

SULLA TRADIZIONE INDIRETTA E LA COMPOSIZIONE DEI VERSI 592-94 DEI SETTE A TEBE DI ESCHILO

Plutarco in due passi (*reg. et imp. apophth.* 131b e *Arist.* 3.5) spiega che, un giorno che ad Atene venivano recitati, in una occasione non precisata¹, i vv. 592-94 dei *Sette* (οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἄλλ' εἶναι θέλει, / βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος, / ἔξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευµατα), il cui soggetto è nella scena Anfiarao, in teatro «tutti si volsero verso Aristide». Nel primo testo scrive ἄριστος, come recita unanime la tradizione diretta del v. 592; nel secondo, invece, scrive δίκαιος, e ripete «tutti si volsero verso Aristide»², aggiungendo «perché questa virtù gli si addiceva particolarmente» (ὡς ἐκείνῳ μάλιστα τῆς ἀρετῆς προσηκούσης). È chiaro dunque che in questo secondo testo la virtù in questione che rende giusto Aristide, è la giustizia. Platone nella *Repubblica* (361b), citando il v. 592, scrive κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἄλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα, ma sia la ricorrenza nel contesto immediato dell'aggettivo δίκαιος sia il contesto più in generale - Glaucone contrappone la vita dell'uomo giusto a quella dell'ingiusto per concludere che l'ultima è preferibile, e per formulare questo si serve (362 a-b) dei versi 593-94 rovesciandone il senso - indicano che Platone pensava a δίκαιος.

L'argomento, risalente a Wilamowitz e spesso ripetuto³, che proprio dalla citazione e dall'uso platonico di questi versi derivano sia δίκαιος nella tradizione indiretta del testo di Eschilo sia l'aneddoto del pubblico che, sentendoli, pensò spontaneamente ad Aristide, conosciuto come uomo giusto, risulta non verificabile e sembra invertire l'interpretazione innanzitutto più logica, nel senso che una testimonianza così prossima ed esplicita come quella di Platone si sarebbe potuta prendere piuttosto come prova dell'antichità e genuinità della lezione δίκαιος.

Andrebbe nello stesso senso la testimonianza rappresentata dal v. 8 del fr. 97 K.-A. di Filemone, che non appare nell'apparato di West ma è stato generalmente riconosciuto come citazione del v. 592 dei *Sette*, almeno dall'edizione di G. Hermann⁴. Di fatto, i vv. 7-8 del comico si riferiscono probabilmente ad Eschilo (ἄλλ' ὅστις

¹ Ma che, se Aristide vi assisteva, dovrebbe essere la prima, dell'anno 467, e nessuna delle riprese posteriori, alcune delle quali potremmo collocare cronologicamente se accettassimo il criterio di Radt (T 1), secondo cui le allusioni in Aristofane a tragedie di Eschilo costituiscono testimonianze della rappresentazione di queste tragedie ad Atene, a pochi anni di distanza.

² Πάντες ἀπέβλεψαν εἰς Ἀριστίδην, e non πάντες εἰς Ἀριστίδην ἀπέβλεψαν, come invece si legge nel primo passo. Sulle citazioni eschilee in Plutarco, L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, Prometheus 2, 1976, 151 ss.; Id., *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici*: I, *Aevum* 53, 1979, 11 ss.; II, *ibid.* 54, 1980, 46 ss.; V. Citti, *La biblioteca di Plutarco*, in *Atti del IX Convegno dell'IPS* (Pavia 13-15 giugno 2002), Napoli 135-46.

³ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, Berlin 1893, 160.

⁴ G. Hermann, *Aeschyli tragoediae*, II, Berlin 1852, 316.

ἄδολον γνησίαν τ' ἔχων φύσιν / εἶναι δίκαιος καὶ δοκεῖν εἶναι θέλει), perché il v. 7 potrebbe interpretare riassuntivamente proprio i vv. 593-94 dei *Sette*. Sia il v. 7 sia il contesto dell'intero frammento (vi si discute chi è giusto e chi no) confermano δίκαιος nel testo della tragedia.

Non occorre dubitare che in Eschilo il contesto generale sia la guerra, sempre presente in questo dramma considerato fin dall'antichità 'pieno di Ares'. Forse questo ha portato alcuni filologi, come Hutchinson⁵, a ritenere che qui ἄριστος si riferisca all'eccellenza in guerra, alle virtù belliche di Anfiarao. Orbene, se ci si avvicina al testo, nel contesto immediato, quest'opinione è più difficilmente sostenibile. Il confronto con il v. 569, dove troviamo Anfiarao definito ἀλκὴν ἄριστον μάντιν, non dovrebbe farci propendere in favore di ἄριστος nel senso di coraggioso perché questo sintagma piuttosto conferma che l'eccellenza dell'indovino, che è stato appena detto «uomo dal molto senno» (ἄνδρα σωφρονέστατον) al v. 568, ha bisogno della specificazione dell'accusativo di relazione ἀλκὴν perché ἄριστος possa essere riferito al suo coraggio, forza e ardire in combattimento, cosa che non sembra confermare la citata opinione di alcuni filologi secondo cui al v. 592 ἄριστος debba essere riferito in modo specifico al valore bellico.

