida Oreste?») visibilmente ricalcate sul lessico impiegato nei lavori dell'*Ekklesia*, così come il loro andamento risulta evocato dall'incalzare degli interventi compiuti dagli argivi. Ancor più rilevante, ai nostri fini, è il fatto che il popolo non inclini affatto per l'assoluzione di Oreste, e neppure vi sia un conteggio di voti pari (o prossimo alla parità). La condanna del matricida, ricordata in poche parole, è netta e indiscutibile. Egli sfuggirà alla morte solo attraverso il tortuoso *escamotage* ordito con Pilade, nella seconda parte della tragedia, e poi soprattutto grazie all'intervento conclusivo di Apollo, consueto (per Euripide) *deus ex machina*.

¹³⁷ Che dunque designa dapprima il sassolino, poi il voto che con esso si esprime (ma potrebbe aver luogo anche secondo una modalità diversa, come riscontrato nelle *Supplici* di Eschilo: *supra*, § 2 e ntt. 68 ss.), infine l'organo istituzionale ove ciò si verifica. Quest'ultimo significato torna anche poco più tardi, al v. 969.

¹³⁸ Al massimo, potremmo supporre che Atena abbia, dopo il loro attento calcolo, «giudicato pari i voti»: ma il significato non muterebbe affatto, nella sostanza, rispetto alla traduzione proposta. Rileva piuttosto come, anche in questa versione euripidea, non sembri trovare spazio una pronunzia della dea rispetto alla condanna o assoluzione di Oreste. E se poi le parole di Euripide dovessero essere interpretate (con una certa disinvoltura, in verità) nel senso che la stessa Atena, col suo giudizio, rese pari i voti, saremmo esattamente alla lettura che abbiamo proposto in merito alle *Eumenidi*.

¹³⁹ È nella prosecuzione di questo passaggio (v. 1471 ss.) che Euripide ricorda come da allora sia invalsa – «varrà», nella premonizione della dea – la regola (o consuetudine giuridica: *nómisma*) secondo la quale andrà assolto l'imputato per cui vengano appunto espressi voti pari (*iséreis pséphous*). Nell'*Elettra* (v. 1268) lo stesso tragediografo aveva parlato, al riguardo, direttamente di un *nómos*.

¹⁴⁰ Sul carattere tutt'altro che fortuito del suo esito paritario, fra gli altri, MEIER 2000, p. 145 ss. e OST 2007, p. 127.

¹⁴¹ Nel dar vita all'Areopago Atena parla di una «istituzione (*thesmós*) che rimarrà salda per sempre» (*Eumenidi*, v. 484). Più tardi (v. 690 ss.) vi scorge l'organo istituzionale capace di generare quella pietosa reverenza (*sébas*) e quel timore (*phóbos*) che tratterranno i cittadini dal commettere ingiustizia (*adikéin*), purché essi non stravolgano, innovandoli, i *nómoi* così stabiliti: «un baluardo che salva il territorio e la città [...] incorruttibile al lucro, degno di reverenza, inflessibile d'animo, vigile scolta del paese a difesa di chi dorma». Il dilatarsi della prospettiva – soprattutto da parte della stessa Atena, più che delle Erinni – è manifesto anche nel finale della tragedia, laddove la prima riesce a placare le seconde, convincendole a desistere da ogni maledizione e anzi a insediarsi benevole in città. Il loro compito non sarà soltanto quello di prospettare terrifiche sanzioni, come

to determinante che vi può assumere l'orientamento di ciascuno – giacché anche «un solo voto (*psēphos mia*)¹⁴² è in grado di rialzare una casa» (v. 751) – si coniuga a un dato assai più ambiguo e inquietante.

Quel che in Euripide rimarrà defilato, se non assente (il voto di Atena), assurge in Eschilo a un valore essenziale. E non solo perché attesta la convinzione, assai più spiccata che nel tragediografo successivo, di incisivi interventi divini sulla genesi e gli sviluppi degli assetti cittadini – anche questo, a ben vedere, un argomento che induce a escludere, nelle *Eumenidi*, una scissione troppo netta fra giudizio umano e divino, col secondo che alteri l'equilibrio del primo, come qualcosa di esterno e separato. Ma soprattutto l'intervento di Atena rivela come Oreste, propriamente, non fosse stato «dichiarato innocente dal punto di vista della morale umana»¹⁴³. E non a torto in questa «decisione contro l'antico diritto», assunta «contro la maggioranza» dei cittadini chiamati a giudicare, è stata vista¹⁴⁴ «una costruzione angosciante».

Vi è tutta la fatica e l'ambivalenza del nuovo che si afferma, secondo un tratto che del resto percorre l'intera tragedia: il processo che supera la vendetta e tuttavia ne trattiene in sé non pochi elementi¹⁴⁵; la razionalità dell'agone argomentativo che subentra all'enunciato che giura o maledice¹⁴⁶, ma senza eliderne completamente l'attitudine performativa; la forza del voto che irrompe sulla scena, e tuttavia non si esaurisce in un mero computo matematico. All'origine di ogni pratica giudiziaria Eschilo colloca, in definitiva, una maggioranza che non è affatto tale, e che anzi, tramite un duplice accorgimento – il voto di Atena e la regola da lei fissata per l'ipotesi di *isopsephía* –, rovescia un'altra maggioranza, pur se risicata. Il lessico dell'unanimità, così rassicurante nell'idilliaco orizzonte delle *Supplici* (e pur non svanito, ma in ben altra forma, in

deterrente rispetto al compimento di omicidi. Piuttosto, la paura stessa – di cui quelle arcaiche divinità sono fonte e simbolo assieme – costituirà l'ineludibile fondamento dell'intera convivenza civile. È dai loro «volti spaventosi (*phoberón prosópon*)» che la dea poliade vede scaturire benefici per i «suoi» cittadini (*Eumenidi*, v. 990 ss.). E sempre alle Erinni ella riserva (v. 910 ss.) il più vasto compito di rimozione degli empì (*dyssebónton*): come malerbe da strappare via per garantire la florida vita dei giusti. Ho cercato di approfondire questi aspetti in STOLFI 2021-2022, cap. II, spec. § 5 ove bibl. Cfr. anche *supra*, nt. 130.

