

GUIDO PADUANO

## Sofocle pio?

**L**a leggenda del Sofocle pio, intransigente sostenitore dell'assetto religioso che fa da cardine alla vita della *polis*<sup>1</sup>, è in parte un'estrapolazione dalle notizie biografiche, che ci parlano dell'impegno specifico del poeta in questo campo, con l'assunzione di una carica nel culto di Asclepio.

Questo nesso è passato senza discussione nella *communis opinio*, per quanto si può ricavare dalla sua diffusione negli strumenti di informazione generale come le storie della letteratura greca. Buon esempio quella di Schmid e Stählin<sup>2</sup>, ma anche quella di Lesky, a ragione opera di riferimento internazionale e ispiratrice di moltissimi strumenti didattici, afferma, sia pure non scostandosi dalla sua consueta e meritoria prudenza, che, mentre le notizie sull'attività politica di Sofocle sono irrilevanti per la comprensione delle sue tragedie, «um ein gutes Stück näher steht diesen was wir von seiner Tätigkeit im Kulte wissen»<sup>3</sup>.

Bisogna dire che questa posizione non è più sostenibile oggi dal punto di vista metodologico, in presenza di un dibattito teorico che si aprì appena qualche anno più tardi, quando Roland Barthes proclamò la morte dell'autore<sup>4</sup>, e per quanto quella fosse una posizione provocatoria ed eccessiva, avviò un ineludibile processo di spostamento dalla persona empirica dell'autore alla strategia interna del testo<sup>5</sup>.

1 È definito θεοφιλής nella *Vita* 12, εἰς τῶν εὐσεβεστάτων in *schol. El.* 823.

2 SCHMID 1934, 319-20.

3 LESKY 1957, 254 (immutato nelle successive edizioni, del 1963 e del 1972). Nella traduzione italiana, edita dal Saggiatore nel 1962 il passo suona: «maggiore importanza ha, da questo punto di vista, quel che sappiamo della sua attività nel culto».

4 BARTHES 1963.

5 Cfr. RICŒUR 1986, 187 («ciò che dice il testo importa di più di ciò che ha voluto dire l'autore»), e la nozione di *intentio operis* per cui cfr. Eco 1991, 25.

Una volta rimosso l'equivoco biografico, facciamo dunque parlare i testi, e prendiamo in esame il ruolo delle divinità all'interno di ognuna delle sette tragedie conservate: in quattro di esse (*Antigone*, *Elettra*, *Filottete*, *Edipo a Colono*) la divinità si schiera a fianco del personaggio principale, nelle altre tre (*Aiace*, *Trachinie*, *Edipo Re*) contro di lui<sup>6</sup>; il che equivale a dire che nel primo caso si ha sintonia, nel secondo contrasto fra il principio di realtà e l'identificazione emotiva richiesta allo spettatore nei confronti del protagonista. Assumo questa identificazione come forte e piena, non perché ignori che parte della critica si è dedicata a quella che è stata definita l'infaticabile ricerca di una colpa di Edipo<sup>7</sup>, e ha peraltro scoperto e accentuato un lato oscuro in *tutti* i protagonisti sofoclei, ma perché ritengo, senza evidentemente poterlo dimostrare qui, che si tratti di aberrazioni riconducibili, in termini di sociologia degli studi, a una diffidenza 'borghese' verso l'idiosincrasia dell'eroe, spesso appoggiata alla sopravvalutazione del conformismo del coro.

Occorre piuttosto ricordare peculiarità rilevanti nelle singole situazioni drammatiche: nell'*Antigone* il sostegno divino, che si manifesta per bocca di Tiresia, arriva troppo tardi per salvare la vita dell'eroina, anche a motivo della ricezione da parte di Creonte, che pospone la liberazione di lei alle esequie di Polinice. A maggior ragione è troppo tardi per rispondere alla sfida dolorante che Antigone avanza ai vv. 925-8:

Ἄλλ' εἰ μὲν οὖν τὰδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ,  
παθόντες ἂν συγγοῖμεν ἡμαρτηκότες·  
εἰ δ' οἶδ' ἄμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ  
πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

Se davvero gli dei approvano queste cose, la sofferenza mi farà riconoscere il mio errore; ma se sono loro a sbagliare, possano soffrire mali non maggiori di quelli che mi infliggono ingiustamente<sup>8</sup>.

6 È dunque vistosamente erronea la tesi di TUROLLA 1934, 202-9, che assume come costante sofoclea un'azione malefica e distruttiva della divinità.

