

IL VOLTO DELLA DIVINITÀ NELLA TRAGEDIA CLASSICA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS » (*)

5. Carenza di personalità e di valore religioso

Le immagini degli dei fluttuano infatti assai spesso a mezz'aria in una vaporosità che ne rende i tratti fisiognomici evanescenti, così che lo spettatore rimane incerto se abbia dinanzi delle persone o delle personificazioni ⁽¹¹⁷⁾ umane o sociali e se gli dei agiscano nella storia o siano soltanto desideri: è frequente infatti l'impressione che essi aleggino sulla concretezza della vita come diafane parvenze che facciano da comodo e scontato contorno luminescente alle realtà terrestri. La tendenza a spostarsi sulla personificazione ha raggiunto, in numerosi passi, effetti tali da non consentire, praticamente, nessun dubbio ⁽¹¹⁸⁾: un mondo tutto

(*) Cfr. *La Scuola Cattolica*, 109 (1981) 30-61.

(117) Cfr. *Suppl. Aesch.* 381-86; *Sept. Th.* 626-30; 662-71 (Dike è figlia di Zeus, ma ben di più l'opposto del contegno di Polinice); *Agam.* 748-49 (Zeus Ospitale è Zeus o l'Ospitalità tradita?); 911 (Dike è divinità o la nemesi storica carducciana?); 913 (l'evento nasce nell'al di là o nella volontà di Clitennestra?); 1048; 1119b; 1186-93 (la potenza evocatrice del poeta ci impedisce di valutare il grado d'immanenza delle sue Erinni); 1279 (Cassandra può pensare davvero agli dei o pronunciare soltanto una previsione sicura); 1566; *Choeph.* 244-45; 311 (Dike è dea o codice?); 339; 382-85; 967-68; *Antig.* 799-800; 950-51 (è ammissibile supporre che gli dei menzionati da Teseo siano l'anti-io, un qualsiasi principio estraneo alla coscienza dell'individuo); *Hec.* 799-800 (i numi risultano ordinatori dell'universo, ma più come esigenze che non come persone: Agamennone sembra, nei fatti, più potente di loro); 852 (l'Atride potrebbe pensare quegli dei anche solo come principi astratti della giustizia o riferirvisi in ossequenza ad un imperativo di razionalità: cfr. 1027-30); *Phoen.* 586-87 (non è escluso che l'invocazione sia un aggrapparsi istintivo comunque).

(118) Cfr. *Sept. Th.* 771-75 (gli dei di Tebe si identificano con Tebe stessa nel linguaggio di una mentalità che in tutto infonde spiriti vitali); *Agam.* 362-66 (lo Zeus che tende l'arco contro Troia ed indugia per ben calcolare la traiettoria è una possente visione dell'esercito greco espressa in un felicissimo rilievo scultorio); 1669 (la Giustizia proietta i crimini di Egisto su di uno sfondo immenso, mentre la legge lo qualificherebbe solo come uno sporco tirannello, borioso e vigliacco; con Dike il coro lo seppellisce sotto l'obbrobrio, mentre con dike si limiterebbe a screditarlo ed a condannarlo); *Choeph.* 61-65 (nell'asserzione che la Giustizia coglie tutti i colpevoli, più che la proclamazione di un'entità autonoma, suona il riconoscimento di una regola categorica; sull'ammissione di una personalità teologica prevale la percezione d'un'esperienza storica); *Ajax* 706 (Ares è l'istinto suicida che invasava Aiace); 1034-35 (Erinni e Ade si equivalgono come figurazioni di potenze distruttrici); *Antig.* 141-43 (Zeus Travolgitore, con il suo sapore di simbolo, ha la dignità con cui si addice ad un coro tragico di nominare la vittoria; in *Heracl.* 936-37 diventa la consacrazione del successo, ufficializzando

animisticamente popolato di presenze facilitava anche nell'ambito psicologico la creazione di labili consistenze le quali, attraverso la fantasia, offrivano sostegno allo spirito ⁽¹¹⁹⁾. Questo atteggiamento mentale ed espressivo, adattandosi alle sfumature delle varie situazioni ⁽¹²⁰⁾, finiva per diventare sempre più liso ⁽¹²¹⁾, al punto da ridursi ad un semplice accorgimento stilistico, nel quale la personificazione mascherava un effettivo impersonale ⁽¹²²⁾. Talora la causalità divina mira — più o meno

un tale alleato ed in *Suppl. Eur.* 647 si assesta e si attenua in una formula detratte da un costume tranquillamente assimilato); *Trach.* 26 (Zeus Agonios riveste di grandiosità la lotta di Eracle con l'Acheloo); *Oed. Tyr.* 27-28; *Alc.* 843-49 (è un'avventura svolta su materiale novellistico ed esornativo); *Med.* 493 (gli dei stanno per leggi universali); 737-38 (i numi risultano categorie terrestri che fungono da antidoto al capriccio ed alla slealtà); *El. Soph.* 276 (le Erinni sono introdotte come la mitizzazione di un castigo inevitabile); 477; 485 (si presta pensiero alla scure che uccise Agamennone); 528; 1386-88; *Phil.* 139-40 (Zeus indica l'autorità regale come predominio, oltre le misure umane ordinarie); *Oed. Col.* 1267-68 (la Compassione che siede accanto a Zeus aspira ad imprimere nell'esortazione una più patetica intensità); 1381-82; 1547-48; *Heracl.* 941; *Phoen.* 784-97; 801-05; 806-11 (con la Sfinge si esemplifica la trasformazione in esseri fantastici di specifiche calamità: cfr. vv. 1019-42); 818-21; *Ion* 1259-60 (il sangue di Creusa versato sull'altare griderebbe vendetta contro gli uccisori); 1261-65; *Iphig. Aul.* 461; 1089-91 (Verecondia e Virtù si contrappongono, come antagonisti, agli dei); 1092-97; framm. 526 *Soph.*; 453,10-12; 979 *Eur.*; 10 *Teodette*; 6,16 *Moschione* (p. 814); 421; 486; 493; 495; 500 *adesp.*; 369a (p. 34) *Suppl. Snell.*

(119) La spontaneità del fenomeno non esclude, ovviamente, che esistano anche personificazioni astratte e faticose (cfr. *Choeph.* 497: forze morali che servono a temprare lo spirito del combattente; *El. Soph.* 487-91), oppure audaci, come quella del Citerone in *Phoen.* 801-05 e del palazzo degli Atridi in *Choeph.* 963-64: la carente personalità degli esseri divini si indennizzava con la corritività a personalizzare oggetti intuitivamente animati di ogni tipo, nella cui valutazione va tuttavia sempre tenuta presente la tensione del sentimento propria del genere letterario.

(120) Ad esempio: in *Agam.* 1607-11 Dike viene programmaticamente spinta da personificazione a persona, in vista di quella consacrazione al regno che Egisto cerca di farsi scendere dall'alto, sviluppando un preciso piano di potere personale; in *Choeph.* 308 « il giusto » non è personificato, anche se non manca di una sua animazione; in *Oed. Col.* 864-70 gli dei hanno una struttura materiale fin troppo evidente (le Eumenidi sono rese concrete dal recinto sacro ed il Sole dalla percezione fisica): il ricorso è suggerito dalle circostanze, che in quegli dei sembrano personificarsi: essi appaiono quali simboli o cose lievitare.

(121) Ciò ne comportava talora un notevole grado d'artificio, per cui non mancano ironie anche mordaci (cfr. *Troad.* 983-90; 1038-39), sebbene non tutto quello che dicono i personaggi possa essere meccanicamente trasferito in conto all'autore.

(122) Cfr. *Suppl. Aesch.* 402-06 (lo Zeus che protegge gli ἔννομοι — mentre Pelasgo non sa proprio quale sia il νόμος — tende a scivolare all'impersonale, come dimostra il pronto insorgere di un soggetto indeterminato: v. 405); *Sept. Th.* 719 (la dichiarazione di Eteocle che non si possono sfuggire i mali « quando gli dei li danno » corrisponde a « quando giungono inevitabili »); *Agam.* 130; *Choeph.* 75-77 (gli dei sono la situazione in cui il coro è venuto a trovarsi senza sua iniziativa); *Ajax* 383 (gnomologia popolare a carattere generico); *Antig.* 2-6 (i guai mandati da Zeus e quelli sopportati sono la medesima cosa); 1103-04 (è una teologia fortemente calata nell'esperienza, nella quale « gli dei » sanno molto di integrativo); *Med.* 625 (dio è ciò che non subirà scacco); *Hec.* 232-33; 900 (verso parallelo — alternativo — a 898, il quale non richiama disposizioni divine); *Andr.* 269-73; *El. Eur.* 638 (più scaramanzia che devozione, più superstizione che fede: cfr. *Rhes.* 468); *Phil.* 1316-17; *Oed. Col.* 1078 (augurio espresso

consapevolmente — ad un rinvio incontrollato di responsabilità; si offusca una precisa imputabilità spostandola in un al di là indefinito: un determinismo meccanicistico viene allora ad annullare l'iniziativa personale ed il connesso senso di colpa, procurando un assopimento della coscienza. È l'interpretazione innocentista delle catastrofi, che sommerge l'individuo in un superiore ordine convenzionalmente postulato ma accuratamente tenuto al coperto da analisi ⁽¹²³⁾. La divinità si consuma sovente nella ricerca di un soggetto agli eventi, in luogo di lasciarli desolatamente impersonali: è il « fatto », specie se temibile o impreveduto, è il « capitare » ma con un fondo di malaugurata durezza.

La terminologia religiosa è molteplice, ma è un'abbondanza che, lungi dall'indicare ricchezza di idee precise, denota soltanto una confusa titubanza. La sensibilità greca del V secolo avvertiva nell'oltretomba qualche cosa, senza sapere specificare che cosa; non erano tanto entità differenziate, quanto un indeterminato designabile con polinomia. Le denominazioni divine si alternano con una libertà che è assai più guidata dallo stile o addirittura dalla metrica che non dalla teologia. Θεός ⁽¹²⁴⁾, che tende progressivamente ad uguagliare la sua accezione a quella di « fortuna » ⁽¹²⁵⁾, non riesce, in molti casi, a caratterizzarsi di fronte a δαίμων ⁽¹²⁶⁾, di cui finisce per diventare sinonimo ⁽¹²⁷⁾. Δαίμων, il quale

come certezza); 1209-10 (dignità formale e correttezza di chi — con la religiosità — si attiene ad un equilibrato senso della misura); 1546; *Heracl.* 449-50 (quel reiterato « bisognava », assolutamente buio nella sua disperazione, equivale alla decisione degli dei menzionata ai vv. 437-38); 587; 714 (con il medesimo intendimento di tante formulazioni religiose); *Suppl. Eur.* 1008; *Phoen.* 1426; *Hel.* 851-54 (la gloria che alleggerisce la terra sull'eroe sepolto è un portato automatico dell'azione, non una disposizione superiore; l'ipotetica aiuta a dissipare ogni autentico intervento divino); *Ion* 1256; framm. 315 Aesch.; 208 Eur. 130 adesp.

(123) Cfr. *Andr.* 680; 851-52; *El. Soph.* 696-97; *Phil.* 1116-18 (quella del coro è una fede che ha il vantaggio di stornare un'accusa: la sua anima è apologia; esso non pensa agli dei, pensa a sé); *Oed. Col.* 371-72; 1443-44 (Polinice, più che affermare un altro protagonista, pare escludere se stesso); *Or.* 684-85; 687; 1010-12 (i fatti che si scorgono reali sono detti necessari, per un impulso emotivo, non per una dimostrazione razionale: alla disgrazia l'ineluttabilità e la causalità esterna tornano di un qualche conforto). Sono elevazioni imparentate con l'evasione, qui di carattere morale, altrove invece d'interesse fantastico, allo scopo di procurare un allentamento riposante dello spirito. Così i disegni sugli arazzi nella tenda di Ione (*Ion.* 1146-58) in sé sarebbero pure indicazioni astro-nomiche, se non fossero permeate da un afflato personificante che le fa salire da un significato naturalistico ad uno numinoso: l'attributo « dea », apposto alla Notte (v. 1151) ma che si espande quasi automaticamente a tutti gli altri nomi, si trova al di là di un confine impercettibile ed ha un'incidenza tenuissima; non astringe pressoché a nulla, diffonde solo un'atmosfera di contemplazione trasognata. Questi quadri, pur nella loro diversità di temi, equivalgono agli altri ricami che rappresentano scene navali o di caccia e mostruose figure di uomini teriomorfici (vv. 1158-65).

(124) Cfr. D. BASSI, *La divinità nei tragici greci*, in « Dioniso », VIII (1940-41), pp. 239-48; W. BROECKER, *Der Gott des Sophokles*, Frankfurt, Klostermann, 1971, pp. 49.

(125) La documentazione al riguardo è particolarmente copiosa nel Reso, dove le formulazioni religiose sono spesso all'altezza dell'ἀρχαία, interpreti di un'esperienza comune.

(126) Per una traccia di evoluzione di questo vocabolo attraverso i tre grandi tragici vedi J. CARRIÈRE, *Démon tragique*, in « Pallas », XIII (1966), pp. 7-20.

(127) Cfr. *Suppl. Aesch.* 921-22; *Sept. Th.* 233-36; *Ajax* 1128-30; *Med.* 966;

molte volte viene considerato come il principio dinamico che mette in moto il corso degli eventi ⁽¹²⁸⁾, si risolve poi spesso in una sua poco impegnativa personificazione: è la sorte, il destino, la buona o la cattiva stella, la situazione sociale o politica in cui uno si trova, con l'aggiunta, d'ordinario, di un sentore di misteriosa dignità; stende sui fatti un'ombra di fatalità, la quale allarga uno sfondo che però non apre nessuna visibilità, anzi addensa una cortina di oscurità da cui non di rado spira un senso di oppressione: il termine vuol essere un riguardo prudenziale di fronte a quanto ci può essere di là ⁽¹²⁹⁾.

L'accostamento semantico di θεός ⁽¹³⁰⁾ a δαίμων e di δαίμων alla sparsa terminologia indicante la necessità, il fato, la fortuna, il destino

Hipp. 13; 16; *Hec.* 96-97 (cfr. 77); 163-64; *Or.* 667-68. In framm. 511 Soph. demoni e dei, sebbene sintatticamente disgiunti, non lo sono concettualmente: l'esclusione di entrambi significa soltanto che «nessuno» premia i marinai; formano una somma indistinta (cfr. *Med.* 1392). Non illumina il problema neppure l'antitesi di framm. 353 adesp. «Zeus cura i massimi destini dei mortali, delegando quelli piccoli agli altri demoni», anche se letta in connessione con il successivo fram. 448. In *Agam.* 1481-88 il demone si presenta inizialmente quasi come l'esecutore dei decreti perentori di Zeus, però passa quasi immediatamente ad una identificazione pratica con gli dei. Il dubbio del coro (*El. Eur.* 1234-35) se i Dioscuri, appena apparsi, siano demoni o dei celesti, pare ritrarre più lo smarrimento complessivo della sorpresa che non una precisa distinzione di natura. L'emozione del coro non sembra aver molto in comune con la pacata teorizzazione platonica del *Convito* 202 E che considera il demone come intermediario tra il dio ed il mortale con il compito di trasmettere agli dei ciò che viene dagli uomini ed agli uomini ciò che viene dagli dei. Non dice poi pressoché nulla il fatto che i Dioscuri stessi riconoscano Febo come loro signore (*El. Eur.* 1245), perché anche tutti gli dei così ufficialmente chiamati ammettono supremazie, segnatamente quella di Zeus. — Per il rapporto tra i due termini vedi la nota al v. 711 dell'Elena nell'edizione di H. Grégoire.

(128) Vedi, ad esempio, *Agam.* 1568-76 e 1660 dove la drammatica intensità del vocabolo differisce immensamente dall'uso fiacco che gl'impone Egisto riprendendolo (v. 1663): la distanza corrisponde all'enorme divario d'intelligenza che intercorre tra Clitennestra e l'amante.

(129) Il lamento di Ifigenia al demone che gli porta via Oreste (*Iphig. Taur.* 156-57) è un appello senza indirizzo: non parla a nessuna individualità specifica, si rivolge al «dato di fatto» che il fratello sia morto; non ha bisogno d'interlocutori, perché pensa al defunto, per il quale non va in cerca di responsabilità: brama soltanto di giustificare uno sfogo. In *Rhes.* 183 il demone è diventato la fortuna e la fortuna le circostanze aleatorie. Per un'analoga accezione nella quale si è spento ogni scintillio di divino cfr. *Ion* 1269 (che corrisponde a «mi è andata davvero bene» con in più una vaga sfumatura di qualche impalpabile contributo di indeterminata provenienza); *Or.* 1545-49 (sia il demone che l'*alastor* arrivano indistinti: lo spirito si appaga sotto parole levigate e lustrate dall'uso: tanto più placano con il loro suono familiare quanto meno vogliono dire); *Rhes.* 893-94. La labilità semantica del vocabolo viene ribadita anche dalla discrepanza di accezioni con cui viene impiegato in passi attigui; infatti in *Phoen.* 1653 *daimon* è la tragicità della condizione che è capitata a Polinice, mentre in 1662 è il potere sovrumano che decide e che non si può impugnare: a tale *daimon* (che corrisponde poi alla ragion di stato di Eteocle e di Creonte, e cioè alla conferma del proprio potere) in 1663 Antigone oppone un altro decreto impersonale sul rispetto dei morti, che non ha un autore nominativo, in quanto sorge dalla coscienza universale: si prospetta un'autorità intuita, che sorge dall'interno e non viene imposta dall'esterno.

(130) Sia nel valore individuante proprio del politeismo che in quello assoluto tipico del monoteismo, e così pure di θεός e di θεῖον, il quale parrebbe richiamare, seppur vagamente, alla natura.

ne doveva facilitare anche una promiscuità d'uso che li portava ai più disparati e casuali intrecci ⁽¹³¹⁾. Θεός, Zeus, τύχη, θέμις μοῖρα, ἀνάγκη ⁽¹³²⁾, αἶσα, πεπρωμένη (— νον), εἰμαρμένη ⁽¹³³⁾, μόρσιμον, αὐτόματον, πότμος, χρεών, ἔχρην, δεῖ ⁽¹³⁴⁾ hanno diversificazioni più psicologiche che semantiche e devono le loro sfumature essenzialmente all'intonazione del passo in cui si trovano inseriti ⁽¹³⁵⁾. La terminologia errante senza un ancoraggio preciso implica una corrispondente confusione delle forze ultraumane. L'uomo si avverte condizionato, ma non sa da chi: le disposizioni che indovina giungergli dall'alto non rivelano personalità, per cui anche le denominazioni slittano casuali e denunciano, mentre tentano di coprirli, un'ignoranza ottenebrata. La realtà sembra dissolversi in un instabile trasferimento verso qualcosa che non si sa specificare: strane pressioni sconvolgono equilibri che parevano saldamente assestati, avvicinandoli verso chine aperte sull'abisso. L'individuo assiste in un'inerzia impotente ad una catena di fatti dei quali non gli è possibile spezzare la connessione. Di fronte a molti decreti senza motivazioni l'intelligenza annaspa smarrita: non prova tanto sorpresa per potenze esterne quanto scoramento per la miseria propria: non colpisce l'assoluto divino ma il relativo umano: questa collana di vocaboli costituisce infatti il più posticcio muretto di sostruzione che gli uomini abbiano trovato da sottoporre al loro sconcerto. Sono tutte voci che non riescono a stabilire livelli ⁽¹³⁶⁾, come non sono in grado di fissare

(131) Cfr. *Sept. Th.* 426-28; 1001; *Agam.* 913; *Antig.* 327-31; *Oed. Tyr.* 1300-02; *Hipp.* 866-68; *Hec.* 584; *Oed. Col.* 421; *Hel.* 213-14; 609-13; 711-19; 1648-55; *Iphig. Taur.* 475-77; *Iphig. Aul.* 351; 441-45; *Rhes.* 583-84; 729; framm. 197 *Soph.*; 37; 152; 153; 218; 491; 620; 716; 901; 1073; 1076 *Eur.*; 474 *adesp.*

(132) La divinità dell'ἀνάγκη è esplicitamente asserita da framm. 501 *adesp.*

(133) Sulla sua inevitabilità cfr. framm. 348b *adesp. Suppl.* Snell (p. 34).

