

IL VOLTO DELLA DIVINITA' NELLA TRAGEDIA CLASSICA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS »

È universalmente noto come la tragedia greca sia stata un dramma sacro, in cui il poeta era ufficialmente investito della missione di farsi espositore e commentatore del retaggio religioso del popolo. Aristofane infatti lo definì maestro dei cittadini ⁽¹⁾, riconoscendogli quindi quel compito di approfondimento speculativo che nel secolo seguente sarebbe stato assunto dai filosofi. In mancanza di un apposito sacerdozio costitutivamente insignito dell'autorità di predicare il patrimonio teologico, in quanto non esistevano né il concetto di predicazione religiosa né fonti canoniche alle quali fare riferimento, toccò ai tragici familiarizzare il gran pubblico con le tradizioni concernenti la divinità. Il teatro fu quindi il più alto pulpito di Atene; ad esso i cristiani sostituirono il pergamo, dal quale il vescovo, inserito in una salda trafila gerarchica ed ancorato ad un canone di Scritture consacrate dalla fede in una diretta ispirazione divina, proponeva e spiegava ai fedeli il messaggio di cui la Chiesa era custode ed interprete. Erano due luoghi diversi e, di conseguenza, due modi diversi di operare un annuncio che pur verteva sulla medesima esigenza fondamentale dell'uomo; un raffronto risulterebbe pertanto tecnicamente piuttosto disparato, se non fosse fiorito, sorprendentemente unica corolla nell'amplessa aiuola della letteratura bizantina, il *Christus patiens*, che, in un collegamento programmatico con la tragedia classica, presentava in forma di dramma, precipuamente euripideo, il cuore stesso della teologia cristiana. L'identità formale di genere letterario e quella contenutistica di indagine teologica, ancora avvalorate dal fatto che il carattere centonico del *Christus* è più ancora apertamente proclamato che costantemente seguito ⁽²⁾, rivelano nel componimento sulla Passione l'intento di costituirsi a risposta, rettifica e superamento dell'impostazione pagana. L'autore ⁽³⁾ lascia trapelare il proposito di contrapporre

(1) *Batr.* 1054-55. Cfr. Olimpiodoro, *Vita Platonis*, ed. A. Westermann, in Firmin Didot, 1850, *Appendix* a Diogene Laerzio, p. 2 lin. 7-8.

(2) Dagli esiti di una mia indagine di imminente pubblicazione negli *Studi Cantarella*, curati dalle Università di Napoli e di Salerno, risulta che un buon 62% dei versi del *Christus* sono di sostanziale produzione dell'autore e che quindi solo poco più di un terzo presentano una completa o preponderante composizione centonica.

(3) Che è poi S. Gregorio di Nazianzo, come, *modo vita supersit*, speriamo di poter riconfermare con documentazione ineccepibile in un non lontano futuro.

alle insufficienze ed agli smarrimenti della religione greca la proclamazione della fede cristiana nel suo nocciolo essenziale, costituito dall'Incarnazione del Verbo trinitario. Non sarà destituito d'interesse l'esaminare il rapporto dialettico che intercorre tra questi due poli.

1. Oscurità del « proveder divino »

Già in apertura del *corpus* tragico superstiti riscontriamo il coro delle Supplici di Eschilo che dichiara: « Il desiderio di Zeus non è agevole da afferrare » (*), a cui fa eco Euripide (**), per il quale la divinità delibera davvero molte cose difficili da conoscere. Tutte le decisioni

Dall'esame interno del dramma risulta infatti che la stesura ne fu stimolata da un'intenzione polemica, la quale pare potersi agevolmente collocare solo all'epoca dell'imperatore Giuliano. Questi aveva emanato, il 27 giugno 362, un editto con cui proibiva ai cristiani di commentare pubblicamente i classici, accampando il pretesto che non li potevano adeguatamente intendere in quanto ne respingevano il contenuto religioso: i « Galilei » se ne stessero al loro rozzo Matteo! Gregorio, che, con un senso d'intima avversione, aveva già incontrato Giuliano, ancora principe, ad Atene mentre ne frequentava l'università, reagì — come stavano contemporaneamente facendo i due Apollinari — con una replica che volle essere insieme confutazione e beffa. Compose una tragedia sulla « Passione di Cristo » attingendo larga parte del suo frasario da Euripide, il tragico più popolare di quel periodo e specificatamente preferito da Giuliano. L'opera non si arrestò però al livello di ritorsione, ma si inoltrò a quello, più profondo e più ricco, di messaggio dottrinale. Perciò nella potente passionalità dell'evento storico e del genere letterario fuse gli elementi centrali della dottrina trinitaria, cristologica e soteriologica della Chiesa, intrecciandoli con puntuali confutazioni delle eresie allora più in voga, quali soprattutto lo gnosticismo, l'arianesimo, l'apollinarismo e la negazione della perpetua verginità di Maria. L'autenticità gregoriana dell'opera, attestata concordemente dai manoscritti — come ha riconfermato ancora recentemente A. Tuilier nell'introduzione alla sua edizione critica: *Grégoire de Nazianze, La Passion du Christ. Tragédie*, Sources Chrétiennes n. 149, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969 — fu contestata, a partire da G. Leowenklaau nel 1571, da vari studiosi che addussero prevalentemente motivi di scarsa unzione agiografica, di eccessiva precocità teologica, di inadeguatezza metrica e di silenzio da parte della tradizione, obiezioni che non resistono però ad una critica spassionata ed aperta. Per un ampio prospetto della questione vedi Fr. TRISOGLIO, *Il Christus patiens: rassegna delle attribuzioni*, in « Rivista di Studi Classici », XXII (1974), pp. 351-423, e per l'unica versione completa italiana GREGORIO NAZIANZENO, *La Passione di Cristo*, traduzione, introduzione e note a cura di Fr. Trisoglio, Roma, Città Nuova Editrice, 1979.

(4) Vv. 86-87 e poco oltre: « Le vie della mente (di Zeus) procedono coperte ed ombrose, impercettibili allo sguardo » (vv. 93-95). Vedi inoltre *ibidem* vv. 1058-59; *Her.* 62; *Iph. Taur.* 475-78. Per le abbreviazioni dei titoli delle tragedie sono state usate sigle di immediata intuizione, accennando all'autore solo nei due casi di omonimia. Potrebbe comunque risultare utile l'avvertire che *El.* = *Electra*; *Hel.* = *Helena*; *Her.* = *Heracles*; *Heracl.* = *Heraclidae*.

(5) Framm. 947. Le citazioni dei frammenti senza ulteriore precisazione sono intese effettuate sul NAUCK, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1889², per la sua comodità di consultazione. Il *Supplementum* dello Snell, come pure altre edizioni, saranno di volta in volta indicate. Si sono infatti tenuti presenti e adottati anche *The fragments of Sophocles* ed. by A.C. PEARSON, Cambridge 1917; M. UNTERSTEINER, *I frammenti dei tragici greci*, Milano, Cogliati, 1925; B. SNELL, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971 — vol. IV: *Sophocles* ed. S. RADT, Göttingen 1977.

degli dei si dirigono verso l'ἀφάτης e l'uomo del proprio futuro non sa nulla: l'uomo alla deriva e gli dei nel buio; ma quella tenebra concerne solo noi o anche loro? È un interrogativo che resta. Oltre l'orizzonte umano si stende l'insondabile. Però la notte sembra vertere assai più sullo sconosciuto che non sull'incomprensibile: c'è l'ignoranza, non il mistero. Manca la rivelazione, che sopprime l'ignoranza e porta il mistero; ci giunge pertanto caratteristico che nel *Christus*, dove la rivelazione è alla base, non si parli d'intelligibilità ma di inesprimibilità. La Vergine infatti, la cui anima è divisa da una confluenza discordante di fede e di pianto, denuncia una propria inettitudine ad esporre le realtà che pure discerne (vv. 517; 606; 720): talora il cuore, con la sua intensità vitale, precede la ragione frastornata dalla sofferenza, talora questa, dalle tenebre dell'inesplorabile progetto divino, scorge emergere vette tra le quali non riesce a stabilire collegamenti e motivazioni. Sono pur sempre lampi su di uno sfondo oscuro. Non fanno tanto difficoltà taluni primi piani, quanto l'organica connessione dell'insieme: è la sintesi, su cui va in crisi l'intelligenza umana.

Né la tragedia classica né il *Christus* insistono sul mistero (6). Alla prima ne mancava addirittura il concetto, il secondo aveva nel suo stesso protagonista il sommo rivelatore, che ai misteri era venuto ad iniziare (7). Nel ristretto ambito del suo dramma l'autore, che, del resto, dimostra un'indole decisamente allergica a qualsiasi inclinazione verso la teologia apofatica, si era proposto di illustrare la Redenzione, piuttosto che di sottolinearne la componente inattuabile connessa con il dogma trinitario: non rifiuta certo l'esistenza del mistero: semplicemente, in questo componimento non se l'era proposto come tema.

Euripide pare avviarsi, quando fa pronunciare ad Ecuba una preghiera che sa di strana sintesi della teodicea contemporanea (Diogene d'Apollonia, Anassagora, echi di Eraclito): « O vettore della terra, che sulla terra hai sede, chiunque tu sia mai, alla cui conoscenza è difficile arrivare con le nostre congetture, Zeus, legge inflessibile della natura o intelligenza dei mortali, io ti adoro » (8). Il poeta, che con gli agganci filosofici accresce il valore della sua testimonianza, facendocela apparire come interpretazione del mondo contemporaneo, rileva egli stesso la novità dell'invocazione (v. 889). Forse fu un sospiro ad applicare l'occhio a qualche spiraglio sul mistero divino, un anelito insoddisfatto all'essere assoluto, nel cammino verso il quale si smarrì, tuttavia, ben

(6) Tanto raro quanto fuggevole il fram. 168 adesp.: « Dio non è comprensibile; se fosse comprensibile non sarebbe Dio ».

(7) Assai significativo che due messaggeri, cioè due individui estranei alla comunità più intima che si era stretta attorno a Gesù, parlando con la Vergine, lo definiscano come « colui che li introdusse nei misteri »: vv. 648; 1867. Era l'aspetto del suo magistero che maggiormente li aveva colpiti.

(8) *Troad*, 884-87. Vedi anche il fram. 480 Eur. (*Melanippe saggia*): « Zeus, chiunque sia Zeus... ». Non si può però dimenticare l'antecedente di *Agam.* 160-66, dove Eschilo compie un notevole tentativo di accostarsi, attraverso al paravento della polinomia, all'essenza divina; però non va molto avanti nello sforzo di stabilire un rapporto diretto: la sua brama di superare il nominalismo finisce per arrestarsi proprio sulla linea del nominalismo. Cfr. anche *Hel.* 711-12.

presto desistendo ⁽⁹⁾. Ad un tale traguardo la classicità era totalmente destituita di forze ⁽¹⁰⁾.

2. Gli dei come leggi ed esigenze immanenti

Nell'augurio: « Che tutto (ad Argo) sia in rigoglio per opera dei numi » (*Suppl. Aesch.* 692) avvertiamo che l'anima delle oranti stenta a sollevarsi, non perché difetti di aspirazione, ma perché le risulta impossibile stabilire contatti con l'al di là. Così il *daimon* che s'arresta dopo aver vinto i due fratelli (*Sept. Th.* 960) sa di stanco e di disastro lamentato in se stesso: quei remoti esseri sovrumani che si presentano come soggetti non riescono ad innalzare i pensieri, i quali ricadono sull'evento ⁽¹¹⁾. Quando poi il coro dell'Agamennone invoca Zeus e la Notte amica che ha conquistato così grandi motivi di gloria (*Agam.* 355-56), l'accostamento dei due vocativi fa intendere che la mente non opera ascensioni dall'uno all'altro: la trascendenza scende tacitamente ad una velata immanenza ⁽¹²⁾.

(9) Vedi infatti *Hel.* 1137-43: « Che cosa è dio? che cosa non è dio? che cosa ci sta in mezzo? quale mortale può dire di averlo trovato dopo aver cercato fino al più remoto confine, quando vede i comportamenti divini rivolgersi precipitosi qua e poi là e poi cambiare di nuovo, con bizzarre contraddittorie ed imprevedibili? » È la proclamazione teoretica dell'inconsistenza ontologica degli dei dedotta dall'incoerenza pratica. La loro irrequietezza capricciosa genera uno scandalo che produce uno scatto di reazione dinanzi alla passiva accettazione della teologia popolare e mitologica. Assai meno impegnato Sofocle (*Oed. Tyr.* 902-03): « Ma, o onnipotente, o Zeus, se questo è il tuo giusto nome, di tutto sovranò » e rudimentalmente evasivo Eschilo nelle *Eliadi* (framm. 70): « Zeus è l'etere, Zeus è la terra, Zeus è il cielo, Zeus è tutto quanto c'è ancora al di sopra di questo ».

(10) Sulle concezioni religiose dei tragici vedi soprattutto P. MASQUERAY, *Euripide et ses idées*, Paris, Hachette, 1908, capp. III-IV, pp. 107-210; A. LEVI, *Le idee religiose di Euripide e la sua visione della vita*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo », LXII (1929) pp. 909-919; P. TREVES, *Interpretazioni sofoclee*, in « Civiltà moderna », III (1931), pp. 70-83; G. PERROTTA, *Sofocle cristiano*, *ibidem*, pp. 357-62 (nega il carattere mistico e religioso, animato da una potente trascendenza, che Treves aveva visto nel poeta); A. BONNARD, *La pensée religieuse d'Eschyle*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », 1933, pp. 192-211; M. UNTERSTEINER, *La religiosità di Sofocle*, in « Religio », 1936, pp. 1-23; K. REINHARDT, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern, Francke 1949, pp. 168; A. MENZIONE, *Il problema religioso nella tragedia greca dal periodo delle origini a Eschilo*, in « Rivista di Studi Classici », IV (1956), pp. 20-27; V. CITTI, *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, (« Studi pubblicati dall'Istituto di Filosofia Classica »), Bologna, Zanichelli, 1963, pp. VIII-222; A. WARTELLE, *La pensée théologique d'Eschyle*, in « Bulletin de l'Association G. Budé », 1971, pp. 535-580; J. DUCHEMIN, *Aspects religieux de l'Orestie. Eschyle et les sources orientales*, in « Dioniso », XLVIII (1977), pp. 253-288.

(11) Tra gl'innumerevoli altri casi di divinità che faticano a sorreggersi sopra l'umanità vedi la *Tyche* di *Agam.* 668.

(12) Anche *Suppl. Aesch.* 437: « Giusto è il potere di Zeus » dà l'impressione di un'immanenza laboriosamente sollevata ad universalità, più che a trascendenza. Esempi tipici di divinità che sempre si afflosciano e di personificazioni che non resistono sono la Demetra di *Phoen.* 685-86, identificata e fusa con la Terra, e lo Zeus di cui parla Antigone ad Ismene (*Antig.* 2-3), il quale, se è certo una divinità, è ammesso ma poco sentito come tale: è un dio lontano, che si stenta molto a distinguere dalle sue azioni. Questi numi sembrano scarseggiare di sostanza, per cui tendono a calare nei fatti, dei quali suscitano sovente il so-

Essa può concretarsi fino a rendere gli dei emblemi delle forze sostenitrici della vita fisica e delle radici biologiche che alimentano e propagano la stirpe umana ⁽¹³⁾, come pure delle norme che soprintendono al retto svilupparsi della convivenza sociale ⁽¹⁴⁾. L'asserzione di Danao alle figlie, che sarebbe stato per loro un vantaggio, qualora gli Egizi si fossero fatti odiare dagli dei (*Suppl. Aesch.* 753-54), più che inserirsi in un'atmosfera oltremondana, oscilla tra postulati affettivi e valori morali, auspicando l'intervento di quella forza storica che il coro delle Coefore (vv. 935-41) proclama già applicata contro i Priamidi e Clitennestra: in fondo si scorgono sempre più chiaramente gli esiti che non gli agenti ⁽¹⁵⁾. È infatti assai diffusa, nella tragedia classica, la tendenza a

spetto di essere soltanto auguste aureole. Difettano di risonanza: più che cause paiono ingredienti. Nonostante tutto, non sono in grado di prendere altezza sul genere umano. Una consistenza identica traspare dalla Giustizia, dall'Ate e dalle Erinni per le quali giura Clitennestra, che crede più alla sua azione concreta che non ad entità incontrollate (*Agam.* 1432-33). Non diversamente gli dei di cui il coro teme la nemesi (*Phil.* 517) emanano un forte sentore d'immanenza, giacché invece d'inquadrare gli eventi se ne mostrano essi stessi rinchiusi: traducono l'intuizione che la realtà possieda recondite dimensioni, la cui direzione sia incerto se si estenda verso l'alto o il profondo (cfr. vv. 462-63). Nel destino (*daimon*) a cui si rivolge Edipo (*Oed. Tyr.* 1311) l'immanenza infusa è più vaga ma esiste pure, in quanto egli non ne conosce la natura, avvertendo che c'è un mistero nella vita prima di quello della divinità. «Le gocce di sangue che, versate a terra, altro sangue debbono richiedere» (*Choeph.* 400-02) s'immedesima con le Erinni che debbono introdurre sventura su sventura (vv. 402-04): anche qui la legge della vendetta è strettamente interna alle cose: è un processo automatico che si disfrema dal meccanico cadere delle gocce versate, di cui l'Erinni non rileva che l'inesorabilità. Non è in contrasto con lo Zeus dei vv. 394-95: ne costituisce soltanto l'altra formulazione, in quanto sono le due dimensioni della medesima realtà. Zeus e legge del sangue (v. 400) rappresentano il dato obiettivo che un omicidio ne genera un altro, solo che al fatto reale vengono avvolti due orizzonti: uno soggetto al controllo dell'esperienza positiva, l'altro che da quel limite si diparte verso sfondi nei quali la vista si smarrisce. La natura integralmente sociologica di Dike è poi proclamata con esplicita risolutezza nel framm. 222 Eur., dove il poeta la dichiara figlia del tempo: il suo sguardo, ben lungi dal rivolgersi a qualsiasi essenza trascendente, rimane fisso esclusivamente sulle vicende umane e sui contrastanti sforzi per eluderla e per applicarla.