¹⁴² Evidente, anche in questa circostanza, la valenza metonimica di *psēphos*, della quale abbiamo parlato *supra*, al § 2. Vi si aggiunge però un dato che, nel contesto di una democrazia sempre più radicale – in cui cioè vigeva un'assoluta eguaglianza fra ogni *polites* chiamato a pronunciarsi in molteplici organi collegiali –, doveva riuscire alquanto significativo per il pubblico: la portata decisiva che poteva assumere il voto di ciascuno, eminente o umile che fosse (ovviamente nell'Atene di Eschilo, non in quella del processo a Oreste).

¹⁴³ Così Vernant, in VERNANT, VIDAL-NAQUET 1976, p. 60.

¹⁴⁴ Da MEIER 1988, p. 197 ss. Sottolinea «l'irrimediabilità della situazione tragica sul piano umano» MUSTI 1997, p. 33.

¹⁴⁵ Giacché Eschilo non celebra (come talora si ripete, in modo troppo schematico) il trionfo del diritto sulla violenza, o il meccanico avvicinarsi di faide di sangue e amministrazione cittadina della giustizia. Ho cercato di fornirne vari riscontri in STOLFI 2021-2022, cap. II spec. § 1 ove altra bibl. Condivisibile DI BENEDETTO 2006, p. 100: «la tesi secondo cui nell'*Oresteia* Eschilo avrebbe voluto evocare un percorso storico che dalla famiglia porta allo Stato, con lo Stato che [...] si pone come superamento del *ghenos*, questa tesi è profondamente sbagliata» – e non solo perché una ben precisa organizzazione politica di Argo «è presupposta già nella prima tragedia della trilogia». In direzione analoga OST 2007, spec. p. 88. Cfr. anche COHEN 1995, p. 9 ss. e FARAONE 1999, p. 102 (i quali, peraltro, non rinunciano all'idea per cui, nell'*Oresteia*, «legal process triumphs over private violence»).

¹⁴⁶ Su queste due diverse prestazioni della parola – col passaggio che ne è celebrato nelle *Eumenidi*, ma di nuovo (cfr. la nt. precedente) non all'insegna di una completa cancellazione del passato o di un univoco progresso – si è insistito più volte. Cfr. almeno OST 2007, p. 91 ss., spec. 115 ss. e 123; GARAPON 2007, spec. p. 181; BONAZZI 2017, p. 111 ss.; STOLFI 2021-2022, cap. II § 4 ove altra bibl.

precedenti passaggi dell'*Oresteia*¹⁴⁷, cede qui completamente il campo a un esito diverso, e a ben altro ordine di questioni.

Come e più di quanto poi accadrà nell'*Aiace*, la frattura in seno all'organo giudicante alimenta recriminazioni e propositi di rivalsa nella parte soccombente. Ma quel che le Erinni lamentano è la lesione delle loro arcaiche prerogative e quindi del loro onore, anziché il sospetto di brogli o raggiri consumati ai propri danni (dei quali invece, come sappiamo, si diranno certi Aiace e Teucro, nell'opera di Sofocle). A quest'ultimo aspetto Eschilo non accenna minimamente; così come non fa alcun esplicito riferimento all'effetto clamorosamente divisivo che la valutazione di Oreste determina fra quei «migliori cittadini» chiamati a esprimersi. Eppure, all'interno di tale organo – nucleo privilegiato e simbolico dell'intero corpo civico –, la lacerazione risulta profonda ed eclatante. Né è probabilmente un caso se lo spettro del conflitto interno alla città, ossia della *stásis* «insaziabile di mali» (v. 976 ss.)¹⁴⁸, aleggia con tanta insistenza nel finale delle *Eumenidi*, sino a configurarsi come il primo e più grave pericolo da cui deve guardarsi la *pólis*¹⁴⁹. L'accorato appello eschileo alla *homónoia* ateniese si nutre di antefatti mitici, ma si carica di ulteriori e pregnanti significati alla luce delle violente reazioni suscitate – proprio in quegli anni – dall'intervento di Efialte, col suo disegno di comprimere il peso politico dell'Areopago, riconducendone le funzioni all'originaria portata, esclusivamente giudiziaria¹⁵⁰.

Ecco allora che la frattura consumatasi con la votazione dà luogo a un campo di tensioni e ambivalenze, che il tragediografo s'impegna a sfruttare, più che a risolvere o «ripulire» – così come del resto accade a proposito di certi concetti dalla composita e stratificata semantica, assai ricorrenti nella trilogia¹⁵¹. L'assenza di unanimità destabilizza e inquieta, ma risulta pres-

¹⁴⁷ Penso, in particolare, alla forma davvero suggestiva con cui Agamennone, nell'omonima tragedia, descrive la concorde decisione degli dèi in merito alla distruzione di Troia (vv. 813-817). Egli tende a rappresentare quella volontà nei termini di un vero e proprio verdetto, seguito a una contesa giudiziaria – ove è notevole la ricchezza dei riferimenti alla prassi processuale del tempo di Eschilo. Degli dèi, infatti, viene detto che, «ascoltate le istanze delle parti [quasi le loro rivendicazioni giuridiche: *dikas*], non espresse con la parola, hanno posto senza esitazione nell'urna sanguinosa i voti che decretavano la morte di molti uomini e la rovina di Ilio; e nell'urna opposta, che non si riempiva, entrava solo l'attesa della mano».