(134) Cfr. C. PAPACOSTEA, *Le problème du destin dans la tragédie grecque*, in « *Orpheus* », I (1925), pp. 33-48; A. RIVIER, *Remarques sur le « nécessaire » et la « nécessité » chez Eschyle*, in « *Revue des Études Grecques* », LXXXI (1968), pp. 5-39; I. GRANERO, *Moira, Ananke y responsabilidad individual en Esquilo*, in « *Argos* », I (1977), pp. 30-49.

(135) Il θεός che in *Rhes.* 597-98 non concede di uccidere Ettore o Paride non è tanto un principio che spiega la realtà, quanto la realtà sentita nella sua insuperabilità; quello di framm. 1073,3-4 *Eur.* — con l'inciso riduttivo « se bisogna chiamarlo dio » — ha la volatile instabilità dei beni terrestri. La *tyche* include nella sua area le situazioni specifiche ed i fatti fortuiti, conferendo loro un'impressione di mobilità o d'ineluttabilità: essa plana sul succedersi degli avvenimenti visti nella loro imprevedibilità e nella loro indeterminata possibilità di approfittarne: ci si aggira spesso in una zona imprecisata tra la concretezza degli eventi nel loro meccanico susseguirsi ed una loro organizzazione da parte di qualche vaga entità superiore. Anche gli altri termini ondeggiavano attorno ai medesimi valori, interpretando l'anonimo andar delle cose, sul quale però si distende, in genere, una suggestione di tragica implacabilità: « quello che capita » si rivela all'improvviso come « quello che doveva capitare » sotto l'azione di un innominato potere sovrumano, che regola inflessibilmente le vicende con una durezza alla quale non resta che piegarsi. L'uomo credeva di operare libero, ma sul suo procedere viene sovente ad iscriversi un cupo disegno di sciagura: di norma fermenta dall'interno, sebbene qualche volta lo si avverta come un violento urto dall'indefinibile provenienza esterna: cfr. *Antig.* 1345-46.

(136) Designano principi agenti che dirigono le vicissitudini o l'automatico accavallarsi degli eventi? sono fautori esterni o interni del mutamento?

rapporti vicendevoli ⁽¹³⁷⁾. Il mondo dell'ultrasensibile si esprime in una girandola di sostantivi che, nella loro immanenza, tentano la personificazione dell'impersonale: l'esigenza di dare un agente a ciò che capita si arena nel lasciarlo completamente indistinto. La polinomia, suscitando la sensazione di recingere una vasta area dai confini evanescenti, se blandisce, facendo balenare una ricchezza che non ha più bisogno di venir accresciuta da ulteriori indagini, in realtà confessa un'aporia insormontabile: il poeta affianca ⁽¹³⁸⁾, perché non sa scegliere: non sa da dove sia scaturita la situazione terribile in cui il personaggio è venuto a trovarsi, sa solo che c'è confitto e manifesta il suo stupore. Guardando attorno per scoprire la causa del tristo intrico, resta come abbacinato da barbagli disorientanti: da molte parti rileva, più che luci, riverberi che lo lasciano confuso ed avvilito. Questi sinonimi si arrestano sull'orlo del buio: fanno da contorno alla voragine, senza possedere la minima efficacia di scandaglio. Come non illuminano così non emanano vita ⁽¹³⁹⁾.

L'incertezza nella suddivisione delle competenze, che permea tutti i vocaboli che si riferiscono in qualche modo al destino, non si limita ad

(137) Non ha senso cercare rapporti quando non si arriva a determinare le essenze. Ora, queste entità hanno un'azione ma non una vita: interferiscono sulle persone senz'essere persona. Tipica è l'asserzione di Antigone, per la quale la morte dei fratelli è la conseguenza del demone vendicatore (*alastor*) messo in moto dalle maledizioni di Edipo (*Phoen.* 1556-59): ma come mai quel genio obbedisce alle imprecazioni? in quali rapporti si trova? è un'entità solo funzionale od è anche un soggetto? Analoghi interrogativi si sollevano per *Oed. Col.* 1434. Pienamente ignorati sono pure i nessi tra l'oracolo di Delfi ed il destino, che vengono citati ma non lumeggiati (*ibidem* 603-05).

(138) Un eloquente esempio di questi accumuli ad alta concentrazione ci è offerto da *El. Eur.* 1301: *Μοῖρα τ'ἀνάγκης ἥγ'εἰς τὸ χρεὼν*. Vedi inoltre *Ajax* 485; *Phil.* 1339-40; *Herac.* 608-20 (probabile sforzo di recuperare al campo della chiarezza ciò che era buio, ma qui si giunge, al massimo, alla responsabilità, non certo alla razionalità; gl'interventi divini sono affermati, ma mai spiegati; dietro il fatto non emerge mai il motivo e perciò vi predomina un gratuito che, se non è dispotico, risulta per lo meno incomprensibile. Se poi tutto ciò volesse essere riferito all'autonoma decisione di Macaria, risulterebbe infondato, perché essa fu liberamente personale); 898-900; *Suppl. Eur.* 591-94; *Iphig. Aul.* 1136 (il destino, la sorte, il demone, ai quali, nella sua sgomenta disperazione, Agamennone si appella dibattendosi nel vuoto come chi spera da qualche parte un appiglio, non sono esseri che rispondano alle implorazioni: non costituiscono punti d'incontro, ma scie di dispersione senza meta). Quando poi Elettra fa voti a Kratos, Dike e Zeus (*Choeph.* 244-45), non si discosta dal tono delle invocazioni precedenti, sebbene ne muti i nomi: in quel magma di forze disperate e di attributi penolanti, ancora perturbati da fantasie mitologiche, essa cerca un possibile alleato: potenza reale o conforto morale.

(139) La *tyche* di *El. Eur.* 402-03 è personificazione viva di un fenomeno privo di soggettività: la vita sta nella rappresentazione fantastica, non nella forza ipotizzata. Siccome essa tocca la vita, è stata immaginata dotata di vita; però, se non è vivente, è almeno confortante: dal momento che ci sentiamo impari a sistemare gli eventi, li immaginiamo volentieri sistemati da altri. Autentici esemplari di frigidità sono poi l'Apollo e la Moira di *Or.* 1654-57, i quali trattano gli uomini come se collocassero oggetti su di uno scaffale: soprattutto Apollo dimostra un'arida insensibilità da burocrate: siccome non ha sentimento, pensa che non l'abbiano neppure gli uomini. Più comprensibile forse l'inflessibilità dell'*ananke* in *Alc.* 965-66; 973-82, nella quale tuttavia la durezza non è forza, perché manca di spirito: c'è rigidità ma non energia, insensibilità non severità.

essi, ma include anche il mondo olimpico e segnatamente il capo che lo rappresenta e riassume. I rapporti tra Zeus e fato variano alla mercé di singoli casi, per cui risulta arbitrario ed illusorio vederli evoluzioni coerenti. Lo Zeus che « con la sua canuta legge dirige diritto il destino » (*Suppl. Aesch.* 673) offre un'impostazione del problema che però viene spesso trascurata o smentita altrove. Infatti, a parte i casi nei quali il grado gerarchico tra i due potentati celesti non viene considerato perché ne risulta nominato uno solo, in altri essi vengono soltanto accostati ⁽¹⁴⁰⁾, mentre qualche volta sono visti in una cooperazione alla pari ⁽¹⁴¹⁾. È tuttavia più frequente il caso in cui Zeus si trovi in posizione subordinata ⁽¹⁴²⁾: l'unica forza indiscussa pare il destino, che tutto conduce e non può essere placato da nulla (*Agam.* 68-71; cfr. *Antig.* 951). Oltre il divino personale abbiamo quindi quello impersonale, che è poi il solo autentico, giacché possiede — a quanto pare — il potere supremo ⁽¹⁴³⁾.

Problematica al di fuori, la scala delle preminenze lo è circa altrettanto al di dentro della zona più propriamente divina. Se lo scettro è, per tacito accordo, riconosciuto a Zeus, il quale gode pure di reiterate proclamazioni ufficiali (cfr. *Suppl. Aesch.* 595-99; *Eum.* 650-51 ...) non mancano però saltuarie incursioni riottose da parte di quello scanzonato di Eros ⁽¹⁴⁴⁾; rare sono invece le pretese alla corona da parte di terzi: si fanno infatti avanti solamente il Sole (*Oed. Tyr.* 660-61), la Terra (*Antig.* 337-39), la quale si fregia d'altronde dell'importante qualifica di madre di Zeus (*Suppl. Aesch.* 892; *Phil.* 391; framm. 268 Soph.) ed infine la Regalità ⁽¹⁴⁵⁾. Un suo piccolo trono appartato detiene poi Dio-

(140) Cfr. *Sept. Th.* 702-08; *Ion* 1374-75, dove il protagonista contrappone il contegno di Apollo a quello del destino, ma si attiene al campo morale e non a quello ontologico, per cui non li dispone su di una scala di potenza. È una distinzione che stabilisce il personaggio ma non il poeta, il quale li condanna entrambi; però anche la divergenza che si stabilisce nella mente di Ione appare vituperosa per l'anarchia che postula.

(141) Cfr. *Suppl. Aesch.* 1048-50 (Zeus ed il destino vi sono affiancati in variazione stilistica: questi dei sembrano sciogliersi in un fato che è poi una necessità di natura); *Alc.* 978-79; *El. Eur.* 1247-48. In *Hel.* 1317-19 la formulazione è sfuggente.

(142) Cfr. *Prom.* 515-18 (la Necessità è pilotata dalle Parche e dalle Erinni, delle quali Zeus è più debole, dato che non potrebbe sfuggire al destino); *Hel.* 1659-60 (dove però l'inferiorità è attribuita al Dioscuri divinizzati da Zeus); *Iphig. Taur.* 1486; framm. 235 Soph.; 299 Eur.; 2 Moschione (p. 812); 503; 506 adesp. (« la Tyche è dominatrice di tutti gli dei: tutti questi altri nomi stanno invano; essa sola governa tutto come vuole »).

(143) Nel tentativo di una sistemazione organica non è mancata qualche posizione conciliatorista, come quella di framm. 974 Eur., che assegna agli dei le cose grandi ed alla *tyche* quelle piccole, e nemmeno qualcuna intransigente, che li pone in esclusione frontale, come quella di framm. 169 adesp., che asserisce: « Se hanno potere gli dei, non esiste la *tyche*; se poi non hanno potere, la *tyche* non è nulla ». Contro alla mentalità che si andava rinforzando nega l'esere della *tyche*: non era destinato ad aver seguito.

(144) Cfr. *Antig.* 787-88; framm. 136 (« Eros, re degli dei e degli uomini... »); 269 (« Eros massimo dio »); 430; 431 Eur.

(145) *Phoen.* 506. La divinizzazione di questi valori sociali, come di quelli psicologici, non ha ovviamente, nell'intento del poeta, un significato teologico, ma solo emotivo. È un'iperbole suggerita dalla passione del momento, tuttavia illustra pur sempre la corrività con cui si usava di un concetto, che doveva perciò

niso, che viene dichiarato « non inferiore a nessuno degli dei » (*Bacch.* 777). Accanto all'eccellenza in assoluto trovano successivamente posto i primati di categoria, che, per la bellezza, vedono in testa la Pace (*Or.* 1682-83; framm. 453 Eur.) ed Afrodite (*Hel.* 1348-49; framm. 781, 19 Eur.) a parità di classifica, per la dolcezza ancora Afrodite (*Alc.* 790-91), per l'utilità la Cautela (*Phoen.* 782); e non mancano neppure le egemonie negative, occupate in condominio dall'Invidia (framm. 2 Ippotoonte) e dall'Ambizione (*Phoen.* 531-32). Questo groviglio di contrasti confusamente accettati dimostra che laggiù non ci si vede; di là non vengono né razionalità né luce.

La modestissima levatura di queste figure divine risulta anche dall'abitudine diffusa nei tragici di abbinarle con termini indicanti usuali doti o cose umane e terrestri, senza che ne risulti nessuno stridore: tali accoppiate fluiscono infatti con la più scorrevole naturalezza ⁽¹⁴⁶⁾. In esse la motivazione religiosa, che sovente sa di adeguamento ad una maniera, tende a venir accompagnata da una seconda umana, che è poi ordinariamente quella reale. I nomi degli dei, in vari passi, sembrano vagare all'impazzata, ognuno è buono: infatti designano in solido ciò che oltrepassa l'uomo, richiamano alla grandezza non alla natura. Il parlante intende, in genere, sintetizzare quanto c'è di qui e quanto c'è di là: abbraccia la totalità dell'essere e del possibile, del controllato e dell'immaginato, quantunque non si verifichi integrazione: c'è un accostamento che è indifferenza. Se non sono rari i luoghi nei quali tocchi poetici esprimano un'efficacia di convincimento, lo sono ancora meno quelli in cui un'aggettivazione esornativa stanca induca a pensare che

suonare notevolmente svilito. Divinità era l'ideale di ciascuno, la meta a cui tutto si sacrifica.

(146) Cfr. *Suppl. Aesch.* 776 (la « terra montuosa » d'Argo è sinonimo delle tante divinità prima invocate); 890-92 (899-901); 1025-33; *Sept. Th.* 702-04; *Agam.* 355-56; 503-19 (sono tutti ingredienti che formano la patria e più o meno allo stesso titolo); 580-82; *Choeph.* 130-48 (due preghiere: una ad un dio, l'altra ad un morto); 405-09; 435-37 (Oreste promette vendetta con gli dei e con le sue mani: identità di struttura stilistica per identità d'importanza: i demoni sono soltanto copertura e sostegno psicologico; si presenta una totalità più che una dualità: non ci sono due piani, ma un cerchio avvolgente senza più possibilità di fuga per Clitennestra); 489-90; 726-28; *Ajax* 489-90; 492-93; 504-05; 587-88; 823-63; 879-87; *Antig.* 787-88; *Oed. Tyr.* 42-43 (ispirazione di cui interessa l'esito, anche se non se ne può precisare l'origine); *Med.* 148; 746-47; *Hipp.* 1025-26; *Hec.* 1027-30; *El. Eur.* 671-83; 1177-79; *El. Soph.* 67-72; *Phil.* 390; 1453-55; *Oed. Col.* 106-08; 247-48; 250-51; 371-72; 457-59; 922; 1333-34; 1389-92; 1471 (« o etere immenso, o Zeus »: il dio prospetta la sua essenza di elemento trasfigurato: dinanzi al creato l'emozione si esprime trascendendolo); 1766-67 (crudissima la personificazione di « Giuramento », figlio di Zeus); *Heracl.* 72; 440-41; 875-77; *Phoen.* 182-83; 350-53; 626; 631; 1290; *Iphig. Taur.* 895; 995-96; *Ion* 870-73; 1078-82; *Or.* 974-75 (la casa dei Pelopidi è stata demolita dall'invidia degli dei e dal decreto di morte degli Argivi: in questo parallelismo il concreto — che conta — è avvolto da un'atmosfera di influenze sinistre che si direbbero, più che determinare i fatti, irraggiarsi da essi: l'invidia degli dei, data come concausa, è forse soprattutto misura della gravità e dell'inesorabilità del disastro: è « tutto » che congiura contro, la chiusura d'ogni via di scampo); 1225-45; 1496; 1497-98; 1680-81; *Bacch.* 120-22; *Iphig. Aul.* 698; 864 (tra semplice compiacimento meravigliato ed ammissione di una possibile intenzionalità nella coincidenza); 1506-07; *Rhes.* 319-20; 382-86; 827; framm. 170 Aesch.; 346; 585; 839 Eur.

si guardi agli dei come a fattori che insieme agli altri consentano la vita, elementi integrativi d'un'esperienza, oggetti di ricordi e di nostalgia, non di culto. Non vivono, fanno parte di un momento della nostra vita.

Un altro aspetto di quest'inclinazione irresistibile delle divinità classiche ad attestarsi al livello umano ci è fornito dalla frequenza con cui, sotto un enunciato religioso, sembra di dover scorgere un pensiero profano. Il lettore ondeggia perplesso se attenersi al senso sacro che le parole gli recano o ridurlo a quello che la normalità dell'esistenza gli porge nel campo sensibile ⁽¹⁴⁷⁾. Per l'uomo greco non sussisteva una

(147) Cfr. *Sept. Th.* 508 (Ermes o un caso opportuno); *Choeph.* 382-85 (potrebbe anche prevalere un'esigenza psicologica di giustizia e di rivincita su avversari criminosi); 394-97 (levitazione affettiva di un semplice concetto immanente o appoggio a misteriosi poteri che conferiscono, anche, un senso di fiducia? è comunque un'opera di consolidamento psicologico che contribuisce a ridurre l'impressione inquietante di sentirsi le spalle scoperte); 513 (doppio suono di momento decisivo, pienamente nelle mani dell'uomo, e di destino superiore); *Antig.* 155-57 (sa di quel generico ossequio che entra nella correttezza del buon cittadino); 162-63 (Creonte si presenta come re «per grazia di Dio», ma ha soprattutto coscienza della saldezza del nuovo ordine che si è stabilito); 278-79 (audacissimo intervento diplomatico per scongiurare una catastrofe: la causa divina serve solo a scartare altre cause soggette all'ira del re); 421 (la bufera fonde insieme il flagello divino e lo sconvolgimento straordinario); *Trach.* 119-21 (è anche la trasposizione di una lunga serie di vittorie, la sicurezza del passato assolutizzata); 491-92 (evidente frase di ripiego, che cerca una sua dignità solenne unicamente allo scopo di tranquillizzare Lica); *Med.* 1389-90 (forma sacrale d'una legge del taglione); 1391; *Hipp.* 974 (forse emblema di santità, forse semplice complimento ad Atene: cfr. *El. Soph.* 707); *El. Eur.* 415 (esplosione di un compiacimento che si eleva al di sopra dello stato ordinario); *El. Soph.* 291-92; 411 (se sotto l'emozione ci sta un pensiero, è quello d'una resa dei conti immanente alla famiglia: un'eventuale nemesis attesa ma non spiegata); *Phil.* 1020 (potenzia la sua condizione infelice allargando la circonferenza di quella situazione di cui è collocato al centro); *Oed. Col.* 1450; 1460-61 (consuetudine espressiva vivificata da un senso di predestinazione); 1503-04; 1505-06 (l'allocuzione è un trapasso tra mondi diversi o la sistemazione in questo di impulsi trascendenti assorbiti?); *Heracl.* 437-38; *Suppl. Eur.* 330-31 (le due espressioni — la prima laica, la seconda religiosa — enunciano il medesimo concetto: non variano i pensieri, si alternano solo le formulazioni); 373 (su di una dizione puramente umana si stende un velo di religiosità: balena qualcosa che supera l'immanenza senza che venga affermato); 463-64 (del successo che arriva agli uomini la radice è oscura; qualsiasi determinazione suona equivalente: la sfumatura è un atteggiamento del soggetto non un aspetto della realtà); *Phoen.* 190-92 (l'aspirazione ad evitare la schiavitù è ben comprensibile in se stessa: l'inserzione del nome di Artemide le conferisce un'intensità più appassionata, trasformando il voto anonimo in supplica); *Or.* 1361-62 (il castigo inviato dagli dei contro Elena può essere interpretazione di fede o normale rilievo dei fatti attraverso ad una locuzione che ingenera un superiore senso di forza: è corroborante veder condivisa dall'alto la propria esigenza di giustizia); *Iphig. Aul.* 394b-95; 411 (ambiguità tra senso religioso e adeguamento della frase ad indicare la follia di tutto un popolo); *Rhes.* 56-58 (Ettore si accorge di aver perso l'occasione favorevole che gli si era offerta e che, probabilmente, non sarebbe tornata più: è un po' un prendersela con le «stelle»); 63-64; 103 (l'opportunità che gli dei porgono di attaccare il nemico, se può essere fede, può anche restringersi a formulario d'occasione, tanto più che Ettore è portato a considerarla come un sostegno a favore della sua tesi interventista: forse istintivamente, egli inquadra le sue idee in un indiscutibile piano più alto); 199; 317-18 (non è facile discernere se l'interpretazione che si tratti di un provvedimento divino sia frutto di con-

netta distinzione tra lo strato naturale e quello soprannaturale: egli li compenetrava in una sintesi in cui entrambi tendevano ad offuscare i loro connotati: il suo era un mondo intriso di divino, perché il divino era solo l'imponderabile del mondo. Il riferimento alla divinità oscillava quindi spesso evasivamente tra la naturalezza dell'anima intimamente religiosa e la superficialità di quella acriticamente adagiata sulle tradizioni: ne risulta per noi un frequente disagio nel districare se il divino sia storia o stile, azione o retorica (¹⁴⁸).