7 NEBEL 1951, 206.

8 La dizione stabilisce un palese squilibrio tra i due corni del dilemma (cfr. GRIFFITH 1999, 281), tanto che KAMERBEEK 1978, 161, usa l'avverbio «scornfully» per definire

Anche nel *Filottete* l'intervento di Eracle, che ferma la defezione dalla guerra troiana di Filottete e Neottolema, arriva *in extremis* a ribaltare le prospettive angosciose che formano il pedale della tragedia, e a concedere al protagonista guarigione e gloria; nell'*Edipo a Colono* la tardività del favore divino è sottoposta all'esplicita critica di Edipo (v. 395): γέροντα δ' ὀρθοῦν φλαῦρον ὄς νέος πέση, «non serve sollevare da vecchio chi è caduto da giovane»<sup>9</sup>. Nell'altro gruppo, le *Trachinie* non investono propriamente l'ostilità, ma, per bocca di Illo, l'indifferenza e la trascuratezza di Zeus per la sorte del figlio. Invece l'azione devastante del dio nemico è ben avvertita da Aiace (vv. 401-3, Ἀλλά μ' ἄ Διός <μ'> ἀλκίμα θεός | ὀλέθριον αἰκίζει, «la potente figlia di Zeus mi tormenta a morte»<sup>10</sup>), e dal protagonista dell'*Edipo Re*, che attribuisce ad Apollo la responsabilità dell'accecamiento perpetrato su se medesimo dopo la scoperta del parricidio e dell'incesto; vale a dire la responsabilità della catena di eventi che, partendo dall'oracolo, ha l'accecamiento come estrema catastrofe (vv. 1329-30).

Con l'eccezione del finale luttuoso di *Antigone*, i due gruppi si differenziano per l'esito rispettivamente positivo e negativo delle vicende, ma non per la dimensione eroica e il suo dominio sull'azione, che sono nella sostanza immutabili: per intenderci, quali vengono definite nelle due fondamentali monografie di Whitman e di Knox<sup>11</sup>.

Un atteggiamento divino opposto a confronto con un'*arete* umana uniforme esclude la possibilità di una teodicea coerente, applicativa di quella che si chiamerà poi «giustizia poetica»: Atena non punisce l'empietà di Aiace, facendolo impazzire; si limita a proteggere gli Atridi e il suo favorito Odisseo, esercitando il potere e non la giustizia, tant'è vero che, proprio in quell'occasione, di Aiace pronuncia un altissimo elogio (vv. 118-20):

il primo. JEBB 1906, 166-7, richiama OC 1536 per la *sera numinum vindicta*, che scagiona gli dèi da ogni complicità con Creonte.

9 «L'unico momento di aggressività verso gli dèi» (così GUIDORIZZI 2008, 258)

10 Coscienza presumibilmente derivata dal dialogo in cui Atena assecondava la follia di Aiace (vv. 89-117), in modo che a posteriori non può che suonare irridente (cfr. KAMERBEEK 1953, 9; FINGLASS 2011, 256).

11 WHITMAN 1951, KNOX 1964.

Ὅραξ, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὄση;  
 Τούτου τίς ἄν σοι τάνδρὸς ἢ προνούστερος  
 ἢ δρᾶν ἀμείνων ἠύρεθῃ τὰ καίρια;

Vedi, Ulisse, la forza degli dei? Avresti trovato un uomo più saggio di lui, più capace di agire in modo opportuno?<sup>12</sup>

A motivare l'ira della dea con le parole empie che l'eroe ha pronunciato in passato proclamando la propria autosufficienza in battaglia è, molto dopo (vv. 762-77), Calcante, la cui equipollenza con la voce divina è problematica almeno quanto quella che viene negata dal coro nell'*Edipo Re* (vv. 499-502) tra Apollo e Tiresia<sup>13</sup>.

Nelle *Trachinie* si imputa a Eracle di aver ucciso Ifito con l'inganno (vv. 269-79), ma si tratta di una deviazione occasionale dalla propria natura<sup>14</sup> che viene punita da Zeus con la schiavitù presso Onfale e non ha alcun rapporto con la catastrofe finale.

Quanto all'innocenza di Edipo, è tanto indubitabile da avere indotto al lapsus anche il più rigoroso dei critici 'devoti', Cecil Maurice Bowra, il quale dice che nell'*Edipo a Colono* gli dèi fanno ammenda («make amends») degli eventi passati<sup>15</sup>. Ora, se le due tragedie su Edipo avessero tra loro un legame strutturale, fossero due parti di una stessa trilogia, questa lettura ci indirizzerebbe a un armonico e plausibile sviluppo del pensiero religioso, simile a quello che interessava la divinità di Zeus nella trilogia prometeica di Eschilo; ma trattandosi invece di due strutture drammatu-

12 FINGLASS 2011, 118, riferisce questo «inaspettato» elogio di Atena alle «former» qualità di Aiace; ma ἠύρεθῃ non si riferisce certo a un passato da cui Aiace avrebbe tralignato, ma si data prima dell'induzione della follia da parte della medesima Atena. Queste parole escludono che nei successivi vv. 132-3 τούτῳ δὲ σώφρονας | θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοῦς, «gli dèi amano gli uomini saggi e odiano i malvagi», κακοῦς possa riferirsi ad Aiace, come pure intendeva JEBB 1896, 31 e intende tuttora MIKALSON 2012, 442-3. Eloquentemente la domanda di WILAMOWITZ 1931, 233: «War etwa Aias ein kakos?». Non credo neppure che per scongiurare questo fraintendimento sia necessario intendere κακοῦς in senso sociale (GARVIE 1998, 136). Curioso ricordare come Morstadt, alla ricerca di un termine più consono ad Aiace, abbia proposto la congettura ἄνους sulla scorta del v. 763.