¹⁴⁸ Parole che probabilmente riecheggiano una battuta di Cassandra, nell'*Agamennone* (v. 1117), ove già la *stásis* è detta «insaziabile (*akóretos*)». Cfr. DI BENEDETTO 1978, p. 208; AVEZZÚ 2003, p. 90; DI BENEDETTO 2006, p. 98 ss. Nei v. 977 ss. delle *Eumenidi* è stata inoltre individuata una nitida formulazione del giustapporsi di *stásis* e *philia*: con la prima che assurge a «malattia mortale della *pólis*», e la seconda assunta quale «unica medicina [che] fa dei cittadini una comunità unanime, capace di agire come una sola volontà contro i propri nemici». Così FUSILLO 2001, p. 147.

¹⁴⁹ I cui membri, proprio per questo, è bene indirizzino altrove la propria aggressività, contro un comune nemico esterno, da «odiare con un solo cuore» e rispetto al quale acquisire «onori fra gli uomini» imponendo loro la propria egemonia. Così recitano, rispettivamente, il coro delle Erinni al v. 986 e Atena al v. 915 – da confrontare con il «meraviglioso (e terribile: *deinós*) amore di gloria» che ella (v. 864 ss.) sollecita a coltivare con la guerra esterna alla città (*pólemos*), oltre che con l'auspicio già formulato da Oreste ai v. 776 ss. Sulla peculiare immagine dei successi militari ateniesi che emerge da questi passi ha insistito DI BENEDETTO 1978, p. 865 ss. e DI BENEDETTO 1999, p. 40 ss. ove bibl. Cfr., da ultimo, anche STOLFI 2021-2022, cap. II § 5 ove altra bibl.

¹⁵⁰ Posso rinviare, in proposito, a STOLFI 2021-2022, cap. II § 3 ove bibl. Anche in merito all'Areopago – «che può rappresentare così il vecchio organo dello Stato aristocratico come l'organo della nuova democrazia» – affiora in Eschilo «un'enigmatica ambiguità»: MUSTI 1997, pp. 31 e 270.

¹⁵¹ Mi riferisco soprattutto alla nozione di *dike*, a proposito della quale è stato osservato che Eschilo, lungi dal fornirne una precisa definizione (così da dirci «cosa la giustizia è»), sa che essa «indica un campo di significati, ma il suo scopo è di

soché ovvia, atteso come persino per il mondo divino la sorte di Oreste fosse motivo di aspri contrasti e frontali opposizioni¹⁵². E la parità, pressoché perfetta, che si registra nel conteggio delle *pséphoi* costituisce sì l'emblema della lacerazione cittadina ma anche, e al tempo stesso, l'unica possibile via d'uscita, accettabile per vincitore e vinti.

Per risolvere uno stallo è necessario determinarne un altro. Per sfuggire a quella ferrea dinamica ritorsiva in cui per generazioni era stata inchiodata la casa di Atreo, col concatenarsi di colpe ed espiazioni (per mezzo di altri crimini), occorre essere posti dinanzi a un'ulteriore situazione di simmetrie ed equilibri. Dalla violenza autodistruttiva del *gbénos* non si viene affrancati tramite un giudizio all'unanimità, assolutamente irrealistico; ma neppure in virtù di un largo scarto a favore dell'assoluzione – il che, anziché rinsaldare la forza iussiva della sentenza, acuirebbe la collera delle Erinni sconfitte e quindi esporrebbe la città alle loro maledizioni. Secondo un paradosso solo apparente, la buona riuscita istituzionale di tutta la vicenda riposa proprio sull'ambiguità dell'esito registrato da Eschilo: la non maggioranza, in definitiva, a cui dà luogo la valutazione del matricidio.

Certo, come ricordavamo in epigrafe con le parole di Nicole Loraux, «votare significa accettare di separarsi», e nel dramma che chiude l'*Oresteia* ciò accade in una forma pressoché esemplare. Eppure anche quella scissione partecipa, predisponendone le condizioni, di una duplice dinamica che contraddistingue tutta la conclusione della trilogia: nel segno di una ricomposizione in armonica unità di logiche che sino ad allora erano state parziali (e perciò confliggenti)¹⁵³, come pure del «superamento nella conservazione»¹⁵⁴ di quanto saremmo tentati – ma sbagliando – di confinare in un passato remoto e rimosso. L'esito così incerto di quel voto consente ciò che un risultato diverso, e apparentemente più tranquillizzante (per l'imputato e i giudici stessi), renderebbe impraticabile: l'estinguersi autentico, e non solo proclamato, del conflitto. Vi affiora un principio diffuso (anche) nella drammaturgia antica, secondo il quale «la vittoria, da sola, non è sufficiente: perché sia una vittoria totale deve prima sopravvenire la riconciliazione coi vinti»¹⁵⁵.

sfruttare il campo, non di ripulirlo». Così HAVELOCK 2003, rispettivamente p. 364 e 353. Sulle molteplici accezioni in cui effettivamente *dike* (o *Dike*) compare nell'*Oresteia*, fra gli altri, PODLECKI 1966, p. 63 ss.; GAGARIN 1976, p. 66 ss.; GOLDBILL 1984, spec. p. 148 ss., 158; NUSSBAUM 1996, spec. p. 84 ss.; JELLAMO 2005, p. 122 ss.; MITTICA 2006, p. 100 ss.; NICOLAI 2009-2010, p. 6 ss.; STOLFI 2021-2022, cap. II § 1 ove altra bibl.