(13) Infatti l'araldo di *Suppl. Aesch.* 893-94 e 922 considera gli dei del luogo natio come nutritori dall'infanzia alla vecchiaia ed il coro di *Hipp.* 1268-81 celebra l'onnipotenza di Cipride su tutti gli esseri del mondo, sostando su di un piano completamente organico e passionale: è un'osservazione empirica nella quale la divinità conferisce soltanto un'allusione al saldo finalismo del fenomeno che non ammette ostacoli.

(14) Quando Pelasgo invita gli Argivi a non accrescere per il futuro la collera di Zeus Supplice, dicendo che la contaminazione sarebbe apparsa come un mostro irresistibile di pene per la città (*Suppl. Aesch.* 615-20), verrebbe da pensare ad un meccanismo a scatto diretto, in cui Zeus con i suoi castighi sia, più che una persona, l'effetto del delitto: una legge fisica che entra in funzione sotto l'impulso di una legge morale violata.

(15) Di questo fondamentale atteggiamento concettuale abbiamo conferme anche attraverso la mentalità pratica di personaggi: ad esempio, in *El. Eur.* 585-95 il coro esulta attribuendo ad un dio l'arrivo di Oreste e la conseguente vittoria, per cui invita ad elevare preghiere agli dei. Il tono è d'un fervore entusiastico, che però appare sprovvisto di motivazioni, in quanto di tale venuta non si vede che gli dei abbiano predisposto piani o attuato agevolazioni. È pertanto naturale che Oreste (vv. 596-604) lasci pienamente cadere qualsiasi pensiero di fede o di devozione, per concentrarsi su di una fitta rete di interrogazioni, che vertono per

considerare la divinità piuttosto come legge che non come causa ⁽¹⁶⁾. Sono spesso leggi insite nell'ambito socio-psicologico umano che vengono proiettate a divine, perché regolatrici di questo mondo. Così nel fallimento che consegue all'ebbrezza del denaro Eschilo immette la ritorsione della Dike ⁽¹⁷⁾ oltraggiata e il disdegno degli dei (*Agam.* 381-98) come causa di rovina, trasmutando la morale da forza interna regolatrice dell'essere a misura esteriore che lo disciplina ⁽¹⁸⁾. Nella sfida che Antigone rivolge ad Ismene sul disprezzo dell'obbligo della sepoltura (*Antig.* 76-77), questo dovere trova negli dei soltanto una convalida: emerge il vincolo, ma non gli dei, i quali si affacciano solo a conferirgli dignità: essi sono assai meno persone ⁽¹⁹⁾ che categorie di valori; indicano l'urgenza di un compito. Tale condizione si manifesta con la più chiara evi-

tutte sulla situazione concreta e sulle corrispondenti possibilità di intervento, scartando ogni quesito sul procedere degli dei e sulle connessioni con la loro natura. Non esistono queste domande sulle labbra, perché nella mente non ne esistono gli oggetti: l'al di là sussiste soltanto per integrare l'al di qua.

(16) Che consistenza ha, appunto, il demone che s'abbatte vendicatore sulla reggia dei nipoti di Tantalos, si pianta sul cadavere di Agamennone a guisa di corvo e canta il suo tradizionale inno di vendetta (*Agam.* 1468-74)? Se non si esaurisce nei fatti li impone. Clitennestra aspira a scaricare su di lui le proprie responsabilità (vv. 1475-78) facendone un'ipostasi esterna, in un tentativo la cui artificiosità gl'impedisce però di durare (cfr. v. 1552): è uno sforzo di personalizzazione alimentato da un terrore che si diffonde. Il coro rinnova poi l'atteggiamento in favore di Oreste contro Clitennestra (*Choeph.* 639-45): quella Dike che impugna la spada, a ideale maschera del volto di Oreste, non va oltre il principio motore e giustificatore; si erge ad applicazione di un bando supremo trasformando l'uccisore in esecutore di un alto dovere.

(17) Per questa figura in Eschilo vedi D. KAUFMANN-BUEHLER, *Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos*, Diss. Heidelberg 1951, Bonn, Röhrscheid, 1955, pp. 117. Utili inquadramenti in N. Bosco, *Themis e Dike*, in « *Filosofia* », XVIII (1967), pp. 131-179 e *Dike contro Themis*, *ibidem*, pp. 309-346.

(18) La Dike appare come la tutela che protegge la vita sia del microcosmo che del macrocosmo. La Dike che brilla nei tuguri fumosi mentre distorce gli sguardi dalle regge dorate dove comandano mani insozzate (*Agam.* 772-78) ed infrange la potenza di Serse, il quale violò il sovrano ordinamento che gli assegnava la signoria dell'Asia ma gli vietava quella dell'Europa, e gli dei che — al dire dello spettro di Polidoro — contrappesano con la sofferenza di oggi la prosperità di ieri (*Hec.* 57-58) conferiscono uno spiccato rilievo alle grandi regole che orientano negli smarrimenti e nelle tentazioni dell'esistenza: sono la visione di occhi che contemplan la storia, la sintesi di lunghe meditazioni, la sapienza che l'intelletto coglie quale efflorescenza dalla vita. L'argomentazione di Euristeo che Atene, non uccidendolo dopo la battaglia, ha saggiamente rispettato la divinità invece di soddisfare il suo odio verso di lui (*Herac.* 1012-13), al di là del suono equivoco dovuto sia al vantaggio personale che alla sua disinvoltura sofistica, pone in risalto un'opportunità della convivenza civile: nobilita un'alta vittoria dello spirito sulle passioni ed avvalorare un criterio di umanità senza ricorrere ad una dimostrazione dialettica che il luogo non era atto a recepire. La pura riflessione sul contegno abituale degli uomini (cfr., ad esempio, *Agam.* 787-98) diventa facilmente la base su cui s'innesta il pensiero della divinità: quest'aggancio non dilucida però necessariamente l'arcano delle cose, ché, anzi, talora lo accresce, in quanto postula una causa senza poi individuarla (nota l'indeterminatezza del θεῶν τις in *Hec.* 58).

(19) In *Antig.* 458-60 (« Io non ero disposta a pagare il fio della violazione di queste leggi al tribunale degli dei ») gli dei sono concepiti come persone, ma sembrano pur sempre postulati della legge: sono prodotti o produttori della legge? È un fatto che, nonostante tutto, essi lasciano sempre l'impressione di occupare una posizione di sfondo.

denza nelle Supplici di Euripide: Etra inculca a Teseo che è una colpa trascurare le prescrizioni divine concernenti la sepoltura (vv. 301-03; cfr. 19; 39-40), e Teseo, in ossequio agli ammonimenti materni, decide di recarsi a Tebe a riscattare i morti, convinto che sarà sostenuto dalla protezione degli dei (vv. 346-48). Senonché, quello che è qui reputato precetto divino ⁽²⁰⁾ viene poi ritenuto legge comune dei Greci (vv. 311; 526; 538; 671), legge umana (v. 378), pura coerenza di natura (vv. 531-36), provvedimento per evitare il danno alla città (v. 557) ed una tentazione di scoraggiamento agli eroi di domani (vv. 540-41), contegno informato a dignità virile (vv. 542-48). Ciò non impedisce a Teseo di concludere che quell'atto di ossequio ai caduti è gesto pio (v. 559) che salva l'antica legge degli dei (v. 563) ed al coro di incoraggiarlo asserendo che così egli si attiene alla luce di Dike (v. 564): Siamo pertanto alla consacrazione religiosa di una consapevole coscienza morale: sul diritto naturale si colloca quello positivo che s'incorona d'una investitura religiosa: i trapassi non creano difficoltà, perché i settori sono in stretta adiacenza ed a fisionomia piuttosto indefinita ⁽²¹⁾. Quando Demofonte assicura Iolao che salverà i bimbi anche per Zeus, al cui altare siedono (*Heracl.* 238-39), attraverso la sua dichiarazione forse sulla divinità prevale il diritto d'asilo, concordemente riconosciuto da tutte le genti, poiché concepisce il dio quale conferma giuridica di una convenienza voluta dai rapporti sociali ⁽²²⁾. Dalla replica di Pelasgo all'araldo degli Egizi, che egli non annoverava tra i suoi ospiti quanti infrangevano il diritto di ricetto fissato dagli dei (*Suppl. Aesch.* 927), questi si presentano come garanzia ⁽²³⁾. Vigilano su una legge e la applicano ⁽²⁴⁾, al punto che paiono assimilarsi ad essa. Un tragico proclamò: « Il massimo dio per gli uomini è la legge » (framm. 471 adesp.).

(20) Cfr. anche *Antig.* 1070-71.

(21) Vedi anche *Ajax* 1343-44, dove Ulisse, mettendo innanzi « le leggi degli dei », sembra riferirsi a regole generali che superano le contingenze locali per imporsi dovunque: universalità quindi più che soprannaturalità e razionalità contro passionalità.

(22) Anche Ecuba (*Hec.* 791-92; 798-99) reputa gli dei fondamenti della vita civile, giudicandoli postulati della legge morale, come Antigone, menzionando una Dike che oscilla tra la dea e la virtù (*Antig.* 538), evidenzia il rigore di una dignitosa coerenza etica ed Elettra (*Choeph.* 122) vede negli dei la suprema norma del giusto comportamento: siccome la sua domanda equivale ad un severo esame sull'irreprensibilità della propria richiesta, viene a stabilire gli dei come un'elevazione della coscienza ad un più sublime livello di sacralità. Cfr. *Hipp.* 996.

(23) Per un'analogia specie di superiore malleveria prestata dagli dei ad un nobile dovere di umanità cfr. *Phil.* 517.

(24) Eteocle (*Sept. Th.* 605-08) dichiara ad Anfiraio che un giusto associato agli inospitali e dimentichi degli dei viene colpito dall'universale sferza della divinità: siamo ad un principio che di personale sembra avere solo la facciata e, dietro l'ufficialità della formulazione, abbiamo l'impressione di incontrare più un dato che si scopre che non qualcuno che intervenga con iniziativa autonoma ed intelligente. L'amara domanda di Medea a Giasone se creda che gli dei di un tempo non comandino più o che attualmente vengano altre leggi per i mortali (*Med.* 493-94), nel suo richiamo ad una dignitosa coerenza morale, mostra che la trascendenza è solo una sacralizzazione dell'immanenza: gli dei non superano l'umanità ontologicamente ma funzionalmente: sono la norma dell'immanenza e costituiscono la volgarizzazione antropomorfa della razionalità che informa il cosmo.

Che il cielo sia sintesi della terra e consacrazione delle leggi che la reggono, risulta dal coro dell'Agamennone (vv. 367-80), il quale, meditando sulla distruzione di Troia, vi ravvisa un colpo di Zeus per la sua tracotante opulenza, ignara d'ogni misura: la maledizione provenne da illecita audacia. L'ideale umano si riassume pertanto nella moderazione che garantisce l'equilibrio all'interno, nell'anima dell'individuo, proteggendolo dalle cupidigie sfrenate, ed all'esterno, nella società, trattenendolo da prepoteri tirannici: libertà psicologica e sociale e quindi pace individuale e civica. È la suprema saggezza e viene permeata di venerazione riferendola al sommo dio. Come principio essenziale ed universale che regola l'umanità, la sua scoperta dovette suscitare la meraviglia propria dei capisaldi unificatori, per cui la profondità fu interpretata come disposizione divina. Un'intuizione che spiegava insieme l'uomo e la società e che veniva suffragata dall'esperienza, emanando da tutta la terra ed elevandosi fino alle plaghe celesti, incontrò necessariamente Zeus, e trapassò così da legge psicologica a legge divina ⁽²⁵⁾.

L'osservazione del coro che le sofferenze causate al popolo dai re per la loro smodata ambizione fermentano sventura e che l'exasperazione del dolore è in grado di travolgere il potere dei governanti (*Agam.* 456-74) stabilisce con lucidità la dinamica dei rapporti sociali e viene perciò attribuita agli dei, che risultano pertanto personificazioni di leggi ⁽²⁶⁾ immanenti percepite mediante la riflessione: la soprannaturalità non è che una forma solenne di assolutezza: non sono sopra la natura degli uomini, le sono dentro ⁽²⁷⁾. Facendo proclamare per bocca d'Antigone che esistono « leggi non di oggi né di ieri, ma che vivono sempre, senza che nessuno sappia da quando siano apparse » (*Antig.* 456-57), Sofocle ci suggerisce che domina in esse un'assolutezza intrinseca e che vivono per sé non per un loro autore, il quale, in ogni caso, dilegua dietro di esse: l'origine divina pare dichiararne solo la natura trascendente.

La concezione degli dei come principi rettori del mondo etico li portava naturalmente a venire intesi quali supremi punti di riferimento nell'asserzione di valori ⁽²⁸⁾ e nella testimonianza sulla veridicità di fat-

(25) Per questo significato di Zeus, fondatore e garante dell'etica, centro convenzionale dei valori spirituali cfr. *El. Soph.* 1095-97, dove, come spesso, l'esigenza finisce per velare il problema della realtà dell'esistenza.

(26) Questo carattere giuridico affiora anche nella gnornica che concentra nell'aforisma il risultato di raccolte meditazioni: cfr. vv. 461-62; 467-68.

(27) A tali forze implicite nella storia, che sorpassano gli individui concatenando le generazioni, appartiene l'*alastor* che il coro, ribadendo la responsabilità della colpa di Clitennestra contro la sua esasperata pretesa d'innocenza (*Agam.* 1505-12), le imputa a complice: noi diremmo, a stimolo: la Tindaride, entrata nella logica dell'ambiente familiare, ha assorbito una tradizione di odi ed un costume di sangue. Vedi inoltre *Choeph.* 930, dove si sviluppa un processo interno alle cose condotto da una logica ferrea anche se oscura; *Antig.* 745, dove gli onori degli dei, che Creonte calpesta, sono poi le leggi universali al di sopra della discrezionalità umana (cfr. v. 749); *Trach.* 126-28, dove la generalità del dolore stabilita da Zeus è la solita voce dell'esperienza sublimata a disposizione sovrumana.

(28) Soprattutto nella protesta contro la prepotenza: cfr. *Troad.* 1288-90; *Andr.* 258; 260; 439. E assai illuminante che al v. 336 Andromaca si richiami all'opinione pubblica, come giudice superiore alla passione del singolo, proprio

ti ⁽²⁹⁾, oppure quali termini di appelli ⁽³⁰⁾, di ultimi vertici di un'eccellenza ⁽³¹⁾, di iperboli enfatiche ⁽³²⁾ o anche semplicemente di un'emozione impetuosa ⁽³³⁾.