Hutchinson afferma ancora che «δίκαιος is not relevant to the context»: tale affermazione a me sembra semplicemente erronea, ma lo porta a sostenere, per di più, che la nozione di giustizia è stata introdotta da Platone nel testo di Eschilo. La verità, però, è che non è necessario uscire dal contesto immediato di Eschilo per trovarvi la giustizia.

Certamente non possiamo sapere se, quando questi versi furono recitati nel corso di una rappresentazione dei *Sette*, gli Ateniesi pensarono ad Aristide e diressero lo sguardo verso di lui, così come afferma per due volte Plutarco. Ora è chiaro che Platone li ricordava come pertinenti in un contesto in cui il tema è la giustizia e, dunque, li associava a δίκαιος del v. 592, e possiamo essere certi anche per Filemone. Ma, inoltre, per ciò che riguarda Eschilo, Eteocle, nella sua risposta al messaggero, si riferisce ad Anfiarao come divkaiος (vv. 598, 605 e 610; cf. inoltre ἐνδίκως al v. 607) e generalmente, nella scena dei discorsi paralleli⁶, risponde riprendendo l'informazione che gli ha fornito il messaggero e sovente anche i termini esatti di ciò che gli ha detto. Di conseguenza, non si può sostenere che δίκαιος non sia rilevante nel contesto, se non prescindendo dall'evidenza. Eteocle risponde parlando di Anfiarao in quanto uomo giusto e cercando di rendere chiaro che è un peccato che si sia alleato con gente empia (vv. 597 ss.), un uomo come lui, la cui presentazione il messaggero ha concluso dicendo che riverisce gli dei (v. 596). Così anche il contesto, come la testimonianza di

⁵ G.O. Hutchinson, *Aeschylus. Seven against Thebes*, Oxford 1985, 137.

⁶ Fr. Ritschl, *Der parallelismus der Seben Redenpaare in der Sieben gegen Theben des Aischylos*, *Jahrb. Class. Phil.* 77, 1858, 761 ss. (= *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1866, 300 ss.).

Platone e quella di Filemone, inviterebbe a leggere δίκαιος, piuttosto che l'universalmente tradito ἄριστος, al v. 592. D'altro canto, non è il coraggio ciò che caratterizza in special modo Anfiarao nei *Sette*, bensì la prudenza, il senno: egli è presentato come σοφόν al v. 382, di fronte alla follia rabbiosa di Tideo, e su questa qualità insiste il messaggero nel primo dei versi che gli dedica (568). Egli si contrappone quindi a Tideo e a Polinice nelle sue prerogative di uomo assennato e giusto che nega giustizia all'attacco di Polinice, perché questi vuole estinguere il getto della fonte materna - vale a dire, distruggere Dirce, frequente metonimia di Tebe (v. 584). Nello sviluppo della scena dei discorsi paralleli il fatto che Anfiarao, un uomo giusto dentro l'esercizio ingiusto, neghi la giustizia dell'attacco alla città e si opponga a Polinice, è particolarmente significativo se pensiamo che quest'ultimo porta sul suo scudo Dike (vv. 642-46). La rappresentazione di Anfiarao come uomo giusto è un elemento fondamentale per la risposta di Eteocle, come dimostra la sua già segnalata insistenza. E, nello sviluppo della scena, permette ad Eteocle di prevenire la pretesa di Polinice di godere della guida della giustizia nel suo attacco a Tebe.

Ad ogni modo, sia la testimonianza di Platone sia alcune altre illustrano il fatto che un uomo buono, in senso generale, è colui che fa fruttare nel suo pensiero gli utili, nobili propositi che vi sono seminati come in un solco profondo⁷. In questo senso può essere pertinente la considerazione che per buona parte delle testimonianze la cosa importante non è che cosa si diceva di Anfiarao nei *Sette*, bensì la contrapposizione fra essere e sembrare per ciò che concerne la valutazione morale di un uomo. Ed è chiaro che una valutazione positiva, come in questo il caso, può essere espressa con molti aggettivi o anche concisamente. Di fatto, il ricorso a molti aggettivi per significare la virtù di Anfiarao era già stato adottato da Eteocle ai vv. 610 s., mentre il messaggero aveva usato piuttosto la concisione nel raccomandare che era necessario trovare uomini 'saggi e buoni' perché si potessero scontrare con lui (Anfiarao) con garanzie di successo (v. 595): è chiaro che dicendo così riassumeva concisamente con i due aggettivi (σοφούς τε κάγαθούς), impiegati per definire gli eventuali antagonisti dell'indovino, le qualità di questo.

