

Le *Supplici* di Eschilo, la fuga dal maschio e l'inviolabilità della persona

Di Gianluca Cuniberti, Torino

Incerte per datazione¹, le *Supplici* di Eschilo hanno da sempre attirato l'attenzione di letterati e storici per la ricchezza di pensiero e riflessione che il poeta tragico ha saputo concentrare nei suoi versi raccogliendo, in una preziosa *summa* di sapere mitologico, i temi più significativi di quella civiltà greca che si va a definire e impreziosire ad Atene dopo la vittoria sui Persiani. Religione, etica, responsabilità individuali e civiche nella condotta della vita della *polis*, riproposizione e attualizzazione in V secolo di un contesto mitico arcaico sono solo alcune delle categorie all'interno delle quali può muoversi l'interpretazione di questa tragedia, la quale viene a ben rappresentare, conseguentemente, una concezione stratigrafica del «messaggio» derivante dall'opera letteraria lasciando, a sfida per i moderni, l'arduo e forse impossibile compito di individuare quale lettura sia preminente nelle intenzioni del tragediografo².

* Consegnando alle stampe questo contributo, desidererei anzitutto che queste mie pagine, che tentano di avvicinarsi a importanti temi giuridici, possano essere un omaggio, sia pure piccolo, al mio Maestro Prof. Silvio Cataldi (Univ. di Torino) a ringraziamento per il suo costante incoraggiamento e aiuto al mio lavoro di ricerca.

1 La datazione delle *Supplici* di Eschilo ha subito, nella moderna critica letteraria, ampie oscillazioni che hanno compreso un periodo dal 490 al 460 a.C. Si tende a prediligere una datazione al 463/2 circa valorizzando con questo l'ambientazione politica della tragedia che si presenta ricca di elementi riferibili al clima di accentuazione in senso democratico che portò alle riforme di Efialte e allo sviluppo in politica estera di un orientamento antispartano anche in alleanza con Argo: per un'attenta analisi del contesto storico che avrebbe suscitato le *Supplici* ed a cui le *Supplici* stesse alluderebbero cfr. U. Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide* (Padova 1990) 56–77, in particolare là dove (pp. 74–77) recupera una prospettiva argiva nella lettura dei temi storici sollevati dai versi della tragedia di Eschilo. Il dibattito circa la datazione di questa tragedia ha avuto particolare sviluppo negli anni '50 e '60 soprattutto dopo la pubblicazione del *Pap. Ox. XX, 2256 fr. 3* (Londra 1952) che informa che la tetralogia (o forse trilogia, a seconda della valutazione che si intende dare della quarta opera della serie) *Supplici, Egizi, Danaidi e Amimone* ebbe come rivali opere di Sofocle e di Eschilo, spostando a dopo il 466 la tetralogia stessa e aggiungendo la possibilità di individuare l'arconte dell'anno di rappresentazione (il 463/2) sia pure con un'integrazione incerta. Per un riepilogo e i riferimenti bibliografici di questa discussione vd. A. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Ann Arbor 1966) 163–164, nn. 1–7; A. F. Garvie, *Aeschylus' Supplikes, Play and Trilogy* (Cambridge 1969) 1–28. Cfr. anche R. E. Sardiello, *Il problema della datazione e il significato politico delle «Supplici» di Eschilo*, «AFL» (1969–1971) 78–98. Sulla democrazia argiva e, in riflesso, ateniese in relazione alle stesse *Supplici* cfr. recentemente F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate* (Paris 1997) 241–266 (sull'Assemblea argiva), 277–280 (sulle *Supplici*), 409–436 (sull'assemblea ateniese: partecipazione e frequenza, libertà di parola, ritmi assembleari).

2 In generale sulla datazione e sulle possibili letture delle *Supplici*, oltre alla bibliografia citata nel corso del contributo, vd. H. J. Robertson, *Δίκη and ὑβρις in Aeschylus' Suppliants*, «CR» 50

Recentemente Musti³ ha ricordato e valorizzato l'ampia valenza di quest'opera nella storia evolutiva del concetto di democrazia nel pensiero politico greco. Lo studioso, sottolineando il cammino che porta le supplici «straniere» a conoscere la *polis* democratica fino a riconoscersi in essa, ha così evidenziato nei versi di Eschilo il voluto e ricercato ricorrere di termini quali ψῆφος⁴ (parola chiave del lessico procedurale democratico), δῆμος e κράτος (presenti in composti e varianti ricchi di arte poetica e riflessione politica), ψήφισμα παντελής⁵, o l'intera espressione δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὄπη πληθύνεται⁶, che con forza espressiva disegna il levarsi in alto della mano che esercita il proprio diritto di partecipazione al potere politico unendosi a quelle di tutto il πλῆθος assembleare (ἔφριξεν αἰθήρ⁷) e ponendo approvazione e sanzione ufficiale al decreto all'ordine del giorno (ἔδοξεν seguito da infiniti iussivi⁸).

Intrecciato e certo connesso all'emergere di espliciti riferimenti all'ambito procedurale democratico, l'argomento centrale della tragedia rimane tuttavia da conoscere meglio proprio nei suoi riflessi istituzionali quale mito riattualizzato per lo spettatore del V secolo: le figlie di Danao giungono insieme al proprio padre ad Argo dove, supplici, chiedono l'ospitalità e la protezione del re Pelasgo, la cui accoglienza esse implorano nella città che dicono essere anche la propria. Subito quindi dimostrano la propria disponibilità e il proprio desiderio di abbandonare natali egizi e costumi stranieri per entrare a far parte della *polis*

(1936) 104–109; A. Lesky, *Die Datierung der Hiketiden und der Tragiker Mesatos*, «Hermes» 82 (1954) 1–13; H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus* (Amsterdam 1957); R. D. Murray, *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants* (Princeton 1958); E. A. Wolff, *The Date of Aeschylus' Danaid Tetralogy*, «Hermes» 56 (1958) 119–139; R. P. Winnington-Ingram, *The Danaïd*

Eschilo, «Maia» 18 (1966) 369–378; G. Salanitro, *La data e il significato politico delle «Supplici» di Eschilo*, «Helikon» 8 (1968) 312–340; G. Thomson, *Aeschylus and Athens* (London 1973) 167–168, 287–295; P. Burian, *Pelagus and Politics in Aeschylus' Danaid Trilogy*, «WS» N.F. 8 (1974) 5–14; R. S. Caldwell, *The Psychology of Aeschylus' Supplices*, «Arethusa» 7 (1974) 327–335; M. McCall, *The Secondary Choruses in Aeschylus' Supplices*, «CSCA» 9 (1976) 117–131; R. P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus* (Cambridge etc. 1983) 55–72; A. L. Brown, *Why should I mention Io?*, «LCM» 8 (1983) 158–160; M. Sicherl, *Die Tragik der Danaiden*, «MH» 43 (1986) 81–110; V. Zajko, *The Myth of the Danaids in Aeschylus, Horace and Ovid*, «Pegasus» 33 (1990) 13–17; W. Rösler, *Der Schluss der Hiketiden und die Danaiden-Trilogie des Aischylos*, «RhM» 136 (1993) 1–22; S. Yoshitake, *Supplication, Death and the Maidens: the Suppliant Women in the Danaid Trilogy* (in lingua giapponese), «ClassStud» 14 (1996) 27–64. Per un commento puntuale al testo Aeschylus, *The Suppliants*, ed. by H. F. Johansen and E. W. Whittle (Gyldendalske Boghandel, Denmark 1980). Per una recente definizione di problemi filologici legati al testo vd. V. Di Benedetto, *Contributi al testo delle Supplici di Eschilo*, «RFIC» 121 (1993) 129–152.

3 D. Musti, *Demokratía. Origini di una idea* (Roma/Bari 1995) 19–34.

4 Vv. 8.373.601.640.644.739.943.965.

5 V. 601.

6 V. 604.

7 V. 608.

8 Vv. 609sgg.

greca (Argo o Atene che sia, purché democratica ovvero disponibile a una concezione aperta della partecipazione alla vita civica) in nome della propria discendenza da Io, la giovinetta argiva amata da Zeus e perseguitata da Era.