¹⁵² Come quelle che si instaurano fra le Erinni e Apollo (ma per molti versi anche Atena): «una specie di avvenimento teogonico», secondo GRAF 2002, p. 127. Si vedano anche, tra i molti, GAGARIN 1976, p. 100 ss.; DI BENEDETTO 1978, spec. p. 266 ss.; JUDET DE LA COMBE 1990, p. 266 ss.; OST 2007, p. 90 ss.; STOLFI 2021-2022, cap. II § 3 ove altra bibl.

¹⁵³ Finché viene concepita come propria di Clitennestra, di Oreste o delle Erinni, la *dike* non è altro che «il farsi valere delle parti in quanto parti», laddove solo «la città sapiente diventa invece consapevole che ogni Dike particolare è *hybris*», e che la stessa «*hybris* dei vendicatori» è espressione del perverso «prevalere della parte sul Tutto». Così SEVERINO 2005, p. 265 ss. e 131 ss. Anche MEIER 1988, p. 200 vede nell'assoluzione di Oreste «la totalità che vince sulle forze particolari che minacciano di spezzarla».

¹⁵⁴ Davvero una hegeliana «Aufhebung»: OST 2007, p. 122 ss.

¹⁵⁵ Così MEIER 2000, p. 194: non a torto egli ritiene che la medesima idea sia applicata nella trilogia dedicata a Prometeo (su cui ora STOLFI 2021-2022, cap. III § 2 ove bibl.). Cfr. anche quanto scrive MITTICA 2006, p. 155 ss. in merito alla «reintegrazione» con cui si chiudono le *Eumenidi*

A ciò possiamo aggiungere due ultimi dati, ancora una volta improntati a una certa ambivalenza. Da una parte, la percezione eschilea di un problema di fondo che in ogni tempo coinvolge l'istituto del processo. La consapevolezza, cioè, dei suoi limiti e della sua imperfezione, se alla conclusione formale della contesa che esso decreta – nel cuore del suo autentico «mistero»¹⁵⁶ – non si accompagna un effettivo esercizio di ricomposizione: una costruzione del consenso favorita da efficaci strategie suasorie e adeguate pratiche di governo¹⁵⁷. Ma d'altra parte è anche vero che negli stessi strumenti giuridici si addensa, secondo la rappresentazione proposta dal nostro tragediografo, una straordinaria attitudine ordinante e pacificatrice. Avallata, e anzi posta dalla medesima dea poliade (giacché, per Eschilo, nessuna svolta istituzionale può prescindere dall'elemento religioso)¹⁵⁸, la regola che vuole assolto l'imputato, qualora i voti siano pari, offre l'autentico codice per decifrare l'andamento di quel giudizio, altrimenti così enigmatico.

È questa voce del più articolato *thesmós* posto da Atena che fa di una maggioranza zoppa, incapace di lasciarsi alle spalle le ragioni della vendetta, il benefico ingranaggio di una nuova macchina di disciplinamento, che razionalizza e ricompone, anziché negare, mentalità e procedure antiche di secoli. Non sarà allora azzardato – al netto di una certa enfasi con cui ciò è stato espresso – guardare alle *Eumenidi* come al testo che celebra l'«invenzione» del processo, se non addirittura la nascita del «diritto in senso razionale»¹⁵⁹. O individuare nel proscioglimento di Oreste – simmetrico e inverso a quella della Danaide (Ipermnestra) che era venuta meno all'accordo con le sorelle, così da risparmiare il marito la prima notte di nozze – una delle due assoluzioni «a specchio» su cui «si fonda l'Atena classica»¹⁶⁰. E sempre, in tutte le scene da noi ripercorse (pur con implicazioni diverse che di volta in volta vi sono connesse)¹⁶¹, spicca l'elemento determinante incarnato dalla votazione: quale che sia l'oggetto

¹⁵⁶ Nel senso, naturalmente, di SATTI 1994, p. 23 ss., il quale inquadrava in quei termini la circostanza che il processo ha solo in sé medesimo, e non nella realizzazione della giustizia o nella ricerca della verità, il proprio fine: che è appunto il giudizio, quale decisione affidata a un soggetto terzo rispetto ai contendenti, e tale da chiuderne la vertenza. Vi si potrebbe peraltro obiettare – con RICOEUR 1998, p. 159 ss. – che quella così enucleata costituisce solo «la finalità a breve termine» del giudicare, mentre quella «a lungo termine» attiene alle strategie sociali volte a interdire la violenza («la scelta del discorso contro la violenza» [p. 162]: proprio quanto trova la prima codificazione nelle *Eumenidi*).

¹⁵⁷ Da qui ad esempio il notevole risalto assunto, nella gestione del contenzioso ateniese fra V e IV secolo, dagli arbitrati, pubblici e privati – nei quali era riservato maggiore spazio a valutazioni di equità (già vi insisteva Aristotele, *Retorica* 1.1374b), ed era anche sensibilmente diversa la finalità perseguita, consistente – scrive Cozzo 2014, p. 72 – nel «fare cessare la lite, e, se possibile, anche il sentimento litigioso». Ma pensiamo anche, mutato il non poco che è da mutare, al significato oggi assunto, oltre che dallo stesso arbitro, da pratiche quali la mediazione, alla cui crescente affermazione (anche a livello di previsioni normative) ha contribuito la coscienza dei limiti propri dell'ordinaria amministrazione della giustizia, dal momento che «la pacificazione assicurata dal diritto, rimanendo alla superficie degli eventi, si dimostra [...] spesso carente sia sul piano etico generale, sia su quello pratico dell'effettiva risoluzione del conflitto»: COSÌ 2017, p. 134 ss.