Ritroviamo questi due procedimenti nella tradizione indiretta. Il primo può essere illustrato ancora dal passo di Plut. *de cap. ex inim. util.* 88b, dove, se è ben certo che cita propriamente solo i vv. 593-94, come indica l'apparato di West, si riferisce al soggetto di καρπούμενον come un ἄνδρα δίκαιον - che potrebbe far supporre che aveva presente δίκαιος in Eschilo - ἀρτίφρονα χρηστόν, ἐν λόγοις εὐδόκιμον, ἐν πράξεσιν καθαρόν, ἐν διαίτη κόσμιον, parole che sembrano un chiarimento delle qualità più significative di un uomo καλὸς κάγαθός, se ci si vuole esprimere più sinteticamente, con i termini adoperati poco prima dallo stesso

⁷ Cf. *schol.* 593-594a (βαθειαν ἄλοκα, ed. G. Morochó, *Scholia in Aeschylí Septem adversus Thebas*, León 1989, 141), che cita Platone ed espone la metafora vegetale dei versi qui studiati.

Plutarco. Questi illustrerebbe così anche il secondo procedimento, parimenti esemplificato dalla testimonianza di Libanio (*Epist.* 361.4), il quale riassume con l'aggettivo *σπουδαῖος* la virtù di un uomo buono.

D'altra parte, questa testimonianza prova anche il fatto che la cosa importante per lui è la contrapposizione fra essere e sembrare: egli dice, in effetti, che l'uomo di cui parla «vuole, d'accordo con quello che diceva Eschilo, essere più che non sembrare», ed è perciò che la vera saggezza risiede nella gravità e nella dignità di ciò che dice il saggio, non nel suo aspetto - nel fatto che porti barba o nell'abito che veste. Ugualmente Stobeo (2.15.3) cita i tre versi di Eschilo in questione come illustrazione «del sembrare e dell'essere, e del fatto che non bisogna giudicare l'uomo per ciò che dice, ma per quel che fa, giacché, se si lasciano i fatti a parte, ciò che si dice, tutto è magnifico». Vale a dire, dunque, che da un altro punto di vista la cosa importante in questi autori che si servono di questi versi continua a essere l'opposizione fra l'apparenza e la realtà, fra ciò che sono soltanto parole e i fatti - fra sembrare ed essere. Sempre a favore dell'essere, perché sembrare può escludere la saggezza o la bontà o la giustizia, come già aveva avvertito anche Eschilo⁸.

Al contrario, il v. 592, che citato da solo o con i due seguenti può sembrare piuttosto assai generico, dice di fatto che quello che si trova sugli scudi è apparenza, ciò che sembra, mentre ciò che vale è colui che realmente porta lo scudo. Per questo quello di Anfiarao non ha insegna (v. 591), perché lui, che è uomo saggio sa bene che la giustizia o l'eccellenza nella virtù (compresa la giustizia) non risiedono nell'apparenza, in quello che sembra, bensì in ciò che ognuno è. Per questo (v. 592: γάρ) non vuol sembrare giusto, bensì esserlo: prova non è qualcosa dipinto sul suo scudo, ma la sua opposizione a Tideo, il superbo che ha consigliato male Adrasto, e a Polinice, che porta scritto nel suo nome ciò che davvero è (vv. 570 ss.). Quanto ai vv. 593-94, questi dicono appunto che se Anfiarao è una persona prudente, che ha pensieri utili e assennati, lo è perché trae profitto da quello che è stato seminato nella sua mente, come colui che raccoglie il frutto che germina da un solco profondo.

Eustazio nel suo commento all'*Iliade* cita tre volte il v. 594, per dimostrare che la metafora contenuta nei vv. 593-94 si riferisce alla prudenza, al senno, e non al valore, alla forza in guerra. In una delle citazioni (720.7) l'intenzione è di illustrare il verbo ἐνικλάω che si trova in Θ 408 per esprimere l'abitudine di Era di frustrare o impedire ciò che Zeus ha deciso. Eustazio spiega questo, dunque, e interpreta che si tratta di una metafora vegetale che paragona con due usi tragici del verbo βλαστᾶω / βλαστάνω, (il primo in un luogo di Sofocle che forse è *Ant.* 563 s. e il secondo in un verso di Eschilo, il nostro 594): cioè i pensieri di Zeus germinano ed Era li piega e ne

⁸ Cf. *Ag.* 787 s., dove viene detto che molti uomini, violando il giusto, amano piuttosto apparire che essere buoni.

frustra la crescita.