In molti casi tuttavia pare che si possa decidere con sufficiente sicurezza che si tratta di un pensiero laico in abito religioso, sebbene talora non si sia autorizzati ad escludere la volontà di aggancio alla divinità di un semplice rilievo profano (¹⁴⁹). Sono in generale formulazioni cor-

vinzione o l'incolore gnome spicciola che commenta quotidianamente le notizie: è una sapienza che sa troppo d'impersonale); 455-58 (questi richiami a Zeus sembrano arrivare scontati: pensieri antichi non rinnovati perché non rivissuti); 476 (la pietà del linguaggio di Ettore è probabilmente solo buon galateo).

(148) Analogo è l'imbarazzo di giudicare su certe personificazioni: in *Agam.* 667 va letto ἄδης οὐ "Αδης? *ibidem* 698 ἔρις οὐ "Ερις? *ibidem* 755 τύχη οὐ Τύχη? *ibidem* 762 πῆτος οὐ Πῆτος? *ibidem* 763 ὕβρις οὐ "Υβρις? *ibidem* 770 ἄτη οὐ "Ατη?... Anche quando il pensiero è frutto d'esperienza e saggezza umana non verrebbe distorto se vi si immettesse un dio agente: ne sarebbe modificata soltanto l'intonazione stilistica.

(149) Cfr. *Agam.* 106; 1335-37 (le espressioni, prive di una carica religiosa incisiva, si affiancano ai seguenti futuri impersonali che hanno senso di necessità: l'occhio dello spirito è rivolto agli eventi non a lontani fautori; la coloritura religiosa, avvolgendo d'eccellenza il trionfo, ne fa solo risaltare il crollo successivo); 1424 (il « se dio compirà le cose al contrario » equivale a « se le cose andranno diversamente »); *Choeph.* 382-85; *Ajax* 137; 186-87 (non è che un deprecativo reso un poco più concreto); 397-400 (quegli dei e quegli uomini ai quali l'eroe si dichiara indegno di rivolgere lo sguardo sono entrambi degradati a sezioni dell'orizzonte: indicano « da nessuna parte »); 823-44; 845-58; 998; 1057; 1128; *Antig.* 236 (il « destino », a cui si abbandona fatalisticamente la guardia, incerta se denunciare a Creonte il seppellimento di Polinice, è un agnostico « quel che sarà, sarà »: con quel tecnicismo non dimostra di avere idee chiare sulle leggi che regolano la vita, dimostra di non averne nessuna); 1218 (Creonte si trova in un clima angoscioso su cui pesa la minaccia di vendetta divina prospettata da Tiresia); *Trach.* 1085-88; *Oed. Tyr.* 269-75 (atteggiamenti quasi meccanici, che emergono offerti da una lunga e vulgata tradizione, più che scelti: la convinzione personale si dissolve in una statica mentalità generale); 470-73 (la forma consunta trasmette anche al pensiero, già in sé decisamente anonimo, un sentore di logoro che si regge a malapena); *Med.* 516-19 (Medea, rimproverando a Zeus di non aver messo contrassegni di riconoscimento al malvagio, non risale all'autore delle cose, si ferma alla situazione constatabile, dando maggior pregnanza al problema; è uno sfogo nostalgico verso un ordine diverso ed anche una larvata imprecazione); 720; *Hec.* 706; *El. Soph.* 916-17 (l'instabilità dell'avversione divina è un'esperienza resa più augusta a consacrazione di una prospettiva di gioia); 1263-64; *Phil.* 462-65 (per non scoprire il suo gioco Neottolemo si appoggia ad una credenza comune al di là di quella individuale); 1316-17 (forte dose d'impersonalità); *Oed. Col.* 1124-25; 1536-37 (stanco moralismo che sa più di predicazione che di verità vissuta); 1748-49; 1749-50; *Heracl.* 794 (atteggiamento di garbo distinto che non impegna e rassicura); *Phoen.* 705; 1265-66; *Or.* 708 (la divinità che odia lo zelo eccessivo è un'energica affermazione, in uno stile magniloquente, che esso è a tutti i livelli antipatico: infatti non abbiamo nessuna testimonianza del comportamento divino al riguardo); *Iphig. Aul.* 390 (la divinità sottolinea soltanto il grado della buona ventura di essere stato liberato da una moglie impudica); 1404-05; *framm.* 100; 101; 131; 490; 899; 1059 *Eur.*

renti, che la religione ha abbandonate come relitti fossili lungo il proprio cammino, ma che sono sopravvissuti nell'uso per una residua colorazione di pittoresco o per una sfumatura di solennità sacrale. Quanto sia lenta la pressione del sentimento religioso in queste locuzioni può essere dimostrato dalla controprova di espressioni profane che sono rimaste tali, quantunque vi si potesse introdurre con pienissima spontaneità il nome di qualche divinità ⁽¹⁵⁰⁾. La tenue labilità del rapporto con un divino improntato ad una spiccata esteriorità ufficiale fa sovente pensare ad una delusione; l'anima ripiega dopo aver cercato invano: il vuoto è soprattutto nell'al di là.

6. Sostanziale angustia di concezione

L'intima profanità di queste figure divine affiora da infinite osservazioni che si presentano quasi ad ogni passo. Ci avviene pressoché sempre di incontrarci con individui concepiti con le nostre stesse dimensioni ⁽¹⁵¹⁾, ma il più delle volte depauperati dei fermenti generosi e delle

(150) Cfr. *Agam.* 575; 1323-26; 1409-13; 1430; 1431-47 (l'intervento di Clitennestra è tutto incentrato sul fatto umano, senza nessun sentore di diritto o di iniziativa divina, sebbene fosse facilissimo inserirveli: il furore della sua passione cerca soltanto di giustificarsi dietro una legge suprema); 1533-36 (il coro intuisce ciò che non sa, ma che il poeta conosce; l'osmosi qui è però felicissima; infatti invece di prevedere soltanto gli eventi, subodora leggi che spingono a sbocchi inesorabili); 1537; 1597-98; *Choeph.* 45; *Eum.* 842; *Ajax* 412-26; *Phil.* 468-70 (Filottete in questa sua ardente preghiera si appella alle persone più care a Neottolema che giudica più atte a persuaderlo che non le divinità: l'invocazione a Zeus arriverà solo a completamento (v. 484), in quanto tutto deve essere tentato; è un richiamo ad una specie di consenso universale personificato in un dio); *Oed. Col.* 282-83; *Suppl. Eur.* 650; *Phoen.* 1-6; 611-19 (è sullo stesso piano e nel medesimo tono delle precedenti invocazioni, dirette o indirette, agli dei: contano come sfogo, non come capacità d'intervento degli invocati); *Ion* 122-23; *Or.* 36-38 (spiegazione razionalistica che sottentra con abile accorgimento al posto di quella mitica?); 395-96 (all'inafferrabile nebulosità di quel divino impersonale Euripide replica con la personalità umana: la psicologia implica la realtà d'un'anima che la mitologia non garantiva).

(151) Cfr. *Prom.* 312-13; 439-40 (se la potenza dei dominatori fu costituita dalla loro vittima, la grandezza che ostentano dev'essere ben precaria!); *Eum.* 273-75 (Ade è divinità che qui sembra però riassumersi in un grande libro di conti infalsificabili che vanno saldati); *Her.* 655 (sotto il tono paradossale e scherzoso si avverte un rimprovero all'intelligenza divina); 1314-15 (la riserva sull'attendibilità della tradizione sa molto di convenzionale, non allevia l'assoggettamento di uomini e dei alla fortuna, specie alla luce di quanto detto prima); 1320-21; *El. Soph.* 67-72 (quegli dei sono i dedicatari delle are presenti in scena; la preghiera di Oreste è un buon augurio alla sua impresa ed uno sprone alla propria energia: con tale immanenza è in sintonia il contenuto della supplica, che verte sul più grezzo ricupero di ricchezza); 110-12 (strana mescolanza di nomi che evocano esseri ultraterreni, ma li fissano ad un livello assai basso: il caos dei nomi, che ha certo un intento programmatico, può alludere a quello delle possibili entità); *Suppl. Eur.* 552-55 (la sicura felicità divina è ridotta al culto ed il culto a dozzinale offerta di doni e di plausi); *Hel.* 878-91 (Teonoe anticipa a Menelao l'esito di un concilio di dei prima ancora che fosse convocato ed assicura che dipendeva da lei sola sia, aderendo a Cipride, farlo morire, sia favorendo Era, salvarlo (vv. 887-90): le contese divine vengono dunque decise da una donna che, assai più lungimirante degli dei, se ne dimostra anche immensamente più degna); *Ion* 4 (Erme dio e servo degli dei); 6-7 (Febo profetizza il futuro ai mortali, eppure in questo dramma si rivela d'una grossolana

capacità di dedizione che l'umanità pur possiede in sorprendente dovizia. Questi personaggi divini sogliono muoversi a livello umano, rivestendo per di più della nostra stirpe a preferenza i tipi più aridi o meschini ⁽¹⁵²⁾: si confondono bene con la plebecula che s'aggrava nei vicoli tra le casupole ai piedi dell'Acropoli: l'Olimpo si era abbassato ad anonimo borgo. Non siamo ad antropomorfismi divini, ma allo svuotamento del divino nella banalizzazione; invece di incontrare il divino nella quotidianità, troviamo una quotidianità senz'ombra di divino.

Gli dei si comportano come comuni mortali e come comuni mortali vengono anche trattati ⁽¹⁵³⁾ ed in taluni casi addirittura maltrattati ⁽¹⁵⁴⁾, accusati ⁽¹⁵⁵⁾, ironeggiati ⁽¹⁵⁶⁾, umiliati ⁽¹⁵⁷⁾, disprezzati ⁽¹⁵⁸⁾, beffati ⁽¹⁵⁹⁾, svergognati ⁽¹⁶⁰⁾. Gli uomini cercano nei numi una totalità di purezza

volgarità: gli attributi di questi dei più che doti sono attitudini: sono delegati a fare); *Or.* 407-08 (Erinni dalla consistenza spettrale, altalenanti tra l'incubo e l'allucinazione).

(152) Cfr. *Troad.* 9-11 (Pallade escogita l'intrigo del cavallo di legno, che insuffla ad Epeo); 48-54 (Atena si rivolge allo zio Posidone — che laidezza in queste parentele! — proponendo il superamento dell'antica ostilità e nuovi piani d'alleanza: ostentata intimità familiare di sapore borghese, inchini cerimoniosi, sorrisi ben preparati, complimenti tra diplomatici e comareschi; poi ai vv. 58 e 61-62 piatta e greve trattativa tra potentati); 924-31 (le tre dee in giudizio da Paride sono una squisita concretizzazione della più arida grettezza morale, sebbene il determinismo con cui Elena proclama di essere stata costretta a seguire Paride (vv. 936; 940; 948; 953; 962; 964), posto a fondamento sofisticato della sua arringa, abbia valore dialettico ma non religioso); *Hel.* 1338-52; *Or.* 8-9; *Iphig. Aul.* 71-72; 180-84; 580-89; 1284-1310; *Rhes.* 358-59 (Zeus liberatore è Reso con il suo esercito, piuttosto che il nume che ne dispose l'arrivo); 516-17 (gli dei protetti dal codice come i comuni mortali); 608-10 (Odisseo dichiara di aver udito la voce di Atena: egli ne percepisce la presenza di fedele alleata che lo assiste: come Pilade con Oreste: dall'integra umanità la separa unicamente la visibilità); 627-31 (Atena funge da informatrice come potrebbe farlo un'attenta sentinella: ha solo un intuito notevolmente sveglio, seppure nemmeno eccezionale, in quanto (v. 631) anch'essa procede per congetture nel determinare la meta di Paride); 974-75.

(153) *Sept. Th.* 274-78 (Eteocle, a vittoria ottenuta, promette sangue di pecore sugli altari e spoglie di nemici nei templi, quale patto di lealtà reciproca nella collaborazione); *Choeph.* 791-93 (Oreste, reso potente da Zeus, lo ricompenserà due o tre volte tanto); *Heracl.* 347-52 (nelle alleanze divine distribuite tra i due avversari si soppesa la potenza personale di ogni nume: è garanzia di successo avere per sé quelli più forti); *Rhes.* 470 (bottino da offrire agli dei: tutto si esaurisce su di un piano di rapporti onestamente osservati).

(154) Cfr. *Trach.* 714-15, da cui appare il dio Chirone ridotto a mal partito da una freccia di Eracle.

(155) In *Eum.* 149-54; 162-63; 169-73 il coro delle Erinni rivolge sanguinose imputazioni ad Apollo.

(156) Cfr. framm. 705 Soph.: «Solo a Tebe le donne mortali partoriscono dei».

(157) Cfr. *Hel.* 969-74: quel commercio di morti che Menelao istituisce con Ade è d'una trivialità macabra, appena superata dall'intimazione a restituire i cadaveri alla vita. La divinità è svilita al massimo: non si esprime l'irritazione della bestemmia ma la più tranquilla ed ovvia disistima.

(158) In *Or.* 531-35 e 624 Tindaro, riconoscendo la giustizia agli dei che tormentano con la follia Oreste, il quale era stato matricida per ordine di Apollo, viene a compiere di costui un'inevitabile stroncatura.

(159) Cfr. *Agam.* 1386-87, dove anche Zeus è coinvolto nell'atmosfera schernitrice; framm. 21 adesp.

morale (framm. 292,7 Eur.), ne avvertono la necessità quali supporti della propria potenza (framm. 477 adesp.), ma sovente riscontrano come quella loro idea del divino sia insufficiente a sostenere le loro aspirazioni e se la vedono afflosciare dinanzi agli occhi, scadendo ad un'indicazione di eccellenza ⁽¹⁶¹⁾, ad una più accorata trepidazione nel desiderio ⁽¹⁶²⁾, ad una vaga inquietudine dinanzi a possibili esistenze che l'estensione misteriosa, oltre l'orizzonte dei sensi, potrebbe contenere ⁽¹⁶³⁾. Talora il numinoso si esteriorizza nel rituale grandioso di una solennissima liturgia di consacrazione ⁽¹⁶⁴⁾, in una teatralità superficiale ed inconsistente (Or. 268-71), in una vuota spettacolarità (*Bacch.* 1063-72; 1078-83) o anche in immaginazioni strampalate ⁽¹⁶⁵⁾.

Si comprende come in questa temperie il divino non trovi una sua linea sicura né nell'essere né nell'operare: pallide parvenze (cfr. *Antig.* 622-24; *Oed. Col.* 1766-67) che, fra stranezze ⁽¹⁶⁶⁾ ed ingenuità ⁽¹⁶⁷⁾, finiscono per esaurirsi in speciali effetti psicologici ⁽¹⁶⁸⁾. In un tale am-

(160) Cfr. *Phil.* 676-79: all'invasione di Zeus nei letti umani corrisponde quella di Issione nel letto di Zeus: la divinità qui non è neppure idealizzazione dell'umanità, ne è solo estensione e cattura e l'«onnipotente» figlio di Crono mostra tale sua prerogativa gettando su di una ruota perenne l'insidiatore della moglie.

(161) Cfr. *Phil.* 942-43, dove l'anagrafe di Eracle serve solo ad evidenziare il pregio dell'arma e quindi l'enormità del suo furto; *Iphig. Aul.* 1444, dove la fanciulla vedendo la sua tomba nell'altare di Artemide, senza scendere a valutare la condotta della dea, lo considera solo come un luogo sacro ed universalmente venerato. Ifigenia vive il suo sacrificio e del divino ha bisogno per dare un senso alla sua offerta suprema. Ormai traslata nell'assoluto, è animata da un fervore ardente che la brucia e la sostiene: non può più notare macchie attorno a sé. In questa luce vanno collocati i vv. 1467-69; 1480-83; 1491-93 nei quali la dea risulta un nome che non richiama più fattezze.

(162) In *Iphig. Taur.* 354 il «vento proveniente da Zeus» fa indovinare una preghiera inespressa: il nome divino, con la sua suggestione religiosa, produce un'atmosfera di supplica adorante attorno alla sua brama.

(163) Cfr. *El. Soph.* 281; 292; 792 (l'invocazione alla Nemese è un disperato tentativo di superare la realtà in una protesta che travalica i confini ordinari dell'esperienza umana; si risolve più in una sfiduciata fuga di qui che non in un approdo di là); *Oed. Col.* 1100-01 (l'augurio di Antigone, che un dio renda al padre la vista perché possa vedere Teseo che l'ha liberata, è forma efficace per rendere l'ardore dell'anima: il prodigio come misura del sentimento e la divinità come affrancamento affettivo dalla realtà); *Phoen.* 604 (606) (gli dei ci sono, ma quasi più di riflesso che in concreto: è il diritto familiare fatto consacrare da un qualcosa di più alto e indiscutibile).

(164) Cfr. *Oed. Col.* 1606-65: tutto il passo — mirabile — tradisce lo sforzo di immergere in un'atmosfera divina; vorrebbe suggerire qualcosa di sovrumano, ma giunge solo a stimolarci ad immaginarcelo noi.

(165) Cfr. *Or.* 982-84c: la roccia di Tantalo, agganciata con catene d'oro all'Olimpo.

(166) Cfr. *Hel.* 1307; *Or.* 409-10: dee che non vanno nominate.

(167) Cfr. *Or.* 362-64, dove il dio Glauco si sporge dai flutti come un delfino; *Iphig. Taur.* 1125-31, in cui assistiamo all'accompagnamento, fatto da Pan con la zampogna e da Apollo con la lira, al viaggio di una nave che trasporta una principessa in fuga: in *Ion* 1616 a far da dama di compagnia per il ritorno è invece Atena, la quale era fresca di allenamento al riguardo per l'identica prestazione appena prima (ma la cronologia resta assai dibattuta) fornita ad Ifigenia (cfr. *Iphig. Taur.* 1488-89).

(168) Cfr. *Sept. Th.* 267-70 (l'origine dell'entusiasmo nelle truppe non è da Eteocle attribuita tanto agli dei, quanto al grido rituale che il coro innalza);

biente di sempre incerta visibilità questi dei senza prove ⁽¹⁶⁶⁾ sono anche ammessi, ma non ne viene capito il contegno e ne vengono ignorate le leggi ⁽¹⁶⁷⁾.