Gauthier⁹, nel suo lavoro sul rapporto tra stranieri e giustizia nelle città greche, ha colto con precisione l'importanza dei versi delle *Supplici* eschilee quale testimonianza di un nuovo clima politico che si apre ad Atene alla fine degli anni sessanta del V secolo: la *polis* attica si pone di fronte al problema degli stranieri, della loro accoglienza in Atene stessa, della relazione con loro quali alleati della *polis* che si candida e si impone a guida e tutela della grecità democratica. È la storia dello svilupparsi di un concetto civico di πρόξενος e μέτοικος che lascia contenuti arcaici, per lo più connessi alla sfera privata e aristocratica, per assumere colori politici legati a disegni di alleanze e di scambi commerciali.

Lo studioso francese inserisce la testimonianza dei versi di Eschilo tra le attestazioni più rilevanti, in V secolo, dell'uso del termine πρόξενος nel significato di colui che assicura la protezione materiale dello straniero, negando conseguentemente a tale uso linguistico l'indicazione di una funzione ufficiale di πρόξενος quale colui che è stato nominato tale da una polis straniera della quale si impegna ad accogliere e proteggere i cittadini che possano giungere per motivi diversi nella propria patria in cambio degli onori che quella stessa polis gli riconosce¹⁰.

Cercando di verificare l'interpretazione e la collocazione giuridica in ambito privatistico fornita al termine da Gauthier, occorre ripercorrere la ricorrenza di πρόξενος all'interno dei versi delle *Supplici*.

Tutto il ripetersi di questo termine nella tragedia di Eschilo nasce dalle parole con le quali il re di Argo, alla vista delle donne supplici, si meraviglia che esse abbiano osato giungere in quella terra senza essere annunciate da un araldo, prive di prosseni, senza guide (οὔτε κηρύκων ὑπο ἀπρόξενοί τε, νόσφιν ἠγητῶν¹¹). Analoga obiezione muoverà Pelasgo all'araldo mandato dai figli di Egitto giunti a recuperare le cinquanta figlie di Danao per prenderle in

9 Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy 1972) 53–55. 58. 133–134.

10 In questa lettura Gauthier riprende almeno in parte U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Demotika der Metroeken*, «Hermes» 22 (1887) 211–259, spec. 247–257. Lo stesso Gauthier è poi stato seguito, in un ampliamento dell'analisi da strette prospettive giuridiche a più ampi risvolti sociologici, da M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique* (Paris 1984) 39–40, che individua nelle *Supplici* la testimonianza di un'arcaica prossenia privata. Ha invece assimilato la prossenia delle *Supplici* a quella classica Rose, *op. cit.* (n. 2) 31–32. 44. 49. Cfr. anche E. Luppino, *Libici e Egizi, ξένοι ad Argo nelle Supplici di Eschilo*, «CISA» 6 (1979) 139–149. In generale sull'istituzione della prossenia vd. F. Gschnitzer, *Proxenos*, in: *RE Suppl.* XIII (1973) 629–730; M. B. Walbank, *Athenian Proxemies of the Fifth Century B.C.* (Toronto 1978); C. Marek, *Die Proxenie* (Frankfurt etc. 1984). Cfr. in particolare M. Moggi, *I proxenoi e la guerra nel V secolo a.C.*, in: *Les relations internationales. Actes du Colloque de Strasbourg 15–17 juin 1993* (Strasbourg 1995) 143–159, puntuale sintesi problematica su ruolo, funzione pubblica e azione privata del *proxenos* in relazione alla propria ed all'altrui *polis*.

11 Vv. 238–239.

moglie. Se nel primo caso il coro delle Danaidi supplicherà il re di assumere lui stesso il ruolo di prosseno nei suoi confronti (φρόντισον καὶ γενοῦ πανδίκως εὐσεβῆς πρόξενος¹²) e di questo Danao esprimerà a Pelasgo la propria sentita gratitudine (πολλῶν τὰδ' ἡμῖν ἔστιν ἠξιωμένα, αἰδοῖον εὐρεθέντα πρόξενον λαβεῖν¹³), nella circostanza seguente invece l'araldo dei figli di Egitto reagisce con arroganza indicando in Ermes il proprio prosseno e venendo quindi meno, a parole e nei fatti, al rispetto verso gli dei.

Certamente l'assunzione della prossenia da parte di Pelasgo in favore delle Danaidi non segue la procedura ufficiale ben nota agli ateniesi degli anni sessanta del V secolo, ovvero essa non è decretata dalla comunità straniera che elegge a proprio prosseno un cittadino di altra *polis*. D'altra parte non poteva che essere così: le Danaidi, infatti, non sono una comunità civica ma piuttosto una parte dissidente e fuggiasca di un popolo straniero composto, nella sintesi mitica, dalle cinquanta figlie di Danao e dai cinquanta cugini, figli di Egitto; inoltre, esse sono donne, prive quindi di rappresentatività giuridica sia come individui sia come gruppo, onde non potevano farsi precedere né da un araldo né da una guida né tanto meno da un prosseno. Loro unico rappresentante è il padre, πατήρ καὶ βούλαρχος καὶ στασίαρχος¹⁴, φρονῶν πιστὸς γέρων¹⁵, εὐθαρσής, πρόνοος καὶ βούλαρχος¹⁶. È evidente che in nessun modo il poeta aveva la possibilità di proporre la figura di un prosseno ufficiale, eletto e onorato per decreto da una comunità civica che non poteva certo essere rappresentata dalle figlie di Danao. Quello che sembra importante nei versi di Eschilo non è il modo con cui le donne ottengono la protezione prossenica bensì, da un lato, il dato iniziale ovvero la necessità, sentita da entrambe le parti, che ci sia un prosseno a mediare tra stranieri e *polis*, dall'altro l'esito finale ovvero il conseguimento della prossenia quale condizione per il prosieguito del confronto delle Danaidi con la città. Proprio quest'ultimo aspetto è infatti il più rilevante all'interno dei meccanismi della narrazione stessa: l'aver ottenuto la prossenia dell'uomo più potente della *polis* (il re secondo la mediazione micenea e argiva) consentirà alle Danaidi di essere accolte, per decreto dell'assemblea, nella comunità civica. Se infatti è senz'altro vero che la concessione della prossenia appare come una decisione privata di Pelasgo, è altrettanto vero che il re è ben cosciente fin dall'inizio che tale decisione avrà riflessi drammatici sulla sua città: per questo manifesta quella titubanza che caratterizza tutta la prima parte della tragedia e soltanto dopo insistenti richieste e la minaccia dell'ira di Zeus, protettore dei supplici, decide di portare la questione davanti all'assemblea assicurando il proprio appoggio¹⁷.