13 Cfr. WIGODSKI 1962, 150; GARVIE 1998, 196; REINHARDT 1989, 41-2, nonché l'opinione di Patricia Easterling riferita in PARKER 1999, 14.

14 Peraltro il racconto di Lica a Deianira è certamente edulcorato (cfr. WILLIAMS-DICKERSON 1978, 83-4).

15 BOWRA 1944, 377 (cfr. anche 314).

giche autonome, Bowra certifica in modo inoppugnabile l'inapplicabilità del suo giustificazionismo all'*Edipo Re*.

A sua volta la formula adottata da molti studiosi, che parlano per Sofocle di divinità incomprensibili<sup>16</sup>, soffre di una radicale ambiguità nella misura in cui questi termini possono nascondere un anacronistico fideismo di origine cristiana: nel linguaggio cristiano questo attributo e simili non esprimono infatti una semplice negazione, ma un valore positivo in essa latente; l'imperscrutabilità stessa, cioè, dimostrerebbe l'esistenza di un piano provvidenziale che la mente umana non è in grado di cogliere.

Con tutta evidenza, si tratta di un concetto inapplicabile alla cultura greca.

Se invece l'inconoscibilità si intende nel senso letterale, puramente negativo, essa si sposta dal piano metafisico a quello funzionale della rappresentazione: o è un suo difetto strutturale, oppure, ipotesi assai più probabile, è l'effetto di uno spostamento del fulcro dell'azione su di un esclusivo piano umano: l'uniformità di cui parlavamo discende da un interesse investito sull'esperienza umana della sventura<sup>17</sup>, omogenea quale che sia la causa<sup>18</sup>, sia essa l'ostilità divina o, nelle tragedie che contemplano il favore degli dèi, la perversione di altri esseri umani (Creonte nell'*Antigone*; Clitennestra ed Egisto nell'*Elettra*; Ulisse nel *Filottete*; ancora Creonte e Polinice nell'*Edipo a Colono*).

Invece la chiamata in causa di una colpa dell'eroe resta limitata al solo *Aiace*, coi limiti che sopra abbiamo visto; ma fin da

16 Cfr. ad esempio REINHARDT 1989, 14; PUCCI 2003, 214-5; per POHLENZ 1954, 230, il divino appare in Sofocle «unbegreiflich», per KNOX 1964, 54 «enigmatic».

17 Non credo che ad essa venga dato un significato religioso neppure quando l'eroe, come *Aiace* o *Edipo*, ha un futuro ritualizzato come genio tutelare: diversamente KNOX 1964, 54-5; SCHEIN 1997, 130-2.

18 La formulazione più nitida è quella di OPSTELTEN 1952, 65: «Our poet is more concerned in the reaction of his heroes to their suffering than in the cause of it»; la riecheggia quasi *ad verbum* EASTERLING 1978, 152. E poiché gli dèi sono sostanzialmente estranei alle scelte umane, come osserva SCHEIN 1997, 123, non è troppo ardita l'affermazione di WHITMAN 1951, 40, che abbiamo a che fare con un atteggiamento sostanzialmente agnostico. Molto sottile e interessante l'ipotesi di PARKER 1999, 26, che la presa di distanza dai problemi religiosi abbia la finalità di mantenere fisso e concentrato il focus sull'esperienza umana. Secondo EASTERLING 1993, 84-5, l'impianto religioso ha la funzione di ambientare l'azione drammatica, fornendone una caratterizzazione metateatrale.

Welcker, secondo il quale Aiace occupa il dramma molto più per quello che è che non per il male commesso<sup>19</sup>, la critica più avveduta ha preso atto del suo non essere decisiva per l'atteggiamento richiesto allo spettatore, nonché del carattere veniale che essa riveste per la stessa Atena, e soprattutto dello scollamento dalla vicenda rappresentata<sup>20</sup>.

\*\*\*

Peraltro questo disinteresse per la teologia non deve indurci a minimizzare la portata sovversiva delle aggressioni alla divinità presenti nel testo di Sofocle, perché la frana delle certezze religiose resta un fenomeno cospicuo dell'angoscia umana.

Torniamo al rabbioso e desolato bilancio che Illo fa nel finale delle *Trachinie*, non contraddetto da alcuno (vv. 1264-9):

Αἴρετ', ὄπαδοί, μεγάλην μὲν ἐμοὶ  
τούτων θέμενοι συγγνωμοσύνην,  
μεγάλην δὲ θεῶν ἀγνωμοσύνην  
εἰδότες ἔργων τῶν πρᾶσσομένων,  
οἱ φύσαντες καὶ κληζόμενοι  
πατέρες τοιαῦτ' ἐφορῶσι πάθη.

Sollevatelo, amici, e datemi per quest'atto la massima comprensione, sapendo che in quanto avviene è grande l'insensibilità degli dei; danno la vita e si fanno chiamare padri<sup>21</sup>, ma guardano dall'alto tali sofferenze.