¹⁵⁸ Circa l'esigenza di ricondurre «le concezioni eschilee della polis [...] entro l'orizzonte della politica teologica» (una nozione distinta, benché «equivalente», rispetto a quella moderna di «teologia politica»), cfr. MEIER 1988, p. 229. Efficace LLOYD-JONES 1982, p. 94: «Aeschylus' politics are an extension of his theology».

¹⁵⁹ Così CAVALLA 2011, p. 110 ss., spec. 116. Ritiene che proprio «la parità dei voti [...] simboleggia [...] ciò che, propriamente, non sarebbe potuto accadere, e cioè la vittoria di un nuovo diritto» MEIER 2000, p. 146 ss.

¹⁶⁰ In tal senso, nel contesto di un'analisi estremamente suggestiva, CALASSO 2009, p. 84 ss.

¹⁶¹ Come tutt'altro che omogenea è la valenza che l'ipotesi di parità di voti assumeva nella prassi e nell'immaginario delle decisioni assembleari e nell'amministrazione della giustizia (con particolare riguardo ai giudizi su fatti di sangue): cfr. LORAUX 1990, spec. p. 107.

del contendere – l'accoglienza delle supplici, la destinazione delle armi di un eroe o la sorte di un matricida – e l'esito numerico a cui si perviene: all'unanimità, a (discussa) maggioranza o in perfetta parità (ma, almeno per noi, persino più controversa).

Bibliografia

- ADKINS 1987 = A.W.H. ADKINS, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, trad. it. Roma-Bari 1987.
- AGAMBEN 2013 = G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Torino 2013.
- ALLEN 2000 = D.S. ALLEN, *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton 2000.
- ALLEN 2005 = D. ALLEN, *Greek Tragedy and Law*, in M. GAGARIN, D. COHEN (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, pp. 374-393.
- ARISTODEMOU 2000 = M. ARISTODEMOU, *Law and Literature. Journeys from Her to Eternity*, Oxford 2000.
- AVEZZÚ 2003 = G. AVEZZÚ, *Il mito sulla scena. La tragedia ad Atene*, Venezia 2003.
- AYLEN 1964 = L. AYLEN, *Greek Tragedy and Modern World*, London 1964.
- BASTA DONZELLI 1978 = G. BASTA DONZELLI, *Studio sull'Elettra di Euripide*, Catania 1978.
- BENVENISTE 1976 = E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, trad. it. Torino 1976.
- BISCARDI 1982 = A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Milano 1982.
- BOMBELLI 2004 = G. BOMBELLI, *Modelli di "giustizia" tra classicità e modernità: l'Elettra di Euripide e la sua rilettura in Eugene O'Neill*, in G. BOMBELLI, A. MAZZEI (a c. di), *Dike polyponos. Arche-tipi di giustizia fra tragedia greca e dramma moderno*, Padova 2004, pp. 273-318.
- BONAZZI 2017 = M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Torino 2017.
- BUXTON 1982 = R.G.A. BUXTON, *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge 1982.
- CAIRNS 1996 = D. CAIRNS, *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in *Journal of Hellenic Studies* 116 (1996), pp. 1-32.
- CALASSO 2009 = R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 2009¹⁴.
- CANCELLI 2000 = F. CANCELLI, *Le leggi divine di Antigone e il diritto naturale*, Roma 2000.
- CANFORA 2004 = L. CANFORA, *Prima lezione di storia greca*, Roma-Bari 2004⁴.
- CANFORA 2010 = L. CANFORA, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 2010³.
- CANFORA 2013 = L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, rist. Roma-Bari 2013.
- CANTARELLA 2007a = E. CANTARELLA, *Premessa*, in E. CANTARELLA, L. GAGLIARDI (a c. di), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007, pp. 9-16.
- CANTARELLA 2007b = E. CANTARELLA, *I supplicanti capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2007².