Quando invece il loro comportamento risulta accessibile, non appare, in genere, affatto ammissibile. Sbandano infatti da una manchevolezza all'altra: dimostrano inettitudine ⁽¹⁷¹⁾, angustia ⁽¹⁷²⁾, meschinità ⁽¹⁷³⁾, egoismo ⁽¹⁷⁴⁾, brama insaziabile d'onori ⁽¹⁷⁵⁾, permalosità omicida ⁽¹⁷⁶⁾,

441-50 (a Capaneo, che con parole tempestose svillaneggia i numi, Eteocle oppone il pio Polifonte, facendo degli dei delle opportunità parenetiche: se non agiscono sul campo di battaglia influiscono almeno sull'animo dei combattenti); *El. Soph.* 174-77 (l'asserzione del coro che Zeus è ancora potente in cielo e tutto vede è un mezzo per indurre Elettra ad una certa calma: Zeus non è centro, è sfondo. Al coro non interessa, ma se ne serve come dell'unico argomento che gli soccorra per placare la giovane: lo attinge dal deposito della tradizione non perché sicuro, ma perché opportuno. Infatti dice subito dopo (v. 178): « Il Tempo è un dio compiacente » in un accostamento che suggerisce un pareggiamento: Zeus e Tempo sono quanto può agire sull'uomo; entrambi costituiscono un'atmosfera che lo avvolge. Sofocle cerca rimedi ad un animo esulcerato, non realtà ontologiche ultraterrestri: l'emozione del passo lirico rende più facile lo sfumare nel caldo dei sentimenti la responsabilità dei concetti); *Phil.* 1186 (invocando il demone tenta, più che altro, un collegamento; cerca di aggrapparsi a qualche cosa nel crollo universale che lo trascina con sé: obbedisce all'impulso della disperazione).

(169) Il caso tipico di colui che si proclama dio sull'unica base di una potenza non integrata da nessun'altra virtù essenziale al divino è il Dioniso delle Baccanti.

(170) Cfr. *Antig.* 925; *Rhes.* 583-84: Odisseo crede che Ettore sia protetto da una qualche divinità; la sua è una religiosità che bada agli effetti e privilegia le norme dell'agire pratico, retto da oscure regole di cui, sebbene non si penetri l'essenza, si possono cogliere certe costanti di funzionamento. Il mistero non scende dall'alto, scaturisce dall'interno delle cose: unica vera divinità è la vita, che si esplica come storia.

(171) Cfr. *Prom.* 756-64 (Zeus cadrà vittima dei suoi capricci — profezia ribadita ai vv. 907-27 — giacché ignora la causa che lo condurrà alla rovina, di cui solo Prometeo conosce il segreto (vv. 913-15, sebbene nel framm. 531 *Soph.* l'esclusività della visione del futuro sia riservata proprio a Zeus): non manca del grandioso nel potente rilievo con cui viene ritratto questa singolare mescolanza di potenza e d'impotenza); *Eum.* 470-72 (Atena dichiara, senza la minima vampa di rossore, che non è in grado di giudicare processi che un mortale abbia considerati troppo onerosi).

(172) Cfr. *Rhes.* 616-21, dove Atena manifesta un interesse ed un apprezzamento eccezionali per le cavalle di Reso, e framm. 825 *Soph.* che ci attesta il vivido amore degli dei per la fontana Iperiea.

(173) Cfr. *Oed. Tyr.* 476-82 (il dio che con i suoi oracoli-tafani si accanisce su di un innocente appare ben più ferocemente gretto della sua irresponsabile vittima); *Hel.* 31-36 (Era, irritata per la sconfitta nel concorso di bellezza, sfoga il suo rispetto facendo sì che Paride prendesse non Elena ma un fantasma aereo che le rassomigliava: cfr. vv. 705; 1136; 1218-20).

(174) Cfr. *Prom.* 950-51 (Ermete, di fronte al supplizio di Prometeo, si rivela particolarmente seccato alla prospettiva di dover fare un secondo viaggio); *Eum.* 476-79; 780-93 e poi fino al termine (ostinata e rabbiosa salvaguardia dei loro diritti, con la ritorzione di atroci vendette qualora fossero stati misconosciuti: è un'intransigenza cocciuta, non animata neppure dalla più elementare flessibilità).

(175) È il motivo che percorre da un capo all'altro le Eumenidi e le Baccanti: quando, proprio in chiusa, Dioniso ripesta il ritornello degli oltraggi ricevuti e dei mancati onori (vv. 1377-78), Agave e Cadmo non gli rispondono neppure (v. 1379), dando a divedere di non avvertirne nemmeno il piagnucolio. Invece la sentenza di Polimestore che gli dei tutto sconvolgono per attirarsi la

torpidezza apatica ⁽¹⁷⁷⁾, afflosciamento nel vino e nel sesso ⁽¹⁷⁸⁾, oscenità volgare ⁽¹⁷⁹⁾, sconcezza orripilante ⁽¹⁸⁰⁾, stoltezza ⁽¹⁸¹⁾.

Così pesantemente terrestri, tali esemplari divini non offrivano quindi difficoltà di approccio: non risultava arduo raggiungere il livello dei loro piedestalli ⁽¹⁸²⁾, tanto più che fu anche escogitata la versione ridotta dell'ἀνδρωποδαμῶν (*Rhes.* 971 e cfr. 972-73) e che talismani apotropaici, pur senza pretendere la patente ufficiale di divinità, se ne arrogavano poteri per nulla inferiori ⁽¹⁸³⁾. La sorprendente vicinanza della divinità ne facilitò naturalmente la proliferazione, per cui la vediamo cestire un po' dovunque ⁽¹⁸⁴⁾. Però quest'albero genealogico che ad ogni

nostra venerazione (*Hec.* 958-60), posta in bocca ad un personaggio così screditato, non contiene valore concettuale: suona solo come una goffa affermazione a vanvera che palesa la miseria spirituale di chi la pronuncia.

(176) Cfr. *Hipp.* 5-8, dove Afrodite abbatte gli antagonisti per avidità di omaggi: non è capace di ampie vedute su leggi generali, né di una concezione dell'amore come dovere cosmico. La dea è ridotta alle dimensioni di una dama risentita che eleva la sua suscettibilità ad unico criterio di giudizio: non ha dubbi, inquietudini, sospetti che esistano altri valori ed altre giustificazioni. È l'effigie della angustia soddisfatta e meschina; ha la compatta beatitudine che rende così ottusi gli Olimpici.

(177) Cfr. *Or.* 420, che teorizza la lenta inerzia della divinità nel soccorrere, mentre Menelao osserva (v. 423) come sia invece rapida nel colpire, anche quando la punizione potrebbe essere di assai incerta applicabilità. Al v. 426 Oreste dichiara, con amarezza, che l'indugio è ἀπραξία e mira evidentemente ad Apollo.

(178) Cfr. *Bacch.* 771-74 dove Dioniso è celebrato come fornitore del vino, senza di cui non ci sono piaceri né d'amore né d'altro genere: tutto l'ideale umano è rinchiuso in questi orizzonti.

(179) Cfr. *Or.* 476, in cui si ricorda come Tindaro e Zeus tennero a mezzadria l'amore di Leda.

(180) Cfr. *Ion* 21-24; 268-74, dove sullo sfondo di un mito sudicio e turpe se ne stende un altro ripugnante e feroce.

(181) Cfr. *El. Eur.* 1302, dove i Dioscuri dichiarano « insipienti » gli ordini d'Apollo.

(182) Tra i molteplici sentieri che vi conducevano attraverso a rampe di una salita quasi impercettibile, si possono ricordare l'anima divina di Eracle da cui Iolao riconosce nata Macaria (*Herac.* 540), la quadriga del sole (*Hel.* 342), il giuramento per l'Eurota verdeggiante di canne (*ibidem* 348-50), la Dike che vendica la malvagia Elena (*Iphig. Aul.* 397), la cui divinizzazione risulta dall'intervento nella storia più che dalla terminologia, l'esclamazione « o santo Pudore » (*ibidem* 821) che implica una personificazione tenue ma dai confini non delimitati (il v. 824 in risposta « lodo il tuo rispetto per il pudore » se proprio nel divino non ci introduce, almeno ci avvia esplicitamente), la morte guaritrice (framm. 255 Aesch.; framm. 369 a *Suppl.* Snell, p. 34) che ha la medesima intonazione del vocativo precedente: forse il pathos soggettivo dell'uomo che guarda soprattutto dentro di sé gli permette di non preoccuparsi della realtà ontologica di colei che implora.

(183) Cfr. *Oed. Col.* 1522-25; *Herac.* 1028-36; 1043-44: le spoglie mortali di Edipo e di Euristeo saranno baluardo ad Atene; effetti ciecamente irrazionali che si situano nel dominio del magico: l'oltrenatura mette in iscacco la natura invece di completarla. Cfr. anche *Iphig. Taur.* 985-86.

(184) Sono infatti dei la legge divina (*Bacch.* 370-73) ed il tempo (*El Soph.* 179), le Erinni (*Iphig. Taur.* 299, contro le quali Oreste immagina di combattere con la spada) e la compassione (*Oed. Col.* 1267-68), la speranza (*Iphig. Aul.* 392, resa ammiccante da una sottile inflessione satirica) e la verecondia (framm. 436 Eur.), la nostra mente (framm. 1018 Eur.) e la nostra anima (framm. 913,3 *Suppl.* Snell p. 15), la sapienza (framm. 836 Soph.; 130 adesp.) e la dimentici-

aurora schiudeva nuove gemme non poteva non svilirne il pregio ⁽¹⁸⁵⁾.

L'esiguità degli dei e la loro trita modestia di natura dovevano necessariamente riflettersi sulla loro azione sotto forma d'impotenza ⁽¹⁸⁶⁾. Infatti, nonostante il favore di Posidone, Troia viene distrutta (*Troad.* 6-9) ed il dominatore dei mari è costretto a rammentare con fredda deplorazione come i templi divini siano stati insozzati dal sangue (vv. 15-17), si confessa vinto e obbligato a sloggiare dai suoi altari (vv. 23-25) e conclude la sua lagna con un motto, scialbo nella sua totale insignificanza, che inaugura la tradizione lapalissiana: « Se Pallade non ti avesse distrutta, staresti ancora ritta sui fondamenti » (vv. 46-47): è la sublimità del suo addio ⁽¹⁸⁷⁾. Questi personaggi possono poco e si restringono a poco. Amano infatti rinchiudersi nei loro minuscoli domini, come signorotti nei loro feudi o perfino nelle loro ville. Atena nutre per la sua città un attaccamento morboso ⁽¹⁸⁸⁾ e condivide con

canza dei mali (*Or.* 213-14: quantunque sia un concetto negativo), la ricchezza, che pure anche i perversi acquistano (framm. 20 Eur.) e la povertà, nonostante che sia così detestabile (framm. 248 Eur., con una maliziosa venatura ironica).

(185) Anche qui il fenomeno si manifesta sotto aspetti svariati: dalla fusione di individui (Apollo è identico a Bacco in framm. 341 Aesch. e 477 Eur.; Zeus lo è ad Ades in framm. 912 Eur. e Dione a Selene in framm. 177 Eur.) alla gonfiatura di altri fino a cancellarne qualsiasi tratto caratterizzante (cfr. framm. 855 Soph. — o Euripide? —: « Cipride è tutto ... »), dal pareggiamento tra divinizzazione e suicidio, che quasi non differiscono (cfr. *Hel.* 140-42), al desiderio di Neottolemo di poter prendere l'arco di Filottete e « adorarlo come un dio » (*Phil.* 657). Vedi inoltre *Phil.* 344 (l'epiteto di « divino » doveva coprire cose ben spregiate, se veniva attribuito perfino a chi era considerato come il nemico odioso per eccellenza); 827-29 (il sonno è « signore » come gli dei); *Troad.* 1102; *Phoen.* 232 (antro divino del drago: cfr. *Bacch.* 121-22); *Hel.* 1666-67; *Ion* 1439-40; *Bacch.* 520; *Rhes.* 185-88 (i cavalli d'Achille, dati da Posidone a Peleo (vv. 240-41), nella loro qualità di « immortali nati da immortali » puzzano anch'essi di divino); framm. 448 Eur. (« il cielo divina sede degli astri »).

(186) Il coro, conosciuta la morte di Lico, esclama: « Chi... ha pronunciato la stolta affermazione che gli dei sono impotenti? » (*Her.* 757-59), ma è la reazione emotiva al fatto inatteso. Sottolinea ancor di più la misteriosa irrazionalità del loro agire: sulla superficie della storia gli eventi umani sono sollevati e trasferiti come foglie secche dalle raffiche. L'uomo si trova in balia delle parvenze.

(187) Vedi anche *Eum.* 74-79; 81-84 (in Apollo dominano rabbia e smarrimento); 616-18 (Atena aveva scaricato ogni sua responsabilità su di un tribunale, Apollo la riversa su Zeus); *Alc.* 22-23 (Apollo cede dinanzi alla morte); 64-69 (Apollo sconfitto si vendica predicando la vittoria di Eracle... non la sua; ed Eracle era ancora mortale); *Hipp.* 1437-38; *Hel.* 1301-37 (quella dea che, nell'angoscia della figlia perduta, corre per la montagna, si lancia in valloni boscosi, lungo i fiumi ed i mari, accompagnata dallo stridore penetrante delle nacchere e circondata dal deserto che ella diffonde dovunque a causa del suo dolore, non offre una grande testimonianza della sua eccellenza. Si lascia strappare la figlia con l'inganno senza accorgersene (v. 1322), cosa che certo non sarebbe avvenuta a Teonoe); 1660-61; *Iphig. Taur.* 995-96.

(188) Vedi la *rhesis* con cui istituisce l'Aeropago (*Eum.* 681-710), battaglia politica di contingenza locale, che soffoca nell'angustia la grande trilogia: un'oratoria stranca, che fatica terribilmente a reggersi, puntella un comizio partitico che finalmente pone termine (vv. 707-08), con un arido sigillo burocratico, ad una pagina di prosa spenta. Cfr. inoltre *Phil.* 392; *Oed. Col.* 1070-73 (miti che hanno un puro valore civico-patriottico); *Heracl.* 770-75 (è, all'incirca, la sintesi viva di « Patria »); *Suppl. Eur.* 1183-1226 (Atena, apparsa a Teseo, gli dà minute prescrizioni sul rituale sacro per assicurarsi la fedeltà degli Argivi, ai quali impone poi di rinnovare la lotta contro Tebe. Questo proclama, che vorrebbe essere

altri suoi colleghi la sollecitudine che i propri templi vengano rispettati con il massimo ossequio ⁽¹⁸⁵⁾; Thanatos (*Alc.* 29-76: prevalente metonimia?) è tutto teso in un'ombrosa scontrosità per i suoi diritti violati, non vedendo nessuna legge fuori dei privilegi acquisiti, tra i quali non filtra raggio di gentilezza; la Terra regna « sul grande Pattolo, ricco d'oro » (*Phil.* 392); Posidone governa « i promontori dell'Egeo e l'azzurro mare dal bel vento sotto gli alti scogli » (framm. 342 *Soph.*; cfr. *Rhes.* 240-41).

La ristrettezza d'ambito della loro giurisdizione è per gli dei prima ancora che un fatto di potere un dato di costituzione. Assumono infatti con naturalezza qualifiche locali ⁽¹⁸⁶⁾, che delimitano zone d'influenza nelle quali sarebbe scorretto per altri ingerirsi, consacrazione familiari ⁽¹⁸⁷⁾, che soddisfano aspirazioni sentimentali, e specializzazioni professionali ⁽¹⁸⁸⁾, che si rivelano come un fin troppo automatico riverbero dell'organizzazione sociale terrestre.

Se la lottizzazione del potere e la distribuzione delle singole di-

serio, svislisce invece la dea a rozza propagandista di una politica cittadina improntata ad una miserevole meschinità: Atena s'impiglia nei particolari più gretti pensati con una pedanteria cancelleresca che tocca il ridicolo. La mancanza di pathos e d'interiorità fa sembrare la dea ora ad un notaio che legga un protocollo ora ad uno sterile arringatore di piazza; *Ion* 1571-94 (Atena guarda a quell'angolo di Attica con la suscettibilità rivendicatrice di un tirannello che compensi ristrettezza di confini con esclusività di possesso: cfr. v. 1574 « la mia terra »; v. 1578 « la mia rocca »; v. 1584 « la mia terra »).

(189) Cfr. *Eum.* 474; *Troad.* 69-71; *Antig.* 282-87; *Phil.* 1440-44 (la riverenza alle proprietà divine è norma essenziale: Zeus, al confronto, considera tutto il resto come secondario); *Oed. Col.* 37-43; 922. Non è il male in sé che offende gli dei, è la rottura delle loro prerogative; se non hanno per nulla coscienza, hanno, al suo posto, una fremente permalosità.

(190) Cfr. *Suppl. Aesch.* 921-23; 1018-21; *Agam.* 88-90; 338; 509; 513; 810; 1645; *Coeph.* 799b-801; *Eum.* 916-21; *Antig.* 154-54b; *Trach.* 183; *Her.* 781-93; *El. Soph.* 292; *Oed. Col.* 678-80; *Phoen.* 227-28; framm. 871 *Soph.*; 860 *Eur.*

(191) Cfr. *Suppl. Aesch.* 206; 592-94; *Ajax* 387 (l'invocazione dell'eroe a Zeus, capostipite dei suoi antenati, è un sospiro al ceppo della famiglia senza nessun senso di devozione; compie il vano tentativo di un contatto che lo strappi alla sua terribile solitudine interiore); *Antig.* 199; 839; 938; *Trach.* 1106 (quando Eracle deplora la sua rovina, pur essendo nato da Zeus, signore del cielo stellato, obbedisce meno alla religione che all'orgoglio genealogico; nelle sue parole c'è più araldica che Bibbia); 1185; *Alc.* 1098; *Her.* 609; 696-97 (l'affermata preminenza in Eracle dell'*areté* sulla figliolanza da Zeus conferisce un più netto rilievo al piano storico su quello mitico che ne fa da velo all'orizzonte); framm. 318 *Eur.*

(192) Vedi *Prom.* 49-50, dove Kratos asserisce che ognuno degli dei ha avuto un incarico peculiare e che il solo Zeus è libero da delimitazioni (cfr. vv. 228-31; *Eum.* 574-75). Le Erinni hanno le loro incombenze (*Eum.* 208-10; 329-47; 354-96; 419-21; 476; 715), che accusano Apollo di aver scompaginate (*ibidem* 727); Tiresia (*Antig.* 1072-73) lascia intravedere una burocratizzazione nel governo dell'universo con assegnazione di compiti specifici; e qua e là spuntano qualificazioni riservate d'ufficio: Artemide veglia sui parti (*Suppl. Aesch.* 676-77; *Suppl. Eur.* 958); Atena, se si vanta di conoscere, sola tra gli dei, le chiavi della stanza in cui sta sigillato il fulmine (*Eum.* 827-28), ha anche la presidenza nei lavori di cucito e maglieria (*Suppl. Eur.* 1062); Ermete è il « ricercatore » per eccellenza (*Suppl. Aesch.* 920); le Erinni regolano tutte le questioni umane (*Eum.* 930-31); i Dioscuri salvano i naviganti giusti e pii (*El. Eur.* 1351-53), in piena cooperazione con la sorella Elena, una volta traslata nei cieli (*Or.* 1635-37); Apollo è il signore dei canti, purché non concernano i morti (*Suppl. Eur.* 975-77).

vinità in settori d'impiego separati potevano favorire la pace olimpica, era invece un fomite di rabbia mal sopita il contrasto tra dei vecchi e nuovi ⁽¹⁹³⁾, che si era instaurato con la tempestosa ascesa di Zeus al trono, dopo le successive gestioni di Urano e di Crono ⁽¹⁹⁴⁾, entrambi spodestati con violenza dal loro supremo potere. Congiure e lotte anche lassù, come avvengono così facilmente quaggiù: quindi dominatori e dominati, signori che sfoggiano soddisfazione e sottoposti che mordono il freno. D'altra parte non fa meraviglia che in cielo ci fossero individui a diritti ridotti, quando ci si parla di numi che erano addirittura soggetti a rendere servizi agli uomini ⁽¹⁹⁵⁾. E non è ancora questo l'ultimo gradino, c'imbattiamo giacché anche negli dei del male. Troviamo infatti annoverati in quell'alta categoria il dolore ⁽¹⁹⁶⁾, la peste « il dio che nessuno onora tra gli dei » (*Oed. Tyr.* 215), la morte « la sola degli dei che non ama regali » (framm. 161 Aesch.), la follia ⁽¹⁹⁷⁾, l'ambizione (*Phoen.* 531-32), le Erinni « vergini maledette... con le quali non entra in rapporto né dio, né uomo, né bestia, mai; (che) nacquero per il male ed abitano nella tenebra malvagia... oggetto d'abominio da parte degli uomini e degli dei dell'Olimpo » (*Eum.* 68-73), Cipride « la fraudolenta » (*Iphig. Aul.* 1301), Ermes « principe degli ingannatori » (*Rhes.* 216-17), Einodia « signora degli assalti notturni » (*Ion* 1048-49), Ares « ladrone » (framm. 29 Acheo p. 753) e « sanguinario » (*Phoen.* 1006).