Parole «ohne Beispiel» in Sofocle, nota Albin Lesky<sup>22</sup>. Ma parole molto vicine alla requisitoria che Anfitrione pronuncia contro Zeus nell'*Eracle* di Euripide (vv. 339-47):

ὦ Ζεῦ, μάτην ἄρ' ὀμόγαμόν σ' ἐκτησάμην,  
μάτην δὲ παιδὸς κοινεῶν' ἐκλήιζομεν·  
σὺ δ' ἦσθ' ἄρ' ἦσσον ἢ ἴδοκεις εἶναι φίλος.

19 WELCKER 1829, 68.

20 Giustamente insiste su questi punti GARVIE 1998, 196-7.

21 Plurale dispregiativo, come nota PUCCI 2003, 214.

22 LESKY 1972, 215.

ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὦν θεὸν μέγαν·  
 παῖδας γὰρ οὐ προὔδωκα τοὺς Ἡρακλέους.  
 σὺ δ' ἔς μὲν εὐνάς κρύφιος ἠπίστω μολεῖν,  
 τὰλλότρια λέκτρα δόντος οὐδενὸς λαβῶν,  
 σώϊζειν δὲ τοὺς σοὺς οὐκ ἐπίστασαι φίλους.  
 ἀμαθῆς τις εἶ θεὸς ἢ δίκαιος οὐκ ἔφυς.

Zeus, invano dunque ti ho avuto partecipe della stessa unione, invano dicevo di avere un figlio in comune con te! Eri meno amico di quello che sembravi. Io che sono un mortale supero in virtù te, grande dio, perché io non ho tradito i figli di Eracle. Tu hai ben saputo entrare furtivamente in un letto e prenderti la donna di un altro, senza che nessuno te ne desse il permesso, ma salvare i tuoi cari non sai. O sei un dio stolto, o non sei giusto<sup>23</sup>.

Il passo sofocleo cede a quello di Euripide per l'esplicitezza e la violenza con cui viene trattato il tema dell'abuso sessuale, ma non per dignità e rilevanza del problema trattato: anche qui è un membro della famiglia che, dall'alto del suo generoso adempimento dei doveri familiari, imputa a Zeus un'altrettanto clamorosa mancanza in questo campo.

Ma nella critica sofoclea è diventato un luogo comune sminuire questo *j'accuse*<sup>24</sup> con l'argomento che Illo ha una visione limitata degli eventi, non potendo prevedere quello che il pubblico sa per certo, che cioè al di là della pira sul monte Eta sta l'apoteosi di Eracle, lieto e anzi trionfale fine della sua travagliata vicenda<sup>25</sup>.

Difforme, e del tutto condivisibile a mio parere, era l'opinione di Jebb<sup>26</sup>, riformulata col massimo rigore da Stinton<sup>27</sup>: per quanto l'a-

23 Successivamente Anfritrone porrà a Zeus un vero e proprio ultimatum: «Ti chiamo, Zeus, levando le mani al cielo: se intendi aiutare in qualche modo questi figli, difendili, perché presto non potrai fare più nulla» (498-500).

24 Che MIKALSON 2012, 436, giudica erroneo perché comporta un'incongrua umanizzazione della divinità.

25 I più recisi sostenitori sono SEGAL 1977, 138-41, e 1981, 99-100, e HOLT 1989; ma cfr. anche POHLENZ 1954, 208; BOWRA 1944, 189; ADAMS 1957, 132-3; LLOYD-JONES 1971, 127; FUQUA 1980, 55-6; WINNINGTON-INGRAM 1980, 215; MARCH 1987, 74; KRAUS 1986, 108.

26 JEBB 1892, xxxi.

27 STINTON 1990, 479-88: cfr. anche WHITMAN 1951, 120 e PERROTTA 1935, 485; KAMERBECK 1959, 26; EASTERLING 1982, 9-10; WILLIAMS-DICKERSON 1978, 13-4. Non mi pare praticabile neppure la strada scelta da chi attribuisce al poeta una volontaria ambiguità come HOEY 1977, 272-3.

poteosi potesse essere considerata contigua o conseguente al rogo, atmosfera e tonalità emotiva la rendono del tutto non pertinente.

Possiamo giovarci, credo, di paralleli appartenenti alla nostra cultura: da quasi tre secoli la *Passione secondo Matteo* di Bach scuote profondamente una platea dove nessuno ha mai ignorato che cardine della cultura cristiana è la resurrezione di Cristo il terzo giorno; ma parimenti nessuno ha mai avvertito in quel meraviglioso testo musicale accenti che non fossero d'angoscia e dolore. Né questo privilegio è riservato ai capolavori: credo che la stessa reazione si attivi da parte degli spettatori, per esempio, del discusso film di Mel Gibson *La passione di Cristo*.