12 Vv. 418–419.

13 Vv. 490–491.

14 Vv. 11–12.

15 Vv. 176–177.

16 Vv. 969–970.

17 Si noti ancora che Pelasgo non appare affatto sicuro delle ragioni delle donne, ma giunge alla decisione di appoggiare le Danaidi dietro la minaccia, da queste più volte ripetuta, di ricorrere

A questo proposito è interessante notare che l'intervento di Pelasgo si limita a convocare τὸ κοινόν cercandone i favori, a «mettere all'ordine del giorno» dei lavori assembleari la questione dell'accoglienza delle Danaidi, a preparare Danao al discorso che lo straniero in prima persona dovrà tenere di fronte all'assemblea¹⁸, a sostenere, proponendo il decreto, le richieste degli stranieri con abilità oratoria apprezzata dal padre delle cinquanta supplici¹⁹. Sarà Danao infatti, come se fosse ambasciatore di un popolo, a esporre all'assemblea i termini del problema e le conseguenti richieste: allo stesso modo sarà lui stesso a riferire alle figlie l'esito della votazione mostrando tutta l'emozione che l'assistere a quell'esempio di democrazia gli ha procurato²⁰. L'intervento del prosseno si qualifica dunque come azione di un privato cittadino che, in nome dei propri diritti e in misura della propria autorità, propone mozioni all'assemblea, prepara con i rapporti personali l'esito della votazione e fornisce allo straniero informazioni e mezzi che lo aiutano ad esporre con successo le proprie ragioni davanti all'assemblea: in questo Pelasgo sembra proprio agire secondo i modi del prosseno ufficiale di età classica. È bene infatti distinguere tra una prossenia considerata dal punto di vista della città straniera e l'esercizio della medesima carica interpretata da parte del cittadino, ad esempio ateniese, che è stato nominato prosseno: nel primo caso, la prossenia è senz'altro da intendersi come un atto ufficiale deliberato con decreto ed elaborato in strategia politica con specifiche azioni pubbliche da parte della *polis*; nel secondo caso, o meglio punto di vista, essere prosseno e svolgerne le funzioni ha implicazioni sul singolo e sulle sue libere scelte, non sull'intera sua comunità: come tale la prossenia è affare privato²¹.

Il caso delle Danaidi e di Pelasgo è dunque anomalo soltanto nella forma di «reclutamento» del prosseno ma non nell'azione che deriva dall'assunzione da parte del re di tale compito: tale anomalia d'altra parte è, come si è visto, intimamente connessa e necessaria alla narrazione mitica, in quanto le figlie di Danao non sono una *polis* né tanto meno la rappresentano dato che rispetto al popolo

al suicidio pur di evitare l'unione violenta con i figli di Egitto (vv. 160.465.787–807): il suicidio delle supplici avrebbe infatti contaminato la città, attirando su di essa l'ira divina.

18 Vv. 517–523.

19 Vv. 615–624.

20 Vv. 605sgg.

21 Questa duplice concezione, al tempo stesso pubblica e privata a secondo dei punti di vista, è ben evidente nei casi di prossenia a noi noti: basti in questa sede il riferimento al caso di Alcibiade che, in Thuc. 6,89 (cfr. 5,43,2), ricorda agli Spartani il suo impegno nella prossenia in loro favore soprattutto in occasione della disfatta di Pilo. Dati i precedenti della guerra voluta e perseguita dallo stesso Alcibiade contro Sparta, è evidente che l'impegno di prosseno, a cui Alcibiade si riferisce, concerne l'intervento da cittadino privato, ad esempio in aiuto dei prigionieri di guerra, e non si tratta di un dovere pubblico che avrebbe portato ad un conflitto tra l'interesse della propria *polis* e quello della città di cui si è prosseni. Proprio sul caso di Alcibiade cfr. E. Luppino, *La laicizzazione della prossenia. Il caso di Alcibiade*, «CISA» 7 (1981) 73–79.

di provenienza si qualificano piuttosto come la parte secessionista e in fuga²². Inoltre, quello che più importa è che Eschilo abbia inteso superare e risolvere l'anomalia sia al fine di presentare l'introduzione di stranieri nella *polis* secondo la prassi politica in uso nel V secolo²³ sia per permettere la prosecuzione della stessa azione drammatica fino al pieno accoglimento delle straniere nella comunità argiva, mantenendo pur sempre fisso il riferimento ai modi politici e giuridici del proprio tempo.

Proprio in questo *continuum* narrativo ritengo che debba essere inteso il tema della prossenia nelle *Supplici* di Eschilo, quale premessa necessaria all'altro tema, anch'esso attinente alle relazioni *xenoi – polis*: l'accoglienza delle figlie di Danao e di Danao stesso quali μέτοικοι.

È questa infatti la conseguenza della decisione dell'assemblea degli ἐγχώριοι argivi. Dopo di essa Danao e le sue figlie sono μέτοικοι²⁴, introdotti e accolti nella *polis*, sia pure con una limitazione di diritti rispetto ai cittadini nativi: a tale limitazione tuttavia non si accenna e si sottolinea invece la gioia dei beneficiati per aver ritrovato una terra in cui vivere liberi, garantiti e protetti dal sodalizio che lega la comunità civica.

Inoltre, parallelamente al riconoscimento di Danao e delle sue figlie come meteci compare nei versi seguenti il corrispettivo istituto giuridico, quello di προστάτης. È già stato notato da Gauthier come la προστασία collettiva intro-

22 Per spiegare questa anomalia penso che sia opportuno rimanere all'interno delle ragioni poetiche e narrative senza introdurre concetti quali quello di «prosseno volontario», ἐθελοπρόξενος (non riconosciuto ufficialmente dalla comunità straniera) per il quale cfr. Thuc. 3,70,3; Pollux, *Onom.* 3,59.

23 Lo stesso Gauthier (*op. cit.*, n. 9, 55) riconosce, in soli termini di non contraddittorietà, l'esistenza di una concezione privata ed una ufficiale della prossenia: lo studioso tuttavia la spiega individuando nella prima un significato originale ed arcaico della seconda.

24 È quanto appare al v. 609 con la mediazione del verbo μεταικεῖν e al v. 994 con l'uso diretto del termine μέτοικος. Anche nell'uso di questi termini tuttavia, così come in πρόξενος e προστάτης, la Baslez (*op. cit.*, n. 10, 39–40. 77. 78–79) individua un uso arcaico dei vocaboli che avrebbero un'accezione generica e non quella tecnico-giuridica, partendo dal presupposto che le *Supplici* di Eschilo riportino antichi costumi e comportamenti arcaici (p. 33). In realtà se contestualizziamo la tragedia nel suo più probabile anno di rappresentazione, 463 a.C. circa, possiamo per lo meno avanzare queste due considerazioni. Anzitutto, pur evocando miti e ambientazioni arcaiche, l'opera di Eschilo non poteva fare a meno di parlare alla propria contemporaneità costituita da una città, Atene, sensibile al problema stranieri che proprio allora affrontava con criteri di accoglienza e di apertura almeno parziale dei vari riconoscimenti e diritti giuridici secondo una scelta politica ed economica vincente anche nell'emergente confronto con la chiusa Sparta (sulla procedura lacedemone della ξενηλασία cfr. quale prima attestazione Hdt. 3,148). In secondo luogo, come indica la stessa Baslez (p. 77), la prima attestazione di un uso tecnico del termine meteco è individuabile nella testimonianza epigrafica di IG I³ 244 datata nel 460 a.C.: data questa premessa, è facile individuare nelle *Supplici* il riflesso di un'intenso dibattito civico sul tema dei diritti degli stranieri, dibattito che negli ultimi anni '60 del V secolo porta alla definizione giuridica della categoria del meteco. Se così fosse, questo uso eschileo di precisi termini del linguaggio tecnico del diritto attico non sarebbe tanto segno di usi arcaici ma testimonianza di un veloce processo di definizione di innovative categorie giuridiche volte a definire e favorire i rapporti di Atene e del suo corpo civico con gli stranieri.

dotta da Eschilo ai vv. 963–964 (προστάτης δ' ἐγὼ ἄστοί τε πάντες, ὧνπερ ἦδε κραίνεται ψῆφος) rappresenti nuovamente un'anomalia, spiegabile solo con le ragioni dell'invenzione poetica, data la richiesta di iscrizione a meteci da parte di un gruppo e non di singoli stranieri²⁵. Dal medesimo studioso è stato altresì rilevato che l'argomento meteci doveva essere particolarmente sentito in un'Atene che negli anni Sessanta si apriva con decisione ai commerci, alle relazioni internazionali (di pace e di guerra), all'afflusso di stranieri che, accolti nella *polis*, potevano variare la composizione del corpo civico²⁶.