Forse il completamento migliore alla panoramica sul paesaggio divino ci può venire offerto da una rassegna sistematica sugli epiteti con cui i singoli numi venivano contraddistinti: sono qualifiche rigide, ma assai significative di una mentalità. La stessa facilità d'impiego, favorendo la spontaneità del rapporto, toglieva quel velo di ufficialità che un'espressione più riflessa avrebbe quasi inconsciamente indotto. La gamma di designazioni assai ampia ⁽¹⁹⁸⁾, con la sua varietà, palesa come

(193) Cfr. *Prom.* 439-40; *Eum.* 150; 162-63; 172; 721-22; 727-28; 731; 778-79b (808-09b); 837-38 (870-71); 877-80; 882-83.

(194) Cfr. *Prom.* 310; 955-60; *Agam.* 167-72; *Eum.* 640-41; *Her.* 1317-18.

(195) Ricorda Apollo e Posidone costretti ad innalzare le mura di Troia nell'interesse di Laomedonte (*Troad.* 4-6; 813; 1174; *Or.* 1388; *Rhes.* 231-32); Apollo condannato a far da mercenario in casa di Admeto (*Alc.* 1-9); gli dei che eseguono le imprecazioni di Edipo (*Sept. Th.* 709; 720-26 (dove la terribile Erinni appare alle dipendenze di un temperamento dissennato); 790-91; 819; 832-33; 886-87; 893-94; 945-46; 953-55; *Phoen.* 66-70, in cui vediamo i celesti superiori ad Eteocle e Polinice ed inferiori ad Edipo) e di Eracle (*Trach.* 1239-40 dove siamo più alla religione della paternità che a quella della divinità, e c'è assai più profondità di natura che altezza di soprannatura).

(196) In *Or.* 398-99 Menelao lo dichiara « dio terribile »: è una probabile parodia euripidea della mania divinizzatrice, un moto di stizza e di nausea verso questi spettri artificiali che s'aggirano in ogni angolo.

(197) *Her.* 833-73; *Bacch.* 977, divinità che, prima di punire, disonora; non colpisce il peccato, inferisce sulla persona; non emenda, distrugge; non compie giustizia ma vendetta.

(198) Spiccano in primo piano le particolarità fisiche, quali la chioma d'oro (Apollo, *Suppl. Eur.* 976-77; *Troad.* 254; *Iphig. Taur.* 1236; Artemide, *Phoen.* 191; Eros, *Iphig. Aul.* 548), i neri capelli (Ades, *Alc.* 438), la nera carnagione (Imprecazione, *Sept. Th.* 832-33; Eumenidi, *Or.* 321), l'aureo volto (Dioniso, *Bacch.* 553; Giustizia, framm. 486 Eur.), la faccia color del vino (Dioniso,

non solo non ci sia la riuscita di un'elevazione nel concetto divino, ma non ne esista nemmeno il sospetto di possibilità e quindi neppure lo sforzo. Sono decorazioni pacificamente accettate perché inserite nel gusto e nella convenzione. Nei casi migliori tentano di rendere il fascino ed il mistero della terra, ma non arrivano pressoché mai al superamento dell'umanità, al massimo ne formano un'evasione. Dovunque si avverte

Oed. Tyr. 211), le ali d'oro (legge divina, *Bacch.* 371-72), i piedi veloci (Ermes, *Hel.* 243-44; Artemide e Atena, *ibidem* 1314-16), l'aspetto femminile (Dioniso, *Bacch.* 353; 453-59); vengono poi gli ornamenti, come la brillante cintura (Latona, *Phoen.* 175), il diadema d'oro (Persefone, *Ion* 1085; Dioniso, *Oed. Tyr.* 209), la corona di narcisi (Demetra e Core, *Oed. Col.* 682-84) e quella di serpenti intrecciati e di rami di quercia (Ecate, framm. 492 Soph.), i neri vestiti (Thanatos, *Alc.* 843) e soprattutto le attrezzature specifiche, che denunciano attività ed interessi di chi li porta quasi a complemento della propria personalità: tali sono le frecce d'oro (Artemide, *Trach.* 637; cfr. Apollo, *Oed. Tyr.* 205), l'arco d'oro (Apollo, *Oed. Tyr.* 203; cfr. *ibidem* 162; *Rhes.* 226; Artemide, *Hel.* 1315; *Iphig. Taur.* 1237-38), la lancia (Atena, *Hel.* 1316; *Iphig. Aul.* 1305), le torce ardenti (Artemide, *Oed. Tyr.* 206-07; *Iphig. Taur.* 21; Dioniso, *Ion* 716), le redini d'oro (Afrodite, *Oed. Col.* 693), la Gorgone d'oro (Pallade, framm. 351 Eur.): un posto a parte nell'equipaggiamento dei celesti tocca poi a Terra-Cibele, che concedeva su di un cocchio a cui erano aggiogati leoni (*Phil.* 400; *Hel.* 1310-11); più domesticamente invece gli dei invocati da Polinice (*Phoen.* 606) si circondavano di « bianchi puledri ». Accanto agli strumenti che indicano una particolare passione se ne trovano non di rado gli oggetti immediati, quali i cuccioli delle fiere agresti (Artemide, *Agam.* 140-42), i cavalli (Posidone, *Oed. Col.* 708-11; *Phoen.* 1707; Atena, *Oed. Col.* 1070-71), l'edera (Dioniso, *Oed. Col.* 674-80; *Bacch.* 25; 384), l'ulivo (Zeus ed Atena, *Oed. Col.* 694-706). Più volte l'inclinazione caratteristica viene osservata nel suo esplicarsi in se stessa, per cui vediamo correre su per i monti (Pan, *Oed. Tyr.* 1100; Artemide, *Oed. Tyr.* 208; *Phoen.* 151-52; Bacco, *Ion* 717; *Bacch.* 306-08; Erinni, *Or.* 317-18; 321-22), andare a caccia (Artemide, *Hipp.* 1093; (Apollo), *Oed. Col.* 1091-93; *Iphig. Taur.* 1113-14; Apollo, framm. 200 Aesch.), travolgere i nemici (Zeus, *Phoen.* 1473), lanciare fulmini (Zeus, *Antig.* 1116; framm. 2 Acheo, p. 746), avvolgere la terra (Posidone, *Oed. Col.* 1072-73), presiedere alle gare (Ermes, framm. 384 Aesch.), assegnare i confini della vita e della morte (Zeus, framm. 472 adesp.), perseguire i buoni ed i cattivi (la Moira, framm. 504 adesp.), suonare la cetra (Apollo, *Iphig. Taur.* 1237), zuffolare arie svariate (Pan, *Ion* 498-501), aggiogare Menadi (Bacco, framm. 382 Aesch.), partecipare a conviti (Bromio, *Bacch.* 376-78; 416-17), divorare tori (Dioniso, framm. 607 Soph.). Talora le figure vengono precisate con l'indicazione di contrassegni costituzionali o psicologici, così che incontriamo Atena aurea (*Oed. Tyr.* 187) ed augusta (*Oed. Col.* 1090; *Iphig. Taur.* 1492-93), Zeus che tutto vede (*El. Eur.* 1177; *El. Soph.* 175; *Oed. Col.* 1085-86; framm. 43; 485 adesp.: capacità che viene attribuita anche agli altri dei — framm. 480; 491; 496 adesp. — ed individualmente al Sole — framm. 192 Aesch. —), Dike che vede attraverso le tenebre (framm. 555 Eur.), Era orgogliosa dei talami regali di Zeus (*Iphig. Aul.* 1306-07), Cipride superba delle brame che ispira (*ibidem* 1304-05), Demetra frugifera (*Rhes.* 964), le Eumenidi implacabili (*Eum.* 928), la Notte nera (*Her.* 834). In qualche caso gli dei mostrano particolari simpatie per luoghi, generalmente connessi con le loro dimore preferite (cfr. *Antig.* 1117-36; *Oed. Tyr.* 161; 1102; 1104; 1105; 1107; *Heracl.* 70; *Iphig. Taur.* 1126 ...), in altri invece si deformano in teriomorfismi particolarmente ripugnanti (cfr. *El. Eur.* 1252; 1255-56; *Ion* 1261; *Or.* 260-61; *Bacch.* 100-03; 920-22; 1017-18; framm. 561; 874 Soph.; 4,4-5 Tespi, p. 833): essi ristagnano facilmente in un mostruoso che attraverso al teriomorfismo lascia intravedere un persistente teriofismo. Il ritratto delle Erinni documenta che sulla colpa non riluce possibilità di riscatto: vi incombe la disperazione; la ferinità del delitto tende a proiettarsi nella divinità, invece di purificarvisi.

gravare un'atona pesantezza ⁽¹⁹⁹⁾, che può giungere anche a scempiaggini così stravaganti da scatenare il dileggio canzonatorio del poeta ⁽²⁰⁰⁾.

Su questi livelli si era attestata l'umanità nel suo tentativo di scoperta o di proposta di Dio. Le esigenze permanevano vive ed urgenti, ma in larghissima parte insoddisfatte. In fondo la tragedia greca era una drammatica supplica inconsapevole.

7. La concezione cristiana

Il messaggio lanciato dal *Christus patiens* le fu una risposta conscia ed intenzionale. L'umanità con le sue ansie e debolezze permaneva la medesima, ma mutava sostanzialmente l'atmosfera nella quale si presentava la divinità, e non era tanto questione di aspetti particolari quanto di visione sintetica. Anche ciò che poteva combaciare nelle forme esteriori risultava diverso, perché intimamente diversa ne era l'anima.

E *toto caelo* differente si mostra subito la nascita di Gesù: da insulso episodio momentaneo prodotto dall'incontrollata sessualità di un nume si sale alla purissima realizzazione di un progetto eterno di salvezza. Quando la Vergine proclama di aver « partorito il Verbo fattosi mortale, senza seme, al di sopra di ogni spiegazione razionale » (*Christus* 511-12; cfr. 986) pone subito una netta contrapposizione con la

(199) Non contribuisce certamente ad alleviarla la fitta disseminazione di figli che gli dei sparpagliarono un po' dovunque: ad ogni svolta s'incontrano discendenti a vari gradi dagli immortali, che nel mondo non hanno nessuna missione e nessuna impronta di autentica superiorità. La generazione divina non è avvolta da nessuna luce, anzi è regolarmente sprovveduta di quella che ammantava la paternità e la maternità umane. Tutto è spento in una bassa sensualità e finisce per effondere un'ombra di scettica incredulità (cfr. *Hel.* 17-21; *Or.* 5; *Bacch.* 467), che in taluni momenti sale ad un ironico rifiuto, tanto vivace che il poeta lo fa trapassare, contro ogni verosimiglianza, da sé alle povere donne del coro (*Iphig. Aul.* 798-800): sono miti volgarmente balordi, ma integrati e solidali con tutta l'intelaiatura religiosa greca. Ne derivano generazioni successive di dei che ci richiamano il livello zoologico (cfr. *Ion* 1-4), unioni incestuose (cfr. *Her.* 1316-17) e rapporti di parentela che, a quell'altezza, stonano singolarmente (cfr. *Ion* 28; 36-37; *Iphig. Aul.* 1153 ...).

(200) Illuminante — tanto da arrivare allo spassoso — l'episodio della nascita di Dioniso. Il dio, partorito prematuramente da Semele fulminata dal marito Zeus (*Bacch.* 2-3), fu nascosto in una coscia paterna ad indennizzo dell'antico d'uscita dall'utero materno e, quando le Moire ebbero determinato il tempo, il sovrano d'Olimpo, lo partorì per la seconda volta, quella definitiva (*ibidem* 88-100; 243-45; cfr. framm. 21 adesp.: « Bromio dalla doppia madre »). La parodia mitologica trionfa nel divertimento; il coro, che aspirava alla « conoscenza dei misteri divini » (v. 73), non si accorge di rivaleggiare con l'ispirazione del Calandrino boccaccesco (il quale è tuttavia assai più fine e leggero), superandolo, non foss'altro che per il delizioso particolare delle fibbie, naturalmente d'oro, che cucirono le « cavità puerperali » (vv. 94-98) di Zeus in modo che Era non s'avvide di nulla (v. 98). Il carattere parodico si accentua nella trovata del Dioniso d'aria sagomata, consegnato ad Era per ingannarla (vv. 286-97), e trova i suoi effetti più felici nel sussiego con cui viene presentata la mirabile interpretazione (v. 287), nella peregrina bizzarria dell'*annominatio* (vv. 293-96) e nella grossolanità dell'espedito per giocare la regina degli dei (vv. 290-91). L'intonazione caricaturale viene ancora risolledata ad una certa distanza, quando Zeus si rivolge al feto invitandolo ad entrare nel suo « utero virile » (vv. 524-27). È un grottesco di cui il poeta evidentemente si compiace.

congerie di parti divini sciorinati dalla mitologia. L'intenso clima di illibatezza, che tuttavia esclude in pieno qualsiasi inquietudine pudibonda, conferisce alle parole un respiro di formidabile sanità. Della sua castità la Vergine ha la forte e tranquilla coscienza che è propria di un sovrano equilibrio; si comporta con una franchezza che ignora qualunque sospetto di torbidi intenerimenti anche indiretti; la sua integrità, posseduta in pienezza prima ancora che conquistata, non si impianta solo negli atti, ma si estende fino alle più tenui vibrazioni del sentimento.

Una tale altezza non è comunque il risultato di una sublimazione spiritualistica sviluppatasi in lei successivamente sotto l'azione di fermenti misticheggianti, è invece un'evidenza che ella avverte radicata nei fatti, giacché l'unicità della sua maternità viene resa credibile da una duplice attestazione: umana, della levatrice, e divina, dell'angelo nell'Annunciazione, confermata dai miracoli (vv. 561-66). La straordinaria del suo concepimento (vv. 912 (1337; 1826); 1068; 1344; 2580), che fu voluto dal Padre (v. 1345) e non provocato da Giuseppe (vv. 553-55; 1355), e che quindi non le infranse il sigillo della verginità (vv. 67; 554; 2399; 2401; 2502-03) e, conseguentemente, non le arrecò le doglie abituali (vv. 429; 513; 986-87), è, per la Madre di Dio, fondata su di un'esperienza assiduamente ripensata (cfr. vv. 119; 428; 516; 769; 914; 2402). Questo miracolo, se è ὑπὲρ λόγον (vv. 512; 2580) sul piano fisiologico, si colloca in un perfetto κατὰ λόγον nel quadro dell'economia. La sua maternità « senza seme » è infatti correlativa alla paternità « senza flusso » di Dio ⁽²⁰¹⁾; Gesù, « il Verbo privo di carne », onnipresente in cielo e nell'universo (vv. 2406-08), è figlio suo come lo è di Dio ⁽²⁰²⁾.

Cristo, figlio di Dio e di una creatura umana, di genitori quindi che erano non solo due persone ma anche due nature, risulta logicamente il διωνύς (v. 1795), l'individuo dalla duplicità di natura, unitaria e distinta, per nulla riducibile alla confusa e saltuaria maggiorazione delle forze che era propria degli eroi della classicità. Il Teologo lo proclama solennemente: « Costui è uomo e Dio, stirpe di Dio » (v. 1638), quasi a formulazione tecnicamente precisa di una protesta di fede che la

(201) Vv. 1544-45. Luminoso ed efficace parallelismo. È un mistero, ma ci sembra vicino ed irradia un fascino che attira, perché si affaccia su mondi ai quali è connesso il nostro destino.

(202) Cfr. vv. 116; 342; 445; 654; 783; 793; 878; 1115; 1339; 1457; 1550; 1573; 1685-86; 1925 (« Nato immortale da un genitore immortale »: la fede della Vergine, ormai schiarita da qualsiasi bruma d'angoscia, libera il suo inno trionfale, quasi preludio che istrada all'imminente prodigio della Risurrezione); 2098 (« Figlio ottimo di un ottimo Padre »: e questo è il tripudio del prodigio avvenuto). La figliolanza del Verbo rispetto al Padre non costituisce però, per la Vergine, l'unico rapporto: ci vede anche il suo. Quel Figlio dell'Onnipotente è anche Figlio suo a tutti gli effetti... che diversità da Creusa! Essa viene « data in isposa a Dio » (v. 557), senza tuttavia che insorga ombra di teogamia: le sue nozze divine ci richiamano infatti quella fecondazione per « adombramento dall'alto » ad opera dello Spirito (Lc. 1,35) che costituisce una delle basi del cristianesimo. Unita a Dio, ma non come agli dei: la prova ne è la generazione di un Figlio « come nessuna donna mai si vanterà di aver partorito » (v. 559). È il modo che la diversifica: invece della prepotenza voluttuosa di divinità aggressive, un evento che nella sua tersa purezza inizia la purificazione del genere umano.

Vergine aveva gridata a conclusione del suo lungo sfogo sulla morte di Gesù appena avvenuta: « Sí, ti riconosco per mio Figlio e per mio Dio, anche se tu subisci una lamentevole morte che mi rende immortale » (vv. 928-29). Nel suo fervore materno la Vergine immette nel dogma una fremente intensità di vita: fonde incarnazione e redenzione, momento ed eternità. Dietro il velo della morte ella riafferma, schermata, la vita che è propria della divinità che continua a persistere: ci sono due livelli e due prospettive: inconfondibili, eppure perfettamente coordinati. Gli antipodi dell'essere cosciente, invece di scontrarsi in un rapporto di oppressione o di ribellione, si stringono in un'unione ipostatica che origina, nel difisismo, un nuovo tipo di persona ⁽²⁰³⁾. A differenza del demiurgo platonico, che non era né uomo né dio, e di tanti demoni, che erano astrazioni o personificazioni fluttuanti variamente efficaci nel mondo psicologico ma estranee a quello reale, il Verbo incarnato era Dio e uomo, nella più piena ed effettiva attualità di entrambi.

La composizione delle due nature in un'unica persona, con la sua sintesi di razionalità e di mistero, apriva un'immensa fuga di conseguenze e di contrasti, di cui nel *Christus* scorgiamo, se non una rassegna completa, almeno una densa e ricca esemplificazione. Uomo e Dio, incredulità e fede, peccato e redenzione costituiscono antinomie, spesso incandescenti, che la tragedia greca ignorava al di là degli strati superficiali ⁽²⁰⁴⁾: non era difetto di acutezza, era diversità di illuminazione. In fondo la classicità non aveva gli strumenti per impostare un adeguato concetto della grandezza di Dio e dell'uomo, sebbene in entrambi i settori abbia lanciato bagliori di una splendida eccellenza: alle singole intuizioni mancava però l'organicità; e tale carenza finiva per vanificare anche gli sprazzi luminosi, i quali, per la loro incompletezza, venivano fatalmente reimmersi nel buio. Nel *Christus* invece Gesù appariva uomo e Dio nella più integra totalità.