Una simile vicenda interpretativa si presenta per un passo ancora più difficile del *Filottete*. Il protagonista è affranto dalle notizie che il giovane Neottolemo gli porta della guerra di Troia, nella quale sono caduti i più cari amici e i più limpidi eroi, Aiace, Antiloco, Patroclo, mentre sopravvivono Ulisse, archetipo dell'ingannatore e detto figlio di Sisifo, e Diomede, trascinato nello stesso discredito dalla costante solidarietà con lui. Ma la goccia che fa traboccare il vaso è la notizia che è vivo l'ignobile Tersite; Filottete allora traccia le coordinate di una teodicea ribaltata (vv. 446-52):

Ἕμελλ' ἐπεὶ οὐδέν πω κακόν γ' ἀπώλετο,  
ἀλλ' εὖ περιστέλλουσιν αὐτὰ δαίμονες·  
καὶ πῶς τὰ μὲν πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ  
χαίρουσ' ἀναστρέφοντες ἐξ Ἴδου, τὰ δὲ  
δίκαια καὶ τὰ χρήστ' ἀποστέλλουσ' αἰεὶ.  
Ποῦ χρὴ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν  
τὰ θεῖ' ἐπαιῶν τοὺς θεοὺς εὖρω κακούς;

Così doveva essere, perché niente di ciò che è male muore, ma anzi gli dèi lo sostengono al meglio e godono di far tornare dall'Ade i furfanti e gli imbroglioni, mentre vi mandano sempre gli uomini buoni e giusti. Come interpretare queste cose, come accettarle se, lodando il divino<sup>28</sup>, trovo che gli dèi sono malvagi?

<sup>28</sup> PRATT 1949, 279 riconosce in queste parole un *desiderio* di religiosità, per cui cfr. anche UNTERSTEINER 1935, 572.

Anche in questo caso sovviene un parallelo euripideo, una sconsolata constatazione di Ecuba in *Tro*. 612-613:

ὄρω τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω  
τὸ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν.

Vedo l'azione degli dèi, che innalzano ciò che non vale nulla, e distruggono ciò che ha fama.

Anche a proposito della protesta di Filottete si è sostenuto che siamo alle prese con un'ottica limitata e provvisoria, in conflitto con l'ottica divina che muterà il calvario di Filottete in un esito felice<sup>29</sup>. Non si è però tenuto conto del fatto che mentre nelle *Trachinie* l'apoteosi di Eracle potrebbe in effetti mettere sotto una nuova luce la sua relazione col padre divino, il mutamento della sorte di Filottete non cambia di una virgola la sua visione pessimistica del mondo, che poggia su dati di fatto inconfutabili e irreversibili: Achille, Patroclo, Antilocho sono davvero morti e ripropongono, in una tragedia imbevuta del codice omerico, una valutazione che ne diverge profondamente, negando il valore della fine precoce e gloriosa.

Semmai confrontando questi versi con con i vv. 1035 ss., in cui Filottete esprime fiducia nella giustizia degli dèi, argomentando che altrimenti i Greci non sarebbero tornati a cercarlo. Non so sottrarmi a proporvi una provocazione: se questi due passi fossero all'interno di una tragedia euripidea, la loro stessa contraddittorietà ci porterebbe a concludere che la tesi pessimistica è un'intrusione d'autore, come quando, ad esempio, Euripide investe Medea del ruolo di sua portavoce in un dibattito culturale che è esclusivo dell'Atene contemporanea.

\*\*\*

Ultimo, e a mio parere più rilevante punto su cui chiedo la vostra attenzione è la *vexata quaestio* del personaggio di Atena nell'*Aiace*, sul quale – quando non è stato difeso col mero principio di autorità – abbiamo letto sotto firme anche illustri tesi scon-

29 Così ADAMS 1957, 145; PODLECKIJ 1980, 63; MIKALSON 2012, 432.

certanti, come quella di Knox, che la dea tratti Aiace quasi come un suo pari<sup>30</sup>, o come quella di Adams, che aizzando Ulisse contro Aiace non faccia altro che metterlo alla prova<sup>31</sup>.

Credo che si debba prendere in considerazione un elemento finora trascurato.

Se non c'è dubbio che alla nostra sensibilità ripugni la *Schadenfreude* di Atena, io credo che un atteggiamento analogo dello spettatore antico si ricavi con certezza – ancorché in modo indiretto e implicito – dalla sovrapposizione strutturale di due scene collocate agli estremi dell'opera, il dialogo fra Ulisse e la dea e quello fra Ulisse e Agamennone<sup>32</sup>: in entrambi i casi la saggezza equilibrata e comprensiva di Ulisse controbatte la posizione similmente oltranzistica degli interlocutori. Entrambi cercano la sua complicità portandolo all'esplicita ammissione di un suo rapporto di inimicizia con Aiace.

Così Atena, opponendosi alla ritrosia di Ulisse a vedere con i suoi occhi il folle Aiace e alla sua richiesta di lasciarlo nella tenda (vv. 77-8):

Aθ. Τί μὴ γένηται; πρόσθεν οὐκ ἀνὴρ ὄδ' ἦν;  
Οδ. Ἐχθρὸς γε τῶδε πάνδοι καὶ τανῦν ἔτι.

At. Per evitare che cosa? Non era forse costui...<sup>33</sup>  
Ul. Un mio nemico, sì, e lo è ancora.

E così Agamennone (vv. 1354-5):

Αγ. Μέμνησ' ὅποιῳ φωτὶ τὴν χάριν δίδως.  
Οδ. Ὅδ' ἐχθρὸς ἀνὴρ, ἀλλὰ γενναῖός ποτ' ἦν.