Tuttavia, considerate e chiuse in se stesse, tali riflessioni, suscitate dalla comparsa nei versi di Eschilo di alcuni riferimenti alle istituzioni della *prossenia* e allo *status* di meteco, non sembrano completare e soddisfare tutte le possibilità di una ricerca volta a rintracciare nelle *Supplici* informazioni di natura istituzionale e giuridica che permettano di superare un approccio al testo autentico ma limitato, tale da ridurre al tema religioso dell'accoglienza dello straniero supplice il motivo che muove la narrazione della tragedia per quanto attiene alle relazioni tra *polis*, cittadini e non cittadini²⁷. Sono stati così individuati, ma poi trascurati o non completamente sviluppati alcuni degli elementi forse più rilevanti e preziosi per ricostruire l'intero *dossier* degli aspetti politici che caratterizzano l'attualizzante lettura del mito operata dal poeta.

Infatti, sotto il punto di vista che ha mosso tutte le riflessioni sinora svolte, la tragedia sembra trovare un vertice ai vv. 600–624, là dove il lessico si fa tecnico grazie ad una continua e coerente ripresa di termini procedurali dell'agire democratico. Il passo, di grande intensità poetica e politica al tempo stesso, merita di essere riportato e letto nella sua interezza:

25 Gauthier, *op. cit.* (n. 9) 134 n. 91.

26 Questo poteva avvenire soprattutto se gli stranieri in questione erano donne in quanto, almeno fino al noto provvedimento di Pericle, i figli nati da cittadino maschio e donna straniera entravano di diritto nel corpo civico.

27 Così Baslez (*op. cit.*, n. 10, 33–37. 45. 69), che descrive con precisione la prima fase di riconoscimento ed accoglienza delle Danaidi supplici ad opera della *polis* argiva sulla base di un'iniziale condivisione di valori religiosi quale assicurazione della comune identità greca, indispensabile presupposto per il successivo riconoscimento politico e la conseguente protezione all'interno del corpo civico con l'attribuzione di una condizione di diritto e non soltanto di fatto. Pur essendo questi gli elementi essenziali nell'ottica di un lavoro complessivo sul concetto di straniero quale quello condotto dalla Baslez, devono tuttavia essere ancora valorizzati alcuni elementi essenziali che motivano contenuti e successione degli episodi narrativi di questa tragedia. Questi elementi possono così essere sintetizzati: a) ad essere supplici stranieri sono delle donne; b) il riconoscimento religioso della condizione di supplici e l'attribuzione di diritti civili non sono fatti conseguenti nello sviluppo del racconto tragico, anzi sono momenti ben distinti, ognuno posto singolarmente in discussione con esiti che sembrano sottolineare la preminenza della valutazione civica e laica (o, meglio ancora, giuridica) su quella religiosa; c) il tema del matrimonio e soprattutto quello della fuga dalla violenza identificata nel matrimonio contro volontà sono non meno presenti nella tragedia di quello dell'accettazione dello straniero nella *polis*: solo ponendo in stretta relazione lo sviluppo parallelo di questi due temi narrativi si può avanzare nella comprensione dei versi di Eschilo.

- {Δα.} θαρσεῖτε παῖδες· εὖ τὰ τῶν ἐγχωρίων· 600
 δήμου δέδοκται παντελῆ ψηφίσματα.
- {Χο.} ὦ χαῖρε πρέσβυ, φίλτατ' ἀγγέλλων ἐμοί·
 ἔνισπε δ' ἡμῖν, ποῖ κεκύρωται τέλος,
 δήμου κρατοῦσα χεῖρ ὄπη πληθύνεται;
- {Δα.} ἔδοξεν Ἀργείοισιν οὐ διχορρόπως, 605
 ἀλλ' ὥστ' ἀνηβῆσαι με γηραιᾶ φρενί·
 πανδημία γὰρ χερσὶ δεξιωνύμοις
 ἔφριξεν αἰθῆρ τόνδε κραινόντων λόγον·
 ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἔλευθέρους
 κάρουσιάστους ξύν τ' ἀσυλία βροτῶν· 610
 καὶ μήτ' ἐνοίκων μήτ' ἐπηλύδων τινὰ
 ἄγειν²⁸: ἐὰν δὲ προστιθῆ τὸ καρτερόν,
 τὸν μῆ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων²⁹
 ἄτμον εἶναι ξὺν φυγῇ δημηλάτω³⁰.

28 In questi vv. 610–612 ricorrono in riferimento diretto o indiretto i tre termini tecnici dell'istituto, attivo in ambito pubblico e privatistico, della rappresaglia e del sequestro: per una compiuta analisi dei vocaboli ἄγειν, ἔνισπαι e συλᾶν all'interno della distinzione tra *saisies* lecite ed illecite, operate tra *poleis*, contro stranieri, da pirati oppure all'interno di una stessa *polis* vd. B. Bravo, *Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*, «ASNP», s. III, 10 (1980) 675–983, spec. 705–808 (rilevanti versi delle *Supplici* sono considerati e analizzati alle pp. 759–761. 771–773. 807–808). A commento vd. P. Brulé, *L'étranger et les représailles dans les cités grecques*, «DHA» 8 (1982) 381–383; Ph. Gauthier, *Les saisies licites aux dépens des étrangers dans les cités grecques*, «RD», s. IV, 60 (1982) 553–576.

29 Per il significato di γαμόρος/γεωμόρος vd. ad esempio Hdt. 7,156,2; Thuc. 8,21; Timaeus, *FGrHist* 566 F 8; Dion Hal. 6,62,1; *Marmor Parium*, *FGrHist* 239A 36; cfr. anche Aesch. *Eum.* 890; *TrGF* II fr. 208; Plat. *Leg.* 5,737e, 11,919d; Plut. *Thes.* 25,2. Nel passo in questione ritengo che Eschilo abbia voluto riproporre, in un tentativo di ambientazione storica senza problemi di coerenza, un termine che identificava i cittadini con i proprietari terrieri, riflettendo così una concezione arcaica della cittadinanza, che in Eschilo può essere dovuta non solo al fondamento mitico del racconto tragico ma anche al sopravvivere di tale concezione al tempo del poeta, prima dell'exasperazione, in senso mercantile e imperialistico, dell'economia ateniese: l'equivalenza γαμόροι – ἐγχώριοι – πολῖται è infatti assai evidente nelle *Supplici* dove questa caratterizzazione del cittadino si contrappone a quella di meteco riconosciuta a Danao e alle sue figlie. La proprietà rimane infatti il tratto distintivo della piena cittadinanza, proprietà negata ai meteci.

30 Trad.: «[Danao:] Fatevi coraggio, figlie: è andata davvero bene in tutto ciò che gli abitanti hanno inteso di fare. Le deliberazioni del popolo sono state definitivamente ratificate. [Coro:] Salve, o vecchio, tu mi porti notizie assai gradite. Raccontaci a quale conclusione si è arrivati, in qual modo si è levata a maggioranza la mano sovrana del popolo? [Danao:] Gli Argivi decisero senza incertezze ma piuttosto in modo da farmi ringiovanire nel mio vecchio cuore: l'aria infatti si increspò di mani alzate all'unanimità per approvare questa proposta: ci sia permesso abitare liberi in questa terra, senza essere sequestrati come preda e con il diritto all'inviolabilità propria di ogni uomo; e nessuno né tra gli abitanti né tra gli stranieri ci conduca via: qualora si ricorra alla violenza, chi tra i cittadini non porti aiuto sia punito con l'atimia e condannato all'esilio con decreto del popolo.»