Sono, insomma, ancoraggi ai quali la vita trova conveniente ormeggiarsi per conseguire una sufficiente stabilità mediante supporti efficaci. Lo Zeus Ospitale a cui il coro indirizza i suoi voti (*Suppl. Aesch.* 627) è caratterizzato da uno di quegli attributi che sanno di esigenze divinizzate: si proietta a sovrumano ciò che è necessario all'uomo. La sicurezza con cui il coro dell'Elettra di Euripide (vv. 482-86) pregusta, come se fosse già quasi presente, la vendetta che gli dei prenderanno di Elena, versandone il sangue, si testimonia che esso li riguarda come personificazioni della giustizia, di cui è impossibile fare a meno: però così ne fa più funzioni che persone, più occorrenze umane che entità autonome ⁽³⁴⁾.

nell'esatta accezione in cui negli altri luoghi citati si era rivolta agli dei. Tanto gli uni quanto l'altra hanno l'unica consistenza di vindici della morale.

(29) Cfr. *Trach.* 1248-50; *Andr.* 37; *El. Eur.* 58; *El. Soph.* 1062-63; *Phil.* 1289; 1293; 1324; 1382; *Phoen.* 433; 481; 491. È un atteggiamento trapassato dal rito al costume nella ricerca di autorevolezza: gli dei sono i massimi testimoni indefiniti.

(30) Cfr. *Phil.* 736-37, che con il suo lamento istintivo invoca quanto può esistere oltre l'uomo, in un gemito che non ha precisamente oggetto, anche se, in una spiegazione qualsiasi che mira solo a coprire l'accesso del male, lo specifica negli dei; e Antigone in *Oed. Col.* 828-29, dove lancia un impulsivo grido di soccorso ad un'eventuale indeterminata potenza capace di venirle in aiuto, mentre in *Antig.* 922 lo sguardo levato agli dei, nella sua disperazione, sa più di contrapposizione che di ricorso, giacché essi le appaiono come i motivi ideali che l'hanno tradita e rovinata.

(31) Ricorda l'onniscienza di Zeus (*Oed. Col.* 882: dove tuttavia Creonte mira a deprimere il coro assai più che non a celebrare il nume) e la sua onnipotenza (*ibidem* 1024: che a Teseo importa soltanto quale superlativizzazione del concetto, per affermare l'imbattibilità delle proprie truppe).

(32) La rabbiosa reazione di Creonte alle sollecitazioni di Tiresia in favore della sepoltura di Polinice (*Antig.* 1040-43) è la biliosa esuberanza dell'ira: Zeus, di cui interessa poco la realtà, si colloca ad estremo pensabile, che traduce la più irremovibile delle decisioni. Per l'uso della divinità ad indicare gli ultimi confini a cui possa giungere l'immaginazione, vedi anche *Ajax* 998-99; *Med.* 1323-24 (per Giasone Medea è la donna aborrita da quanto esiste e da quanto si possa pensare che esista: cfr. *Or.* 19-20); *Hipp.* 886 («l'augusto occhio di Zeus» incarna l'espressione dell'orrore dinanzi alla profanazione del più sacro valore); *Hec.* 791-92 (questi dei «celesti e terrestri» che Polimestore disprezzò uccidendo Polidoro segnano il colmo del delitto); *Andr.* 750; *El. Eur.* 67; 994; *Phil.* 254 (il protagonista proclamandosi «in odio agli dei» si ritrae all'apice dell'infelicità, servendosi degli dei come di semplice unità di misura); 389-90; 657; 1031; *Troad.* 1169; *Iphig. Aul.* 626; 973-74; *Rhes.* 301; 355-56; framm. 74,7 *Aesch.*; 841 *Eur.*

(33) Vedi il coro di *Oed. Tyr.* 1087, il quale giura per l'Olimpo in un'asserazione qualunque, a cui vuole però imprimere slancio e sicurezza. Cfr. inoltre *Antig.* 758; *Iphig. Aul.* 739.

(34) Tale interpretazione è confermata dalla successiva asserzione di Elettra che non bisognerebbe credere all'esistenza degli dei se l'ingiustizia trionfasse sulla giustizia (vv. 583-84): gli dei esistono solo perché rendono possibile la vita sociale quaggiù: si direbbe che la loro consistenza non vada oltre; sono postulati, ma mai dimostrati; si chiamano, ma non si vedono. Ciò che è assoluto per definizione si presenta come il relativo più labile. Verrebbe da sospettare che questi dei siano puntelli che esauriscono il loro compito all'interno del campo psicologico. Anche la Giustizia che sostiene la battaglia di Oreste (*Choeph.* 948-52) (nonostante che Eschilo si compiaccia del gioco etimologico $\Delta\iota\varsigma\ \chi\acute{o}\rho\alpha - \Delta\iota\chi\alpha$) smi-

La brama che cerca di incontrarsi con il divino per attingervi certezza traspare, con delimitazione contingente, dal coraggio con cui il coro rintuzza le minacce di Egisto, se un dio guiderà Oreste a palazzo (*Agam.* 1667): è un piano provvidenziale auspicato, un desiderio che la nemesi dovrebbe realizzare, una carezzata eventualità. Gli dei non mancano quindi di essere talora l'irraggiamento, riflesso su di uno schermo gigante, di quanto fermenta nell'animo: così il « trofeo di Ate », che si erge sulla porta dove Eteocle e Polinice si colpirono (*Sept. Th.* 956-57), non è altro che la causa psicologica, esteriorizzata da chi nella psicologia speculativa non aveva ancora appreso a penetrare: la mirabile efficacia plastica della rappresentazione oggettiva presenta come autonomo quell'accecamento che ottenebra la coscienza travolta dalle passioni proterve. E, a sua volta, il singhiozzo di Ecuba « o templi degli dei! », al cospetto di Troia che brucia (*Troad.* 1317), è infinitamente più tenerezza patria che non religiosità; difatti subito dopo il sentimento esplode immediato in quell'« o cara città » che le concentra tutta una vita nel cuore. I templi non sono la dimora degli dei, sono pezzi dei suoi affetti che crollano sotto macerie dalle quali non risorgeranno mai più.

Gli dei costituiscono spesso la via di sfoghi emotivi: disseminato è un po' dovunque il *πρὸς θεῶν*, attraverso il quale passa tutta un'ampia gamma di commozioni sintetiche che non si lasciano classificare con precisione ⁽³⁵⁾. Quando Aiace invoca la tenebra e l'Erebo che lo accolgano (*Ajax* 394-95) soddisfa il bisogno di un'effusione, non di un impulso di devozione, anche se nomina dei: sono vampe che escono dal cuore a meta indefinita. E così pure Tecmessa, allorché, dinanzi alle frasi minacciose dell'eroe, lo sconsiglia in nome del figlio e degli dei di non abbandonarli (vv. 587-88), affianca al solito ingrediente ciò che conta davvero: quello che sente e su cui fa assegnamento e quello che è opportuno non omettere ⁽³⁶⁾. Nel concitato dialogo in emistichi Polinice rinfaccia al

nuisce la sua essenza sovrumana, in quanto sembra pressoché unicamente finalizzata all'umanità: un tale collegamento ne segna la genesi ed i limiti. In posizione analoga l'auriga di Reso, pensando che non sia stato Ettore ad uccidere il principe trace, postula che Dike ne conosca l'assassino (*Rhes.* 876): nella sua straziante incertezza fa appello ad un principio assoluto; non sappiamo se in passato credesse alla sua esistenza, ma ora ne ha bisogno: è una realtà, se non ontologica, logica. Tutti quegli dei ai quali il coro raccomanda che si tributi il culto di ecatombi (*Suppl. Aesch.* 704-06) forse non sono altro che il corteggio della « Giustizia a cui spetta il sommo onore » (v. 709): ma la giustizia è virtù di qui, è il tessuto connettivo che lega e sostiene le nostre cose terrestri: fuori dell'atmosfera che ci avvolge svanisce. Di questo tessuto connettivo uno dei fili componenti la trama è pure la santità dei giuramenti, di cui gli dei sono stabiliti tutori (framm. 431 *Soph.*).

(35) Cfr. *Ajax* 76; 371; 594; 1028; 1332; *Trach.* 242; 429; *Oed. Tyr.* 326; 536; 646; 697; 1009; 1037; 1060; 1153; 1165; 1410; 1432; 1472; *Hipp.* 891; *El. Eur.* 364; 1165; *El. Soph.* 369; 469; 889; 1119; 1206; 1346; 1484; *Phil.* 433; 747; 770; 967; 1163; 1184; 1235; 1300; 1301; *Oed. Col.* 49; 275; 1407; *Heracl.* 271; *Phoen.* 572; 1083; *Hel.* 660; *Iphig. Taur.* 509; 547; 657; *Ion.* 265; *Or.* 92; 579; 747; 787; 1031; *Iphig. Aul.* 1183; framm. 495, 17 *Eur.* Vedi inoltre *El. Soph.* 428; *Phil.* 933; 1181-82; *Oed. Col.* 756.

(36) Elettra che, implorando il ritorno vendicatore di Oreste, inserisce nel voto « o Zeus, Zeus » (*El. Eur.* 137), immette il dio come pura esclamazione, riducendone ad ombra la figura: forse dalla pronuncia del nome è svanita completamente l'intenzionalità, restando solo l'istintiva liberazione di una tensione.

fratello il proprio ingiusto esilio (*Phoen.* 607-08) ed in quell'« o dei » che spunta solo alla fine in un'inflessione di dispettosa amarezza si avverte più accoramento che ricerca di aiuto, più scandalo che speranza. L'appello di Elettra ad Artemide (*El. Soph.* 1239) indica l'intensità del sentimento; quello agli dei paterni (*ibidem* 411) l'eccitazione al pensiero che si stia iniziando, a carico di Clitennestra, quella resa dei conti che dimorava all'apice delle sue aspirazioni, mentre quello di Clitennestra, alla falsa notizia della morte di Oreste (*ibidem* 766) contrassegna una situazione eccezionale. L'inserimento di qualche dio talora rende un grido di esultanza ⁽³⁷⁾ o un'imprecazione passionale ⁽³⁸⁾ o un augurio di liberazione dai mali ⁽³⁹⁾ o un gemito di dolore ⁽⁴⁰⁾, ma più frequentemente suggerisce l'agitazione dello spavento ⁽⁴¹⁾ o lo stupore della sorpresa ⁽⁴²⁾, che può spingersi fino allo sbalordimento ⁽⁴³⁾. La divinità, che in questi passi si ferma all'esclamazione senza arrivare all'invocazione, designa la rottura della stinta e prevista normalità quotidiana; essa fornisce un soggetto per esprimere con maggior efficacia i moti del cuore. La religione, sotto l'usura della consuetudine, sembra essersi inaridita a fornitrice, per sentimenti profani, di formule che si trovano ormai a disposizione di tutti. Del valore originario rimangono soltanto sporadiche tracce, variamente sbiadite, a seconda dei brani. L'emozione non manca, talora, di ricercare una qualche consacrazione. Sgorgano così questi gridi spontanei che si dirigono verso un essere superiore, istintivamente sentito ed ipotizzato, pur nella sua fisionomia evanescente: nascono da una vaga spinta a procurarsi un'alleanza per non trovarsi

Anche lo Zeus Consanguineo, in nome del quale Ermione supplica Oreste di condurla via (*Andr.* 921) è uno degli appoggi offerti, già pronti, da una civiltà: il ricorso a lui appartiene ad esigenze interiori diventate costume e dal costume ritornate, con l'autorevolezza di un'adesione generale, nell'intimo della persona, apportatrici di sostegno morale. Con un'identica esclamazione Neottolemo (*Phil.* 908) non chiede lumi al dio, fremente nella sua disperata angoscia: è tutto nella sua coscienza; l'invocazione non è che un'interiezione: non cerca un sostegno, si sente più solo che mai.

(37) Come per Elettra alla conferma dell'uccisione di Egisto in *El. Eur.* 771; per il coro all'annuncio della vittoria in *Heracl.* 867 e per Ifigenia alla comunicazione della morte di Calcante in *Iphig. Taur.* 533.

(38) Cfr. *El. Soph.* 209-10 contro gli assassini di Agamennone.

(39) Cfr. *Andr.* 900 (dove Oreste, vedendo Ermione spaventata, chiama Febo in soccorso); *Hel.* 855.

(40) Cfr. *Oed. Tyr.* 1199 (soprassalto di angoscia all'affiorare di un ricordo); *Troad.* 580 (strozzato sospiro di Ecuba alla vista di Andromaca prigioniera).

(41) Cfr. *El. Eur.* 221; *Oed. Col.* 143; 221; *Phoen.* 586; 1290; *Or.* 1373; 1453-54.

(42) Cfr. *Alc.* 1123; *El. Soph.* 1466; *Oed. Col.* 310; 1456; 1471; *Phoen.* 109-110; 175-76; 182-84 (qui l'esclamazione, implicando un'aperta condanna di Capaneo, si tinge spontaneamente d'imprecazione); *Hel.* 72 (in Teucro, che trasecola scorgendosi davanti Elena, alla meraviglia si mescola l'orrore); 455; 560; 1204; *Iphig. Taur.* 780; 1174; *Ion* 1422; *Or.* 260 (dove si fonde anche un'invocazione); 332 (in cui si condensa una commozione esterrefatta); 385; 1496; *Iphig. Aul.* 864; fram. 124 Eur.

(43) Cfr. *Phil.* 1233, in cui Ulisse ascolta da Neottolemo l'intenzione di restituire l'arco con lo sconcerto di chi si trova dinanzi a propositi fuori della logica: pronuncia il nome di Zeus nell'esatta accezione del nostro « cose dell'altro mondo! ».

soli nel pericolo; sono impulsi che salgono dalle radici dell'essere senza venire filtrati da una consapevolezza intellettuale. La divinità si dispone a piedestallo dell'umanità.

3. *Gli dei nella loro fluttuante inconsistenza ontologica*

I Greci, a causa della loro intensa sensibilità e della loro scarsissima conoscenza tecnica dei fenomeni biologici, inclinarono ad infondere in tutti gli esseri con cui venivano a contatto una misteriosa vitalità che tendeva ad assurgere ad impalpabili individualità superiori. Monti, fiumi, alberi, fonti possedevano uno spirito, di cui essi avvertivano l'arcana presenza, pur senza indagarne mai la natura. Era un'animazione occulta che traeva la sua unica realtà dalla sveglia apertura a percepire le voci recondite che le cose più significative c'inviavano, ma i Greci erano portati ad oggettivare queste impressioni, conferendo loro un'esistenza autonoma. Il loro mondo era pieno di vite appena schermate, la cui labilità non impediva alle loro alacri fantasie di intessere rapporti ricchi di suggestioni molteplici. La concretezza delle cose restava saldissima, ma penetrava in esse e le avvolgeva un tenuissimo alone che insensibilmente le trasfigurava. Con loro si poteva parlare e da loro si potevano ricevere impulsi multiformi. Si schiudeva così la rigida materialità dell'universo terrestre verso zone indistinte, suscettibili di sempre ulteriori progressi in direzione di altre entità immaginate più grandiose e potenti. La strada verso il divino era facile, aveva anzi il difetto di esserlo fin troppo. L'avanzata dagli oggetti dei sensi verso prospettive che li superavano si svolgeva così pianeggiante che non segnava soluzioni di continuità: non ingenerava affanni, ma non sollevava neppure alle altezze: l'inoltrarsi al di fuori del recinto dell'esperienza non sgomentava, anche perché in tale recinto si finiva pur sempre a restare. In questo cammino l'uomo non riusciva a rendersi ben conto a che punto si trovasse: oltrepassava il suo dominio abituale, ma non l'abbandonava; non provava mai la vertigine di trovarsi in spazi abissalmente remoti e diversi, non si era mai tagliato i ponti alle spalle. Quello a cui arrivava era un oltreumano che assomigliava più all'umano che non al divino. Non è che di questo non si facesse una qualche rappresentazione: delle idee ne aveva, ma si arrestavano piuttosto alla superficie; degli dei immaginava l'azione invece di spingersi fino a scandagliarne l'essenza.