Anche se risulta evidente che Eustazio nel commento citato parla di pensieri partendo da una metafora vegetale, per illuminare i versi di Eschilo sono ancora più a proposito le altre due volte in cui se ne serve, perché in esse (78.44; 360.38) si riferisce a luoghi dell'*Iliade* in cui si parla proprio di guerre, di eroi, ma non del coraggio, bensì della prudenza che li caratterizza. In entrambi i casi (A 189; B 851) Eustazio utilizza il verso di Eschilo per spiegare l'aggettivo omerico λάσιον applicato a στῆθος o a κῆρ: sostiene che vuol dire πυκινόν o πυκνόν, ossia 'denso', 'solido', 'ben chiuso', come un frutto nella sua maturazione; e di qui 'prudente', 'sagace', φρόνιμον. Siccome λάσιον vuol dire 'peloso' e, applicato a un vegetale, 'pieno di spighe o di cespugli', Eustazio spiega che un λάσιον κῆρ è una ψυχὴ λασιουμένη τοῖς νοήμασι. Tanto i luoghi omerici di partenza, in cui si parla, rispettivamente, di Achille e di Pilemene, quanto in modo inequivocabile le glosse di Eustazio sono abbastanza espliciti sul fatto che è della prudenza di questi guerrieri che si tratta: del fatto che sono capaci di pensare prima di agire d'impeto, com'era sul punto di fare Achille.

La metafora ha richiamato ugualmente l'attenzione degli scoliasti⁹ e dei lessicografi¹⁰. In generale, essi segnalano che βαθειαν ἄλοκα si usa per significare pensieri profondi, perché rimangono nascosti (φρένας τὰς κεκρυμμένας) finché, quando arriva la stagione, germinano come propositi o consigli utili e nobili (κεδνὰ... βουλευμάτα). Sviluppando ulteriormente tale spiegazione questa metafora si deve mettere in rapporto con un altro verso, più avanti nei *Sette*, il 619, anch'esso di aspetto gnomico¹¹, dove Eteocle dice dell'indovino che è amico del tacere o del parlare quando ne è il tempo (φιλεῖ δὲ σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καίρια). Potrebbe darsi che Eteocle riprenda qui il senso della metafora vegetale perché mentre rimangono nascosti, come semi ancora non germogliati, i pensieri sono silenziosi, mentre invece quando giungono a maturazione, vengono alla luce, cioè sono formulati.

Sia questo il senso o no, ciò che è chiaro è che Eteocle riprende, insieme alla già vista attribuzione della qualità di giusto ad Anfiarao, l'immagine del portare frutti o di raccogliarli, espressa con il participio καρπούμενος del verso 593, che gli scoli glossano con τρυγῶν, 'raccogliere' o 'mietere', o semplicemente con ἔχων o κτώμενος, 'avere' o 'possedere'. In effetti, dopo aver riconosciuto la giustizia dell'indovino - legata nei versi di riferimento, come sappiamo per bocca del

⁹ All'edizione citata supra in n. 7 si aggiunga O.L. Smith, *Scholia in Aeschylum*, II 2, Leipzig 1982.

¹⁰ L'apparato dell'edizione di West (*Aeschylus. Tragoediae*, Stuttgart 1998²), da cui cito sempre in questo articolo, indica i luoghi pertinenti.

¹¹ Cf. *Cho.* 582; fr. 351 Mette (= 208 Radt). «But the line may not be genuine», segna A.F. Garvie, *Aeschylus. Choephoroi*, Cambridge 1986, 201. I dubbi sull'autenticità di *Cho.* 582, secondo l'apparato di West, risalgono a J. Pearson (1612-1683).

messaggero, a frutti di pensieri proficui -, Eteocle introduce la riflessione che «in qualsiasi impresa, non c'è niente di peggio che la cattiva compagnia», per concludere che, se questo è così, «non se ne raccoglie frutto» (v. 600: καρπὸς οὐ κομιστέος): cioè proprio il contrario di καρπούμενος.