Ag. Ricordati chi era l'uomo a cui vuoi prestare questo favore.  
Ul. Era un nemico, ma nobile.

<sup>30</sup> KNOX 1964, 7: ma il falso cameratismo di Atena con l'Aiace che lei stessa ha alienato non è altro che una beffa atroce.

<sup>31</sup> ADAMS 1957, 27.

<sup>32</sup> BLUNDELL 1989, 61 e 101-2 nota alcune convergenze tra Atena ed Aiace, e altra tra Aiace e Ulisse: ma non applica la proprietà transitiva.

<sup>33</sup> Intendo con DAWE 1973, I, 129, che la frase di Atena sia interrotta, e che quindi ἀνὴρ non possieda né un valore limitativo («solo un uomo», come intendono KAMERBEEK 1953, 34, e FINGLASS 2011, 160-1), né eulogistico (come STANFORD 1979, 66, e GARVIE 1981, 131).

Dea e comandante supremo estraggono da questo accordo, che ha carattere solo cognitivo, l'indebita conseguenza pragmatica di infierire sull'ἐχθρός: non basta ad Atena averlo fatto impazzire, ma vuole infliggergli il marchio sociale della pazzia, il riso (Οὐκουν γέλως ἤδιστος εἰς ἐχθροὺς γελαῖν; «e ridere dei nemici non è il riso più dolce?», v. 79): Ulisse si sottrae quietamente ma risolutamente.

Del pari non basta ad Agamennone, come già al fratello Menelao, essersi liberato dell'ingombrante presenza dell'eroe; anche lui ha per Ulisse una domanda che ritiene non avere bisogno di risposta: οὐ γὰρ θανόντι καὶ προσεμβῆναί σε χροί; «E allora non dovresti calpestarlo da morto?» (v. 1348).

La brutalità di questo verso rende conto del trauma rappresentato nella cultura greca, e immortalato dall'*Iliade* e dall'*Antigone*, per non dir altro, dalla negazione della sepoltura; e stavolta, non dovendo contraddire una divinità, Ulisse espone il suo dissenso con la massima chiarezza (vv. 1342-5):

Ὅστ' οὐκ ἂν ἐνδίκως γ' ἀτιμάζοιτό σοι  
οὐ γάρ τι τοῦτον, ἀλλὰ τοὺς θεῶν νόμους  
φθείροις ἄν. Ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον, εἰ θάνοι,  
βλάπτειν τὸν ἐσθλόν, οὐδ' ἐὰν μισῶν κυρῆς.

Non sarebbe giusto che tu gli negassi onore: non danneggeresti lui, ma le leggi degli dei; non è giusto colpire un valoroso quando è morto, anche se ti trovi ad odiarlo.

Per quanto l'aggressione di Atena sia oggettivamente meno grave, dobbiamo guardarci dal sottovalutare il tema del riso nello specifico quadro di significati e valori offerto dall'*Aiace*: esso è il veicolo fobico del disonore di Aiace, che si presenta al suo rinsavimento, appena si rende conto di aver attaccato bestie innocue (Οἶμοι γέλωτος, οἷον ὑβρίσθην ἄρα, «Ah, le risate, gli oltraggi», v. 367; cfr. anche v. 454); in particolare ha valore ironico che chi sospetta possa ridere di lui sia proprio Ulisse (vv. 379-82), seguito a distanza in questo abbaglio dal coro (vv. 955-60)<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Peraltro anche nella *Medea* l'ossessione del riso dei nemici ha un ruolo centrale nella sua risoluzione al termine del grande monologo (καίτοι τί πάσχω; βούλομαι

Ma la convergenza più significativa, anche sul piano lessicale, si ha sull'accusa di viltà (δειλία) che Atena ed Agamennone rivolgono a Ulisse, nel caso di Atena per il suo desiderio di evitare la vista di Aiace (v. 75), nel caso di Agamennone per la concessione degli onori funebri, interpretabile come cedimento alla controparte: ἡμᾶς σὺ δειλοὺς τῆδε θῆμέρα φανεῖς; «ci mostrerai vili in questo giorno?» (v. 1362). Ulisse gli dà una risposta ferma, ribadendo il concetto di giustizia: ἄνδρας μὲν οὖν Ἑλλησι πᾶσιν ἐνδίκους, «No, giusti agli occhi di tutti i Greci» (v. 1363).

Il coraggio consiste nel combattere il “nemico” nelle circostanze ordinarie dell'esistenza, non è viltà sottrarsi al confronto quando sono intervenute mutazioni radicali come la follia (Φρονοῦντα γὰρ νιν οὐκ ἂν ἐξέστην ὄκνω, «se fosse in sé, nessuna esitazione mi tirerebbe indietro», v. 82), o a maggior ragione la debolezza radicale e definitiva rappresentata dalla morte (ἐμίσουν δ', ἠνίκ' ἦν μισεῖν καλόν, «lo odiavo, quando era bello odiarlo», v. 1347).