È questo, nelle grandi linee e nei suoi colori più calcati, l'atteggiamento dell'uomo greco fino al V secolo, e di ciò offre una sicura testimonianza il patrimonio tragico superstite. Vi riscontriamo infatti che la mancanza di un sicuro concetto del divino il quale soddisfacesse ed esaurisse la ragione spandeva la divinità nelle aree indefinite della fantasia: l'intuito che l'al di là non fosse il regno del nulla, non venendo stretto dall'intelligenza, veniva dilatato dal sentimento. Si divinava che qualche cosa ci fosse, senza riuscire a determinare chiaramente che cosa mai fosse: l'incapacità di cogliere l'essenza ne causava la scissione in una pluralità illimitata di figure. In conseguenza Elena invita a partecipare al suo lamento per i morti greci anche le Sirene, giovinette alate,

vergini figlie della Terra ⁽⁴⁴⁾; prega poi Persefone che ne condivida il compianto funebre (*Hel.* 174-79) ed a lei sottentra il coro, il quale ne paragona i gemiti a quelli di una qualche Naiade che lancia i suoi appelli fuggitivi sui monti (*ibidem* 185-89b): è un susseguirsi di delicate forme che consolano la morte, interpretano il mistero dell'oltretomba, rendono l'ineffabile malia dei luoghi solitari ⁽⁴⁵⁾. Sarebbe aberrante il tentare di stabilirne l'entità. C'è una gradazione ininterrotta dall'umano al divino, giacché non esistono confini tra i due mondi: è un allontanarsi progressivo dal proprio centro verso l'ultrasensibile. Elena con queste lievi figure che eccedono l'umano quasi ci trasporta in una dimensione che solletica senza impegnare: hanno l'incanto della grazia senza imporre la pesantezza della dimostrazione; s'insinuano come una fine personificazione del richiamo della natura. Il divino incomincia impercettibilmente con tutto il cosmico o l'astratto che parla all'uomo ⁽⁴⁶⁾.

La medesima impalpabile levità la incontriamo passando dal grazioso al cupo. Le Moire invocate dal coro affinché, per l'intervento di Zeus, tutto si compia nel senso tracciato dal giusto (*Choeph.* 306-08), ci appaiono come potenze vaghe sia nell'azione che nel rapporto col dio; e le Erinne evocate da Clitennestra (*ibidem* 924), nel loro travestimento belluino, sono tormento di coscienza dei vivi, azione postuma dei morti, principi ristabilitori del diritto all'interno della storia o divinità autonome? Nell'«implacabile dio di laggiù», a cui Admeto invita a cantare un peana (*Alc.* 424), predomina la metonimia della morte o un dio a propria personalità? L'Invidia poi che Filottete esorta Neottolema a supplicare (*Phil.* 776-78) forse è la mala sorte intrisa di malizia, forse è l'indefinibile, forse è nulla: non si sa che cosa ci sia al di là, si sa solo che al di qua si verificano strane coincidenze. È un mondo di larve che errano, non coordinate, in una mitica regione brumosa: fenomeni morali, psichici, religiosi tendono a fondersi ed a confondersi; l'azione umana risulta avvolta da un'atmosfera crepuscolare nella quale fluiscono, in una sbandata deriva, entità di imprecisata natura: si percepiscono presenze che non si riesce a caratterizzare ⁽⁴⁷⁾.

(44) Cfr. *Hel.* 167-73. A differenza di quelle descritte da Omero in *Odissea* XII, 39-55; 156-200 che, dimorando in un'isoletta presso Scilla e Cariddi, causavano la morte dei marinai di passaggio affascinandoli col canto, queste facevano risuonare gli inni dell'Ade (framm. 861 Radt), dove abitavano (Platone, *Crat.* 403 D), ed accompagnavano con le loro melodie i defunti nel loro viaggio agl'Inferi. Furono interpretate come rappresentazioni ornitomorfiche delle anime dei trapassati che si associavano al dolore dei sopravvissuti e si appollaiavano sulle tombe a tutela contro gli spiriti cattivi.

(45) Ricorda poi anche le Ninfe Meliadi (*Phil.* 725), quelle che abitano le innevate vette dell'Ida (*Hel.* 1323-24), le Nereidi che danzano nell'abisso marino (*Iphig. Taur.* 427-29; *Ion* 1081-84), i cori delle Muse ed Afrodite che amano il paese di Colono (*Oed. Col.* 691-93). Bei quadri di scenografie, incantate leggende d'evasione, che, se non nutrono la fede, alimentano il sogno. L'aspirazione al divino s'arresta al favoloso.

(46) La Galatea dagli occhi glauchi che il coro immagina esortare i marinai ad accogliere le brezze (*Hel.* 1457-64) è una diafana raffigurazione della bonaccia marina: reazione dell'anima al fascino della distesa azzurra, sintonia con la trepida seduzione dell'universo.

(47) La propensione istintiva è però quella di vedere negli oltremondani potenze tormentose: l'uomo è in balia di forze che l'opprimono.

L'imprecazione di Filottete che gli dei olimpici ripaghino gli Atridi ed Ulisse con sofferenze corrispondenti alle sue (*Phil.* 315-16) è il tipo degli appelli che vigoreggiano da un capo svanendo all'altro: testimoniano la passione umana, ma non altrettanto l'esistenza divina ⁽⁴⁸⁾. Elettra, di fronte alla dubbia identificazione del ricciolo, passa dalla conoscenza personale che gli dei posseggono all'impersonalità di un suo destino di salvezza (*Choeph.* 201-03: « se bisogna... »), da cui trapela una necessità ma non un soggetto che la imponga e che la regoli. Viene da pensare che sia questa la percezione fondamentale: operano forze di cui l'uomo può congetturare l'essenza nelle maniere più disparate, anche alla mercé dell'ispirazione momentanea ⁽⁴⁹⁾.

Se il coro invoca in favore di Oreste la Terra ed il Tumolo di Agamennone (*Choeph.* 722-23) è perché qualsiasi cosa del mondo è capace di esplicare spinte in seguito a particolari rapporti: non esistono nature ad effetti fissamente catalogati; gli esseri dell'universo sono tutti valenze aperte in qualsiasi direzione, in grado di irraggiare energie d'impensata potenza ⁽⁵⁰⁾. Queste nature, mutevoli nei loro effetti, sono anche in se stesse precarie ed incerte: le Erinni, che in *Choeph.* 1051 nascono nella mente di Oreste come torbide fissazioni, nelle Eumenidi prendono la consistenza di vere divinità, trapassando dalla realtà psicologica a quella oggettiva. Attraverso la supplica che Polimestore accecato rivolge al Sole che ne guarisca gli occhi (*Hec.* 1067-68), oltre il riferimento alla luce, si può ipotizzare la presenza della divinità o dell'astro? L'intuizione di un qualche cosa al di là ne lascia fluttuare l'oggetto in un'elusiva labilità (cfr. *Heracl.* 749-50). E quel « genio vendicatore » che fa entrare in casa il sangue della madre (*Or.* 337-38) a che livello si trova? Quello Zeus che renderebbe giustizia a Medea, se Giasone la tradisse

(48) Cfr. *Agam.* 1, dove sull'asserzione d'una potenza esterna sembra prevalere lo sfogo della stanca inquietudine interna.

(49) La maledizione che incombe sulla casa degli Atridi (*Choeph.* 692), non certo pensabile come autoesistente, è un'oscura influenza di rovina, definita solo dall'azione (*δυσπλάτιστε*). Simile è l'Erinni che forgiò la spada per cui perì Aiace (*Ajax* 1034-35): disegni che non sembrano casuali, ma di cui pure non si scorge l'autore: cfr. *Agam.* 1580; *Trach.* 1051-52.

(50) La serie dei personaggi ai quali la Pizia (*Eum.* 17-29) porge il devoto omaggio della sua preghiera (da Zeus alle Ninfe Coricie e dalle acque del Plisto a Posidone) costituiscono un cibreo di esistenze divine a tutte le concentrazioni. I testimoni che Oreste sconsiglia a contemplare la sua miseria (*Choeph.* 405-09), nel loro intreccio esasperatamente eterogeneo, valgono appunto perché non hanno identità: è quanto si trova al di fuori dell'uomo. Oltre al dominio dei sensi si avverte un'area popolata di forme indistinte ma probabilmente attive: alle voci umane sembrano rispondere echi vaghi ma vettori di richiami; voci ed echi si implicano in risonanze che vanificano i confini di delimitazione tra i due mondi, fino a farne apparire uno solo dalle linee sfumate. Anche Filottete si rivolge ad una discordante somma di elementi difforni ed in parte sfuggenti (*Phil.* 1466-68) e proprio nel desiderio di precisare emerge l'incapacità di farlo. Il poeta postula, non trova; accumula, perché non vede: raccogliendo molto spera di includervi il giusto. Per un simile affastellamento che denota un indiscriminato indirizzo degli appelli ricorda l'Adrasto di *Suppl. Eur.* 260-62: dalle sue parole non appare una scelta, ma una mancanza di scelta, il ripiego infruttuoso di tentativi di penetrazione risultati vani. Vedi inoltre *Choeph.* 476-82, dove l'unico divario tra gli dei sotterranei ed Agamennone consiste in un diverso legame di sangue.

(*Med.* 158), s'inserisce in un'ontologia divina o funge da generico conforto, da stimolo ad una indeterminata speranza? Quando poi Ulisse dichiara che non è lui a portare via Filottete, ma Zeus, che l'ha deciso (*Phil.* 989-90), la circostanza che Eleno non lo avesse nominato (vv. 610-13) non costituisce difficoltà, perché questi numi sono parvenze evanescenti che si aggirano in una foschia nella quale tutte le sagome sono instabili e possono richiamarsi (cfr. v. 1374). Le denominazioni si moltiplicano, ma riesce impossibile far corrispondere loro un'individualità precisa: tutto viene collocato in quella distesa caliginosa dai confini sfumatissimi che forma l'area del divino. L'opinione di Teseo che sia un dono di Dio anche il sapersi difendere dall'ardore del dio (Sole) (*Suppl. Eur.* 208) mostra l'estensione e quindi la confusa vanificazione di questo concetto ⁽⁵¹⁾. Sono dei di facciata, profili più che corpi; mancano di spessore e fanno quindi dubitare della loro vitalità. Osservando la gradazione « terra, luna, raggi splendentissimi del dio (Sole) » che il coro invoca perché gli rechino una notizia ⁽⁵²⁾ ci rendiamo conto quanto il divino, nella sua progressiva salita, si arresti ad un'atmosfera insieme modesta e rarefatta. La divinizzazione dista poco dall'ammirazione di ciò che è sottoposto alla comune esperienza: è quanto ci supera, è eccellenza ⁽⁵³⁾.

Il superamento, quando incominciava subito dopo la soglia umana, si risolveva in una contiguità che era continuità. L'implorazione ad Epafo che scortasse Demetra e Persefone (*Phoen.* 687-88), implica il suo stesso inserimento nella categoria divina, ma il trapasso è, come spesso, insensibile ed incosciente, quanto è insignificante ⁽⁵⁴⁾. Il triplice

(51) Per una tale divinità a grado minimo, che comincia da quanto valica la più banale prestazione quotidiana, limitandosi ad un'emozione palpitante vedi *Hel.* 560: « O dei, è un dio anche il riconoscere il proprii cari ». Analogamente da *Iphig. Aul.* 596-97 « i potenti ed i fortunati sono dei per i mortali che non sono beati », per quanto si sconti l'enfasi retorica, risulta pur sempre come sia facile penetrare nello steccato divino.

(52) *Heracl.* 748-50. Dall'« ardore del dio (Sole) » di *Trach.* 145, evidentemente considerato nella sua concretezza, appare come l'idea di divinità venga a saldarsi con le realtà materiali: è così poco elevata che ristagna sulle cose. È un concetto liso, consunto, che finisce per esaurirsi in una certa aura nobilitatrice degli oggetti a cui viene attribuita (cfr. *Bacch.* 530). In framm. 114 Eur. la notte e l'etere sono « sacri » ed il cielo *συνότατος*, epiteto anch'esso di significato divino. Il valore di grandezza, già rilevato da Celio Aureliano, va sviluppato ad un'estensione che inizia là dove può arrivare l'umano. Siamo ad un trasumano sensibile, di carattere intuitivo più che razionale: non ha una sua natura specifica e tanto meno una sua personalità.

(53) Gli dei, la terra e la giustizia vincitrice, in nome dei quali Elettra chiedeva il successo (*Choeph.* 148), non pretendono una natura divina, sono quanto c'è, genericamente, di grande e di augusto. Una vaga animazione, disponibile per qualunque soggetto di discorso, conguagliava tutto quanto stava al di là della misura e dell'orizzonte visivo dell'uomo. Questi appelli costituiscono la denuncia e lo sforzo di superamento dell'individuo. L'uomo postulava qualcuno, di là, che però, nella sua indeterminabilità, tendeva a ricadere a qualcosa: la fede si stemperava in invocazione.

(54) Una corrispondente agevolezza nella promozione nobilita i figli di Tindaro a dei astrali (*Hel.* 140; cfr. *El. Eur.* 990-93; *Or.* 1689), dove però pare di scorgere più un abbassamento della divinità che un'elevazione dell'umanità: non

appellativo di Terra, Cibele, Rea per un'unica dea, di cui sono rievocati gli attributi in *Phil.* 391-401, con netto predominio delle peculiarità fisico-geografiche del nostro pianeta, fluidifica al massimo i raccordi tra il terrestre ed il divino, lasciandone trasparire l'identità sostanziale di natura e la ristrettezza d'ambito. Sono innumerevoli le figure che, pur con la qualifica di divine, planano inesorabilmente a livello del suolo (*). Ripetutamente insorge il dubbio se certe immagini siano applicate alla parte esterna o interna dell'orizzonte: così l'Apollo pregato dal coro (*Suppl. Aesch.* 686-87) è il surrogato di un'incapacità di opporre una fattiva difesa? La Moira che affila su altre coti la giustizia (*Agam.* 1535-36) è una logica superiore ai fatti o intrinseca ad essi? L'Ermes invocato dal coro (*Choeph.* 812-18) è un'individualità categorica o una testimonianza di quanto la psicologia greca fosse disponibile all'onnipresenza dell'ultrasensibile? E quegli dei che assistono impotenti allo svanire dei loro figli nelle tenebre della morte (*Alc.* 989-90) di quanto sovravanzano la nostra comune debolezza?

Talora rasentano talmente l'umanità da compenetrarsi con lei, come nel caso di Clitennestra (*Agam.* 1498-503), la quale, nella sua esaltazione, non solo presta realtà al feroce demone vendicatore di Atreo, ma fa assorbire la propria in lui: ella è lo spettro dell'antico genio; in un accesso d'isterismo paranoico pone l'esistenza di lui corrispettiva al rinnegamento della sua (*). Qualche volta invece gli dei scendono nella coscienza come fede nei principi morali e percezione di leggi etiche che non si possono lasciar calpestare (cfr. *Heracl.* 766-69): rispondono all'intuizione di valori insiti nell'umanità, che ai viventi richiedono sacrifici, ma che loro somministrano anche i supremi motivi dell'esistenza.

La composita gamma delle divinità si unifica nel costituire una fa-

è dato ravvisare sublimazione e non vi contribuisce certo quella gratuità che è malagevole distinguere dal capriccio e dal caso. Immaginare poi l'effetto della metamorfosi a divinità di Elena stessa, intronizzata da Apollo in Olimpo (*Or.* 1683-90), come una bella dama in un almo consesso, accanto ad Era ed Ebe, che già vi dimoravano. Dopo quanto abbiamo, in infinite circostanze, sentito dire di lei quale rovina della Grecia e di Troia, non manca di stupire l'incontrarla dea (v. 1687), onorata dagli uomini di libagioni (v. 1688) ed incaricata di proteggere i naviganti in mare (v. 1690). Assai meno scandalosa è almeno la disposizione d'animo della Pizia che porge la sua preghiera alla Terra, a Temi ed a Febe, le profetesse che la precedettero (*Eum.* 1-8): anch'esse ella venera tra gli dei.

(55) La « necessità » con cui Creonte esclama che non si può lottare (*Antig.* 1106) è termine celeste o terrestre, religioso o laico, astratto o personificato? Siamo al solito slontanamento vago dal centro della propria persona, come avviene per la « Vittoria che si compiace dei carri », che accorse a Tebe (*ibidem* 148-49). Un'ambiguità equivalente permea il « dio » di *Choeph.* 340-41 che, come speranza nel successo di Oreste, potrebbe corrispondere tanto ad un favorevole sviluppo degli eventi quanto ad un essere superiore vero e proprio. Quando poi Fedra si chiede quale dio o quale mortale potrebbe sopravvenirle in aiuto (*Hipp.* 675-77), pensa ad un essere qualunque, di cui non l'interessa gran che la natura: l'uno equivarrebbe all'altro. Consuona con lei il coro di *El. Eur.* 994, che venera Clitennestra « come gli dei beati ».