L'autentica genuinità della sua appartenenza al genere umano viene continuamente proclamata, di riflesso, dall'intensa maternità che esalta e tormenta la Vergine e che l'autore esplicita nella sua presentazione programmatica (*Prol.* 9). È la passione di ogni madre che si bea dell'in-

(203) Vedi anche i vv. 599; 1490 (dove quel *Θεόπτοτος*, inciso con una così lucida solerzia, suona tanto più impegnato in quanto pronunciato dinanzi all'inerme pesantezza di un cadavere portato faticosamente alla tomba); 1535-36; 1656-57; 2245 (questa è invece la formulazione approssimativa degli'inesperti che vengono per la prima volta a contatto con la realtà di Cristo e ne tentano la prima titubante definizione).

(204) Sul concetto di colpa nei tragici vedi FR. PETERS, *De peccati in tra-goeidiis Sophocleis vi et natura commentatio*, Gymnasial-Programm, Conitz 1849, pp. 34; J. RAMBLA, *Sobre la culpabilidad de Jerjes en los Persas de Esquilo*, in « Convivium » (Barcelona), XXI (1966), pp. 253-58; SUZANNE SAÏD, *La faute tragique*, Paris, Maspero, 1978, pp. 536, che a p. 505 scrive: « La colpa tragica deriva tanto dall'ethos quanto dal daimon. Si può attribuirne l'origine ad un dio come si può spiegarla con l'accecamento dell'uomo o con la forza delle sue passioni, e si potrebbe, senza troppo forzare, dire del suo autore che sta a metà tra l'Agamennone dell'Iliade (19,86), che afferma di non essere responsabile, ed il Socrate della Repubblica, che sostiene altrettanto fermamente che la divinità non è affatto responsabile dei mali umani ». Dovunque domina l'insicurezza.

canto del figlio e che trepida, angosciata, per la sua fragilità: anche la Vergine, quando riassume in uno sguardo il decoro della propria vita lo concentra in un'ansia spossante per la sua incolumità (vv. 910-12). Della comune esistenza Gesù subì dunque la precarietà dinanzi alle antipatie ed alle persecuzioni, e, in più, fu costretto all'esilio e spirò crocifisso; ma dei più nobili esseri umani possedette anche, e ad un grado sublime, il fascino della bellezza ⁽²⁰⁵⁾, l'altezza e la dignità dello spirito ⁽²⁰⁶⁾, la bontà magnanima che si espanse, con la calma più dominatrice, proprio negli strazi dell'angoscia inducendo alla meraviglia la Vergine stessa ⁽²⁰⁷⁾.

La divinità effettiva di Gesù è l'asse portante del cristianesimo e quindi del *Christus*. Essa vi è affermata in tutte le tonalità, da quelle più tecnicamente formali a quelle più svariatemente implicite: eventi, riflessioni, convinzioni, speranze, ansie ruotano attorno a tale assioma. Tutte le attitudini della nostra anima vengono attratte ed interpellate da qualcuno degli aspetti della sua natura divina: egli è infatti l'eterno ⁽²⁰⁸⁾,

(205) Cfr. vv. 870; 902-03; 906-07; 920-24 (in queste accorate e ardenti espressioni si dispiega su di un morto l'idoleggiamento che di norma si riserva ad un vivo: la Vergine un po' coglie in quelle membra ormai rigide una misteriosa vita che supera le nostre misure, ed un po' ricorda quella a cui aveva accaduto fino alla vigilia. Essa si sente morire (vv. 896-97) e brama morire (vv. 369-72; 898-905) dinanzi ad un defunto che dunque considera uomo, anche se insieme lo crede Dio. Gesù possedeva quindi tutta la potenza d'attrazione di una persona umana nella sua più rigogliosa fioritura. Il riconoscimento senza remore dell'umanità, anche nella sua corporeità più palpabile, non si pone tuttavia in antitesi con la venerazione del divino, perché entrambi in Cristo si concentrano ed entrambi, in una lucida visione soprannaturale, hanno una loro collocazione armonica disposta dalla sapienza creatrice. Durante la deposizione infatti la Vergine effonde un anelito: « Che io possa trarre a me le braccia del mio Signore e tutte le sue membra, baciando quelle carni che io allevai » (vv. 1255-57): è definitivamente e vitalmente superata l'antinomia ellenica tra corpo ed anima e tra Dio e uomo. La componente fisica non è più tomba o carcere dello spirito, né porzione di quella materia che era giudicata priva di ogni luce d'intellettualità e di ogni capacità di valore.

(206) Gesù esorta sua Madre: « Ti raccomando di non odiare nessuno dei mortali, neppure quelli che mi hanno, contro ogni legge, sospeso ad un legno » (vv. 827-28). Quell'invito che bandisce l'odio, scendendo da una croce, apre all'umanità dimensioni inaudite che la spingono ad un superamento che non è però un rinnegamento: all'odio contro il nemico l'umanità è incline ma non chiamata; della vendetta può gustare l'acre sapore, ma ne conserva poi i denti legati. Il Gesù del *Christus* l'umanità non la misconosce, non la violenta, non la condanna, la provoca alle vette, dove soltanto si assapora la gioia d'una realizzazione completa. A questo fine il suo perdono non ha nulla da condividere con un'amorfa fiacchezza che non reagisce per pusillanimità; il suo amore va con la verità e la sua indulgenza con la giustizia (cfr. « contro ogni legge »). Egli non ammette folate di sentimento o intenerimenti olciasi che inducano ad amplessi indiscriminati. Da Cristo irraggia sempre una forza che investe l'umanità avviandola verso grandezze sovrumane lungo il cammino di una trasumanazione che dovrà portarci al cospetto del Padre (cfr. vv. 1533; 1756-60; 2573-76).

(207) Cfr. vv. 802-05; 829-31. L'umanità della Madre riconosce quella del Figlio: lo stupore intenerito lascia però trapelare un'adorazione: sembra suggerire che quella perfezione è sostenuta da una più alta energia.

(208) Cfr. v. 113. Si dispiegano allo sguardo aree sterminate: un'enorme estensione che diventa grandezza. La vicenda umana del Redentore viene avvolta da un'eternità che la penetra e la lascia.

il Logos divino del Padre ⁽²⁰⁹⁾, il Logos inafferrabile (v. 2394), « il Signore che è radice di se stesso e di se stesso plasmatore » (v. 2397), « colui che elude la vista degli angeli » (v. 2404), « il Signore che tutto ha creato » (v. 935), il « Dio delle sedi celesti » ⁽²¹⁰⁾, il « Signore della terra e delle regioni celesti » (v. 787), il « supremo Signore » (v. 1951), il Signore e Dio ⁽²¹¹⁾, il potente ⁽²¹²⁾, il plasmatore dell'uomo (v. 2554), « il Signore che con il suo soffio insuffla la vita ai viventi » (v. 1001), il maestro (vv. 1911; 1762 ...), l'essere beato per intima natura (vv. 1466; 1476; 1485), colui del quale nessuno potrebbe sopportare l'indignazione dell'ira e reggere allo sdegno ⁽²¹³⁾. Un accostamento con gli epiteti proprii dei numi — testé passati in rassegna — ne pone in in-componibile contrasto l'eterogeneità: le due teologie non mostrano divari di evoluzione ma difformità di essenza: affondano radici diverse in terreni diversi. Un tale stacco di natura non si manifesta solo nella potenza ma anche nell'umiliazione: quel Gesù che non era « danneggiato » dai furci di Giuda e che non lo smascherava neppure, sebbene ne fosse bene al corrente (vv. 310-12), si colloca agli antipodi di quegli dei che per un suolo calpestato o un animale non immolato scatenavano la loro acre suscettibilità: giacevano al livello della più banale mancanza di riguardo, senza arrivare neppure ad esaminarne l'intenzionalità ⁽²¹⁴⁾.

In Gesù la misericordiosa comprensione per l'uomo è essenzialmente superiorità. Viene crocifisso in seguito alla delazione di Giuda, ma

(209) Cfr. vv. *Prolog.* 12; 21; 24; dramma vv. 155; 459; 573; 639; 817; 1921; 2394; 2544; 2554; 2567; 2580. Risalta subito il differente decoro rispetto al mito parallelo di Atena. Il paganesimo aveva spesso profanato le sue intuizioni più acute con fantasie che cadevano pressoché regolarmente nel plateale e nello sguaiato. Qui l'immaginazione è sempre animata da un nerbo di pensiero che eleva la ragione ai suoi stadi più nobili: incontriamo una divinità che sfugge, ma che non deprime; di fronte ad essa l'uomo misura insieme la sua eccellenza e la sua impotenza, ma non si sente mai svilto: tutto vi è corroborante.

(210) V. 2030. Il batticuore della Vergine allo spuntare dell'alba del terzo giorno si slarga in un riconoscimento grandioso, che associa alla sua trepida fede quella solenne dell'universo. Qualunque riferimento a Dio richiama ad una suggestione d'immenso.

(211) Cfr. vv. 1477; 1887; 1942; 2046. Assai significativa l'abituale identificazione di Cristo con il Dio dell'Antico Testamento (vv. 1500-03; 1716-28): è una divinità che per quanto operi anche in luoghi e tempi, è da essi sostanzialmente svincolata.

(212) V. 20. Attributo che si poteva applicare anche ai numi, di cui divergevano però totalmente i campi ed i modi dell'attuazione.

(213) Vv. 832-33. La stessa confessione della strapotenza della sua collera è un atto di adorazione: infatti nel *Christus* è sempre assai più la natura che viene contemplata che non l'atto spicciolo della sua manifestazione. Questa è una delle fonti dell'austera saldezza concettuale che il *Christus* presenta nei confronti della tragedia classica.

(214) Lavando i piedi a Giuda, che conosceva come « accanitamente ostili » e dandogli « un frammento del pane che contiene tutti i misteri » (vv. 314-15) si studia di purificare il traditore e di nutrirlo in un supremo tentativo di richiamo. I numi della tragedia greca lo avrebbero annientato all'istante: ma quella virulenza era grettezza, povera reattività passionale; questa pazienza è invece grandezza, tanto più alta quanto più spontanea. La magnanimità di Gesù non gli costava infatti sforzo, per raggiungerla non doveva sormontare ostacoli: gli era connaturata.

tutta la trama gli era perfettamente nota (vv. 269-71): da quegli eventi non fu travolto, perché li guidò e ad essi impose la sua logica. Soggiacque, ma per una volontarietà ⁽²¹⁵⁾ nella quale nessuna potenza estranea poté interferire: la sua morte, prima ancora che sacrificio, fu successo; anche nel disastro apparente mostrò che, se aveva avversari, non aveva antagonisti. Fin dalla sua prima parlata sulla croce (vv. 727-37) avvertiamo — ed è la prima volta in tutta la drammaturgia greca — netto ed autentico il *pondus* divino, di cui l'antica tragedia ci aveva abitualmente offerto campioni svaporati, profanazioni, parodie ⁽²¹⁶⁾. Dall'alto del patibolo decide (cfr. vv. 761-66); non chiede permessi o collaborazioni a nessuno: qualunque foggia o intento abbia, quello su cui egli si trova diventa un trono; la sua parola, anche quando vuol essere confidenzialmente affettuosa, suona imperatoria; ai suoi occhi non si profilano né difficoltà né resistenze. È per natura l'onnipotente ⁽²¹⁷⁾. Con una tranquillità sovrana egli dispone tanto i grandiosi avvenimenti della storia quanto i più riservati stati d'animo interiori ⁽²¹⁸⁾. Da tutto il suo contegno, come dal tono delle sue frasi trapela un sentore di somma maestà: è il Dominatore per natura. E lo dimostra — in modo più impressionante che mai — nella sua stessa agonia (vv. 850-59): reclina il capo nella morte, ma appena prima aveva « gridato verso il Padre con una voce potente che sconvolse le estremità del globo... » facendo rabbrivire con il suo rimbombo. Scuote l'universo proprio mentre muore, che sarebbe l'atto dell'estrema debolezza. Ma la morte, come suprema abdicazione, per lui non esiste: il mondo della natura e quello della storia gli si dispongono quasi a scacchiera su cui egli collochi, con pacata serenità, i suoi pezzi. Da lui, anche cadavere, traspare un'irresistibile e vigorosissima vita (cfr. vv. 895-97): muore, ma la morte gli è più strumento che situazione, infatti da quelle spoglie il nostro occhio si rivolge, ineluttabilmente, verso l'esultanza del terzo giorno (cfr. vv. 957-61), che costituisce il momento centrale della storia. Nell'intervallo tra quel venerdì e quella domenica respira l'attesa della

(215) La volontarietà della morte di Gesù è uno dei capisaldi della Rivelazione e quindi uno dei motivi più ribaditi nel *Christus*: cfr. vv. 446; 779; 880-82; 933; 1206-08; 1328; 1371; 1406; 1667; 1923.

(216) La sua prima apparizione in scena testimonia subito una potente sicurezza che scaturisce da una chiarezza mentale assoluta: che diversità dalla Vergine, che è pure la « più sapiente di tutti i mortali » (cfr. vv. 601; 1045)! All'integra limpidezza di visione di Gesù fa riscontro la modestia della nostra percezione, sempre smorzata dalle esalazioni d'una diffusa ansia emotiva. Cristo capisce l'impressionabilità, ma non la prova: vive in una sfera alla quale non arrivano i turbini delle passioni. Anche in croce, si direbbe che della croce non senta gli effetti: in lui c'è qualcosa di più di ciò che i chiodi possano raggiungere.

(217) Anche la Vergine riconosce che la punizione del delitto commesso dagli Ebrei è affidata alla sua piena discrezionalità (v. 777). E la sua non sembra una deduzione di fede, pare piuttosto l'ovvio rilievo d'un'intuizione immediata.

(218) Cfr. vv. 796-801. La potenza l'ha così congenita che sembra quasi non rilevarla: non la ostenta, anzi l'attutisce: vv. 797-98 « sono ben disposto a darti... », v. 799 « collaborerò completamente con te a questo fine ». Passa con estrema agevolezza dal primo al secondo piano, demandando alla Vergine il ruolo di protagonista; si direbbe che sia lei a fare, le lascia l'iniziativa. Non si arroga, come chi teme di perdere, delega, come chi possiede in piena sicurezza il potere. Vedi anche i vv. 820-28; 834-37.

nuova era; ci troviamo alla confluenza di due illimitati cicli di secoli: quella salma esanime è punto d'arrivo e di partenza; si ha la percezione del culmine: sospensione, ma soprattutto certezza. E proprio dalla tomba, dove gli altri terminano, egli incomincia la nuova serie delle sue conquiste ⁽²¹⁹⁾, delle sue giuste vendette immediate ⁽²²⁰⁾ e differite ⁽²²¹⁾ e delle sue illuminazioni di fede ⁽²²²⁾.

Cristo è colui che tutto vede ⁽²²³⁾, come è anche colui che fa vedere,

(219) Esattamente con il colpo di lancia al cuore, che ne riscontra il decesso in una constatazione ufficiale, prende inizio la sua nuova missione (cfr. vv. 1080-94). Ha un forte significato allusivo la precisazione che fu appunto colui che lo trafisse a proclamarlo Figlio di Dio, colui che ne fece sgorgare il flusso dal cuore a cader vinto dinanzi a quella fonte misteriosa e ad ungersi sul capo, attingendovi, per purificarsi. Appena estinto agisce: sceglie tra i suoi uccisori; non si arresta alla materialità dell'atto, apre, anche lui, il suo cuore agli uomini; esclude i Farisei e presceglie un Romano. La morte per lui non è la fine, è piuttosto una scadenza, che segna un esordio: la conquista del soldato è il pegno ed il preludio della Risurrezione. E fu una conquista totale: quello che era stato il suo oppositore viene schiantato, crolla (vv. 1089-91); Gesù, apparentemente trafitto, lo aveva in effetti trafitto, distruggendolo in quanto nemico, rinnovandolo in quanto peccatore e consacrandolo in quanto pagano.

(220) Cfr. vv. 1095-96; 1426-37. È il compimento dei castighi che la Vergine aveva improrati contro Giuda: vv. 340-46; 352-54. Pur nella sua eccitata reattività, ella non aveva mai perso di vista l'esatta nozione della colpa del traditore: la pena che ne auspica non è pertanto soddisfazione del suo odio, ma della giustizia; si compiace della punizione non perché suo nemico, ma perché malvagio. Siamo molto lontani dalle continue ed irose rappresaglie dei numi. Cristo dispiega infatti la sua onnipotenza nel condurre « il genere umano alle regioni celesti » (v. 585) e, collateralmente, nel « balzare sulla terra dalla tomba... e poi salire alle regioni celesti » (v. 588).

(221) Cfr. vv. 1574-86. La distruzione di Gerusalemme è la risposta al Calvario: la pena, sebbene futura, è osservata nella sua concretezza di presente, perché, nella sua adesione a Gesù, anche per la Vergine non esistono più distinzioni di tempi, in quanto le parole di lui sono fatti (cfr. vv. 1129; 1237). L'espiazione è considerata quale testimonianza della presenza di Dio nella storia (cfr. vv. 1434-35; 1574-75) e si svolge sotto forma di una nemesi interna: i Giudei vengono esauditi nelle loro imprecazioni: credettero di sdegnarlo e si condannarono alla schiavitù ed allo sterminio; fu un dispetto che si autopunì: per castigare i suoi nemici Dio non fa altro che abbandonarli in preda alle loro aspirazioni.

(222) Cfr. vv. 920-29: quelle membra del Figlio, che la Madre contempla inanimate ed appese alla croce, a momenti pare che si trasformino in uno splendore infinito: quella bellezza nel suo fascino ineffabile che supera qualsiasi modello umano (v. 922) si rivela come « l'immagine indescrivibile di un'indescrivibile forma » (v. 923). Dall'interno di questo cadavere traluce un'indicibile pienezza di vita, per cui la preghiera dinanzi a quelle mute sembianze fluisce facile: non ha l'agghiacciante irrealtà del colloquio con le spoglie esanime: è un sonno vicino al risveglio e le parole sono improntate dell'intensa schiettezza del dialogo autentico. Anche successivamente (vv. 1461-63) la Vergine torna ad invocare, pur così morto, il Figlio come suo Re e suo Dio: quell'abbandono infinito della morte appare come una disposizione della potenza e della sapienza di Dio, di cui ella percepisce la presenza con una concretezza quasi sensibile. Nell'asserzione che sono, in fondo, superflui i profumi con cui cospargere il cadavere, perché nessuna corruzione potrà aggredire nella tomba il corpo del Verbo (vv. 1919-24), ella esprime la sua convinzione che gli orrori di quei giorni non sono cedimento dinanzi ad una forza preponderante, ma piano ad immenso raggio. Non c'è in Gesù l'inferiorità del debito: è una categoria costitutiva dell'umanità che non gli appartiene: l'unica (cfr. *Hebr.* 4,15).