La discussione sulla ripresa dell'immagine del far frutto, fatta da Eteocle, che dovrebbe continuare con il v. 601 (ἄτης ἄρουρα θάνατον ἐκκαρπίζεται), si scontra però con la difficoltà che deriverebbe dal prendere in considerazione l'atetesi di questo verso che, proposta da Musgrave, è stata ben accolta dagli editori, ma questo ci porterebbe troppo lontano perché implicherebbe l'entrare a fondo nel tema non risolto dei *Redenpaare*. In effetti, se il verso venisse mantenuto - e da parte mia non vedo nessun inconveniente insuperabile -, il numero dei versi della risposta di Eteocle (597-625) sarebbe identico a quello dei versi riservati dal messaggero ad Anfiarao (568-96). Ora però, coerentemente con l'immagine del far frutto, credo che occorra segnalare che ἄρουρα riprende ἄλοκα e che Anfiarao debba raccogliere per frutto la morte, è una risposta alle parole del messaggero e corrisponde a quello che Eteocle stesso dice di Anfiarao nei vv. 618 s.: che l'indovino sa che deve morire in combattimento, perché la morte è il frutto (καρπός) dell'oracolo del Lossia. Vale a dire che Eteocle pensa che quello che raccoglierà Anfiarao non è il frutto della prudenza bensì il frutto, già annunciato dall'oracolo, del trovarsi in compagnia di malvagi - cosa che annulla la sua virtù -, e questo frutto è la morte.

Un altro fatto è forse da sottolineare. La cattiva compagnia che porterà Anfiarao alla morte, è presentata da Eteocle in termini di comportamento e di rapporto con gli altri e con gli dei: in termini politici, al massimo, non militari. Non occorre sostenere che la metafora della navigazione e dei marinai nei vv. 602-04 deve essere intesa necessariamente in chiave politica, ma è ben vero che non è inusuale che lo sia, né nella tradizione poetica né nei *Sette*¹². Ora, per ciò che concerne i vv. 605-08, è certo che vi si specifica che il castigo risponderà all'alleanza con gente che non pratica l'ospitalità né si ricorda degli dei, e questa gente, caratterizzata da un comportamento tanto incivile, sono 'cittadini'. È da sottolineare che, in questo contesto, Eteocle definisce Anfiarao δίκαιος, perché la giustizia è la virtù più caratteristica del cittadino.

Tutto considerato, non è mia pretesa difendere la lezione δίκαιος al v. 592. Dai dati apportati vedo risultare, d'accordo con il contesto e con buona parte della tradizione indiretta, che il senso dell'aggettivo in questo verso di Eschilo non si deve cercare nell'eccellenza militare ma nella prudenza, nella rettitudine e nella pietà, qualità

¹² F.J. Cuartero, *La metáfora de la nave, de Arquíloco a Esquilo*, BIEH II 2, 1968, 41 ss.; C. Del Grande, *L'allegoria della nave*, in *Studi in onore di L. Bianchi*, Bologna 1960, 61-70; G. Kirkwood, *Eteocles Oiakostrophos*, Phoenix 23, 1969, 9 ss; più recentemente, B. Gentili, *Allegoria della nave: Alceo fr. 208 V.*, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis* (in *Studi in onore di F.M. Pontani*), Padova 1984, 71-79.

oltre che personali, civili, di ordine politico, e che dunque la qualità espressa sembra essere la giustizia, mentre non ci sono ragioni per supporre che questa qualità derivasse, nel testo di Eschilo, da Platone (e ancor meno visto che Filemone nel citare il v. 592 usa il termine δίκαιος).

Partendo da questi dati, ἄριστος non è impossibile ma non sembra troppo opportuno. Ciò nonostante, la tradizione diretta unanime, e anche una parte dell'indiretta, ci riporta questa lezione, e ciò costituisce un elemento ecdotico di considerevole peso. Stando così le cose, vorrei presentare un altro argomento, a proposito di ἄριστος. Occorre riprendere la testimonianza di Plutarco secondo la quale gli ateniesi, all'udire i versi in questione, pensarono ad Aristide. Non è inusuale nella cultura greca, né in Eschilo, mettere in rapporto il significato di un idronimo (per es. *PV* 717) o di un toponimo (per es. *PV* 733) con le qualità o le caratteristiche, l'essenza dell'uomo o del luogo che portano quel nome. Nei *Sette*, per portare due paralleli alla nostra scena, il messaggero sottintende che quello di Polinice sia un nome parlante (vv. 576 ss.) e deve sottintendere che il pubblico sia solito stabilire questo rapporto, giacché l'avvisa che Partenopeo non ha niente a che vedere con le vergini che il suo nome rammenta (vv. 536 s.). Da questa prospettiva, da una parte l'ἄριστος della tradizione diretta potrebbe essere considerato un aggettivo con un senso più generale che quello di 'giusto', ma non incompatibile né con questo né con quello di 'prudente' e 'buono', dall'altra il suo uso qui si addice in modo particolare se il poeta voleva che il pubblico percepisse in questi versi un'allusione ad Aristide. Chi meglio di Aristide per essere e non per sembrare ἄριστος? Certamente, non sono la stessa cosa mettere in relazione il senso di un nome con le caratteristiche dell'eroe che lo porta, e mettere in relazione un aggettivo, usato nel dramma in scena per indicare le qualità attribuite a un personaggio, con un personaggio reale, che assiste alla rappresentazione. Ed è ancora un'altra cosa che la radice dell'aggettivo permetta, sul piano etimologico e fonico, questo rapporto. Il rapporto fra ciò che è detto nel testo e un cittadino che assiste allo spettacolo può averlo istituito spontaneamente il pubblico, gli altri cittadini, ma se l'aggettivo deve indurre a ciò, questo deve averlo previsto il poeta o il professionista che mette in scena il suo dramma - con meno probabilità si potrebbe trattare di una di quelle interpolazioni d'attore che in una certa epoca sembrava che potessero spiegare tutto¹³. D'altra parte i *Sette* devono essere stati rappresentati per la prima volta nell'anno 467 e, se la testimonianza di Plutarco si deve leggere in senso letterale, questo implica che Aristide era vivo e assisteva alla rappresentazione. Ma non esclude neanche che la prima volta gli ateniesi guardassero verso Aristide quando nei vv. 592-94 si pronunciava δίκαιος e che, in rappresentazioni posteriori, il poeta abbia sostituito δίκαιος con ἄριστος, come per un omaggio, una volta morto Aristide.