E ancora, in ambedue i casi Ulisse fa appello a una pensosa considerazione sull'universalità della condizione umana:

Ἐγὼ μὲν οὐδέν' οἶδ' ἐποικτίρω δέ νιν  
 δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ,  
 ὀθούνεκ' ἄτη συγκατέζευκται κακῆ,  
 οὐδέν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν.  
 Ὅρῳ γὰρ ἡμᾶς οὐδέν ὄντας ἄλλο πλὴν  
 εἶδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

Benché mi sia ostile, compiangio quell'infelice per la terribile sventura cui è incatenato, guardando a me stesso meno che a lui: vedo che tutti noi che viviamo non siamo altro che fantasmi e vuote ombre (vv. 121-6):

E più sinteticamente a v. 1365: καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἴξομαι, «anch'io arriverò a questo punto».

Mentre la dea approvava, la volgarità di Agamennone taccia

γέλωτ' ὀφλεῖν | ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;). «Ma che mi accade? Voglio farmi deridere, lasciando impuniti i miei nemici?», vv. 1049-50).

questo da atteggiamento egoistico (Ἡ πάνθ' ὅμοια· πᾶς ἀνὴρ αὐτῷ πονεῖ, «è sempre così: ogni uomo pensa a se stesso», v. 1366)<sup>35</sup>.

Sul discredito di Agamennone, rappresentato perfino in crescendo rispetto a quello di Menelao, contro il quale si appunta la diffusa e scontata avversione per Sparta, non possono esserci dubbi: prima della sconfitta dialettica (ammessa per tale) che subisce da Ulisse, ne subisce un'altra, sia pure non ammessa, da parte di Teucro, che demistifica le sue presunte ragioni, imputandogli quello che è forse il difetto peggiore in questa civiltà: l'incomprensione dell'*areté* eroica, per cui ha detto di Aiace: ποίου κέκραγας ἀνδρὸς ὧδ' ὑπέρφρονα; | ποῖ βάντος ἢ ποῦ στάντος οὔπερ οὐκ ἐγώ;, «Chi è l'uomo che ti sgoli a esaltare? Dove è stato, dov'è andato che non ci fossi anch'io?» (vv. 1236-7).

La subdola sovrapposizione della dea e del millantatore, dello zenith e del nadir assiologico, dà la misura della profondità del dubbio (che Perrotta ammetteva per *Trachinie* e *Filottete*<sup>36</sup>) e in ogni caso del disagio esistenziale, e insieme della sovrana capacità sofoclea di neutralizzarli.

\*\*\*

Chiudo con una generalizzazione metodologica: la geniale mitopoiesi delle *Rane* di Aristofane ha imposto alla modernità – dove ha avuto enorme successo, basti fare il nome di Nietzsche – la polarizzazione ideologica fra Eschilo e Euripide, appiattendo Sofocle su Eschilo, nominandolo sua «riserva» nello scontro con Euripide (vv. 793-5). Per mantenere questo quadro, però, la filologia ha dovuto compiere una quantità di forzature, la maggiore delle quali è senza dubbio la negazione della paternità eschilea del *Prometeo*, una tragedia perfettamente in linea con l'assetto teologico delle *Eumenidi*; un'altra è la sistematica svalutazione dei passi 'sovversivi' di Sofocle.

35 I due passi sono messi in parallelo da STANFORD 1979, 74 e GARVIE 1981, 136 e 247.

36 PERROTTA 1935, 421 e 525; PODLECKIJ 1980, 86. UNTERSTEINER 1935, 573 considera più in generale la religione tradizionale «un punto di partenza dal quale il poeta si stacca, inavvertitamente forse».

Credo sarebbe stato più economico riconoscere nell'intera tragedia attica, fatto salvo il ruolo peculiare assunto da Euripide come punta del pensiero critico, un'investigazione profonda e sofferta della condizione umana, non abbastanza soccorsa dalla religione tradizionale.

GUIDO PADUANO  
Università di Pisa  
guido.padnano@unipi.it

ENGLISH TITLE

Pious Sophocles?

ABSTRACT

Sophocles' pious attitude towards gods and religion is a scholarly commonplace, leading the vast majority of scholars to an optimistic interpretation of Sophoclean theodicy. However, it must be observed that gods' intervention is frequently shown as ambiguous, or even openly questioned. This paper offers a general reassessment of Sophocles' theodicy, by means of a close reading of several passages from the Sophoclean *corpus*. Particular attention will be paid to *Ajax*: the paper will show that Athena's argumentative and discursive role in the dialogue with Odysseus is comparable to that of Agamemnon, the most discredited character in the whole play.

KEYWORDS

Sophocles – *Ajax* – *Philoctetes* – gods – Euripides – religion – theodicy

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADAMS S.M., *Sophocles the playwright*, Toronto 1957.

BARTHES R., *La morte dell'autore*, tr. it. in *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Torino 1988, 51-56 (Paris 1984).

BLUNDELL M.W., *Helping friends and harming enemies*, Cambridge 1989.

BOWRA C.M., *Sophoclean tragedy*, Oxford 1944.

DALFEN J., PETERSMANN G., SCHWARTZ F.F. (edd.), *Religio Graeco-Romana*, Festschrift für W. Pötscher, Graz 1993.

DAWE R.D., *Studies on the text of Sophocles*, Leiden 1973.