(56) Secondo il coro anche Oreste, al momento decisivo, dovrà gridare la voce del padre (*Choeph.* 828), identificandosi con lui in un'ideale trasposizione di personalità. Poco oltre (vv. 946-47) sarà invece la « pena » ad immedesimarsi in Oreste: l'essere ha dei confini elastici che oscillano sotto la pressione di circostanze speciali.

scia eterea che si stende sul capo dell'uomo, permettendogli di fluttuare tra i suoi due margini relativamente vicini. Nella sua mescolanza di ragione, di sentimento, di fantasia l'ascensione al divino è un libero sospiro a qualcosa di più grande, ma della nostra medesima natura: il divino nasce maggiormente dal senso del limite umano che dalla dimostrazione di spazi ulteriori; gli dei sono collocati su di un piano superiore, ma non sono affatto superiori agli uomini.

Divino è tutto ciò che supera la misura dell'uomo ed il margine della sua azione diretta: lo scongiuro di Elettra alla Terra ed alle Potestà sotterranee (*Choeph.* 398-99) che le rendano giustizia, attesta soltanto la convinzione che esista qualcosa oltre l'angusto circolo d'affermazione dell'uomo. Nella dichiarazione del coro che Agamennone ebbe dal fato l'ufficio regale (*Choeph.* 360-62) è asserita un'alta investitura, senza impegno di determinarne l'autore: il poeta constata infatti una grandezza sociale, che, signoreggiando sulla comunità, dovette provenire da una zona sovrastante, senza che sia il caso di individuarla ⁽⁵⁷⁾. Esiste un deposito di potenza oltre la linea di visibilità fisica, da cui deriva ciò che quaggiù supera le proporzioni comuni: di quanto emerge è più agevole immaginare discese che salite. Il vecchio di *Iphig. Aul.* 29-33, il quale proclama che gli dei hanno decretato all'uomo un intreccio di gioie e di dolori, universalizza, elevandolo a decreto divino, il risultato d'un'esperienza sicura: sono infatti divine tutte le leggi che regolano la vita umana ⁽⁵⁸⁾ e le situazioni generali che la condizionano ⁽⁵⁹⁾, come lo è tutto ciò di cui non possiamo disporre ⁽⁶⁰⁾, di cui ci trovia-

(57) È questa l'accezione secondo la quale Menelao a Troia compì i suoi desideri « con l'assistenza divina » (*Or.* 355), in quella spedizione nella quale Agamennone « aveva la potenza di un dio » (*ibidem* 1169) ed era cosciente di aver compiuto un'impresa epica che aveva del sovrumano (cfr. *Agam.* 810-29).

(58) « L'augusta Giustizia » che non avrebbe permesso la violazione del diritto d'asilo (*Herac.* 104) è un'incontestabile personificazione di statuti che governano la convivenza umana e che si situano in un'immanenza consacrata dalla trascendenza. Vedi anche l'ospitalità patrocinata dagli dei in *Med.* 720 e la morte, considerata demone, in *Alc.* 1140.

(59) Ricorda la Pace di *Or.* 1682-83; *Bacch.* 419-20; framm. 453 Eur., la Vittoria di *Phoen.* 1764-66 (= *Iphig. Taur.* 1497-99; *Or.* 1691-93), e la Libertà di framm. 555 adesp. nonostante la loro palmare inconsistenza ontologica: la facilità di queste personificazioni è correlativa all'incertezza del concetto di persona; tali pallide e traslucide divinità non sono che l'ombra dell'umano, tant'è vero che a rango divino assurgono anche doti (cfr. la Cautela di *Phoen.* 782) e passioni (cfr. la Discordia, *ibidem* 799) che diventano forze storiche porgendo il successo o travolgendo nel disastro.

(60) Imprecando che gli dei non spengano la lotta tra i due figli ma che la lascino dipendere in tutto da lui (*Oed. Col.* 421-24), il protagonista intende premunirsi da qualsiasi possibile intervento che lo escluda: la vaga genericità a cui vieta l'ingresso ha una piena efficacia, in quanto le viene contrapposta la fremente concretezza della sua persona. E così il dilemma se la notizia sulla caduta di Troia, recata dal fuoco, sia verace o un « inganno divino » (*Agam.* 475-78), siccome non può prospettare l'ipotesi di un imbroglio in un espediente tecnico apprestato in piena evidenza dalla solerzia umana, lueggia l'eventualità di un'alucinazione dalla portata inaudita: difatti poco sotto (vv. 491-92) l'« inganno divino » ha preso l'aspetto naturalistico di un sogno, che con la sua luce allettante abbia illuso gli spiriti.

mo in impotente balia ⁽⁶¹⁾ ed a cui attribuiamo l'esonazione dalle correnti condizioni di vita ⁽⁶²⁾.

A ques'idea, che implica una suggestione di estremità del pensabile, è talora affidata l'espressione d'una violenza terribile (*Agam.* 649; *Choeph.* 912; *Hipp.* 866-68), d'un'esecrabile audacia (*Hipp.* 885-86), d'un'impresa inusitata (*Oed. Tyr.* 38), di un destino arcanamente sovrumano (*Oed. Col.* 1585), della felicità umana nella sua completezza (*Hec.* 356, che è un'iperbole retorica assai meno di quanto possa apparire). Più frequente è però il caso che il divino — conforme alla corviva familiarità con cui veniva nominato — designasse solamente lo straordinario, l'imprevisto, specie se importante, il meraviglioso ⁽⁶³⁾. Si trattava di un'emozione che, se talora si arrestava dinanzi all'inatteso, più volte arrivava ad un amaro stupore che si distribuiva in varie tinte ⁽⁶⁴⁾.

Le fisionomie divine tendono ad offuscarsi fino ad appannare quasi del tutto i lineamenti e spesso anche la personalità. Dal mondo di là arrivano decisioni e stimoli di cui non si scorge il punto di partenza. Questi dei sono troppo legati all'azione, che li sembra esaurire o coprire: sono effetti, per cui si ha spesso la sensazione che il poeta creda in ciò

(61) Cfr. la « divina scossa (di terremoto) » in *Bacch.* 585 e la « sacra pioggia » di *Oed. Tyr.* 1428.

(62) In *Oed. Col.* 607-09 Edipo dice a Teseo che « solo gli dei non provano mai né vecchiaia né morte, mentre tutto il resto è sconvolto dal tempo onnipotente »: è una gnomica che include assai più di quanto escluda. Nella contrapposizione di un mondo irreali a quello reale punta con netta prevalenza sul secondo: ma anche nella considerazione di quello immaginato predomina la fede o la convenzionalità? Certo ci si sente spinti a pensare a riferimenti tradizionali, non passati ad un vaglio critico sufficientemente consapevole.

(63) Cfr. *Pers.* 345-47 (dove gli dei sono la copertura dell'irrazionale insito negli eventi); *Agam.* 681-92 (in cui si esterna la sorpresa per il nome di Elena singolarmente azzeccato, assegnando all'Invisibile il compito di rilasciare la patente di ben riuscito all'operato umano); 1084 (il *θεῖον* che il coro riconosce a Cassandra è divino o straordinario?); *Alc.* 1071; 1125; *El. Eur.* 563; 565; 590-91; *El. Soph.* 1262-70; *Phil.* 400-01 (dove si giunge al favoloso ed allo strano); 726-27; *Oed. Col.* 1025-26 (che pone in risalto una curiosa coincidenza); *Heracl.* 934-35 (in cui l'inesplicabile viene recuperato collocando a soggetto una divinità); *Hel.* 669 (la cui reduplicazione dei termini non proviene da distinzione degli agenti ma da turbamento ansioso); *Iphig. Taur.* 533; *Or.* 1179 (dove la sorpresa vibra d'una speranza fiduciosa).

(64) Cfr. *Med.* 671 (il demone che ha reso Egeo senza figli è l'inesplicabilità di un inquietante fenomeno fisiologico); *Her.* 738 (nonostante che il coro canti « il rovesciamento del destino ad opera degli dei », nell'uccisione di Lico essi non sembrano avere nessuna parte, tanto più che la salvezza di Megara e dei figli sarà resa vana proprio per colpa loro: essi valgono solo per la combinazione inaspettata); *Ajax* 1036-37 (il lamento di Teucro che gli avvenimenti luttuosi li ordiscano gli dei nasce dallo sbigottimento piuttosto che da una convinzione conquistata con ragionamenti: non è che veda, cerca di coprire il fatto che non vede); *Oed. Tyr.* 1300-02 (domina la visione di un uomo schiacciato da un'estrema sventura); 1328 (più che presentare un agente ulteriore, il coro pare in preda all'incredulità dinanzi ad un eccesso inimmaginabile); *Hipp.* 1169 (alla notizia dello strazio mortale del figlio, Teseo si rivolge agli dei ed al padre Posidone, che se ne era fatto strumento, ma pensa molto più alla propria che non alla sua paternità: di tutta quell'enigmatica potenza egli contempla il risultato nelle membra lacerate d'Ippolito); *Med.* 1208 (il grido di Creonte dinanzi a Glauce moriente: « quale degli dei ti ha così indegnamente rovinata? » traduce unicamente l'orrore teso in una disperazione sgomenta).

che non vede e non conosce quasi per nulla; egli sollevando lo sguardo al di sopra degli eventi arriva soltanto a discernere sfondi indeterminati. Quella dei tragici è pertanto una teologia di azione e non di essenza; difetta di impegno speculativo, accettando un al di là per il quale rinuncia a qualsiasi scandaglio. I fatti sono valicati ma non spiegati: vengono avvolti da una cortina che è assai più indistinto che mistero. Ci si ferma sulla soglia del mondo ulteriore. Di qui l'insistente impressione che agiscano dall'alto forze senza un volto identificabile: postulati più che persone, disposizioni senza pensiero, azioni di cui non affiorano gli agenti. Il cielo è vuoto e sulla terra si sviluppano meccanismi carenti di principi che li dirigano. Ne provengono azioni sempre soltanto illuminate in singoli aspetti, che pongono in evidenza le conseguenze invece degli operatori: questi stanno costantemente dietro il sipario; citati, non compaiono mai, affacciano al massimo attributi, sebbene in gran copia. Difatti i soggetti delle frasi che narrano attività divine suonano vacui: loro funzione è di salvare un principio di logicità nei casi della vita. Quando si raccontano fatti è l'evento che importa, mentre l'augusto autore serve solo a farne capire la misura fuori dell'umano: s'impongono gli effetti non le cause. In questi dei, sempre nominati, mancano ampiezza di mente e di cuore: quanto è collocato nella trascendenza ha una forte caratterizzazione d'impersonalità sia etica che storica⁽⁶⁵⁾. È difficile decidere se questo atteggiamento dei tragici sia l'inutile perenne battere alle porte del mistero o la rassegnata rinuncia a farlo: in ogni caso è la riconferma, senza speranza, d'una sperimentata incapacità.

Quel destino che assegna Ermione sposa ad Oreste (*Or.* 1653-54) rassomiglia stranamente ad un ufficio di collocamento o ad uno di quei congressi politici dei secoli scorsi che combinavano matrimoni dinastici; è un distributore di certificati: sbrigata una pratica, sotto l'altra (cfr. vv. 1635-65). E non ha maggiore individualità il dio che avrebbe spinto Edipo alla follia (*Oed. Tyr.* 1258), giacché l'ἑξάγγελος, pensando ad un inesplicabile impulso, mira solo ad escludere che ad indurlo sia stato uno dei presenti. L'aforisma di Atossa sulla necessità « per i mortali di sopportare le sventure quando gli dei le inviano » (*Pers.* 293-94) sa più di abbandono sentimentale in cerca di una rassegnazione che sia rimedio allo strazio che non di inserimento in una struttura di pensiero: questi dei possono reggere i sospiri, assai meno le riflessioni⁽⁶⁶⁾.

(65) Cfr. *Suppl. Aesch.* 342; 359-62; 545; *Sept. Th.* 689; 947-48; *Oed. Tyr.* 713; *Med.* 1333; *Hec.* 49-50; *El. Eur.* 1301-02; *Phoen.* 1580-81; *Hel.* 1650-55; *Or.* 394; *Iphig. Aul.* 511.

(66) Cfr. *Heracl.* 608-20, che nell'affinità dell'argomento e della disposizione spirituale, appare come un'opinione che non riesce a mettere radici: l'onnipotenza divina non arriva ad assumere nerbo, suscitando l'impressione che si esaurisca in un'affermazione volenterosa; è una fede senza fiducia, una proclamazione priva di certezze. L'impotenza della *sophia* a stornare le imposizioni fatali (vv. 615-16) è parallela alla sua incapacità a capirle. Così la maledizione che — stando ai Dioscuri (*El. Eur.* 1306-07 — aveva colpito, nelle successive generazioni, la casa di Elettra, che cos'è? in base a quale legge agisce? Quest'eredità di delitti che continua ad operare implacata non viene affrontata nella sua struttura interna, viene solo sentita come la personificazione di certi effetti misteriosi che pur sembrano influenzare le vicende umane: l'animazione sentimentale, se non spiega

Dinanzi alle grandi sventure la varietà dei nomi divini (cfr. *Sept. Th.* 975-77 = 986-88) indica solo lo sfacelo umano: quelle smorte figure fungono da eco al mistero del crollo nella storia, a cui è più facile trovare una spinta di là ⁽⁶⁷⁾.

L'obiezione di Antigone a Creonte che la legge da lui emanata non era quella di Zeus né della Giustizia che sta con gli dei sotterranei (*Antig.* 450-55), presuppone che esistano leggi al di sopra dell'autorità umana, ma la loro fonte divina ne indica solo la dignità superiore e la validità inoppugnabile o ne stabilisce anche un determinato autore? Qui sembra che la legge prevalga d'assai sul legislatore, il quale mostra più la consistenza di ciò che è postulato che di ciò che è creduto. Così quegli dei padroni dei beni terrestri, che essi concedono e ritolgono a loro piacimento (*Phoen.* 555-57), sono posti in primo piano, ma non fanno pressoché nulla d'altro: emergono una condizione e certi eventi più dei loro protagonisti, il cui valore risiede tutto nel tentativo di trasporre l'esperienza da fenomeno meccanico a legge intelligente ⁽⁶⁸⁾. Dalle parole di Oreste, che il *daimon* getta nella catastrofe il destino dei suoi nemici non lasciandoli insuperbire (*Andr.* 1007-08), il dio risulta molto vicino ad un « doppio » dell'eroe: è la sicurezza dell'esito dell'operazione che egli ha ordita. Tenta d'inquadrare la sua impresa in una filosofia che gli diventi copertura di coscienza ⁽⁶⁹⁾: inserendosi in una legge si sforza di far rientrare il nuovo delitto nella sovrana prescrizione di Apollo. Purtroppo però siamo sempre ad una deontologia umana sganciata dall'ontologia divina, per cui viene da sospettare che il ricorso agli dei sia un succedaneo di quello che si sarebbe dovuto rivolgere alla psicologia ed alle leggi storiche.

Sovente questi dei oscillano tra la causa dei fatti e la maschera dei

concettualmente i rapporti, li rende fantasticamente più immediati, surrogando la penetrazione razionale (cfr. *Oed. Tyr.* 417-18 e *Oed. Col.* 1434; *Phoen.* 1556-59). In modo consimile l'intervento divino a cui Achille attribuisce il volontoso accorrere di tutti i Greci in Aulide (*Iphig. Aul.* 809), nella sua formulazione sfumata in litote, pare aprire una possibilità senza impegnarsi: si fluttua nella solita area incerta tra lo stupore per un fatto eccezionale ed una possibile reale iniziativa superiore.

(67) Quando Peleo fa voti che il destino avesse fatto perire Neottolemo sul Simoenta (*Andr.* 1181-83), la sua mente vanisce nell'arcano delle forze che spingono la vita umana. Tipico caso di questi impulsi irresistibili che paiono risolversi in pressioni più che in enti autonomi è la nera Imprecazione del padre che Eteocle si vede assisa accanto in atto di incalzarlo alla morte (*Sept. Th.* 695-97). Sulla medesima linea l'opinione che gli dei puniscano quanti hanno versato sangue contro la stirpe (*Med.* 1268-70) è l'efflorescenza di antiche tradizioni mitiche che imponevano una nemesi per la quale il sangue nella terra fermentava esigendo altro sangue.

(68) Vedi anche *Hec.* 1295: la « necessità » della schiavitù è fatto o legge, principio metafisico o situazione contingente? L'identico quesito si pone per *Ajax* 256 e 1214bc dove non ci sono sfondi per il soprannaturale: i marinai guardano alla vita nella concretezza immediata del momento.