(223) Cfr. vv. 310; 313; 976; (1098); 1805: il rilievo era già comune nei

nell'intimo del proprio spirito (²²⁴) e nelle verità teologiche (cfr. vv. 1149; 1156; 1766) al solo chinare il capo sul suo petto (²²⁵). Egli non eludeva le dure esigenze del reale con ambiguità evasive al modo degli oracoli, incideva invece norme e conseguenze dell'agire con sentenze che permettevano la ribellione ma non l'incertezza: guidava nel presente e premuniva sull'avvenire con la sicura nettezza di colui che è, per natura, luce dissipatrice delle tenebre (cfr. vv. 793; 1509-10; 1538; 1625... 2026-28). Mentre gli dei tentennavano perplessi dinanzi agli avvenimenti, dai quali erano in larga parte condizionati, Cristo se ne dimostra agevolmente signore: la storia la predice soprattutto perché la predispone (²²⁶). Se con le profezie sistemava il futuro, con i miracoli determinava il presente (cfr. vv. 1127-29; 1548-49). Dei prodigi non provava né il fascino né il ritegno: erano per lui interventi che miravano oltre, strumenti, in genere, finalizzati ad una rivelazione: una realtà poteva essere trascesa per condurre ad un'altra più nascosta e più sostanziale. Anche le cose erano invitate a parlare quando si trattava di chiarire il suo messaggio (²²⁷).

tragici, ma qui assume una ben più intensa pregnanza: la potenza dei predicati deriva pur sempre dai loro soggetti.

(224) Cfr. vv. 806-07, dove la Vergine confessa: « Pensando a queste tue assicurazioni mi sono accorta di essere affetta da molta sconsideratezza e di affliggermi invano ». Gesù salva l'umanità, ma la illumina anche. Maria dinanzi a lui si sente pacificata, ma anche piccola piccola: lo nota da sé. Gesù ispira la giusta umiltà senza umiliare: infatti il riconoscimento della propria dappocaggine nella Vergine non è depressione, perché non è pervaso d'amarezza, in quanto proviene da una serena scoperta della sua posizione in rapporto alla divinità di Gesù.

(225) Cfr. vv. 1761-65: sono la conclusione di una parlata di Giovanni di non eccessiva lunghezza (49 versi), nella quale tuttavia s'intrecciano colpe e castigo degli Ebrei, incredulità di Giuda e del popolo che invano era stato beneficato con insigni favori, visioni di storia sacra passata e futura, ampi sguardi sul piano divino di salvezza, esatta designazione cronologica di eventi futuri e descrittiva di vicende oltramondane, analisi psicologiche e giudizi di responsabilità, panorami di adesioni impressionanti e di rifiuti scandalosi, rivelazioni escatologiche sulla gaudiosa spiritualizzazione dei fedeli... e tutto ciò ricavato da un momentaneo appoggio del capo: « come da un abisso, vi ho attinto molte intuizioni piene di sapienza ». A questa densità fitta di vividi lampeggiamenti che si irradiano in tutte le direzioni la tragedia classica non si era approssimata neppure con il più tenue sentore.

(226) Cfr. vv. 1685-89: « Queste asserzioni non le pronunciò di sua bocca uno nato da un padre mortale, ma uno nato da Dio, con la potenza che c'era in tutte le dichiarazioni che fece... senza aver nulla appreso dai vati di Dio, ma avendo piuttosto insegnato loro tutte queste cose ». Nel suo comportamento esula ogni senso di fatica o di precarietà.

(227) La Vergine evidenzia la connessione tra la morte di Gesù e lo sconvolgimento cosmico che esprime la commozione dell'universo (vv. 869-73; 990-97; cfr. 1205-07). Abbiamo in campo un protagonista sovrano: al rantolo della sua agonia il mondo sussulta. Riscatta gli uomini, ma cointeressa gli astri: dinanzi a lui in tutto penetra una misteriosa animazione; anche nelle cose insensibili si avverte una presenza che le pervade e, senza mutare natura, conferisce loro un'arcanica percezione che le rende solidali. Al cospetto di quella croce partecipano, compiono anch'esse la loro scelta sconfessando l'uomo (vv. 1059-61): quella creazione che tutta trema pronuncia una muta ed incontestabile condanna contro l'insensibilità della scelleratezza ebraica: nell'opposizione a Cristo vengono cancellati tutti i motivi ideali, persino la scusa dell'abbaglio. Gesù non lancia appelli a quanto componeva il paesaggio che lo attorniava, come facevano volen-

Quel crocifisso si eleva come fiancheggiato da una duplice ala di prodigi, all'inizio ed al termine della vita (cfr. vv. 986-97), che ne dichiarano la caratteristica singolare della persona. La sua divinità, nascosta come essenza, si manifesta attraverso l'azione ⁽²²⁸⁾. Sono prodigi che si scaglionano lungo tutto il corso dell'esistenza, di cui sono una testimonianza puntuale, ma che hanno tuttavia una loro anima profonda che li volge al futuro. Compiuti in sé, aspettano nondimeno la grandiosa manifestazione conclusiva della Risurrezione, che conferisce loro un più potente significato unitario. Su di essa è centrato, psicologicamente e storicamente, tutto il *Christus*. Quella morte infatti, che occupa abbondantemente i quattro quinti del dramma, è certamente autentica, eppure sembra soggiogata da un destino ancora più forte che le sovrasta; su di essa incombe un miracolo, non ancora controllato, ma garantito da quello corrispondente della nascita ⁽²²⁹⁾. La morte di Gesù, pur così constatata da quel mare di lacrime, emana sempre da sé un'impressione di provvisorio. L'indubitabilità dell'evento è necessaria per quella del suo superamento, di cui la disperata tenacia della fede misura l'opportunità e la grandezza.

La Vergine e Giovanni, che si tendono con tutte le forze dello spirito all'alba del terzo giorno, sono la personificazione dell'umanità credente; alla loro spasmodica attesa fa riscontro la somma tranquillità con cui si attua il momento decisivo ⁽²³⁰⁾. Il messaggio dell'angelo (vv. 2060-75) presenta la risurrezione come la cosa più ovvia e naturale: limitandosi a ripetere quanto Gesù aveva detto in precedenza ci fa pensare ad una continuazione non turbata da nulla; l'avvenimento unico veniva a collocarsi tra quanto aveva asserito Gesù e quanto affermava l'angelo, come se non si potessero immaginare ostacoli frapposti ⁽²³¹⁾.

tieri gli eroi tragici, ma le cose, impassibili a quelli, a lui rispondono, anche senza essere state chiamate, per un moto che ne investe la natura. Tanto il coro quanto la Vergine notano che quel tacito linguaggio è avvertito dall'uomo quando, seppure ostile, è però animato da una rettitudine fondamentale (cfr. vv. 1106-09; 1113-16). Il sangue sgorgato dal cuore trafitto e lo scompiglio dell'universo costituiscono — all'unisono — una rivelazione (v. 1111). In Cristo la potenza è inscindibile dalla verità: non irride l'intelligenza — come la mantica —, la soddista e l'impegna.

(228) Cfr. vv. 1203-11; 1365; 1499-1503. La fede è sempre saldamente assisa su prove — è uno degli aspetti peculiari del *Christus* — anche se le prove non bastano certo ad ingenerarla: il miracolo forma il richiamo oggettivo che la discrezionalità umana può accantonare, perché il soprannaturale lo si può riconoscere sia per accettarlo che per combatterlo. All'anelito per la salvezza fa talora da contrappeso l'ebbrezza che esalta in una voluttà di perdizione e l'anima ha il potere di irrigidirsi dinanzi all'argomentare delle cose stesse nella loro evidente eloquenza. Giuda vide pure e compì miracoli: cfr. v. 305.

(229) Cfr. vv. 908-14. Natura e soprannatura superano la logica dell'esperienza, ma rientrano in quella del pensiero: alla doppia natura del Figlio la doppia logica della Madre.

(230) Esterrefatte sono soltanto le guardie, crollate a terra come cadaveri (v. 2059): Cristo ha accettato la sfida dei sinedriti (vv. 1872-83), mostrando di saper intervenire nella storia a fuga di secoli ma anche a ritmo di ore, con una presenza disincagliata dal tempo. Lo sgomento delle donne è invece soprattutto sorpresa.

(231) L'angelo non fa una presentazione di sé: non conta; il protagonista è un altro, anche se egli è tutto splendente di luce e di grazia: cfr. vv. 2055-58.

Il tono è piano d'una calma sovrumana: l'annunciatore comunica il fatto (vv. 2061-65) con l'esattezza un po' meticolosa che è frequente nei testimoni di episodi appartenenti alla cronaca ordinaria: assistiamo allo svolgersi dell'economia nella più imperturbabile regolarità. Quando poi si mostra personalmente, Gesù dice sostanzialmente le medesime cose dell'angelo (vv. 2104-07), ma senza lo zelo premuroso che è tipico del dipendente: la sua è un'essenzialità regale. Salda il prima ed il dopo della risurrezione con una stringatezza ancora più semplice e più scarna: non la menziona neppure, come scontata e come cosa che non gli abbia imposto la minima preoccupazione. Cristo è l'unico personaggio del dramma contrassegnato da una pace assoluta ⁽²³²⁾. E la mantiene immutata sul colle del Calvario, appeso ai chiodi della croce, e nel Cenacolo, elevato dinanzi alla sequenza dei millenni che porterà alla palinogenesi finale: di là dà l'avvio all'inarrestabile missione che assicura alla Chiesa l'indefettibilità parallela a tutte le generazioni (vv. 2504-31). Il suo è un peana di vittoria, ma non ha l'enfasi che è propria di quei componimenti: dominando la sterminata scena del mondo egli scorge, individualmente, il peccato a cui offre il riscatto, ma ribadisce anche quel libero arbitrio che Dio concesse, all'inizio dei tempi, all'uomo e che segnò il principio di successi e catastrofi. È un trionfatore che non costringe nessuno: la sua grandezza lo induce a rispettare quella altrui, che si esprime in responsabilità. Non ragiona in termini di potere ma di redenzione; è il portatore dei sommi valori, il cui fondamento è però basato sull'autodeterminazione della coscienza. Vinse la morte, ma la lascia per quelli che la vogliono, permettendo loro di respingere il suo messaggio (vv. 2525-26) e di scegliere la prigionia della colpa (vv. 2530-31). Ed è questa, tragicamente, l'ultima prospettiva che evoca, quella con cui si chiude letterariamente e si apre storicamente questo dramma di salvezza.

Cristo, salvatore, è anche dominatore: dovunque, in ogni settore e sotto ogni aspetto. Mentre lo piange appeso alla croce, Maria non può astenersi dal pensare al momento in cui sarà « celebrato con inni da tutto il creato » (v. 784; cfr. 967-69) e, nel saluto che gli rivolge appena chiuso nel sepolcro, gli dice: « Demolirai la comune ventura e metterai sulla terra una gloria saldamente piantata, sovrastando sul globo e recando la salvezza » (vv. 1530-32). Ciò che colpisce lungo tutto il *Christus* ⁽²³³⁾ è la spontanea superiorità di Gesù; da tutta la vicenda e da tutte le riflessioni che provoca emana una suggestione senza incrinature: in quell'uomo c'era anche qualcosa d'altro; la sua grandezza non era di quantità, era di qualità. Non solo non poté essere il frutto della nostra natura, ma neppure l'ideale sognato dalla nostra mente. Appartiene alla nostra sfera, ma la trascende.

(232) A parte la fuggevole figura dell'angelo, che ne è come una proiezione introduttiva.

(233) Cfr. vv. 1564; 1608; 1646; 1658-60; 1736; 1742; 1925; 2044; 2100 ...

8. *Frammentarismo ed universalità*

Il raffronto tra il *Christus* e la tragedia greca potrebbe indurre a credere che la divergenza vertesse in modo preminente sulla religiosità, mentre concerneva soprattutto la religione. Le pesanti negatività osservate non dimostrano una carenza di sincera devozione negli uomini, quanto piuttosto la loro incapacità ad esprimerla con un'organicità vitale. Le loro voci suonano equivoche anche quando sono senza dubbio schiette; capita sovente che non ci convincano, anche se sono sicuramente convinte. Una siffatta atonia d'accento nasce, in modo precipuo, da due fattori strettamente connessi: la superficialità ed il frammentarismo.

Nei tragici infatti è frequente un'ambiguità che scaturisce dall'assenza di radici di una religiosità pur presupposta genuina. Questa fede, ricca di invocazioni ma povera di prospettive, conduce agli dei più con il sentimento che con la ragione: ne dà scontata l'esistenza, ma ne lascia intentata l'essenza. Più che stimoli al pensiero questi numi ne sembrano l'appagamento che lo esime da sforzi; sono frequenti le affermazioni, ma, disarticolate da un'interpretazione coerente e generale, acquistano il sapore di uno sfogo senza oggetto preciso: il richiamo alla causa prima tradisce una facilità che pare sostenersi soprattutto sul merito di esentare da una severa ricerca di quelle seconde. Manca una visione teologica d'insieme, per cui le singole asserzioni cadono atone: il frammentarismo è il motivo fondamentale che a questi dei toglie credibilità. L'assenza di una sintesi produce un'inconsistenza ontologica che ne vanifica le fisionomie rendendole estremamente scolorite. Non si pone mai innanzi la divinità nella sua completezza: di essa emergono solo attributi, atteggiamenti, azioni, propensioni, avversioni; nella sua indeterminatezza sembra più pensata necessaria che sentita effettiva. Al massimo viene da considerarla concepita come la cinta di questo mondo piuttosto che come l'apertura sull'infinita ricchezza dell'altro.

Capita assai di frequente che dietro un primo piano — chiarissimo — sfumi nella nebbia lo sfondo. Si slitta sempre in superficie, senza l'impegno di un approfondimento che tenti di attingerne l'intimità sostanziale: queste facciate appaiono fatiscenti, perché dietro non si scorge né s'indovina mai nessuna costruzione ulteriore. Il dio è quanto la fantasia si rappresenta al di là di quel limite che l'esperienza constata. Si percepisce, imminente un po' dovunque, un mondo di mistero, ma non quello che si estende al di là della ragione, bensì quello che le s'interpone in tutti i movimenti: la divinità sembra compendiarsi in un indefinito avvolto da un velo d'arcano. Essa, sovente, scarica le tensioni dell'intelligenza mediante l'immaginazione, in quanto immette in una fascia che si stende verso zone sempre più vaghe a partire da un confine segnato dall'osservazione abituale. Allarga il dominio della sensazione senza tracciare margini, per cui fornisce alla mente intuizioni che vengono sottratte a controlli ed a dimostrazioni. Questi dei finiscono quindi spesso per farsi sospettare quali opportunità atte a rimuovere angosciose inquietudini; giustificano l'arresto della speculazione: l'intelligenza, garantita e scagionata, riverbera una più tranquilla disten-

sione sul sentimento. Sono molte le norme assolute senza motivo in cui ci s'imbatte ⁽²³⁴⁾, ma nella tragedia non si danno né si chiedono perché: la comprensione viene surrogata dall'accettazione; tutt'al più si può sapere, non capire ⁽²³⁵⁾. Gli orizzonti che ci si stagliano alla vista sono a luminescenze diffuse ma senza centri di luce: esigenze che non riescono a concretizzarsi in idee, barbagli che non indicano la via, perché lasciano come abbacinati. Lo spirito percepisce misteriosi effluvi che emanano dall'uomo e dalle cose e che lo indirizzano ad un mondo ultrasensibile ma crepuscolare: intuizioni istantanee, punti che non s'uniscono mai a tracciare le linee unitarie di un disegno. Per la carenza di una visione organica si notano azioni, ma non piani d'azione ⁽²³⁶⁾. Negli dei mancano scopi e motivi che non siano reazioni immediate a singoli fatti e che quindi non risultino impoveriti ad occasioni: più che presenza divina si ha spesso assenza umana: il nume si riduce ad essere ciò che l'uomo non sa o non può. L'intervento religioso surroga più che illuminare l'intelligenza: nel campo speculativo predomina il senso del limite su quello dell'illimitato: Zeus non suscita mai il brivido dell'infinito ⁽²³⁷⁾. Alla trascendenza non si arriva; anche quella che le sembra è immanenza mascherata: il divino concerne assai più la forza e la fama che la natura, infatti è anonimo nell'identità ed evanescente nell'esistenza. Il cielo dà l'impressione di vuoto e la religione, che si con-

(234) Il coro che in *Sept. Th.* 679-82 dichiara purificabile il sangue sparso da estranei, ma «contaminazione che non conosce vecchiaia» quello versato da fratelli, anche se ci dischiude uno spiraglio su primitive esigenze di difesa all'interno del casato, ci mostra una legge che si sostiene da sé, una realtà senza basi, un'oggettività senza cause: l'atmosfera religiosa serve solo a velare l'irrazionalità della posizione. E quando, poco sotto (vv. 742-57), ci viene ricordata l'insubordinazione di Laio ad Apollo, che gli aveva ingiunto di non aver figli se voleva la salvezza di Tebe, ci sorge spontaneo il chiederci se il divieto del dio sia stato pronunciato perché Edipo avrebbe compiuto quei delitti o se li abbia compiuti perché il padre aveva rotto il divieto. La formulazione eschilea sembra porre in risalto la colpa della disubbidienza in sé: la motivazione valeva per Laio non per Apollo, il cui comando era stato gratuito. Ma allora il destino di Edipo urtò in un odioso arbitrio contro uno dei più sacri diritti di natura: la ragione qui non è trascesa nel mistero, è umiliata nel sopruso (cfr. *Antig.* 859-61; *Oed. Tyr.* 1184). In *Eum.* 797 il rinvio alla disposizione di Zeus risulta depurato da questa disgustosa coloritura di capriccio tirannico, ma si rivela pur sempre il ricovero sotto una volontà dispotica, in quanto non giustificata.

(235) Nel cristianesimo la fede s'innesta sulla ragione e la continua dal punto del suo esaurirsi, qui si colloca all'inizio di essa e le impedisce qualsiasi inserimento.

(236) Contro l'inadeguatezza di questo frammentarismo, che è segno d'un'inconcludente immaturità, Euripide proclama esplicitamente il suo dissenso (cfr. *Hel.* 1137-43). In *Her.* 498-502 la protesta è amaramente irosa; il poeta respinge una proposta di divino: il suo ha il merito di essere un no, ma anche il limite di essere solo un no; in cambio non ha nulla da suggerire.

(237) E non lo suscitano neppure gli altri dei, come quello che, secondo il coro, ha avviato Medea «per un flutto di mali senza uscita» (vv. 362-63): è uno dei soliti rapidissimi richiami, i quali sembrano però scaturire più dall'istantaneità commossa di un'emozione che dalla meditata consapevolezza di una convinzione. L'eccitazione del sentimento arriva al cielo solo per indicare che percorse tutta la terra; segna la direzione verso l'incommensurabile di un'inquietudine, non un collegamento con l'infinito.

creta nel culto, respira nell'atmosfera ⁽²³⁸⁾ e talora proprio al suo fondo ⁽²³⁹⁾.

La pochezza ontologica comporta quella intellettuale: difatti la riflessione dei tragici non è mai approdata ad avvolgere attorno agli dei ampiezza d'orizzonti. Essi non solo non attingono mai le regioni del soprannaturale, ma non giungono neppure ad impostare con larghezza di criteri il governo del mondo; sono pesanti e grezzi, mancano totalmente d'elasticità come d'umorismo: non dominano la storia, perché nella loro miopia scorgono soltanto l'episodio, che spesso sistemano con la brutalità dei tiranni: arrivano, non ordinando con finezza, ma calpestando. Grevi nel tratto, si riducono però, nell'essenza, a pallide sagome, caratterizzate da un forte sentore d'impersonale, che paiono messe a cavalcare eventi, i quali, per conto loro, procedono alla cieca. Non danno senso al corso delle vicende umane, perché non sono in grado di dirigerle ad un fine. Sono deboli e piccini, nonostante pose e frequenti sfoggi di potenza: spuntano e dileguano troppo improvvisamente e saltuariamente e si esauriscono in quelle medesime azioni che compiono. Se certe cose le riescono a fare, non ne riescono a scorgere nessuna

(238) Non dimostrano il contrario singole affermazioni, come quella del coro (*Suppl. Aesch.* 595-97) che Zeus sieda più in alto di chiunque, le quali vengono svigorite, appunto, dal loro frammentarismo, in quanto, nella fattispecie, le azioni narrate non lo collocano tanto su. Anche la proclamazione che Zeus ed Apollo conoscono le azioni degli uomini (*Oed. Tyr.* 497-500) è un postulato: sa di concessiva, proprio nel momento in cui si nega al loro profeta qualsiasi chiaroveggenza. Più che fede genuina è esigenza razionale di un valido sostegno a cui agganciare l'etica e l'ordine del mondo (cfr. *Med.* 1268-70). Troppe volte questi dei non riescono a prendere quota: così in *Oed. Tyr.* 203-08 ritornano i soliti motivi troppo scontati, forme forse belle ma fruste, frutti spremuti; e poi quegli epiteti, sempre monotamente terrestri, li adornano ma li opprimono ed immiseriscono: sono angosciosamente poveri... sebbene il poeta si affanni a spargere dovunque attrezzature d'oro (cfr. *Iphig. Aul.* 1042, 1051, 1071). Anche il dono del robusto cavallo fatto da Posidone ad Atene (*Oed. Col.* 709-11) costituisce un legame troppo concretamente materiale: nell'Olimpo domina inesorabile un'angustia costituzionale.