¹³ D.L. Page, *Actor's interpolations in greek tragedy*, Oxford 1934.

Sulle base degli elementi in nostro possesso, dunque, si può verosimilmente sostenere o che ἄριστος sia preferibile a δίκαιος o il contrario. Quello che però mi sembra postulabile è che il testo di Eschilo offriva prima del testo di Eschilo degli alessandrini entrambe le possibilità, che dovevano coesistere per iscritto e nella memoria dei professionisti e del pubblico, e che il testo di Eschilo degli alessandrini accolse ἄριστος - per ragioni che neanche sappiamo con certezza - e δίκαιος è rimasto, grazie alla celebrità di questi versi e alle citazioni che ne derivano, come esempio della *variance* sicuramente interrotta a causa delle copie di Licurgo e in seguito all'edizione canonica ellenistica¹⁴.

Che la tradizione indiretta abbia potuto conservare indizi, forse sufficienti, di questa *variance* propria del testo di Eschilo fino a Licurgo e ai filologi ellenistici, non deve stupire perché nella citazione convergono delle particolarità di adattamento al nuovo contesto e di utilizzazione di fonti secondarie che lo rendono possibile¹⁵. Quanto al v. 592, ogni volta che viene citato, anche se con i due successivi, rimane separato dalla circostanza concreta in cui è detto in Eschilo, nel senso che nei nuovi contesti non risulta esplicito che, nei *Sette*, Anfirao non porta, come gli altri eroi dell'assedio, lo scudo con l'insegna riferibile alle rispettive qualità di ciascuno, perché lui non vuole che la sua eccellenza corra il rischio di essere considerata solo apparenza. Il verso 592, quando viene citato solo o con i due successivi, illustra soltanto, in generale, che il valore di un uomo risiede non in ciò che sembra ma in ciò che è; e quel che è risulta dal senno, dalla prudenza che gli fa avere pensieri, propositi utili e nobili, che germinano nella sua mente come i semi diventano frutto da un solco profondo. Stando così le cose, l'autore che cita il v. 592 nella pratica può scegliere l'aggettivo che più gli convenga. Chi sceglieva tra un aggettivo e un altro all'epoca della *variance*, quando si trasmetteva un testo orale, contava per forza almeno su alcune limitazioni metriche - l'aggettivo doveva avere misura di baccheo - che chi integrava i versi in un contesto in prosa poteva risparmiarsi: così Platone glossava come abbiamo visto κατ' Αἰσχύλων οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα (361b), permettendosi vari cambiamenti nella sua appropriazione del v. 592 perché non lo citava in modo esatto, bensì ne integrava il senso all'interno del suo discorso.

Potrebbero essere addotti alcuni altri casi di *variance* lessicale. Per limitarci ora a uno solo, possiamo considerare PV 378 ὀργῆς νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι, dove ὀργῆς, che è la lezione di tutti i manoscritti, ha una variante ψυχῆς avallata anche da buona parte della tradizione indiretta. Dal punto di vista del senso è difficile scegliere fra una parola e l'altra perché, malgrado ὀργή sia più specifico, più concreto

¹⁴ C. Miralles, *Il testo di Eschilo?*, *Lexis* 17, 1999, 5 ss.

¹⁵ R. Tosi, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna 1988, 32 ss.; C. Miralles, *Le temps des textes*, in C. Darbo-Pechanski, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Parigi 2000, 429 ss.

che ψυχή, in fondo entrambi i termini significano la stessa cosa, o i sentimenti e il modo di essere, che designerebbe ὀργή, o la sede dei sentimenti e del modo di essere, che indicherebbe invece ψυχή.