- CANTARELLA 2011 = E. CANTARELLA, *La violenta: Clitennestra*, in S. SEBASTIANI (a c. di), *Donne in rivolta. Tra arte e memoria*, Bologna 2011, pp. 19-35.
- CANTARELLA, GAGLIARDI 2007 = E. CANTARELLA, L. GAGLIARDI (a c. di), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007.
- CAPIZZI 1995 = A. CAPIZZI, *Paradigma, mito, scienza. Studi sul pensiero greco*, Roma 1995.
- CARILLO 2007 = G. CARILLO, *Atteone o della democrazia*, Napoli 2007.
- CARILLO 2019 = G. CARILLO, *Nomou bia(i). Note su Antigone*, in *Il Pensiero* 58.2 (2019), pp. 79-93.
- CARLIER 1984 = P. CARLIER, *La Royauté en Grece avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- CATENACCI 1996 = C. CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996.
- CAVALLA 2011 = F. CAVALLA, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli 2011.
- CERRI 1979 = G. CERRI, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull'Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli 1979.
- CIARAMELLI 2017 = F. CIARAMELLI, *Il dilemma di Antigone*, Torino 2017.
- CITTI 1978 = V. CITTI, *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Napoli 1978.
- COHEN 1995 = D. COHEN, *Law, Violence and Community in classical Athens*, Cambridge 1995.
- COSI 2017 = G. COSI, *L'accordo e la decisione. Modelli culturali di gestione dei conflitti*, Milano 2017.
- COZZO 2014 = A. COZZO, «Nel mezzo». *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa 2014.
- CRISCUOLO 2000 = U. CRISCUOLO, *Lettura dell'Elettra di Sofocle*, Napoli 2000.
- CRITCHLEY 2020 = S. CRITCHLEY, *A lezione dagli antichi. Comprendere il mondo in cui viviamo attraverso la tragedia greca*, trad. it. Milano 2020.
- CURI 2003 = U. CURI, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Milano 2003.
- CURI 2019 = U. CURI, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Torino 2019.
- DAVID-JOUGNEAU 1995 = M. DAVID-JOUGNEAU, *Ulysse médiateur ou comment sortir de la logique de la vengeance*, in *Droit et société* 29 (1995), pp. 11-24.
- DE ROMILLY 1996 = J. DE ROMILLY, *La tragedia greca*, trad. it. Bologna 1996.
- DE ROMILLY 2005 = J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Milano 2005.
- DETIENNE 1990 = M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, trad. it. Roma-Bari 1990.
- DI BENEDETTO 1978 = V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.
- DI BENEDETTO 1999 = V. DI BENEDETTO, *Eschilo e la guerra*, in *Prometheus* 25 (1999), pp. 37-44.
- DI BENEDETTO 2006 = V. DI BENEDETTO, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, in *Eschilo, Oresteia*, Milano 2006¹¹, pp. 5-190.
- DI DONATO 2013 = R. DI DONATO, *Tragedia greca e pensiero sociale*, ora in *Id.*, *Per una storia culturale dell'antico. Contributi a una antropologia storica*, I, Pisa 2013.
- DI MARCO 1980-81 = M. DI MARCO, *Il dibattito politico nell'agone delle «Supplici» di Euripide: motivi e forme*, in *Helikon* 20-21 (1980-81), pp. 165-206.

- DODDS 1959 = E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1959.
- DODDS 1985 = E.R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, rist. Oxford 1985.
- DOVER 1957 = K.J. DOVER, *The Political Aspects of Aeschylus' Eumenides*, in *Journal of Hellenic Studies* 77.2 (1957), pp. 230-237.
- ESPOSITO 2013 = R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013.
- FARAONE 1999 = C.A. FARAONE, *Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens*, in *Dike* 2 (1999), pp. 99-122.
- FODDAI 2005 = M. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Torino 2005.
- FORTI, MAZZUCCATO, VISCONTI 2014 = G. FORTI, C. MAZZUCCATO, A. VISCONTI (a c. di), *Giustizia e letteratura*, II, Milano 2014.
- FORTI, PROVERA 2019 = G. FORTI, A. PROVERA (a c. di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*, Milano 2019.
- FUSILLO 2001 = F. FUSILLO, *Philia / stasis*, in M.P. FIMIANI (a c. di), *Philia*, Napoli 2001, pp. 146-172.
- GAGARIN 1975 = M. GAGARIN, *The Vote of Athena*, in *American Journal of Philology* 96 (1975), pp. 121-127.
- GAGARIN 1976 = M. GAGARIN, *Aeschylean drama*, Berkeley-Los Angeles-London 1976.
- GALGANO 2009 = F. GALGANO, *Il diritto e le altre arti. Una sfida alla divisione fra le culture*, Bologna 2009.
- GARAPON 2007 = A. GARAPON, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, trad. it. Milano 2007.
- GASTALDI 2008 = S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2008.
- GEHRKE 1997 = H.-J. GEHRKE, *La «stasis»*, in S. SETTIS (a c. di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II.2, Torino 1997, pp. 453-480.
- GERNET 1982 = L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, rist. Paris 1982.
- GIANGIULIO 2015 = M. GIANGIULIO, *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma 2015.
- GIORDANO 2014 = M. GIORDANO, *Contamination et vengeance: pour une diachronie du miasma*, in *Mètis* n.s., 12 (2014), pp. 291-310.
- GIORGINI 1993 = G. GIORGINI, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano 1993.
- GOLDHILL 1984 = S. GOLDHILL, *Language, sexuality, narrative: the Oresteia*, Cambridge 1984.
- GOLDHILL 2000 = S. GOLDHILL, *Greek Drama and Political Theory*, in C. ROWE, M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 60-88.
- GRAF 2002 = F. GRAF, *Il mito in Grecia*, trad. it. Roma-Bari 2002⁴.
- HANSEN 2003 = M.H. HANSEN, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, trad. it. Milano 2003.
- HARRISON 2001 = A.R.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene. La procedura*, II, trad. it. Alessandria 2001.