Con questi versi il poeta offre, come si è già sottolineato, un esempio assai efficace delle procedure democratiche in assemblea, in particolare della votazione per alzata di mano, simbolo della libera partecipazione al potere³¹. Tuttavia non deve essere per questo sottovalutato un aspetto documentario forse prioritario: il passo in questione riporta infatti il testo di un vero e proprio decreto di *asylia*. Esaminandone i modi lessicali e i contenuti si rilevano infatti i seguenti aspetti:

1) si tratta di uno ψήφισμα παντελής, ovvero esecutivo, essendo stato compiutamente ratificato dall'assemblea con una votazione all'unanimità; i tratti lessicali sono quelli del decreto attico: ἔδοξεν seguito da infiniti iussivi;

2) il contenuto del provvedimento si articola nella concessione delle seguenti prerogative:

a) diritto ad abitare nella terra degli Argivi come liberi; con una lettura in negativo e contrastiva rispetto al successivo uso del termine γαμόροι, è evidente che si nega, come è ovvio, il diritto di proprietà, determinando quindi una prima differenza tra i cittadini di pieno diritto e gli stranieri accolti con il presente provvedimento³²;

b) tutela dal rapimento e dalla deportazione ad opera tanto di cittadini quanto di stranieri;

c) pena di atimia e esilio tramite pubblico bando per chi tra i cittadini non porti aiuto qualora venga fatta violenza ai beneficiari del provvedimento.

Notati gli elementi distintivi del provvedimento, è ora necessario domandarsi se e in qual misura questo decreto di *asylia*, così come i precedenti riferimenti all'istituzione della *prossenia* o allo *status* di meteci, introducono novità rispetto all'uso dei tre istituti giuridici nell'Atene di fine anni '60 del V secolo. In altri termini, possiamo così sintetizzare la domanda: il poeta usa questi elementi istituzionali e giuridici come strumenti per riattualizzare il mito portandolo vicino alla sensibilità dei propri spettatori, oppure usa il mito per portare lo spettatore a pensare in modo nuovo gli istituti giuridici che la *polis* democratica mette a disposizione?

Per compiere questa analisi occorre anzitutto partire da una riflessione che porta a pensare il mito delle Danaidi in funzione di queste considerazioni istituzionali: quale diritto hanno le Danaidi di chiedere di essere accolte nella comunità civica argiva? La fuga dal maschio consanguineo che vuole costringerle al matrimonio? La discendenza argiva da Io? Il solo fatto di essere supplici?

31 Oltre alle pagine di Musti già citate vd. Z. Petre, *Le décret des Suppliantes d'Eschyle*, «Stud-Clas» 14 (1986) 22–32.

32 Com'è noto, il diritto di possedere immobili era conseguito da uno straniero attraverso il beneficio dell'ἔγκτησις alla quale non si fa menzione in questi come negli altri versi delle *Supplici*. Inoltre i versi di Eschilo mostreranno, nel finale, le Danaidi accolte nelle abitazioni messe a disposizione da Pelasgo e dalla *polis*: non vi è alcun riferimento alla possibilità di acquisirne delle proprie.

Il problema delle motivazioni per giustificare il dovere all'accoglienza compare fin dai primi versi della tragedia³³.

Ai vv. 5–8 il Coro delle Danaidi dichiara di essere fuggito dall'Egitto non perché un voto della città lo abbia bandito per un fatto di sangue, ma per fuggire il matrimonio con gente della stessa stirpe, aborrendo le nozze e l'empietà dei figli di Egitto. Per questo, in nome della propria libertà, le figlie di Danao hanno compiuto una vera e propria *στάσις*³⁴ sotto la guida del padre, guida indispensabile in quanto assicura rappresentatività giuridica alla loro volontà e azione. A questo proposito si noti come in tutta la tragedia il re Pelasgo assicurerà molta più protezione a Danao che non alle sue figlie, assicurandogli una scorta in tutti i suoi movimenti³⁵: le donne sono lasciate sole nella zona vicina agli altari, tanto che saranno facile preda dell'araldo dei figli di Egitto che, quando è bloccato e cacciato da Pelasgo, ha già iniziato a portare le donne verso le navi in una scena drammatica e violenta³⁶. La motivazione appare implicitamente legittimata da uno dei punti cardine del sistema giuridico greco in riferimento alla donna: se fosse venuto meno il padre, le Danaidi avrebbero perso il diritto a difendere con gli strumenti offerti dalla *polis* le proprie scelte. Soltanto l'identità della vo-

33 Forse trascurando l'evoluzione tragica, la mediazione eschilea e soprattutto la natura anche giuridica del problema, la fuga delle Danaidi dal matrimonio con i cugini è stata diversamente interpretata dalla critica moderna che ha sviluppato fini analisi del mito quale appare in Eschilo. Come ha osservato M. Orselli (*La «storia sacra» di Io: per una interpretazione delle Supplici di Eschilo*, «Dioniso» 60,2, 1990, 15–30), si possono individuare tre correnti interpretative del rifiuto delle Danaidi: a) misandria congenita, vd. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos, Interpretationen* (Berlin 1914) 15, seguito da P. Mazon, *Eschyle* (Paris 1920); J. Vurtheim, *Aischylos Schutzflehenden* (Amsterdam 1928); W. Kraus, *Die Schutzsuchenden* (Frankfurt a.M. 1948) 164 n. 31; Rose, *op. cit.* (n. 2) I 17; b) rifiuto dell'unione endogamica, vd. H. Thomson, *Eschilo e Atene*, trad. it. (Torino 1949) 415; c) rifiuto delle nozze forzate, vd. F. Ferrari, *La misandria delle Danaidi*, «ASNP», s. III, 7 (1977) 1303–1321. Aggiungo un quarto nucleo riferito a quanti ritrovano semplicemente nel mito le ragioni della fuga: un oracolo avrebbe predetto a Danao la morte per mano di un nipote, vd. *infra* n. 46. L'Orselli si allinea con il primo gruppo da lei citato individuando l'analogia del mito delle Danaidi con quello di Io nel percorso sacrale ed etico *hybris – pathos – mathos* che le protagoniste dei due miti compirebbero. Questa analisi, tuttavia, non sembra rispettare le ampie e diverse possibilità di lettura tendendo ad essere eccessivamente monolitica ed escludendo nel contempo altri possibili orientamenti critici: in particolare, non tiene conto dell'ampio ricorrere in tutta la tragedia del termine *hybris* riferito ai figli di Egitto e non alle Danaidi, dato questo che dovrebbe perlomeno impedire una individuazione univoca del responsabile del peccato di *hybris*. Senz'altro più equilibrata, sia pure per certi versi parallela, appare la lettura di E. Lévy, *Inceste, mariage et sexualité dans les Suppliantes d'Eschyle*, in: *La Femme dans le monde méditerranéen*, I: *Antiquité*, sous la direction de A.-M. Vérilhac (Lyon 1985) 29–45. Cfr. anche F. Amoroso, *Considerazioni sulle Supplici di Eschilo*, in: *Donna e Società*, a cura di J. Vibaek (Palermo 1987) 67–75. Per un inquadramento di questi temi cfr. D. Cohen, *Sexuality, Violence and the Athenian Law of Hybris*, «G&R» 38 (1991) 171–188.

34 Il termine ricorre limpido ed inequivocabile al v. 12 nel composto *στασίαρχος* riferito a Danao. Il termine ricorre poi anche al v. 661, dove tuttavia è oggetto di integrazione.

35 Vd. soprattutto vv. 985–990.

36 Vd. a questo proposito la successione degli episodi ai vv. 510sgg.

lontà del padre con quella delle figlie assicura a quest'ultime la possibilità di esercitare la propria libertà.

Il tema delle ragioni della fuga viene subito ribadito in versi immediatamente seguenti quando la narrazione tragica sottolinea l'argomento dell'illeceità di un'unione con consanguinei ottenuta con la violenza, alla quale $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma \epsilon\dot{\iota}\rho\gamma\epsilon\iota$ ³⁷: argomento che poi sconfinava spesso in un generico rancore verso i maschi, simbolo di violenza nel rapporto matrimoniale, così come appare nell'invocazione ad Artemide, casta figlia di Zeus, ai vv. 144–150.