- DAWE R.D., DIGGLE J., EASTERLING P.E (edd.), *Dionysiaca: Nine studies in Greek poetry by former pupils presented to Sir D. Page*, Cambridge 1978.
- EASTERLING P.E. (ed.), *Sophocles. Trachiniae*, Cambridge 1982.
- EASTERLING P.E., *Gods and stage in Greek Tragedy*, in Dalfen 1993, 77-86.
- EASTERLING P.E., *The second stasimon of the Antigone*, in Dawe, Diggle, Easterling 1978, 141-58.
- FINGLASS P. (ed.), *Sophocles. Ajax*, Cambridge 2011.
- FUQUA C., *Heroism, Heracles and the Trachiniae*, «Traditio» 36, 1980, 1-81.
- GARVIE, A.F. (ed.), *Sophocles. Ajax*, Warminster 1998.
- GRIFFIN J. (ed.), *Sophocles revisited. Essays presented to Sir H. Lloyd-Jones*, Oxford 1999.
- GRIFFITH M. (ed.), *Sophocles. Antigone*, Cambridge 1999.
- GUIDORIZZI G. (intr. e comm.), AVEZZÙ G. (testo), CERRI G. (trad.), *Sofocle. Edipo a Colono*, Milano 2008.
- HOEY T.F., *Ambiguity in the exodos of Sophocles' Trachiniae*, «Arethusa» 10, 1977, 269-94.
- HOLT P., *The end of the Trachiniai and the fate of Heracles*, «JHS» 109, 1989, 69-80.
- JEBB R.C. (ed.), *Sophocles. The Trachiniae*, Cambridge 1892.
- JEBB R.C. (ed.), *Sophocles. Ajax*, Cambridge 1896.
- JEBB R.C. (ed.), *Sophocles. The Antigone*, Cambridge 1906.
- KAMERBEEK J.C. (ed.), *The plays of Sophocles: commentaries*, part I, *Ajax*, Leiden 1953.
- KAMERBEEK J.C. (ed.), *The plays of Sophocles: commentaries*, part II, *The Trachiniae*, Leiden 1959.
- KAMERBEEK J.C. (ed.), *The plays of Sophocles: commentaries*, part III, *Antigone*, Leiden 1978.
- KNOX B.M.W., *The heroic temper*, Berkeley 1964.
- KRAUS W., *Bemerkungen zum Text und Sinn in den Trachinierinnen*, «WS» 20, 1986, 87-108.
- LESKY A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957.
- LESKY A., *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972.

- LLOYD A. (ed.), *What is a God*, London 1997.
- LLOYD-JONES H., *The justice of Zeus*, Berkeley 1971.
- MARCH J.R., *The creative poet*, London 1987.
- MARKANTONATOS A. (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden-Boston 2012.
- MIKALSON J.D., *Gods and heroes in Sophocles*, in MARKANTONATOS 2012, 429-46.
- NEBEL W., *Weltangst und Götterzorn*, Stuttgart 1951.
- OPSTELTEN J.C., *Sophocles and Greek pessimism*, tr. ingl., Amsterdam 1952.
- PARKER R., *Through a glass darkly: Sophocles and the divine*, in GRIFFIN 1999, 11-30.
- PERROTTA G., *Sofocle*, Messina 1935.
- PODLECKIJ A.J., *Ajax's gods and the gods of Sophocles*, «AC» 49, 1980, 45-86.
- POHLENZ M., *Die griechische Tragödie*, Leipzig 1954.
- PRATT N.T., *Sophoclean orthodoxy in the Philoctetes*, «AJPh» 70, 1949, 273-89.
- PUCCI P. (intr. e comm.), AVEZZÙ G. (testo), CERRI G. (trad.), *Sofocle. Filottete*, Milano 2003.
- REINHARDT K., *Sofocle*, tr. it., Genova 1989.
- RICÉUR P., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it., Milano 1989.
- SCHEIN S., *Divinity and moral agency*, in LLOYD 1997, 123-38.
- SCHMID W., O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1934.
- SEGAL C., *Sophocles' Trachiniae: myth poetry and heroic values*, «YCIS» 25, 1977, 99-158.
- SEGAL C., *Tragedy and civilisation: an interpretation of Sophocles*, Cambridge (MA) 1980.
- STANFORD W.B. (ed.), *Sophocles. Ajax*, New York 1979.
- STINTON T.C.W., *The scopes and limits of allusion in Greek tragedy*, in Id., *Collected papers on Greek tragedy*, Oxford 1990, 454-92.
- UNTERSTEINER M., *Sofocle*, Firenze 1935.
- WELCKER F.G., *Über den Aias des Sophocles*, «RhM», 3, 1829, 43-92 e 229-64.
- WHITMAN C.H., *Sophocles. A study on heroic humanism*, Cambridge (MA) 1951.
- WIGODSKI M.M., *The salvation of Ajax*, «Hermes» 90, 1962, 149-58.

WILLIAMS C.K., DICKERSON G.W. (trad.), *Sophocles. Women of Trachis*, New York 1978.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931.

WINNINGTON-INGRAM R.P., *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge 1980.