- HAVELOCK 2003 = E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it. Roma-Bari 2003³.
- HESTER 1981 = D.A. HESTER, *The Casting Vote*, in *American Journal of Philology* 102 (1981), pp. 265-274.
- HIRZEL 1966 = R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, rist. Hildesheim 1966.
- HÖSLE 1986 = V. HÖSLE, *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle. Osservazioni storico-estetiche sulla struttura della tragedia attica*, trad. it. Napoli 1986.
- JELAMO 2005 = A. JELAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005.
- JUDET DE LA COMBE 1990 = P. JUDET DE LA COMBE, *Rationalisation du droit et fiction tragique: les Euménides*, in J.-F. MATTÉI (dir.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice - mai 1987*, Paris 1990, pp. 265-277.
- KNOX 1954 = B.M.W. KNOX, *Why is Oedipus called Tyrannos?*, in *Classical Journal* 50 (1954), pp. 97-102.
- KNOX 1986 = B. KNOX, *Word and Action. Essays on the Ancient Theatre*, rist. Baltimore 1986.
- KNOX 1998 = B. KNOX, *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*, rist. New Haven-London 1998².
- LANZA 1977 = D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.
- LANZA 1979 = D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli 1979.
- LANZA 1997 = D. LANZA, *La disciplina dell'emozione. Un'introduzione alla tragedia greca*, Milano 1997.
- LANZA, VEGETTI, CAIANI, SIRCANA 1977 = D. LANZA, M. VEGETTI, G. CAIANI, F. SIRCANA, *L'ideologia della città*, Napoli 1977.
- LESKY 1996 = A. LESKY, *La poesia tragica dei Greci*, trad. it. Bologna 1996.
- LEWIS 1989 = R.G. LEWIS, *The Procedural Basis of Sophocles' Oedipus Tyrannus*, in *Greek, Roman and Byzantin Studies* 30 (1989), pp. 41-66.
- LLOYD-JONES 1982 = H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- LOAYZA 2001 = D. LOAYZA, *Introduction*, in Eschyle, *L'Orestie*, Paris 2001.
- LODDO 2018 = L. LODDO, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Milano 2018.
- LORAUX 1990 = N. LORAUX, *La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote*, in *Le Genre Humain* 22 (1990), pp. 89-110.
- LORAUX 2001 = N. LORAUX, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, trad. it. Torino 2001.
- LORAUX 2006 = N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. Vicenza 2006.
- LOTZE 1997 = *Il cittadino e la partecipazione al governo della «polis»*, in S. SETTIS (a c. di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II,2, Torino 1997, pp. 369-401.
- MAFFI 2012 = A. MAFFI, *Origine et application du principe de majorité dans la Grèce ancienne*, in B. LEGRAS, G. THÜR (éd./hersgg.), *Symposion 2011. Études d'histoire du droit grec et hellénistique (Paris, 7-10 septembre 2011) / Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Paris, 7-10. September 2011)*, Wien 2012, pp. 21-31.

- MARTINA 2004 = A. MARTINA, *La prorrhesis di Edipo* (*Soph. Oed. T. 216-275*), in *Paideia* 59 (2004), pp. 271-298.
- MARZULLO 1993 = B. MARZULLO, *I sofismi di Prometeo*, Firenze 1993.
- McGLEW 1993 = J.F. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca-London 1993.
- MEIER 1988 = C. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Bologna 1988.
- MEIER 2000 = C. MEIER, *L'arte politica della tragedia greca*, trad. it. Torino 2000.
- MITTICA 2006 = M.P. MITTICA, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano 2006.
- MOSSÉ 1969 = C. MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969.
- MOSSÉ 2006 = C. MOSSÉ, *Pericle. L'inventore della democrazia*, trad. it. Roma-Bari 2006.
- MUSTI 1997 = D. MUSTI, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1997².
- NICOLAI 2009-2010 = R. NICOLAI, *Prima del processo: logiche giudiziarie nell'Oresteia*, in *Sandalion* 32-33 (2009-2010), pp. 5-31.
- NUSSBAUM 1996 = M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. Bologna 1996.
- OST 2007 = F. OST, *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, trad. it. Bologna 2007.
- OSTWALD 1969 = M. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, Oxford 1969.
- PABST 2003 = A. PABST, *Die Athenische Demokratie*, München 2003.
- PADUANO 2008 = G. PADUANO, *Antigone e la democrazia ateniese*, in R. ALONGE (a c. di), *Antigone, volti di un enigma. Da Sofocle alle Brigate Rosse*, Bari 2008, pp. 3-22.
- PARKER 1983 = R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PATTONI 2011 = M.P. PATTONI, *Scene di supplica nel teatro eschileo: simmetrie strutturali ed equivalenze politiche*, in A. BELTRAMETTI (a c. di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011, pp. 127-148.
- PEPE 2000 = L. PEPE, *L'agone tra Teseo e l'araldo tebano nelle 'Supplici' di Euripide*, in P. ANGELI BERNARDINI (a c. di), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-9 luglio 1997)*, Pisa-Roma 2000, pp. 203-218.
- PEPE 2007 = L. PEPE, *I «sette contro Tebe» e la spartizione dell'eredità di Edipo*, in E. CANTARELLA, L. GAGLIARDI (a c. di), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007, pp. 31-67.
- PEPE 2020 = L. PEPE, *La voce delle Sirene. I Greci e l'arte della persuasione*, Roma-Bari 2020.
- PODLECKI 1966 = J. PODLECKI, *The Political Background of Eschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966.
- PODLECKI 1989 = J. PODLECKI (ed.), *Aeschylus, Eumenides*, Warminster 1989.
- POHLENZ 1978 = M. POHLENZ, *La tragedia greca, I*, trad. it. Brescia 1978².
- PROVERA 2019 = A. PROVERA, *'Poeti legislatori' della Grecia arcaica. Dalla vendetta alla giustizia della misura e del riconoscimento*, in G. FORTI, A. PROVERA (a c. di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*, Milano 2019, pp. 18-31.
- PUCCI 1996 = B. PUCCI, *Diritto e tragedia. Rito e processo nelle «Eumenidi» di Eschilo*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* IV s., 73 (1996), pp. 140-156.