(69) Anche in *Choeph.* 900-02 ad Oreste, incerto, Pilade ricorda gli oracoli di Apollo e gli impegni giurati, rammentandogli che è preferibile aver nemici gli uomini che gli dei: così chiude l'adito a ripensamenti ed a ritirate; il richiamo ad un'autorità superiore toglie l'ansia paralizzante di scrupoli forse emergenti. Gli dei si pongono a garanti di quanto è stato precedentemente deciso, aiutando a superare improvvidi momenti di tenebre.

loro effetti, per cui non appare chiaro se li precedano o li seguano come sublimazione epica, ne facciano la storia o se la decorino. Sono una conseguenza immanente o una nemesi superiore? (cfr. *Agam.* 55-67; 699-716) La mancanza di profondità nella speculazione sulla natura divina produce la carenza di chiarimenti sulla loro collocazione ⁽⁷⁰⁾. Perspicua è invece la posizione personale del coro in *Agam.* 1607-11 e 1615-16, il quale, ad Egisto che aveva assicurato come avvenuto con Giustizia l'assassinio di Agamennone, replica che con giustizia ne sarà egli stesso punito: mediante un'intuizione che anticipa gli eventi egli prevede il castigo, ma come conseguenza insita nel male, senza interventi di numi: all'enfasi del soprannaturale di Egisto ribatte con la concretezza storica delle azioni ⁽⁷¹⁾. Non di rado la divinità è poi consacrazione dello stato delle cose umane, delle quali più che causa pare efflorescenza; siamo alla constatazione degli eventi che capitano e come capitano, senza che gli dei abbiano, rispetto ad essi, nessuna autonomia o vi esercitino una qualche ingerenza. La solennità dei vocaboli soprannaturali, nonostante il loro alone, non conferisce al concetto ricchezze riposte ⁽⁷²⁾. Quasi impercettibile è infatti la distinzione tra ciò che suole

(70) Dalla dichiarazione di Teseo che sarebbe andato a combattere da solo, con il suo destino (*Suppl. Eur.* 592-93), affiora un'investitura dall'alto, un compito specifico che si scopre assegnato, mentre resta totalmente nascosta la figura che glielo ha conferito: s'intravedono solo misteriose forze che intervengono nell'umanità mostrando di sé più i risultati della partecipazione che non l'individualità dell'operatore. Così attraverso l'opinione del coro che l'Erinni sarebbe uscita dalla casa di Laio quando gli dei avessero ricevuto le offerte di Eteocle (*Sept. Th.* 699-701), traspare un cupo sortilegio che grava su quella famiglia e che si spera dissolto da riti purificatori: è una considerazione nella quale le norme velano i legislatori. E nella successiva amara sensazione di Eteocle che gli dei l'abbiano abbandonato e che si compiacciano della sua morte (vv. 702-04), essi sarebbero in teoria una causa che in pratica si riduce ad un effetto. Una tale ambiguità appare ancora più evidente nella Fortuna Salvatrice che impugnò il timone della nave di Agamennone conservandola intatta nell'immenso naufragio (*Agam.* 661-66); infatti questa divinità è così impigliata con tutto il suo essere nelle vicende umane da farci pensare essenzialmente ad un risultato che, nel suo stesso carattere miracoloso, toglie la visione di chi lo compì. Anche il lamento di Creonte, che un dio lo ha duramente colpito sul capo (*Antig.* 1272-74), è forse un inconscio tentativo di stornare da sé la responsabilità, ponendosi, in un'ombra di fatalismo, oggetto invece che soggetto: rimane però sempre il rapporto impreciso con gli dei, delle cui operazioni si vedono assai più le conseguenze che non i criteri. Questi dei si direbbero spesso effetti in cerca d'una causa.

(71) Anche Clitennestra vi si vorrebbe adeguare nella sua esortazione, al coro e ad Egisto, a recarsi, ciascuno, nelle « dimore assegnate dal destino » (*Agam.* 1657), che, per il primo, sarebbero le case di sua proprietà, e per l'altro, la reggia. Sistema abilmente la situazione in base ad un finissimo anelito che la porta a considerare acquisita, per predestinazione celeste, la regalità di Egisto: precorre gli avvenimenti per determinarli.

(72) Cfr. *Agam.* 1288 e 1290 (con le loro espressioni esangui); *Choeph.* 474; *Med.* 966 (che si presenta il *daimon* ed il *theos* accostati a designare lo splendore regale: l'ironia feroce non gioca nella formulazione, che deve giungere a Giasone assolutamente rassicurante); 1109-11; 1113-15; 1231-32 (dove il demone si risolve in una terminologia che sottolinea l'emozione del coro; quello che si vede e che importa è il disastro che colpisce Giasone); *Hec.* 583-84 (in cui l'espressione, forse volutamente involuppata, allude, senza nessun sapore religioso, alla durezza di ciò che avviene. Chiude, più che aprire gli occhi; si arresta alla vicenda, ma non tenta perché. La fraseologia, pervasa di qualche pretesa intel-

e ciò che potrebbe avvenire per disposizione superna: così il volere di Zeus in *Agam.* 677-78 e 1036-37 denota un'eventualità, sganciata da qualsiasi sentore di Provvidenza, un caso, ma più dignitosamente vestito; la disponibilità del messaggero a morire, qualora gli dei lo stabilissero, in *Agam.* 539, è una colorita iperbole colloquiale per manifestare la gioia di aver visto soddisfatto un ardente desiderio; la decisione di un qualche dio o mortale di salvare Andromaca, in *Andr.* 163, si fonde con il suo volere (= se vuoi salvarti) e, enunciata da Ermione, incarna soltanto una condizione tassativa: l'immissione della divinità ne è un'esclusione.

La divinità è infine talora messa ad impersonare l'ordine della natura: l'Apollo che non concesse il canto ispirato alla mentalità femminile (*Med.* 423-26) ne indica il temperamento; lo Zeus così stolto da fissare la propagazione umana solo mediante le donne (*Hipp.* 616-19) è un interlocutore così sbiadito che ben presto si dilegua: il vero destinatario della sfuriata di Ippolito è la donna con tutte le sue colpe e perfidie; gli dei che hanno rivestito l'usignolo di un corpo alato (*Agam.* 1147-48) e lo Zeus che produce il vino dall'acido grappolo (*ibidem* 970-71) interpretano le normali leggi della natura. L'enunciato mitologico fa solo da ornamento ad un pensiero comune, ma la premura di sollevarsi dalla trita quotidianità si esplica sul piano stilistico-fantastico, non su quello concettuale-teologico: intercorre un'immensa distanza dal Dio creatore dell'universo che regge con una presenza attiva, mediante leggi stabilite dalla sua sapienza e rese operanti dalla sua potenza; questa è una religiosità di rivestimento, con un Olimpo al medesimo piano della terra. Alcune volte vi s'immedesima addirittura, al punto che Zeus diventa l'etere (cfr. framm. 877; 941 Eur.), il dio Sole la sua luce ⁽⁷³⁾, Bacco il vino e Demetra il pane ⁽⁷⁴⁾ e la terra (cfr. *Phoen.* 685-86; *Bacch.* 275-76).

4. Gli dei come evasione concettuale ed opportunità stilistica

La superficialità abituale nell'inserimento dei numi, se era inettitudine, si poteva però anche rivelare comodità, in quanto formulazione

lettualistica, sembra fatta apposta per coprire i rimorsi di una capitolazione. Cede, però senza riconoscerlo: è uno di quei compromessi istintivi che salvano il minimo di decoro necessario per vivere); *Andr.* 1081 (dove la Moira è ciò che è, piuttosto che ciò che fa essere); *Or.* 1330 (la cui « necessità » è assai più quella della condanna a morte inflitta dagli Argivi che non quella assoluta indeterminabile).

(73) Cfr. *Suppl. Aesch.* 212-13; *Oed. Tyr.* 1425-26; *Alc.* 722 e *passim*. Deianira nella sua preghiera al Sole di indicarle dove si trovi Eracle, non lo nomina esplicitamente dio (*Trach.* 94-102), ma il tono della sua supplica è quello rivolto agli dei.

(74) Cfr. *Bacch.* 272-85, dove la grezza lezione imbastita da Tiresia stupisce per la sua arida rudimentalità. La metonimia, che spicca a causa della sua dichiarata equivalenza, riduce la divinità alla torpidezza più inerte e materiale. Prima prevalevano i racconti mitici, qui abbiamo una « tesi » teologica. Vedi anche framm. 892 Eur.; (6, vv. 23-25 Moschione); 570 adesp.: « Il vino è il sommo degli dei ».

elusiva dinanzi ad aporie che smarrivano la capacità penetrativa della mente. Gli dei diventavano così la facile spiegazione meccanica di ciò che non ha spiegazione: troviamo pertanto che il messaggero dichiara ad Atossa che « a cominciare tutta la sventura fu un genio vendicatore o un dio malvagio apparso chissà da dove » (*Pers.* 353-54), che, all'ambasciata di Sicinno, Serse non sospettò « l'invidia degli dei » (v. 362), che, ordinando ai suoi comandanti il blocco di Salamina, egli « non conosceva il futuro che gli era riservato dagli dei » (v. 373), che « un dio diede ai Greci la gloria della battaglia navale » (vv. 454-55). Alla narrazione del disastro Atossa esclama: « O demone odioso, come hai ingannato le menti dei Persiani! » (vv. 472-73) e subito il messaggero, sottentrando, narra che, nella ritirata dopo Salamina, « un dio fece sorgere un inverno fuori stagione » (vv. 495-96) e conclude asserendo di tralasciare gli altri guai « che un dio avventò sui Persiani » (vv. 513-14). A lui il coro fa eco lamentando: « O demone tormentoso, con quale enorme pesantezza sei balzato con i tuoi piedi su tutta la stirpe persiana! » (vv. 515-16) e, poco oltre, gemendo: « O Zeus re, ora avendo distrutto l'esercito dei Persiani..., hai immerso le città di Susa e di Ecbatana in un lutto tenebroso! » (vv. 532-36). L'insistenza monotona nella stessa reazione testimonia una mentalità ed un limite: era, assai probabilmente, la posizione vittimistica ed innocentistica dei Persiani, ma era, certamente, anche l'atteggiamento intellettuale di Eschilo. Un'estraneità, prima ancora che un'insufficienza, a sondare le motivazioni insite nelle svolte che gli eventi prendevano lo induceva a riferirsi subito al divino trovandovi una risposta appagante. Mentre, di regola, la trascendenza viene sciolta nell'immanenza, qui l'immanenza viene accantonata dalla trascendenza, però non è né una rivincita né un superamento, è soltanto l'uso dell'oltremondo a pannello per turare i buchi neri del mondo. Esso non risolve i problemi che ci assillano con la loro oscurità, fonte di smarrimento, ce ne toglie semplicemente il rodio con la sua soluzione illusoria. Sul medesimo terreno si colloca Polissena quando compiangere la madre per l'oltraggio che « un demone » le sollevò contro (*Hec.* 199-201): viene ancora sottolineato quell'infinito che già lo era abbastanza. Questo non è capire, è rinunciarvi; siamo all'inesplicabilità ed all'ineluttabilità: oltre la ragione e forse contro la ragione, soprattutto perché incombe quel pungolo così atto ad inoculare un'infezione di sconcerto che è la sventura ⁽⁷⁵⁾.

Pregando dal « destino venuto dagli dei » una vita prospera e serena (*Hipp.* 1111-13) il coro si serve di un'espressione palliata nel suo intrico che tradisce l'incertezza dell'indirizzo: si avverte un qualcosa che viene da oltre, un indecifrabile arrivo di eventi favorevoli o contrari; l'uomo si sente bersaglio di lanci di cui non indovina il punto di partenza. La sua anima, non potendo altro, cerca di assestarsi in un appello che presuppone una causa: è una razionalità di cui non le ri-

(75) Questo demone ritorna per Polidoro (vv. 721-22) nella sua costitutiva genericità che sfuma il soggetto lasciandone trapelare soltanto la realtà obiettiva.

mane che sopportare la sfuggente precarietà avvolta di mistero ⁽⁷⁶⁾.

Talora questa latente inquietudine s'innervosisce in una più energica esigenza di soddisfazione, possibile soltanto riempiendo il vuoto lasciato dalla carenza di speculazione sistematica ⁽⁷⁷⁾. Spesso però l'esitanza perplessa rimane ⁽⁷⁸⁾, mentre, ancor più di frequente, ripiega a surrogato di ricerca, a rapida conclusione di un discorso che non si è in grado o non si ha voglia di tenere ⁽⁷⁹⁾. Le cause indimostrabili esentano dall'obbligo di allinearne di quelle dimostrabili.

Una forma di evasività, estrosa pur nella sua spontanea naturalezza popolare, è l'ἄδύνατον, in cui le iperboli valgono per la loro viva efficacia rappresentativa ⁽⁸⁰⁾; esse infatti con il loro risalto conferiscono pathos e danno alle parole una tensione superiore a quella corrente. Salendo da questo piano, agevolmente accessibile a qualsiasi immaginazione, verso quello più sublime dell'alta fantasia, riscontriamo che il pensiero degli dei ha offerto al genio degli artisti ripetute occasioni per potenti scorci di intensa suggestione poetica: in questo settore predo-

(76) Il θεόθεν interpreta un consimile atteggiamento anche in *Agam.* 131-32: è formula frequente, di cui spesso non s'indovina bene se indichi l'intervento divino o la titubanza umana; se l'al di là non s'intromette sempre, rappresenta però sempre una sovrastante minaccia. In *Hec.* 593 quell'avverbio designa invece le condizioni meteorologiche favorevoli alla fertilità dei terreni: il richiamo al divino è forse insieme disimpegno tecnico e decoro formale.

(77) Nel grido di Elettra a Zeus: «Io esigo giustizia contro gl'ingiusti» (*Choeph.* 398), il gioco delle radici così duramente contrapposte traduce non soltanto la volontà ma anche la necessità che la spinge: la volontà soggettiva risponde ad un imperativo oggettivo e Zeus si profila vagamente come il corrispettivo ultraterreno di questa urgenza terrena.

(78) La domanda di Oreste ad Ermione se i suoi mali provengano da dei o mortali (*Andr.* 901) non imposta un'alternativa, denota soltanto un dubbio assoluto, che viene confermato dalla risposta di Ermione (vv. 902-03), la quale divaga mostrando di non saper cosa dire. Non ha diverso significato la sfumatissima ἐντυχία di *El. Eur.* 1358.

(79) Cfr. *Pers.* 345-47 ...; *Agam.* 1150-51; *Choeph.* 775 (il coro, che conosce la verità su Oreste, alla nutrice, che l'ignora, ricorda che Zeus può mutare i dolori, mirando a tranquillizzarla e quindi a precluderle il desiderio di ulteriori interrogazioni; essa, a sua volta, ormai informata, cerca di placare la propria ansia con una formula rituale d'augurio (v. 782) ormai diventata meccanica (cfr. anche il v. 780): è il desiderio di attenersi ai fatti senza sottilizzare oltre); *Ajax* 1036-37; *Med.* 1352 (è espediente tecnico per esimersi dal ricordare tutto un passato già esposto); 1372 (altro appello sfuggente per dispensarsi da una ripetizione o da un esame); *Her.* 20-21 (il poeta non sa individuare l'origine della missione assegnata ad Eracle ed oscilla, senza una linea, tra la divinità ed un'indefinita forza soprannaturale: non sono neppure bagliori, sono aporie); *Phoen.* 413 (alla madre che gli chiede come sia giunto ad Argo, Polinice risponde: «Non lo so, un demone mi chiamò alla mia sorte» rendendo manifesto come l'intervento divino copra il buio intellettuale e sia la spiegazione pronta di coloro che non ne hanno. Quando poi Giocasta replica che «il dio sa quello che fa» (v. 414), non è stata affatto informata sul «come», ma chiude il quesito; ha capito che non è il caso di insisterci e quindi accetta come buona la battuta elusiva).

(80) Cfr. *Agam.* 273; *Hipp.* 733-34 (si appella a fuori del mondo unicamente per rendere la propria atterrita inquietudine in questo); 940-42 (la chiamata in causa degli dei è la fuga in un sogno irreal e grandioso, a testimonianza dell'insoddisfazione sull'andamento delle cose quaggiù); *Hec.* 836-38; *Phil.* 1197-99; *Suppl. Eur.* 620.

mina Eschilo ⁽⁸¹⁾, quantunque anche Sofocle non manchi di esibire prove eccellenti ⁽⁸²⁾.