Le alternanze δίκαιος/ἄριστος in *Sept.* 592 o ὀργῆς/ψυχῆς in *PV* 378 possono essere interpretate semplicemente come conseguenza della libertà delle citazioni che abbiamo illustrato, ma senza che alterino la pretesa tradizionale della critica del testo di trovare la lezione genuina. Se, invece, fossero prese come indizi della *variance* del testo di Eschilo nell'età ellenistica, conservati dalla tradizione indiretta per le sue caratteristiche, allora implicherebbero almeno che la scelta di una lezione si potrebbe fondare solo su ragioni tecniche, di metodo, e queste ragioni sicuramente dovrebbero limitarsi alla riproduzione corretta del testo ellenistico di Eschilo.

Non so se in favore della *variance* si potrebbe considerare il fatto che molti dei versi in cui la tradizione indiretta ci ha conservato alternanze di questo tipo sono di indole gnomica e, per così dire, formulare. Si potrebbe anche invertire l'argomento e sostenere il contrario: siccome si tratta di versi di questo tipo, quando vengono citati, la libertà di chi lo fa favorisce le varianti. Ad ogni modo, torniamo ad esaminare i nostri versi da questa prospettiva. Di fatto, il v. 592 può essere considerato in qualche modo formulare perché è il punto di confluenza in una sentenza di tipo tradizionale di due luoghi comuni - il rapporto fra un eroe e la virtù; l'opposizione fra realtà e apparenza - con caratteristiche formali risultanti dal necessario adattamento della sentenza ad uno schema metrico e ad un contesto sintattico: i due luoghi comuni si possono riassumere in due infiniti che dipendono da un verbo di volontà, che qui è θέλω ma potrebbe anche essere un altro simile, come φιλέω (il rapporto dei due infiniti qui è avversativo, ma potrebbe essere comparativo, copulativo o disgiuntivo; qui la frase è negativa ma potrebbe ben essere positiva).

Per quanto riguarda il verbo, tanto alla terza persona singolare del presente indicativo quanto in altri tempi e persone, θέλω dà parecchie forme che sono bisillabi giambici e che, come avviene con quelle di altri verbi che hanno ugualmente una vocale radicale breve, troviamo sovente alla fine del trimetro. Una variante sintattica di questa struttura è che il verbo, nella stessa posizione, invece di transitivo sia copulativo, la qual cosa fa sì che, allora, gli infiniti siano soggetto invece di oggetto diretto (per es. *Sept.* 656 ἀλλ' οὔτε κλαίειν οὔτ' ὀδύρεσθαι πρέπει).

La 'formula' nella sua minima espressione sarebbe, dunque, questa voce bisillabica di θέλω che occupa la fine del verso preceduta da un infinito; la sua estensione varierebbe a seconda del fatto che l'infinito fosse anch'esso un bisillabo (per es. *Cho.* 222 γελᾶν θέλεις) o fosse al contrario un trisillabo (per es. *Pers.* 522 εὔξασθαι θέλω, *Cho.* 908 γερᾶναι θέλω) o un pentasillabo (per es. *Cho.* 499 ἀντινικήσαι θέλεις). La 'formula' piena è quella rappresentata dal verso 592 e già descritta, con due infiniti. Tanto le particelle, congiunzioni, avverbi o pronomi quanto gli

enjambements permettono e determinano diverse possibilità di collocazione delle parole. Così, per esempio, nel trimetro *Ag.* 1403 (λέγω σὺ δ' αἰνεῖν εἴτε μὲ πρέγειν θέλεις), il verbo θέλω continua a essere alla fine, ma sintatticamente la sua frase non finisce che con il trisillabo ὅμοιον nel verso successivo, mentre il bisillabo iniziale del v. 1403, λέγω, non ne forma parte. La formula vi è stata introdotta parenteticamente, senza coincidere con un verso, ma conserva nitida la struttura segnalata. Senza voler essere esaustivi, conviene menzionare, a questo punto, anche il paragone con *Eum.* 430, una recriminazione di Atena contro il coro, che dice κλυεῖν δικάϊως μᾶλλον ἢ πράξαι θέλεις e costituisce un parallelismo ovvio col v. 592. Il paragone 'più che' è praticamente equivalente all'avversativa (non vuoi operare con giustizia bensi sentir dire che lo fai), vi si parla di giustizia e, benché non ci sia tradizione indiretta di questo verso né una variante consistente in un'altra parola, ci sono tuttavia diverse proposte di correzione dell'avverbio δικάϊως edito da West e da lui difeso con alcuni paralleli sintattici più o meno vicini ad altri luoghi di Eschilo. Le forme dell'aggettivo δίκαιος (Dindorf) o δικάϊα (Wieseler), talvolta innesessarie come nota Sommerstein¹⁶, convertirebbero la costruzione in una ancor più affine a quella di *Sept.* 592; la renderebbe meno particolare dal punto di vista sintattico, più prossima ad altri versi che anche si prestano a essere paragonati, come *Sept.* 411 αἰσχυρῶν γὰρ ἄργός, μὴ κακός δ' εἶναι φιλεῖ. Quest'ultimo verso coincide con il 592 anche nella posizione metrica dell'infinito εἶναι, fatto che ha altri paralleli (per es. *PV* 772).