- RAAFLAUB 1985 = K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, München 1985.
- RICOEUR 1998 = P. RICOEUR, *Il giusto*, trad. it. Torino 1998.
- RIPEPE 2001 = E. RIPEPE, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di A. Cristiani*, Torino 2001, pp. 677-718.
- RIVIER 1968 = A. RIVIER, *Remarques sur le 'nécessaire' et le 'nécessité' chez Eschyle*, in *Revue des Études Grecques* 81 (1968), pp. 5-39.
- ROSSI 1999 = L. ROSSI, *Strategie oratorie nelle Eumenidi di Eschilo*, in *Seminari romani di cultura greca* 2.2 (1999), pp. 199-212.
- RUZÉ 1984 = F. RUZÉ, *Pléthos, aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. van Effenterre*, Paris 1984, pp. 247-263.
- SALANITRO 1968 = G. SALANITRO, *La data e il significato politico delle «Supplici» di Eschilo*, in *Helikon* 8 (1968), pp. 311-340.
- SATTA 1994 = S. SATTA, *Il mistero del processo*, Milano 1994.
- SCABUZZO 2001 = S. SCABUZZO, *La prueba judicial en la tragedia: el caso de Edipo rey*, in *Argos* 25 (2001), pp. 79-93.
- SCHIAVONE 2019 = A. SCHIAVONE, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino 2019.
- SCHIRRIPA 2003 = P. SCHIRRIPA, *Le figure tragiche del potere a Tebe tra legittimità e usurpazione*, in S. SIMONETTA (a c. di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna 2003, pp. 199-216.
- SEGAL 1981 = C. SEGAL, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge-London 1981.
- SEVERINO 2005 = E. SEVERINO, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 2005².
- SISSA 1992 = G. SISSA, *La verginità in Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1992.
- SNELL 1969 = B. SNELL, *Eschilo e l'azione drammatica*, trad. it. Milano 1969.
- SOMMERSTEIN 1989 = A.H. SOMMERSTEIN (ed.), *Eschylus, Eumenides*, Cambridge 1989.
- STAROBINSKI 1978 = J. STAROBINSKI, *Tre furori*, trad. it. Milano 1978.
- STOLFI 2006 = E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino 2006.
- STOLFI 2008 = E. STOLFI, *Polites e civis: cittadino, individuo e persona nell'esperienza antica*, in C. TRISTANO, S. ALLEGRIA (a c. di), *Civis/civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna. Atti del Seminario internazionale Siena-Montepulciano, 10-13 luglio 2008*, Montepulciano (Siena) 2008, pp. 17-32.
- STOLFI 2012a = E. STOLFI, *Quando la Legge non è solo legge*, Napoli 2012.
- STOLFI 2012b = E. STOLFI, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: «stásis», «pólemos» e «dikaios pólemos»*, in *Rivista di studi militari* 1 (2012), pp. 8-46.
- STOLFI 2014 = E. STOLFI, *Nómoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 80 (2014), pp. 467-503.
- STOLFI 2018 = E. STOLFI, *Gli attrezzi del giurista. Introduzione alle pratiche discorsive del diritto*, Torino 2018.

- STOLFI 2019a = E. STOLFI, *Prime note su phonos e miasma nella tragedia greca: il kerygma di Edipo e le sue ambigue allusioni*, in L. GAGLIARDI, L. PEPE (eds.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*, Milano 2019, pp. 291-314.
- STOLFI 2019b = E. STOLFI, *L'altrove del giurista. Alcune riflessioni attorno a diritto romano e cultura giuridica greca*, in *Periptero* 8 (2019), pp. 50-60.
- STOLFI 2020 = E. STOLFI, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma 2020.
- STOLFI 2021 = E. STOLFI, *Di chi è la colpa? Note attorno a volontà e responsabilità individuale nella tragedia greca*, in corso di pubblicazione in *Studi Senesi*.
- STOLFI 2021-2022 = E. STOLFI, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, in corso di pubblicazione.
- STRAUSS 1968 = L. STRAUSS, *La tirannide. Studio sul "Gerone" di Senofonte*, trad. it. Milano 1968.
- SUSANETTI 2011 = D. SUSANETTI, *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*, Roma 2011.
- SUSANETTI 2014 = D. SUSANETTI, *Atene post-occidentale. Spettri antichi per la democrazia contemporanea*, Roma 2014.
- TALAMANCA 1984 = M. TALAMANCA, *Politica, equità e diritto nella pratica giudiziaria attica*, in *Mnème G.A. Petropoulou*, II, Athena 1984, pp. 333-356.
- THOMSON 1949 = G. THOMSON, *Eschilo e Atene*, trad. it. Torino 1949.
- UGOLINI 1995 = G. UGOLINI, *Aspetti politici dell'Aiace sofocleo*, in *Quaderni di Storia* 42 (1995), pp. 5-33.
- UGOLINI 2000 = G. UGOLINI, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000.
- VEGETTI 1996 = M. VEGETTI, *Letica degli antichi*, Roma-Bari 1996⁴.
- VERNANT, VIDAL-NAQUET 1976 = J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it. Torino 1976.
- VERNANT, VIDAL-NAQUET 2001 = J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. it. Torino 2001.
- VEYNE 1989 = P. VEYNE, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, in C. MEYER, P. VEYNE, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, trad. it. Bologna 1989, pp. 71-107.
- VIDAL-NAQUET 1988 = P. VIDAL-NAQUET, *Ajax ou la mort du héros*, in *Bullettin de l'Académie Royale de Belgique* 74 (1988), pp. 463-486.
- WINNINGTON-INGRAM 1980 = R.P. WINNINGTON-INGRAM, *Sophocles. An interpretation*, Cambridge 1980.
- ZEITLIN 1988 = F.I. ZEITLIN, *La politique d'Éros: féminin et masculin dans les Suppliantes d'Eschyle*, in *Metis* 3 (1988), pp. 231-259.
- ZIOLKOWSKI 1997 = T. ZIOLKOWSKI, *The Mirror of Justice. Literary Reflections of Legal Crises*, Princeton 1997.
- ZUNTZ 1955 = G. ZUNTZ, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.