Queste però sono vette sulle quali non è possibile soggiornare a lungo; le relazioni ordinarie impongono infatti una certa normalità la quale, appunto perché piatta nella realtà effettiva, rischia di trasportare una certa sciatteria anche in teatro. Tuttavia la tragedia, che viveva in un mondo eroico, ha mantenuto al suo linguaggio una sostenutezza atta a suggerirlo. Ad un tale decoro ha fortemente contribuito anche l'impiego di una terminologia religiosa, la quale, con le immagini che suscitava, conferiva una sfumatura di epicità ai contenuti della vita. Il compianto dei naufraghi diventa così il « peana delle Erinni » (*Agam.* 645); l'asserzione che fu un triste destino di accecamento che indusse Priamo ad allevare Paride sale a « la casa nutrì un sacerdote di Ate inviato da un dio » (*ibidem* 735-36); invece di compiangere Medea di essere caduta in un guaio senza scampo, il coro esclama: « a qual flutto di mali senza uscita un dio ti ha avviata! » (*Med.* 362-63); il re, che detiene il potere sovrano, viene consacrato come colui « attraverso il quale governa lo scettro divino di Zeus » (*Phil.* 139-40), frase di cui dà, subito dopo, la versione equivalente in « l'antichissimo potere supremo » (v. 142). Si realizza dunque una sublimazione a diversa altezza che conferisce solennità: la persona umana resta come avvolta da una nebbia luminescente di mistero che sconfinava nella divinità, la quale è tanto presente perché adiacente; imbibisce l'umanità perché se ne distingue a malapena. Se la sua elementarità ontologica favorisce il contatto, la nostra aspirazione psicologica ad assurgere ad un'atmosfera più alta e più ampia ne viene favorita: anche chi non sa cos'è Dio, lo sente come qualcosa di indefinibilmente superiore. Da lui promana un'impressione di prestanza che ci immette in un clima più solenne e severo. Così, dicendo che dio abbatte la stirpe dei Labdacidi (*Antig.* 596-97), quantunque, probabilmente, il coro intenda solo affermarne l'ineluttabilità della rovina, intensifica l'idea, e, presentando la Giusti-

(81) Impossibile redigere elenchi esaurienti di rimandi specifici; valgono ad esempi illustrativi solo pochi rinvii alle Coefore: cfr. 475 (« l'inno degli dei di sotterra » che sta per il trionfo della morte: cfr. vv. 467-68); 523-50 (il feroce compiacimento con cui Oreste prega la Terra e la Tomba di Agamennone di poter realizzare in se stesso il terrificante sogno di Clitennestra); 577-78 (l'Erinni che berrà puro il sangue d'Egisto); 583 (l'invito ad Agamennone, quasi presente nella tomba, a partecipare alla vendetta); 646-47 (« il fondamento della Giustizia si erge saldo ed il Destino come fabbro sta forgiando la sua spada »; i quali accennano alla giustizia dell'uccisione che Oreste prepara); 652 (« l'Erinni dai pensieri cupi nella loro profondità »); 693-94 (la Maledizione che tutto vede e con l'arco infallibile abbatte anche ciò che era ben protetto lontano)... Le divinità qui sono il risultato plastico d'una vigoria fantastica che sublima la realtà concreta; risultano pertanto il frutto della poesia, non della teologia; la gagliardia e la magnanimità umane non sono dei. Sulla scena del mondo il poeta osserva aggirarsi potenze che diffondono una fosca drammaticità. Ogni sorta di esseri — tramite la preghiera loro rivolta — può acquistare un'anima dagli speciali rapporti che l'orante istituisce; la materialità delle cose viene così a superarsi ampliandosi in impalpabili irraggiamenti.

(82) Vedi, ad esempio, *Oed. Tyr.* 476-82 con l'assassino di Laio trasformato in toro selvatico che cerca di sfuggire errando per foreste e caverne, mentre gli oracoli di Apollo gli volano senza sosta attorno a guisa di tafani.

zia nell'atto di condurre Clitennestra alla morte (*El. Eur.* 1155) arreca drammaticità superando l'insignificanza ⁽⁸³⁾, invece nel « Marte argivo » di *Heracl.* 275 e nel « Marte miceneo » del v. 290, che corrisponde poi all'« esercito miceneo » del v. 336, i partiti contrapposti danno pompa all'espressione per moltiplicarne l'effetto ed incutere maggior tremore negli avversari.

L'inturgidimento della voce è poi spesso istintivamente ricercato come uno spontaneo artificio per denotare od ostentare sicurezza ⁽⁸⁴⁾, per ricercare un'animazione lirica ⁽⁸⁵⁾ o rendere uno stato di forte passione interiore ⁽⁸⁶⁾. Di qui si può scendere verso modulazioni più correnti, sebbene ancora sostenute, nelle quali l'inserimento del nome divino apporta una maggior vibrazione, se non una maggior estensione, al concetto ⁽⁸⁷⁾; sovente tuttavia esso si propone soltanto di raggiungere una discreta solennità formale ⁽⁸⁸⁾, di addolcire un termine tecnico avvolgen-

(83) Cfr. *El. Soph.* 477-78; 1384-97 dove incombe pesante il brivido che precorre il delitto: gli uccisori si sentono attornati da enigmatiche pressioni incalzanti. Più foscamente tetra è l'intonazione che Antigone infonde nell'appellativo di « gioia dell'Erinni » (*Phoen.* 1503) applicato ai cadaveri dei fratelli e della madre: vi traspare lo sgomento nella sua vaga incertezza e nella sua affluenza dalla tradizione (da ricordare infatti la maledizione — Erinni — scagliata da Edipo).

(84) Cfr. *Med.* 625: dio è per lei ciò che non fallirà; *Andr.* 759-60: gli dei sulle labbra di Peleo confermano la realtà della sua potenza; *Med.* 918-19, dove sono una garanzia della propria azione ed un sigillo alle proprie vedute, mentre al v. 802 non indicano pietà ma ferocia, ed ai vv. 914-15 la certezza si tramuta in ironia tragica al riverbero dell'avvenire imminente. Sia Giasone che Medea considerano gli dei come sostegni dei loro piani, che si risolvono poi in delitti o illusioni: è una provvidenza a rimorchio dell'uomo.

(85) Cfr. lo « splendore di Zeus », che in *Hec.* 68 sta per la « luce del giorno » contrapposta alla successiva « notte tenebrosa », ed il « trono sovrano (di Zeus) » ed il « cielo » che in *Heracl.* 752-53 sono sinonimi. Invece l'invocazione di Oreste alla Terra ed al Sole che tutto vede, perché contemplino i cadaveri di Egisto e Clitennestra, in *El. Eur.* 1177-79, mira semplicemente a mostrarli al pubblico. Il poetico si apre uno squarcio nel prosaistico e l'esigenza sentimentale si afferma sulla valutazione razionale: alla divinità conduce assai più la commozione che non la convinzione; la sua ammissione non costituisce impegno, poiché ha la mobilità degli impulsi emotivi. Il lirismo di Oreste si fa voce di un'esaltazione psicologica che assolutizza il suo atto ampliandone le dimensioni all'estremo orizzonte; fa così convergere tutte le esistenze nelle palpitanti inquietudini della sua coscienza e, proclamando la colpa degli uccisi, la trasforma automaticamente nell'innocenza degli uccisori, asserita dall'intero universo.

(86) La smorzata autocommiserazione di Clitennestra (« siamo stati sventuratamente colpiti dai pesanti artigli del demone »: *Agam.* 1660) giunge stupenda nella sua accasciata stanchezza: cerca di spogliarsi di quel sangue! Questa breve *rhexis* (vv. 1654-61), così prostrata e così acuta, con il suo ritmo spossato ed il suo anelito ad un superamento è un capolavoro di solitaria grandezza.

(87) Cfr. ad esempio *Sept. Th.* 716; *Agam.* 810-17 (in cui il distruttore di Troia tenta di costruirsi uno sfondo grandioso); *Choeph.* 461 (dove il doppio poliptoto dà evidenza alle due parti in lotta, ciascuna convinta di un diritto ed in possesso di una forza: Ares e Dike hanno lo scopo di immergere la vicenda in un certo qual ambiente epico che la faccia grandeggiare).

(88) Cfr. *Choeph.* 369; 402-04 (in cui la ripetizione suona ineluttabilità); 566 (da cui non traspare se il demone malvagio che infesta il palazzo degli Atridi sia una personificazione o un comune traslato); *Antig.* 184 (dove l'invocazione di Creonte a Zeus interpreta la solennità contegnosa del sovrano che vuole mo-

dogli un tenue alone che produca una rifrazione più ampia (cfr. *Choeph.* 612; 622; 927 ...), di rendere il linguaggio più distinto accrescendogli così efficacia ⁽⁸⁶⁾, di proferire un augurio in edizione di lusso che lo sottragga al pericolo della banalità ⁽⁸⁷⁾, senza escludere intonazioni più scialbe che si adeguavano alla conversazione scolorita degli incontri comuni ⁽⁸⁸⁾. Risulta evidente che tali formule appartengono alle relazioni sociali piuttosto che alla fede personale: sono sedimentazioni di intuizioni universali ormai trasformate in comportamenti, che non mantengono più nessuna necessaria connessione con le loro radici vitali: da fede a correttezza ⁽⁸⁹⁾.

L'anima naturalistica della religione classica, che si schermò ed attenuò ma non svanì mai completamente nella sua ascesa dai fenomeni cosmici e dalle condizioni vitali alle nubi dell'Olimpo, trovava nella metonimia il mezzo linguistico più consono a tracciare l'evoluzione del suo cammino. Era, questa, una figura che si prestava ad un' indefinita gamma di trasparenze. L'esame della molteplice serie di usi nei quali la tragedia si compiacque di impiegarla ⁽⁹⁰⁾ mostra come si vada dalle

strarsi ligio ai supremi valori, tanto più che una colleganza con gli dei conferisce lustro); 584-85; *Oed. Tyr.* 193-95 (in cui si aggiunge la tradizionale ricerca del pittoresco); *Suppl. Eur.* 469; 831.

(89) Il « grazie a dio » di *Agam.* 961 è un ingrediente, offerto dalla consuetudine colloquiale, che dona rispettabilità al parlante; il « legame delle Erinni » per indicare la tunica di Eracle (*Trach.* 1051-52) riduce ormai il nome delle dee ad un puro traslato linguistico; le future preghiere che il coro prevede rivolte ad Alceste, assimilata ad una divinità (*Alc.* 1002-04), testimoniano un ossequio che le nobilita in un'aureola di dignità, in cui il rimpianto accorato impedisce che l'altezza diventi distacco; il grido di Medea a Zeus, alla sua Giustizia ed al Sole (*Med.* 764), esprime, nella sua esultanza, l'esigenza di uscire dalle dimensioni abituali.

(90) Cfr. *Med.* 759-61; *Phil.* 627; 779-81; 1465-68; *Oed. Col.* 1435; 1444-45; *Phoen.* 467-68 (protagonista non è « un qualche dio », di cui l'indefinito pare messo apposta per smorzare al massimo l'idea, ma l'ardore del cuore di Giocasta); *Rhes.* 995-96 (l'inizio di una spedizione era uno di quei momenti nei quali il rituale imponeva di propiziarsi la benedizione divina).

(91) Nel canto del coro il quale proclama che Menelao ed Agamennone hanno ottenuto da Zeus l'onore di un doppio trono e di un doppio scettro (*Agam.* 41-44) si avverte una formulazione ufficiale che, come etichetta di Palazzo, avvolge di un'aura augusta la maestà dei re; il « destino » sotto cui morirono Eteocle e Polinice (*Antig.* 170) è commisurato all'enfasi di Creonte, gonfio della sua nuova autorità; valutare come « odioso agli dei » il massacro compiuto dalle donne di Lemno (*Choeph.* 635) è locuzione ovvia ed oratoria (cfr. *Phil.* 601-02); ricordare il « monte Athos, sacro a Zeus » (*Agam.* 285) sa di notazione esornativa, priva di qualsiasi risonanza; la mazza della giustizia che colpisce Ippolito (*Hipp.* 1171-72: cfr. E.W. BUSHALA, *The meaning of ὁππότερον at Hippolytus 1172*, in « American Journal of Philology », XC (1969), pp. 437-443) non va oltre una diffusa metafora; l'assioma che « nessuno onora ciò che ripugna agli dei » (*Choeph.* 637) è inserito in una larga tradizione popolare e l'altro che la ragione è il massimo dono degli dei (*Antig.* 683-84) si confonde con i luoghi comuni più dilatati ed usuali.

(92) Cfr. *Hel.* 158-59 dove la fusione di religiosità e di cortesia ufficiale non permette più di separare le due componenti.

(93) Una citazione puntuale di tutti i casi, nella sua lunghezza, risulterebbe inutile ed opprimente, anche in considerazione del greve sapore di meccanico che hanno molte di queste riprese, che trapassano da luogo a luogo con l'insipida inerzia dei formulari scontati.

accezioni più concretamente reali ai più sfumati giochi di riflessi. Così Efesto indica il fuoco ⁽⁹⁴⁾, Zeus il cielo ⁽⁹⁵⁾, Ate la stoltezza umana ⁽⁹⁶⁾, il dolore atroce, la sventura ⁽⁹⁷⁾, Ares la guerra, la capacità militare ed i contingenti armati ⁽⁹⁸⁾. Le Erinni suggeriscono l'idea di rovina, morte, distruzione ed appaiono talora come cupi spettri che tolgono la ragione ed incombono nel sonno, identificandosi con la follia ⁽⁹⁹⁾. Cipride-Afro-dite, con Eros, il suo *paredros* armato di frecce, funge da sinonimo della passione amorosa in tutte le sue gradazioni, alla quale circonda spesso un'atmosfera di mitica personificazione che le dona un accento più lirico: è ancora sempre il piacere sessuale, ma reso più distinto da un velo di dignitosa decenza, quasi per autorizzare a goderne senza inibizioni ⁽¹⁰⁰⁾: il carattere divino fa garanzia al senso etico. Non di rado dea e passione si fondono senza lasciare sussistere confini e l'elemento sensibile viene infuso di un fascino che ha pure un qualche effetto depu-

(94) In *Troad.* 343 Ecuba lo nomina come fiamma delle fiaccole nuziali, creando, in quella situazione, un'amara tensione emotiva.

(95) È però suscettibile di vari attributi che lo qualificano, deviandolo verso settori completamente diversi: con quello di *Herkeios* denota l'altare della casa e, quindi, i familiari; con quello di *Hikesios* le implorazioni che rendono sacro il supplice (in *Hec.* 345 infonde pienezza e dignità ai sentimenti di Polissena); con quello di *Philius* la fedeltà coniugale (in *Andr.* 603 Peleo lo pronuncia per incupire la colpa di Elena aggiungendo un sentore di sacrilegio, che aggrava lo scandalo della slealtà).

(96) Ricordane la personificazione drammatica, carica di rimpianto, in *Sept. Th.* 1001.

(97) Sul suo significato vedi E. BERCH, *Die Bedeutung der Ate bei Aeschylus*, Gymnasial Programm, Frankfurt a.M. 1876, pp. 27-39; M.V. GHEZZO, *Il motivo della cecità nelle tragedie di Sofocle*, in «Atti dell'Istituto Veneto», CVII (1948-49), pp. 29-50; R.E. DOYLE, *The use and meaning of ἀτη in the seven extant plays of Aeschylus*, Diss. Cornell Univ. Ithaca 1965, pp. 244 (microfilm), sommario in DA XXVI (1966), 5422; IDEM, *The objective use of ἀτη in Aeschylean tragedy*, in «Traditio», XXVIII (1972), pp. 1-28.

(98) Nella preghiera del coro ad Atena ed a Zeus, che allontanino ed uccidano l'Ares che li attacca (*Oed. Tyr.* 190-202), esso diventa la raffigurazione plastica della peste che inferiva in Tebe. — Lica, ricordando che la sua arte di araldo era la medesima di Ermete (*Trach.* 620), lo colloca a mezzo tra la metonimia e lo stemma di categoria, e Teseo, ammonendo i suoi guerrieri che, qualora non avessero respinto l'assalto tebano, sarebbe stata la fine di τὰ Πάλλαδος (*Suppl. Eur.* 711-12), nell'immagine della patria introduce l'implicito appello ad un dovere religioso verso la protettrice. Il βίος Δημήτριος di framm. 44 Aesch. v. 5 è poi una metonimia a carattere assai più letterario che sacrale.

(99) Ad Oreste, fuggito da Argo per timore delle Erinni materne (*Iphig. Taur.* 931; 941-42), fu da loro imposto il morso insanguinato della pazzia (vv. 932-35): stravolgimento della natura al suo delitto contro la natura o castigo dall'alto? In considerazione della loro sinistra capacità di annientamento, Giocasta esorta i figli a fuggire le Erinni del padre (*Phoen.* 624), nelle quali, con vigorosa drammaticità, personifica le maledizioni di Edipo, lasciando pensare sia ad un'entità autonoma che ai suoi effetti; il coro vede poi come voluto da loro il duello mortale dei due fratelli (v. 1306; cfr. 1354-55). In *El. Soph.* 1079b-80 il coro maledice con quel nome Clitennestra ed Egisto, ed in *Or.* 1386-89 il Frigio depreca Elena.