Successivamente, ai vv. 191–203, Danao indica alle proprie figlie un vero e proprio codice di comportamento del fuggiasco supplice: rivolgersi allo straniero con parole $\alpha\dot{\iota}\delta\omicron\iota\alpha \kappa\alpha\dot{\iota} \gamma\omicron\epsilon\delta\nu\acute{\alpha} \kappa\alpha\dot{\iota} \zeta\alpha\chi\rho\epsilon\dot{\iota}\alpha$, dicendo chiaramente che l'esilio non è originato dal sangue ($\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\mu\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\upsilon\varsigma \varphi\upsilon\gamma\acute{\alpha}\varsigma$)³⁸; mantenere un atteggiamento non altero, non essere nel discorso né $\pi\rho\acute{\omicron}\lambda\epsilon\sigma\chi\omicron\varsigma$ né $\acute{\epsilon}\varphi\omicron\lambda\kappa\omicron\varsigma$, ricordarsi sempre di essere una $\chi\rho\epsilon\dot{\iota}\omicron\varsigma \xi\acute{\epsilon}\nu\eta \varphi\upsilon\gamma\acute{\alpha}\varsigma$ ovvero la più debole tra le parti.

Nel prosieguo del discorso Danao rassicura le figlie circa la maledizione che colpirà i figli d'Egitto e sviluppa ulteriormente il concetto dell'ingiustizia delle nozze violente. «Come potrebbe restare puro un uccello che divorì un uccello? Come potrebbe esser puro chi sposa una donna contro la volontà di lei, contro la volontà del padre?»³⁹ si chiede Danao, spostando in un certo senso i termini della questione da un dato oggettivo (illiceità del matrimonio tra consanguinei) ad uno più personale, più profondo, soprattutto più innovativo nel panorama giuridico greco dei diritti della persona: l'espressione $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ⁴⁰ individua infatti nella volontà delle figlie e del padre (un tutt'uno imprescindibile) il discrimine atto a distinguere tra lecito e non lecito, tra violenza e diritto. In questo dibattito sul lecito si inserisce quindi il re Pelasgo che subito si rivolge al coro con domande che oscillano tra un desiderio di comprensione umana e una precisa volontà di dirimere giuridicamente la questione⁴¹. Alla domanda «per che cosa supplichi?» la risposta del Coro non si fa attendere: «per non divenire $\delta\mu\omega\acute{\iota}\varsigma$, schiava, della prole di Egitto». Quindi il re incalza puntuale: «Per odio o affermi che non è lecito⁴²?» «Chi si comprerebbe i propri pa-

37 Vv. 36–39.

38 Non deve certo stupire l'insistenza di Danao su questo aspetto: emerge infatti un ulteriore dato giuridico che conferma non tanto l'attenzione di Eschilo al diritto ma la presenza costante e profonda del diritto nell'azione e nel pensiero del cittadino ateniese e quindi anche del poeta che, cittadino egli stesso, al cittadino si rivolge. Rileviamo infatti che a partire dai provvedimenti di Dracone era punito con l'esilio l'omicidio involontario e colposo e che tale esilio era probabilmente accompagnato dall'interdizione dalle cerimonie e dai luoghi pubblici e sacri: le figlie di Danao non avrebbero quindi potuto presentarsi supplici agli altari e soprattutto le loro richieste sarebbero state prive di credibilità se si fossero macchiate di un delitto di sangue.

39 Vv. 226–228.

40 V. 227.

41 Vv. 333sgg.

42 Sul valore di $\theta\acute{\epsilon}\mu\varsigma$ che ricorre in questo verso vd. A. Biscardi, *Diritto greco antico* (Varese 1982) 351–360 e, nello specifico delle *Supplici*, Lévy, *art. cit.* (n. 33) 31–32.

droni – replicano le Danaidi – avendoli per giunta cari?». Pelasgo mostra chiaramente di non comprendere le ragioni delle Danaidi e si fa convincere soltanto dalla minaccia dell'ira di Zeus (v. 347: βαρύς γε μέντοι Ζηνὸς ἰκεσίου κότος), senza però rinunciare a porre il problema in termini giuridici. Infatti ai vv. 387–391 il re ribatte: «Se i figli di Egitto vi fanno loro con la forza in base alla legge della città, dicendo di essere i parenti più prossimi, chi vorrebbe opporsi a loro? Bisogna che tu ti tragga in salvo grazie alle leggi del paese da dove vieni, mostrando che non hanno alcun diritto su di te»; a queste considerazioni le donne rispondono ripetendo l'accusa di violenza perpetrata dai maschi senza comprendere, a loro volta, le ragioni giuridiche che soggiacciono alle domande poste da Pelasgo: le Danaidi ad esempio potevano opporre, quale ragione della propria salvaguardia, la figura del proprio padre, superiore per diritti a quella dei cugini. Le Danaidi e Pelasgo sembrano dunque ragionare su due piani diversi: le prime conoscono soltanto le leggi della violenza del maschio⁴³, dell'essere considerate un oggetto, così come dirà e farà l'araldo dei figli di Egitto⁴⁴; Pelasgo conosce invece, anacronisticamente, l'agire democratico, la mediazione della legge e della parola all'interno della convivenza civile⁴⁵. Colui che media tra questi due opposti sentire sembra essere il padre Danao che, come abbiamo già visto, ha subito tutto il fascino dell'agire democratico assistendo alla riunione dell'assemblea nella quale ha colto con fiducia la forza persuasiva della parola⁴⁶. A questo proposito un episodio è particolarmente significativo: quando Danao scorge la flotta dei figli di Egitto che si sta avvicinando alla costa argiva, rassicura con premura le proprie figlie e mostra tutta la propria sicurezza nel voto espresso poco prima dai cittadini argivi; quindi si allontana, ma non per chiedere l'aiuto delle forze militari quanto piuttosto per tornare il più presto possibile con difensori e avvocati, ἄρωγοί e ξύνδικοι⁴⁷, pur rimanendo fiducioso che gli Argivi sapranno anche ricorrere alla guerra in esecuzione del

43 Tema ripetuto a più riprese che spesso si risolve in un vero e proprio confronto uomini – donne come si è già visto nei passi citati e si può ritrovare confermato ai vv. 393. 426. 487. 643. 818. 1067. In generale sulla donna nel diritto greco e in particolare in quello ateniese vd. R. Sealey, *Women and Law in Classical Greece* (Univ. North Carolina – Chapel Hill/London 1990) 12–49.

44 Vd. i vv. 836sgg., che caratterizzano ed enfatizzano la violenza della deportazione; vd. spec. il v. 918: τὰ ἐμέα, «le mie cose», sono dette le donne dall'araldo.

45 Per un'interpretazione delle *Supplici* che valorizzi questo parallelo fra matrimonio e agire politico, entrambi fondati sulla persuasione, il compromesso e il consenso, vd. F. Zeitlin, *La politique d'Eros. Féminin et masculin dans les Suppliantes d'Eschyle*, «Métis» 3 (1988) 231–259.

46 Sul ruolo di Danao nella tragedia e sulla dipendenza delle figlie da lui vd. M. Ryzman, *The Psychological Role of Danaus in Aeschylus' Suppliques*, «Eranos» 87 (1989) 1–6. Recenti letture della tragedia hanno posto in evidenza attraverso le letture scolastiche che la fuga e il successivo massacro compiuto dalle Danaidi non avrebbe motivazioni psicologiche o sociali ma ragioni dovute ad un oracolo ed alla volontà di proteggere il padre per il quale sarebbe stata predetta la morte ad opera di un proprio nipote: vd. Sicherl, *art. cit.* (n. 2) 81–110; W. Rösler, *Danaos à propos des dangers de l'amour (Eschyle, Suppliantes 991–1013)*, «Pallas» 38 (1992) 173–178.

47 V. 726.

decreto appena approvato. Anche in questa circostanza le donne sembrano intente soprattutto a ricordare la propria debolezza, la propria inferiorità in una contrapposizione sentita in termini di forza e violenza, fiduciose soltanto nella protezione di Zeus, inconsapevoli di quella che poteva offrire loro la legge della *polis*⁴⁸.