Dei vv. 593-94 si interessano o coloro che citano il 592, per completarne l'informazione paragonando la virtù dell'uomo buono con la germinazione fino al frutto d'un seme, o i filologi eruditi, per l'esigenza di spiegare metafore, come Eustazio, o per motivi più specificamente lessicografici. Del loro rapporto con il verso precedente ci siamo già occupati. Qualcosa potremmo forse aggiungere muovendo dal tratto di 'formularità' secondo cui è stato appena considerato il verso 592. Nelle *Supplici*, quando le Danaidi dichiarano di essere argive, Pelasgo se ne stupisce (vv. 277 ss.) e inizia una sticomitia fra il re e la corifea, con domande e risposte, nel corso della quale essa giustifica, esplicitamente in termini di lignaggio e di discendenza, la pretesa delle sorelle di essere argive. Il vocabolario che usa il poeta implica un paragone con la natura e il mondo vegetale, come quando dice (v. 312) che Zeus, toccando Io con la mano, φιλύει γόνον. Dunque, in questo contesto capita che appare, alla fine del v. 316, il participio καρπουμένη, e, nel v.317, il sostantivo βλαστημόν. Il participio καρπουμένη costituisce l'ultimo metron giambico di *Suppl.* 316, come καρπούμενος in *Sept.* 593, fatto che non risulta per niente inusuale (per es. *Ag.* 834 προσήμε-

¹⁶ A.H. Sommerstein, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989, 158.

νος) neanche se si tratta, come nei casi citati, di un quadrisillabo¹⁷. Quanto al sostantivo βλαστημόν, corrisponde al verbo βλαστάνει di *Sept.* 594 e costituisce con il participio καρπουμένη del verso precedente una sequenza paragonabile a καρπούμενος [...] βλαστάνει di *Sept.* 593-94. Nelle *Supplici* questi termini formano parte di un elenco di discendenze genealogiche, mentre nei *Sette* si applicano al modo in cui i propositi umani producono frutti di pensiero. Il paragone, quindi, illustra solo vagamente - per forza - l'esistenza di un repertorio tradizionale di termini e delle loro posizioni metriche, che potrebbe aver aiutato i poeti tragici nella composizione di opere e nel compito di insegnarle agli attori. Vale a dire, un repertorio che formava parte dei saperi che costituivano il mestiere del poeta tragico. Secondo un altro ordine di fatti, ma ancora in rapporto al testo dei *Sette*, può forse giustificare questa impressione il nesso τὰ κεδνα;... βουλευματα del v. 594 (un trimetro giambico), che ritroviamo per esempio in *Pers.* 172, un tetrametro trocaico catalettico che quindi ammette in clausola lo stesso quadrisillabo βουλευματα¹⁸.

Tutto sommato, l'analisi di *Sept.* 592-94 è servita a dimostrare la possibilità che forme alternanti come ἄριστος/δίκαιος - fra le quali non è possibile scegliere se non ricorrendo a principi di metodo ed ecdotici - siano indizi di condizioni di flessibilità nella composizione e nell'esecuzione o rappresentazione dei drammi di Eschilo, prima che il testo fosse fissato nelle forme della tradizione diretta. In altri termini si può ipotizzare che, in diverse situazioni testuali, il poeta potesse servirsi di schemi metrici e sintattici e di repertori lessicali e metaforici, risorse sempre di natura orale che per tradizione appartenevano, in generale, al mestiere di poeta e, segnatamente, a quello di poeta tragico. D'altro canto, si è cercato di dimostrare l'importanza della tradizione indiretta delle opere conservate di Eschilo per segnalare ed intendere passi che possono essere indicatori di questi aspetti.

Barcelona

Carles Miralles

¹⁷ In effetti, del participio alla fine del verso l'unica cosa importante, in termini di metrica, è già assicurata, e, pertanto, il participio può essere anche un pentasillabo (per es. *Sept.* 578 e *Ag.* 1379) o un esasilabo (*Sept.* 440 e *PV* 113).

¹⁸ Sui versi 170-72 e qualche altra caratteristica 'formulare' in essi riconoscibile, L. Belloni, *Eschilo. I Persiani*, Milano 1994², 113.