(100) Anche Dioniso in *Bacch.* 421-29 rappresenta la spinta a godere la vita, soprattutto con il piacere del vino che stordisce, attutendo dolori e speculazioni mentali. Viene divinizzato l'istinto più elementare ad un'esistenza sensorialmente primitiva.

ratore ⁽¹⁰¹⁾. Ade ⁽¹⁰²⁾ ricopre i concetti di morte, trapassati, regno dei morti, sede dei defunti... dietro ai quali apre però spesso uno sfondo più foscamente minaccioso: la realtà viene sublimata in una rappresentazione più intensa e drammatica. Lo sfumato bagliore di personificazione ingenera, non di rado, un'impalpabile animazione nei concetti concreti dell'esperienza, che non manca di suggestività. Questi vocaboli funerei talora diffondono l'impressione di mistero propria di ogni possibilità che esistano vite oltremondane, mentre talaltra conferiscono solo maggior naturalezza e rilievo all'inesorabilità con cui i morti se ne vanno abbandonandoci. Anche qui persiste la solita oscillazione tra stile e realtà, tra metonimia e linguaggio proprio. Come si vede, i nomi divini sono assai esposti a scadere a formule consunte, conservando sovente un puro decoro di facciata: tendono, per il loro stesso peso, a slittare verso contenuti umani.

Quest'impressione viene puntualmente confermata dall'immissione degli dei nelle circostanze più impegnative della vita, nelle quali si affaccia opportuna la solennità del giuramento, come pure in tante altre più abituali, nelle quali vi si ricorre per dare alle proprie asserzioni una più appassionata pressione persuasiva ⁽¹⁰³⁾. Atteggiamento stilistico e

(101) Il messaggero, raccontando che Eracle fu spinto alla guerra contro Eurito da Eros, solo tra tutti gli dei (*Trach.* 354-55), forse pensa o vuol far pensare ad un agente sovrumano, ma Sofocle pare intendere una malia irresistibile: Amore è dio perché seduce totalmente l'uomo. Quest'ambiguità che ci capita così sovente di riscontrare viene resa con più tersa nettezza nell'inno ad Eros di *Antig.* 781-90 dove la vediamo elevata ad una delle sue vette più sublimi da una limpidiissima fantasia. Era è passione o sublimazione divina? Forse passione dalle illimitate risonanze, o viva e onnipotente, o inscandagliabile? Nessuna problematica invece nella Cipride che ama le tenebre di *framm.* 524 Eur., dove il poeta smorza la crudezza sotto un sorriso di ammiccante malizia. Completamente traslato ne è poi il senso in *Iphig.* *Aul.* 1264, dove Afrodite indica la passione furiosa dei Greci di salpare per Troia, ed in *Phoen.* 399, dov'è detto che la speranza possiede un dolce potere che «ammalia» i mali.

(102) O Core o Thanatos o Erebo o dio occidentale o dio sotterraneo... Su di lui cfr. E. WUEST, *Der Hades und das Leben der Verstorbenen in demselben bei Sophocles*, Breslau 1870, pp. 10; G. IWANOWITSCH, *Opiniones Homeri et tragicorum Graecorum de inferis per comparisonem excussae*, Dissert. inaug. Erlangensis, («Berliner Studien für classische Philologie und Archaeologie», XVI,1), Berlin, Calvary, 1894, pp. 105; G. JAFFE, *Il mondo dei morti nelle tragedie di Sofocle*, Torino, Roux, 1905, pp. 45.

(103) Cfr. *Antig.* 264-65; 304-05 (cerimoniale della reggia); *Trach.* 399; *Med.* 168-70; 207-08; 395-98 (sfogo di una frenesia esacerbata ed autoassicurazione sull'esito: è una certezza che si constata e si genera; Medea sembra giurare più su di sé che su Ecate: non chiede aiuto, non ne sente affatto il bisogno); 412-13 (deprecazione dello scadimento morale, per cui nemmeno i riti, nelle loro formulazioni più protette, tengono più: gli dei risultano soprattutto la concordanza sociale di ciò che va, a tutti i costi, rispettato: si tratta di un'esigenza pubblica e di una dignità personale, della risposta del singolo alle necessità della convivenza: cfr. v. 439); 737-38 (gli dei garanti di stabilità contro l'incostanza umana); 743-44 (utilità esterna del giuramento, che Egeo dichiara scusa per i nemici; è un fatto di convenzioni: egli non si sente obbligato agli dei, ma legato dinanzi agli antagonisti); 746-47; 752-53 (formula di una profanità assoluta); *Hipp.* 713-14; 1025-26; *El. Soph.* 626; *Oed. Col.* 623 (atteggiamento stereotipato più che salda convinzione personale: gli elementi proprii della conversazione predominano sulle conquiste di una meditazione; è un assoluto in cui si apre una fessura di relativo: la categoricità dell'affermazione resta volenterosa: cfr.

psicologico assai simile è quello di chiamare gli dei a testimoni delle proprie azioni o intenzioni o situazioni ⁽¹⁰⁴⁾. Il più delle volte in questi formalismi rituali non è dato di veder oltre ad un ripiegamento su quanto c'è di più ovvio. Alla trascendenza c'è l'appello, ma di essa non si avverte il senso; quelle parole ci fanno pensare ad una forza tra coscienze che si sono impegnate su quanto hanno di più intimamente nobile. Al di là di quei nomi sacri non s'intuisce spazio: chi li pronuncia non esce con la sua mente da sé.

Se gli dei non hanno la potenza di sollevare la mente in verticale, hanno però quella di lanciare la fantasia in orizzontale. La tragedia non si è quindi lasciata sfuggire l'occasione di attingere dal patrimonio mitico delle leggende che aprivano distensive visioni di pacifico incanto in mezzo alle vicende generalmente truci che venivano rappresentate: si offrivano all'anima come fuggevoli momenti di sogno inseriti nella dura realtà della vita. Assistiamo così alla rievocazione di Eco, figlia della roccia montana ⁽¹⁰⁵⁾, delle Nereidi e Ninfe, di Efesto, Tetide, Chirone, collegati dallo scudo di Achille ⁽¹⁰⁶⁾, di Pan, che soffiando nella zampogna, condusse ad Argo dal monte l'agnello dal vello d'oro ⁽¹⁰⁷⁾, dell'usignolo di Zeus, che geme su Iti, e della dea Niobe, che piange sempre nella sua tomba di pietra (*El. Soph.* 147-52), delle mura di Tebe innalzate dalla cetra di Anfione (*Phoen.* 823-27), dei Dioscuri che scendono con i loro cavalli dal cielo stellato verso il flutto azzurro e le bianche spume rumoreggianti (*Hel.* 1495-505), oppure caracollano sul mare accanto alla nave della sorella (*ibidem* 1664-65), di Apollo che al suono della cetra estasiava le greggi, favorendone le nozze, ed attirava linci, leoni e cerbiatti ⁽¹⁰⁸⁾.

L'inserimento del divino nella storia, tenendo conto della temperie già delineata, conservava ancora una qualche sua difendibilità quando si atteneva ad una forma spettacolare: soddisfaceva almeno l'umana esi-

v. 628); *Phoen.* 1006-07; *Hel.* 348-50; *Iphig. Taur.* 743-52; 1076-77; *Ion* 1478; 1528-29; *Rhes.* 816; framm. 487 Eur.

(104) Cfr. *Med.* 160-63; 619-20 (Giasone si rivolge al « pubblico », con una mossa oratoria; davanti agli occhi ha gli uomini, per i quali i demoni costituiscono deposizioni di pieno affidamento); 1405-07; 1408-12; *Oed. Col.* 521-23; *Suppl. Eur.* 1174-75 (religiosità civica, quella ufficiale dei trattati); *Troad.* 1288-90 (rivolta interiore che esplode in un grido di disperazione); *Ion* 1479-80; framm. 71 adesp. — In *Trach.* 436-37 Deianira sconsiglia Lica a dirle la verità in nome di Zeus Eteo. Sono pose più che sentimenti, suggerite e fossilizzate da una lunga abitudine: vi predomina uno stile tradizionale che vanifica dietro la forte emozione del momento il pensiero religioso originario.

(105) *Hec.* 1110-11. Essa attraverso insensibili sfumature trapassa dal fenomeno al mito. Se qui siamo sostanzialmente al primo, l'enunciato è ricco di reminiscenze che ci avviano al secondo.

(106) *El. Eur.* 442-51. Elementi decorativi di graziose scene attraenti.

(107) *Ibidem* 699-705. Vi dominano una dolcezza di sfondi ed un'aria di pace irreale che suscitano una sottile nostalgia di tempi ormai impossibili.

(108) *Alc.* 568-87: gentile favola tra l'arcadico ed il romantico, da cui si manifesta come la mitologia sia leggenda. L'esilio di Apollo è rammentato poi anche in *Suppl. Aesch.* 212-16, ma da un angolo visuale che sa di arida pesantezza; un diverso tema di canto suscitato dalla cetra armoniosa del dio è invece menzionato in *Her.* 348-51.

genza del meraviglioso ⁽¹⁰⁹⁾ ed alimentava la fantasia nella sua salutare funzione di astrarre dall'oppressione delle coazioni naturali e sociali: non era certo molto, ma era circa tutto quello che la religione olimpica poteva offrire; se gli dei non apparivano più nobili, almeno si situavano in una sfera dalle disponibilità superiori. I tragici ci presentano quindi Zeus che incenerisce Capaneo (*Sept. Th.* 428-31; 444-46; *Suppl. Eur.* 639-40), gli dei in lotta con i giganti (*Ion* 206-18; 987-97; 1528-29; *Bacch.* 543-44), Artemide che salva Ifigenia mentre stava per essere immolata e, attraverso l'etere, la trafuga in Tauride ⁽¹¹⁰⁾, le tre grandi signore dell'Olimpo che si recano sull'Ida per un concorso di bellezza presieduto da Paride ⁽¹¹¹⁾, Demetra che va in cerca della figlia rapita (*Hel.* 1301-52), Febo che consegna i rimedi agli Asclepiadi (*Alc.* 969-72), Eracle che entra in cielo, dove abita in un palazzo d'oro, insieme alla moglie Ebe ⁽¹¹²⁾. La persona di Eracle si prestava poi assai opportunamente a connettere alla saga divina quella eroica (cfr. *Her.* 176-84; *Heracl.* 215-19), che continuò poi con altri protagonisti ⁽¹¹³⁾.

Non di rado la rievocazione mitica, invece di una trama sviluppata, si limita ad un quadro statico, per cui richiama l'analogia di un arazzo, che sovente si mostra scolorito dalle ripetizioni e dal tempo ⁽¹¹⁴⁾. Sva-

(109) Ricorda il successivo fiorire della letteratura aretologica con tutti i suoi prodigi.

(110) Cfr. *Iphig. Taur.* 28-30; 783-86. Una trasvolata equivalente toccò ad Elena sulle ali di Ermete: cfr. *Hel.* 44-46; 243-47; 641-43; 653; 663; 670-71; 682; 909-10; 1670-72.

(111) Cfr. *Hec.* 644-46; *Andr.* 274-92 (tratti pittoreschi, ispirati ad una viva sensibilità paesistica e ad una tersa chiarezza di visione sia nel ritrarre l'ambiente che nell'incidere i comportamenti delle rivali, non riescono a nascondere la miseria d'un'esibizione che degrada la divinità ai livelli più meschini della vanità umana); *Troad.* 924-32; 969-82 (Ecuba cerca di invalidare se non l'avvenimento della gara, che tenta di ridurre ad uno scherzo, almeno il premio promesso; ammette qualcosa della tradizione, ma suscita il ridicolo su particolari che finiscono per coinvolgere tutto: è la goffa assurdità di tanta mitologia); *Hel.* 23-30; 674-78; *framm.* 1109,6-9 *Eur.* (?). Osserviamo qui un'immaginazione triviale muoversi sgraziatamente nel campo del meraviglioso: non c'è neppure quello squisito riscontro che è l'ironia.

(112) Cfr. *Heracl.* 910-18. Il successivo parallelismo tra Atena protettrice di Eracle ed Atene salvatrice dei suoi figli (vv. 919-25) vorrebbe essere un tentativo di collegare la leggenda mitica con la storia al servizio dell'azione politica contemporanea, come sarebbe stato, più esplicitamente, fatto in *Phoen.* 676-89, ma le figure divine che vi compaiono sono variamente labili.

(113) Ricorda Anfiorao, che dagli dei fu tratto sotto terra vivente con la sua quadriga (*Suppl. Eur.* 925-27: la leggenda eroica sfocia nel sorprendente, fornendo un tipo degli interventi divini nelle vicende umane, che appaiono però sempre fantasticamente gratuiti: non sono mai finalizzati) e Cadmo, che, per consiglio di Pallade, figlia di Zeus, uccise il drago di Ares e ne seminò i denti facendone germinare gli Sparti (*Phoen.* 657-75: con l'intreccio di teologico e di romanzesco la leggenda si colora di arcano e la divinità si attenua a personaggio di fiaba).

(114) Vedi Ermete come figura decorativa sullo scudo di Achille (*El. Eur.* 462-63); Cipride che, con la sua potenza, soggioga anche gli dei (*Trach.* 497-502; cfr. 443: l'adesione acritica con cui Deianira attinge dalla mitologia si confà con perfetta intonazione alla disposizione d'animo che essa crede di avere e che si sforza di presentare all'esterno); i luoghi senza sole dove regnano Ade e Core (*Her.* 607-08; *El. Soph.* 183); l'ulivo sempre verde che Atena diede in dono alla sua città (*Troad.* 801-03; *Ion* 1434: motivo convenzionale accettato per garbo e

riate poi possono essere le singole inflessioni qua e là assunte ⁽¹¹⁵⁾, fino ad arrivare ad un'esplicita sconfessione del mito vulgato o appena raccontato ⁽¹¹⁶⁾. Leggendo si affaccia reiteratamente il sospetto che il divino abbia il compito precipuo di essere generatore di miti, i quali, pascendo l'immaginazione, si fanno rimedio alla limitatezza umana, che anela a divagare in uno spazio senza confini ed in un universo senza leggi. Sono fantasticherie di cui tutti hanno coscienza, usate perché rese sacre da una lunga tradizione che s'identifica con la cultura della stirpe: in esse le ombre divine sfiorano la fantasia blandendola, ma non scendono nel profondo dell'anima (*).

FRANCESCO TRISOGLIO
Università degli Studi - Torino

per cortese deferenza civica); l'edera che avvolse nelle sue spire ombreggianti Bacco appena nato (*Phoen.* 649-54: il prodigio si stempera nella favola senza raggiungere la profonda significazione della δύναμις o del σημείον); l'agnello d'oro di Atreo, il banchetto di Tieste ed il cambiamento di rotta del sole e delle Pleiadi (*El. Eur.* 699-736; *Iphig. Taur.* 812-17; *Or.* 812-15; 995-1008; framm. 861 Eur.). Sono, di norma, reminiscenze senza accento, addobbi ornamentali meccanicamente pronti per la posa in sede.

(115) Le fonti d'ambrosia che sgorgano dinanzi alla stanza nuziale di Zeus nella terra mirabile che nutre la felicità degli dei (*Hipp.* 748-51) rendono un sospiro verso paradisi sognati con un certo stanco languore; l'invocazione alla luce del sole che salvi i bimbi germogliati dalla sua aurea origine (*Med.* 1251-60) costituisce un gioco abbastanza frigido, che si esaurisce in un arabesco poetico (cfr. *Trach.* 139-40); la disposizione di Apollo che Oreste abiti, per un anno, la Parrasia, che i vicini avrebbero chiamata Oresteo (*Or.* 1643-47) s'inaridisce in una trovata etiologica, scontatissima nella sua desolata superficialità.

(116) Cfr. *Troad.* 766-71; *El. Eur.* 737-44, dove il poeta stesso, per bocca del coro, respinge decisamente certi racconti di prodigi fantasmagorici, asserendo beffardo che tali narrazioni sono una volgare propaganda che ridonda a guadagno del culto. È una denuncia d'insufficienza di certe basi della leggenda religiosa, indegne della razionalità umana: la divinità la deve trascendere, ma non mortificare od offendere.

(*) Continua.