Il tema della volontà (libertà individuale, diremmo noi, amplificando tuttavia una consapevolezza non ancora compiuta) ritorna quindi nelle parole di Pelasgo che, ribattendo alle pretese dell'araldo inviato dai figli di Egitto, mostra i termini con i quali la *polis* ha recepito le istanze delle donne: esse non saranno consegnate a chi vuole farle proprie con la forza. «Queste potresti condurle via – aggiunge il re ai vv. 940–941 – soltanto di loro volontà e con una favorevole disposizione d'animo (ἐκούσας μὲν κατ'εὔνοιαν φρενῶν), se mai una parola rispettosa le persuadesse.» Ancora una volta si sottolinea il ruolo della parola e si chiarisce che il problema è posto in termini di volontà (libertà) e non di illicità dell'unione tra consanguinei. La seconda motivazione infatti si sarebbe dovuta porre antecedentemente alla prima che sarebbe stata così annullata. L'illiceità del matrimonio tra cugini non avrebbe posto problemi di volontà o costrizione: in entrambi i casi, infatti, l'illiceità sarebbe comunque rimasta tale.

48 Si può ancora aggiungere che le Danaidi avvertono la lacerazione dovuta alla negazione della propria volontà in termini di umana ingiusta sofferenza, che appare risolvibile con il solo atto violento possibile alle donne, il suicidio (cfr. vv. 792–798). Pelasgo offre invece una soluzione politica: la comunità civica offre protezione al debole cercando un punto di incontro tra la volontà del singolo e l'interesse collettivo. Il problema resta dunque sul limite fino a cui si può spingere la volontà individuale: è questa infatti la questione posta nei versi finali delle *Supplici* (vv. 1018–1073), quando i due semicori, costituiti forse dalle Danaidi e dalle loro ancelle, invocando il primo Artemide il secondo Afrodite, intrecciano un dialogo da cui emerge chiaro, sia pure per contrasto, l'invito alle figlie di Danao ad agire con moderazione, a non eccedere (v. 1061: τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν), con chiaro riferimento al rispetto dovuto all'istituto del matrimonio, fondamento del convivere sociale della *polis* democratica. Analogo invito al contegno e alla moderazione, sia pure in direzione diversa, è contenuto nelle parole di Danao che, dopo aver spiegato alle figlie come deve comportarsi un supplice, spiega successivamente a loro i modi da tenersi quali meteci appena accolti in città. Si tratta del passo ai vv. 966–1013: cacciato l'araldo, Pelasgo assicura alle Danaidi la protezione propria e della città, offrendo rifugio all'interno delle mura della città in abitazioni pubbliche o sue private, in compagnia di altre persone oppure da sole (vv. 954–963). Le figlie di Danao rispondono dicendo di voler far decidere al padre, in quanto gli stranieri sono spesso oggetto di maldicenze (vv. 968–979); dal canto suo, Danao offre loro questi consigli: «ognuno è pronto a malignare contro un meteco ed è facile dire cose infamanti ... vi esorto a non disonorarmi poiché avete l'età che fa voltare gli uomini ... per cui badiamo che non ci capiti quello per cui sostenemmo grande male ... valutando la modestia più della vita.» Dal punto di vista della violenza sessuale le Danaidi non si sentono dunque al sicuro. Sulla scena finale della tragedia vd. R. Seaford, *L'ultima canzone corale delle Supplici di Eschilo*, «Dioniso» 55 (1984–1985 [1988]) 221–229, secondo cui l'exodos potrebbe evocare elementi di un canto rituale nuziale contrapponendo, nel cuore delle spose, paure e gioie delle nozze. Per le violenze sessuali sulle νεοτέραι cfr. S. Cataldi, *Regolamento ateniese sui misteri eleusini e l'ideologia panellenica di Cimone*, in: AA.VV., *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico* (Pisa 1981) 86–97.

Emerge così con chiarezza la natura del problema giuridico che Pelasgo si trova a dover risolvere. Esso presenta nel suo contenuto due elementi che richiedono una soluzione unitaria: il primo riguarda la legittimità dell'unione coniugale, il secondo l'accoglienza e la difesa di stranieri di origine greca⁴⁹. Entrambi i problemi trovano la propria soluzione congiunta nel decreto di *asylía*.

Venendo al primo aspetto della questione giuridica, ritengo che Eschilo fornisca una preziosa testimonianza circa il dibattito, evidentemente aperto e interessante al tempo della rappresentazione, sull'istituzione del matrimonio. Due aspetti in particolare mi sembra che vengano posti in discussione.

In primo luogo entra in gioco il diritto di matrimonio su una donna esercitato dal parente prossimo in linea maschile, in altre parole si pone il problema di chi è o di chi ha il diritto di essere il *κύριος* della donna⁵⁰. I figli di Egitto sono i parenti prossimi in linea maschile, essendo i figli del fratello del padre e quindi accampano il diritto a contrarre il matrimonio con le proprie cugine. Abbiamo già visto come questo rifiuto del matrimonio endogamico non sembra bastare a Pelasgo per giustificare la fuga: infatti, tornando alla mediazione eschilea, il matrimonio tra cugini era del tutto accettato ed abituale ad Atene⁵¹. È evidente, d'altra parte, che il vero problema è la volontà delle donne a non contrarre il matrimonio, volontà sostenuta e rappresentata legalmente dal padre che viene riconosciuto legittimo *κύριος* delle proprie figlie. La novità nei versi di Eschilo è quella di presentare la volontà del padre come identica a quella delle figlie senza che sia dato di capire in che modo l'una discenda dall'altra: Danao non rappresenta soltanto la propria volontà, ma anche quella delle proprie figlie ed è proprio rappresentando la volontà altrui insieme alla propria che finisce per avvalorare la volontà di donne di per sé prive di diritti *ex iure civili*. Con il padre in vita – sembra essere il ragionamento giuridico svolto da Pelasgo – non si applica il diritto dell'agnato prossimo di sposare l'*ἐπίκλητος* in quanto essa non è ancora tale: il padre stesso è infatti il *κύριος* ed egli si pone a responsabile delle scelte matrimoniali per la figlia⁵².

49 Non bisogna certo dimenticare che elemento-chiave dell'accoglienza accordata alle Danaidi è l'origine greca o, meglio argiva, da Io; tuttavia occorre analogamente evidenziare che la stessa discendenza è propria anche dei figli di Egitto. La differenza sembra individuarsi nella tragedia intorno al *discrimen* della *φιλία*: interessante è in particolare il composto *φιλόξενος* che compare al v. 925. Gli Argivi di Pelasgo compiono la propria scelta a favore della ragione del più debole contro la violenza del più forte: non è difficile leggervi la pretesa di nobili ragioni in nome della libertà e della giustizia, valori che sempre Atene accamperà nel tessere la propria rete di alleanze in un'ottica che già stava assumendo connotati imperialistici.

50 Per la presenza del termine nella tragedia vd. il v. 391, dove ricorre il neutro *κύριος*. Sul ruolo del *κύριος* nella famiglia greca in particolare in relazione alla donna cfr. V. J. Hunter, *Athens. Social Control in the Attic Lawsuits, 420–329 B.C.* (Princeton, N.J. 1994) 9–25.

51 Vd. W. E. Thompson, *The Marriage of First Cousins in Athenian Society*, «Phoenix» 21 (1967) 273–282.

52 Sull'epiclerato vd. Biscardi, *op. cit.* (n. 42) 99–100. 108–112; L. Lepri Sorge, *Per una riprova storica dell'ἀφάρσεις της ἐπικλήρου*, in: *Symposion 1988* (Köln/Wien 1990) 21–36; S. C. Hymphreys, *Maschile/femminile nella parentela attica*, in: *Maschile/femminile, genere e ruoli*

Il secondo aspetto messo in discussione attorno al tema del matrimonio è poi quello della condanna delle nozze per ratto e tramite violenza⁵³. È questo forse l'aspetto più nuovo e rilevante dell'intera tragedia dal punto di vista giuridico. Il motivo che sembra maggiormente convincere Pelasgo e la democratica Argo a proteggere le supplici è il riconoscere in loro delle vittime della violenza, una violenza praticata al fine di costringere le figlie di Danao al matrimonio contro la loro volontà. Muovendo proprio da questo riconoscimento la *polis* decreta di μήποτ' ἐκδοῦναι βίᾳ, di non permettere che le figlie di Danao siano date in moglie con la violenza⁵⁴.

Tutti e due gli aspetti ora evidenziati portano ad una ulteriore conclusione: le *Supplici* mostrano infatti l'intervento dello stato nell'istituzione del matrimonio. Potremmo dire che esse segnano con chiarezza il confine che deve essere posto al matrimonio come fatto privato e in questo finiscono per celebrare ancora una volta la *polis* democratica quale sede della libertà e della giustizia, quale patria del diritto che si oppone alla violenza nei rapporti interpersonali e che rifiuta in questo caso il matrimonio per ratto quale costume arcaico e barbaro, indegno della civiltà greca.

In realtà tuttavia Eschilo sembra fare un passo ulteriore rispetto alla conoscenza istituzionale e giuridica che abbiamo dei suoi tempi. Infatti, come si è già evidenziato, nelle *Supplici* questa apertura di riflessioni sull'istituzione del matrimonio viene ad intrecciarsi con il tema degli stranieri accolti nella *polis* e in particolare con il decreto di *asylía* dei vv. 605–614. Pelasgo e l'assemblea argiva adottano infatti questo provvedimento per risolvere il caso giuridico interstatale proposto dall'arrivo delle supplici Danaidi.

Com'è noto l'ἄσυλία è il beneficio, concesso agli stranieri, di essere esclusi dalle σῦλαι, ovvero dal diritto di rappresaglia che un cittadino poteva esercitare sui beni e sulla persona di un cittadino di una città straniera. Essa poteva essere

nelle culture antiche, a cura di M. Bettini (Roma/Bari 1993) 45–59, spec. 49–50. Contro l'effettiva applicazione dell'afèresi dell'*epikleros* e la stessa esistenza del principio, cfr. A. Maffi, *È esistita l'afèresi dell'epikleros?*, in: *Symposion 1988*, 21–36 e, dello stesso autore, la replica all'intervento di L. Lepri Sorge, sempre in: *Symposion 1988*, 40. In generale sull'*epiklerato* ma anche sui vicini temi di diritto matrimoniale dell'*engyesis* e dell'*ekdosis* vd. R. Sealey, *The Justice of the Greeks* (Univ. of Michigan 1994) 15–21. 67–87.

53 Il matrimonio per ratto sembra essere sconosciuto nella Grecia classica se si esclude un passo di Plutarco (*Lyc.* 15,4) dal quale si potrebbe pensare che la pratica di questo modo matrimoniale fosse adottata a Sparta: sulla citazione plutarchea e in generale sull'istituto greco del matrimonio vd. J. Modrzejewski, *La structure juridique du mariage grec*, in: *Symposion 1979* (Köln/Wien 1983) 39–71; in modo specifico per Sparta (e Argo), cfr. L. Piccirilli, in: *Plutarco. Le Vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli (Milano 1980 [1995]) 258–259; L. Bogino, *Note sul matrimonio a Sparta*, «Sileno» 17 (1991) 221–233.

54 V. 943. Questo verso risulta essere la traduzione giuridica in decreto di un'immagine usata in precedenza da Pelasgo rivolto al Coro delle Danaidi: Οὔτοι περωτῶν ἀρπαγαῖς <σ'> ἐκδώσομεν («Non ti consegneremo certo alla rapacità degli uccelli» – v. 510) nella quale è ben figurato il matrimonio per ratto. In entrambi i versi ora citati il verbo ἐκδίδωμι indica con preciso riferimento l'azione del dare in moglie.

concessa ai singoli per particolari benemerienze o ad intere città mediante la stipula di trattati: in entrambi i casi si mira alla difesa dei diritti privati degli stranieri fornendo loro la conseguente assistenza giuridica di fronte a chi, cittadino, meteco o esso pure straniero, intende appropriarsi dei beni di un'altra persona o della persona stessa per rivendicare un torto o per valersi di un presunto diritto⁵⁵.

L'adozione di questo provvedimento assimila dunque al diritto di rappsaglia le intenzioni dei figli di Egitto e impone, contro un matrimonio cercato con la violenza e contro la volontà della donna, l'inviolabilità del singolo, il diritto a veder difesa dalla comunità civica la propria persona, il diritto a non essere rapiti e portati via. Particolarmente significativa ritengo che sia l'espressione al v. 610: ἀσυλία βροτῶν, della quale ho avanzato la traduzione «diritto all'inviolabilità propria di ogni uomo»⁵⁶. Essa infatti, nelle intenzioni del poeta, estende il diritto di ἀσυλία dalla limitatezza di un reciproco riconoscimento in rapporti interstatali all'universalità degli individui (aggiungerei però di origine greca, come le Danaidi appunto). Eschilo sembra dunque aver fatto un primo passo nella direzione del riconoscimento dei diritti privati della persona, uomo o donna che sia, purché libera. E ha voluto fare questo attraverso il mito, un mito attualizzato dai riferimenti giuridici e istituzionali ma che allo stesso tempo ha portato lo spettatore delle *Supplici*, cittadino ateniese del 463 a.C., a riflettere sulle nuove prospettive che Atene democratica stava aprendo a se stessa e al mondo greco, prospettive di libertà e di giustizia, prospettive di integrazione ma anche di conquista ad esempio proprio in quella terra, l'Egitto, da cui le Danaidi fuggivano.

Concludendo possiamo notare che anche questa parziale lettura delle *Supplici* di Eschilo offre la possibilità di un raffronto con l'omonima tragedia di Euripide. Se certamente l'identità del titolo ha aiutato a cogliere riferimenti e differenze sempre utili anche se in misura superiore a quella probabilmente voluta da Euripide stesso, è comunque rilevante notare il parallelo tra il tema centrale delle *Supplici* di Eschilo (l'unione coniugale violenta) e un breve passo delle *Supplici* euripidee, là dove ai vv. 45–47 Teseo, elogiando la democrazia in contrapposizione all'araldo tebano, stigmatizza la tirannide in questi termini:

55 Vd. S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.* (Pisa 1983) nr. 3, 53–86, spec. 75–77 nn. 4 e 6: lo studioso, dedicandosi all'analisi della convenzione tra Chaleion e Oiantheia al fine di regolamentare il diritto di rappsaglia, pone alcuni punti di riferimento sicuri all'interno del concetto giuridico del diritto di rappsaglia. Per un inquadramento complessivo cfr. Gauthier, *op. cit.* (n. 9) 209–284. Per un diverso commento alla medesima convenzione di ἀσυλία cfr. A. Maffi, *Studi di epigrafia giuridica greca* (Milano 1983) 173–203. In generale sul rapporto tra *symbolai* e *asylia* resta interessante W. Ziegler, *Symbolai und Asylia* (Bonn 1975). Ancora in riferimento alle *symbolai* si ricordi che proprio nelle *Supplici* di Eschilo compare ai vv. 701–703 quello che può essere considerato il più antico riferimento a testimonianza dell'esistenza dell'istituzione delle *symbolai* stesse: a questo proposito cfr. Bravo, *art. cit.* (n. 28) 808; G. Italie, *Index Aeschyleus* (Leiden 1955) s.v. εὐξύμβολος.

56 Vd. Bravo, *art. cit.* (n. 28) 807.

«A qual fine educare in casa delle figlie secondo bei principi di purezza? Saranno oggetto del piacere del tiranno, quando vuole, e motivo di pianto a chi gliel'ha preparato. Vorrei morire, se le mie creature fossero violentate!». Queste stesse parole possiamo immaginarle anche in bocca a Danao: in entrambi i casi la democrazia si dimostra patria della libertà, nemica dell'imposizione violenta, amica infine del giusto e del debole.