(239) Infatti questi dei, che non sono in grado di elevarsi al di sopra dell'uomo, finiscono sovente per cadergli al di sotto: in molti casi risultano più nobili i mortali dei numi, i quali sono soltanto più potenti, ma non di rado di una forza ruvida e cieca: numerosi comportamenti divini sono umani svuotati della loro magnanimità. Anche l'immortalità che posseggono è più situazione di fatto che elemento di perfezione: in loro gli stessi valori vengono spogliati del loro pregio, formando un universo depauperato all'estremo. Il campionario delle loro negatività sarebbe interminabile ed è già stato finora sufficientemente documentato: per qualche esempio ulteriore basterà ricordare l'Apollo di *Or.* 1625-65, che nella sua secchezza non ha un palpito di passione, un fremito, come se fosse una figura di legno; la lunga fila di dei a caccia di cervi o di Ninfe su per i monti (*Oed. Tyr.* 1097-1109 ...), che fa pensare ad animali selvatici eccitati da un'intraprendente aggressività; tutto lo scompiglio della guerra di Troia, che fu predisposto perché Elena tornasse alla vita di prima (*Hel.* 56-59); l'onnipotenza divina, che non trovò di meglio per esplicitarsi che i giochi illusionistici sullo spettro di Elena e gli irrazionali prodigi di Dioniso finalizzati ad una sinistra azione di stravolgimento. Che poi Ermete e Core accompagnino personalmente Edipo al sepolcro (*Oed. Col.* 1547-48) sembra un dispendio superfluo di dignità per una prestazione in fondo modesta. Questi dei non hanno una sicura linea di comportamento; peccano sovente per una sproporzione tra i fini ed i mezzi che li rende ridicoli; la loro è una divinità svenduta.

nella completezza delle sue relazioni. Sono costitutivamente privi d'immensità di visione e quindi non hanno la grandezza per essere Provvidenza, come non hanno la bontà per essere salvatori ⁽²⁴⁰⁾. Le loro intuizioni sono sconnesse e semplicemente accostate senz'essere coordinate, per cui risultano incoerenti: negli dei non si riscontrano mai progetti universali, tranne forse quello di aver provocato mucchi di cadaveri per sfoltire la terra dall'eccessiva ressa che la riempiva, ricorrendo al trucco di Elena che comportò la guerra di Troia (*El. Eur.* 1282-83; *Hel.* 36-40; *Or.* 1639-42).

Questo frammentarismo, che rese inconsistente la visione teologica dei tragici ⁽²⁴¹⁾ facendo degli dei un blando popolamento dell'ultrasensibile, vagamente intuito ma non criticamente penetrato, e producendo quadri mitici incapaci di generare tensione e quindi fede, ha tolto alla religione classica una larga parte della sua incidenza sia esistenziale che intellettuale. L'impressione di angustia mentale è così radicata che soffoca anche le rare affermazioni generali che vi s'incontrano ⁽²⁴²⁾, prestando loro risonanze retoriche. La teologia classica è un cumulo di tessere che — anche quando erano valide — non hanno mai saputo disporsi a mosaico.

Frontalmente opposta è invece la concezione che informa il *Christus*: l'universalità è il respiro che tutto lo percorre e lo anima. In esso non c'è sviluppo ed ampliamento rispetto alla tragedia greca, c'è un'impostazione diversa nei suoi fondamenti. Dio qui è essenza prima che azione, è persona dall'infinita ricchezza di essere, che traspare con l'evidenza dell'indubitabile dietro agli avvenimenti. Il poeta non prova perciò neppure il bisogno di dimostrarla: la sente e la documentazione viene come presupposta ed assorbita nell'intuizione. Tutto il dramma, ispirato

(240) La trasumanazione che Teti offre a Peleo fino a pareggiarlo con gli dei (*Andr.* 1255-58) non entra nel concetto di salvezza, perché, a parte la singolarità del caso motivato da così speciali rapporti, scivola verso il facile pendio dell'apoteosi. L'ambiente è quello dell'incertezza di confine tra le due nature, non quello della natura umana redenta; si veleggia sempre nel campo delle fantastiche mitiche, che comportano una dispersione superficiale nella sensorialità appariscente.

(241) Il rilievo è ben lungi dal voler imputare, anacronisticamente, una colpa; intende solo mettere in evidenza una situazione alla quale rispose, trascendendola e sublimandola, il cristianesimo. — Nella presente indagine non è poi parso interessante tanto il seguire con minuta puntualità l'evoluzione storica — anche se essa è stata attentamente tenuta d'occhio, come dimostra l'ordine cronologico in tutti gli elenchi di citazioni nei quali non se ne imponeva un altro legato al filo del discorso — quanto l'esplorare l'ambiente globale in cui è fiorita la tragedia greca. Con diversità di singole reazioni il quadro è infatti rimasto, nelle grandi linee, identico. Euripide ha polemizzato col mito, ma non lo ha narrativamente depurato, anzi la sua insoddisfazione si è sovente espressa calcandone mordacemente goffaggini ed indegnità. Scopo dell'attuale ricerca è stato di ricostruire il panorama teologico che si dispiegava allo sguardo di un cristiano della seconda metà del IV secolo alla lettura dei tragici, osservando quale ne sarebbe stata la sensazione complessiva. Non dunque trapasso di atteggiamenti nello spirito dei poeti, ma sintesi d'impressioni nell'anima di un lettore solerte.

(242) Ricorda, ad esempio: « Dio, se è davvero Dio, non ha bisogno di nulla » (*Her.* 1345-46); « Non è permesso vivere senza mali, tranne che agli dei » (*framm.* 860 *Soph.*); « Non esistono azioni ingiuste di dei » (*framm.* 606 *Eur.*); « Tra i mortali solo Dio è grande » (*framm.* 479 *adesp.*).

ad una grandiosità e solennità ignote agli antichi, è attraversato da una forte concentrazione contemplativa. La Vergine, quando ripensa agli eventi passati o viene a conoscere quelli presenti, li permea di una densa meditazione che li interiorizza e ne esplicita il valore ⁽²⁴³⁾.

Fin dall'inizio del prologo incontriamo, concentrata in un verso (v. 4), l'area della scena del *Christus* che, invece di essere un individuo o una stirpe, è l'universo e scopriamo il finalismo che costituisce la grande novità cristiana e si apre su di una fiduciosa speranza a dimensioni cosmiche. La vicenda inizia « dalla più remota origine » (*Prol.* 10) e ci spalanca dinanzi una fuga di generazioni che ci raggiunge e ci sorpassa per arrestarsi solo alla fine dei tempi. L'esordio del dramma propriamente detto (vv. 1-5) coincide con quello stesso dell'umanità e non affronta un episodio contingente ma la radice del male nel mondo. Il *Christus* domina le ere senza sforzo, con la naturalezza di un'intima necessità: queste immense arcate sui secoli sono gli sguardi commisurati ad un protagonista che vive nell'eterno. Sia la Vergine (vv. 573-83; 1341-46) che il Teologo (vv. 944-56) espongono sinteticamente il piano dell'economia divina: si distendono sconfinite prospettive in una successione di età a cominciare da quando le età non esistevano ancora: mentre si stabilisce così la più degna cornice possibile alla divinità del Padre e di Cristo, si contempla lo svolgimento dell'epopea di tutto il genere umano, dalla catastrofe alla floridezza esuberante di vita. L'agitazione nervosa delle passioni, propria dei singoli, qui si placa nelle ondate maestose di tutta l'umana progenie: ci sono ancora, certo, gl'individui sul proscenio, ma si muovono sullo sfondo di quella marea sterminata che fa giungere il rombo dei suoi pianti di dolore e dei suoi sospiri di speranza.

Quel Gesù, che sta per comparire sulla scena o che sta per ritornarvi, è nato in seguito alla promessa da Dio fatta ad Abramo (vv. 202-04; 1368-72; cfr. 1542): in questi piani a lunghissima scadenza non c'è nulla di capricciosamente estemporaneo; all'atomismo degli interventi divini classici, generalmente dovuti a ripicchi bisbetici, sottentra un progetto che nella sua stessa enorme portata inculca un'idea di suprema posatezza. Le generazioni, così trascese, vengono anche strette nell'evidenza di un unico destino ed il programma di salvezza, successivamente ripreso dalla Vergine e dal Teologo, viene approfondito con nuove integrazioni che ne scoprono via via ulteriori ricchezze. A stabilire altri, impensabili nessi tra gli eventi storici interviene poi anche la tipologia (vv. 1387-88; 1400-01), la quale non collega più soltanto i fatti con il filo della causalità, ma intreccia una rete misteriosa che presuppone un ordinatore ed un dominatore dalla potenza infinita. Questi uomini che

(243) A lei fa da contrasto il coro. Allorché esso le rimprovera: « O sventurata, tu non sai fino a che punto di mali sei giunta e dibattì e sollevi questi ragionamenti! » (vv. 120-21), ci mostra che la sua piatta mediocrità è tutta presa nel fatto e non capisce che l'esteriorità dell'accaduto è insignificante solo perché è l'anima che lo caratterizza. Erano proprio quei « ragionamenti » che separavano l'immolazione unica dalle esecuzioni capitali ordinarie. Il coro si situa all'altezza di quelli greci e segna lo stacco dalla Vergine, che è vettrice della mentalità cristiana.

vivono la loro vita in tutta la sua genuina autonomia ed inconsapevolmente fanno da specchio alla vita di un altro si collocano a punti che riflettono un centro. Ai bagliori lontani che preannunciano momenti biografici di Gesù si affiancano poi le sue azioni: il medesimo Figlio di Dio che aperse la roccia dell'Esodo (17,1-6) spezzò pure le rocce al momento della morte (vv. 1499-1503): i millenni non entrano come condizionanti del suo operare; nulla gli resiste, né la labilità del tempo né la durezza della pietra. Ed il tempo egli lo signoreggia in tutte le direzioni, dal passato, in cui profetizzò per bocca di Davide, all'ultimo futuro ⁽²⁴⁴⁾, nel quale tornerà come giudice dei vivi e dei morti, al presente in cui dispone di morire per risorgere ed abbandonare la terra salendo al Padre ⁽²⁴⁵⁾. Quasi più che superare i confini, li ignora: per lui non esistono. L'universalità è il suo metro, nel tempo, nello spazio, nella profondità della persona umana. E ciò che maggiormente colpisce è l'assoluta agevolezza con cui si muove in tutte queste dimensioni: non c'è traccia di fatica e soprattutto non c'è ombra di gonfiezza. Non si esibisce, anzi la sua persona quasi non la si nota, tanto si comporta secondo la sua intima essenza. Non capita mai che si possa pensare ad una sua suscettibilità: non reagisce a uomini o ad eventi; non lo toccano; egli realizza in loro ma al di sopra di loro il suo piano di salvezza. Non avverte avversari, come sulla croce non accusa dolori. Il suo problema non sta nel vincere o no, sta nel redimere; egli vede essenzialmente peccato e giustizia, ma è tragedia degli altri, non sua; la sua dura da un venerdì ad una domenica mattina, per gli altri riempirà tutti i secoli della storia. Di fronte a lui si trovano tutti gli uomini, non per diritto di conquista ma per legge di natura: non li ha presi, stanno. Liberi di un sí o di un no, ma è una scelta che debbono fare. Parla coi singoli, ma è l'interlocutore dell'umanità.

La « sorte funesta » che egli venne a riscattare c'investì tutti, fin dall'inizio, condannandoci a morte, sottoponendoci alla corruzione ed assoggettandoci ad un triste destino (*Profl.* 10-18). Totalità nel numero delle vittime e nella generalità della rovina: nella tragedia classica la catastrofe colpiva uno o al massimo pochi ⁽²⁴⁶⁾, qui nessuno è indenne,

(244) Prometeo (vv. 844-76) svela il futuro di Io, dalla quale, una volta rinsavita, sarebbe nato Eracle, che lo avrebbe liberato. È un lungo sguardo che segue il succedersi delle generazioni e s'innesta su quello ampio (cfr. vv. 707-35; 829-41) che aveva richiamato i luoghi. In entrambi il pittoresco ed il romanzesco sostituiscono, per un momento, il minaccioso della tragedia. Abbondano gli epiteti esornativi, le note di costume, i tocchi paesistici, i tratti evocatori di caratteristiche etnografiche. È un indugio di contemplazione panoramica, una finestra su di un seducente spettacolo di regioni. Eschilo vuol creare spazi attorno al suo protagonista; l'autore del *Christus* invece gli spazi non li crea, li trova, ma sono assai più essenziali. Non vi immette nulla di leggiadro o di ameno: le estensioni lo interessano non per quello che contengono, ma per le misure che segnano; il suo sguardo invece di lasciarsi attirare dalle singole cose belle, si sperde nell'infinito dietro richiami che ne tendono all'estremo le forze.

(245) Vv. 205-17. Cfr. vv. 1530-38: futuro della trasfigurazione del suo corpo glorioso e del giudizio, passato dell'Incarnazione, presente della discesa agl'Inferi. La sua azione emana da una natura che dimora al di là dei tempi.

(246) Anche i Persiani più che la sciagura di un popolo focalizzano quella del re.

nessuno è sfiorato solo di striscio. È un dramma in cui non ci sono spettatori: tutti sono attori. In questa sintesi potente dell'intera umanità, tutto è sempre, di diritto, universale. Gli uomini su tutta la terra sono visti come discendenti di Adamo ed Eva (v. 50), in un'unità che è fraternità nell'origine e comunione nella colpa, ed insieme sono destinati a ricevere la medicina che li risani dalla corruzione (vv. 569-71), a vedere « demolito » dal Redentore e « gettato sotto i suoi piedi » il nemico che li scacciò dal Paradiso terrestre e « li scaraventò giù dalle regioni celesti » (vv. 578-83), a condividere l'angoscia per la sepoltura del Verbo (vv. 1481-83) e la letizia della sua risurrezione (v. 1484), a sentirsi proporre dagli apostoli il messaggio trinitario (vv. 2515-16), l'invito al battesimo di salvezza (vv. 2522-24) e la remissione dei peccati (vv. 2528-29).

L'universalità è così connaturata a questo dramma che ne concerne anche i deuteragonisti: infatti la Vergine viene « chiamata casta tra tutti i mortali che abitano sulla superficie della terra » (vv. 104-05) ed il Figlio le « assegnerà onori grandissimi da un capo all'altro della terra e delle regioni celesti e riempirà tutta la terra di discorsi giustamente celebrativi e la stirpe dei mortali (le) edificherà dei templi » (vv. 964-66); a riflesso della gloria di Gesù, anche il culto della Madre si estenderà per tutti gli spazi che l'immaginazione riesce a raffigurarsi. A sua volta Giuda è proclamato « odiosissimo al Padre... ed a tutto il genere umano » (vv. 286-87): alla verticalità infinita in riferimento al Padre corrisponde un'orizzontalità immensa nelle direzioni di tempo e di spazio. Questa condanna pronunciata dalla Vergine ⁽²⁴⁷⁾ assurge ad emblema del contrastato rapporto, che nella storia fermenta perenne, di amore-odio con il Dio che in lei si inserì non con le illusorie parvenze delle teofanie ma con la pienezza dell'Incarnazione.

Infatti nel *Christus*, oltre alle più ovvie dimensioni di tempo e di spazio, domina quella dell'integrità sostanziale. Gesù, traendo Giuda dalle tenebre dell'ignoranza (v. 303), ci conduce dalla contingenza dell'essere, nel quale in genere stazionava la tragedia classica, nell'intimo della personalità; la qualifica di « casta » indirizzata alla Vergine (v. 104) ha un'assolutezza ed una complessità ben maggiori di quelle che potessero contenere le precedenti attribuzioni della storia o del mito; la redenzione avvenuta « perché il male non durasse imperituro » (*Prol.* 19) distingue il male dalle sue conseguenze, quali aveva potute cancellare l'assoluzione di Oreste pronunciata dall'Areopago: il male in sé assume una nuova profondità: qui le conseguenze sono implicite nel male, mentre nell'antichità il male era implicito nelle conseguenze. « La natura, così augusta, geme » (vv. 43-44): è una potente sintesi umana: la persona non è affogata in una collettività anonima, è solo inserita in

(247) La Vergine parla a Giuda da lontano (vv. 272-346; 353-54; 1419-26), rilevandone ella stessa la particolarità (vv. 297-99; 345; 1420), come si rivolge a Pilato (1411-13), agli Ebrei deicidi (vv. 1049-62) ed al sinedrio (vv. 1884-1901) pure in loro assenza. La tragedia classica, sebbene non ignorasse questi appelli a distanza, li usava con molta parsimonia, perché nel suo ambiente, assumevano facilmente un sapore di artificioso. Qui, invece, il contatto con la divinità ha riplasmato l'umanità avvezzandola ad inusitate estensioni di sentimenti.

un processo universale: è ancora lei, ma non è più sola: « gli altri » sono diventati « prossimo » e stanno per arrivare a « fratelli »; mentre la classicità conosceva solo individui e popoli, trionfanti o sconfitti, qui troviamo la « natura », con un'intensità che, insieme, tutto comprende e non si lascia compiutamente scandagliare ⁽²⁴⁸⁾. Quando ci viene detto che l'Incarnazione si adempì per rendere « incorruttibile ciò che si era lasciato corrompere » (*Prol.* 22), sentiamo subito che si ragiona in tutt'altri parametri da quelli del teatro antico: ci si aggira in un mondo che spira una novità radicale. Emerge la vocazione ad un'immortalità non solo più negativa, in quanto assenza di morte, ma positiva, come superamento di essa: in mezzo a tutti questi pianti domina il senso dell'immortalità in un'integra purezza umana.

Nella trasfigurazione del corpo di Gesù reso affine al Padre (v. 1533) ci appare l'Incarnazione nella sua seconda fase: dopo che Dio era sceso ad assumere un corpo umano, il corpo umano assurge fino alla parentela con Dio. La salvezza implica una sorta di divinizzazione che si estende fino alla carne: non tocca solo il destino, investe anche la natura. È uno di quei superamenti che costituiscono l'ispirazione vitale del *Christus*: un altro è quello della Vergine che riconosce nelle spoglie esamini del Figlio il suo Dio, che dà immortalità e letizia a tutti i mortali (vv. 928-31): la fede avanza in zone nelle quali il nostro spirito si smarrisce penetrando nel mistero. L'onnipotenza evidente del Dio creatore suggerisce l'onnipotenza, ancora velata, del Dio redentore (vv. 934-35), ma grandiosa si palesa anche l'umanità che è pure il fine di tanta azione divina ⁽²⁴⁹⁾. Caratteristica del *Christus* è appunto di fondere in un intreccio inscindibile queste due grandezze, pur così distanti tra loro: il διφυσῆς (v. 1795), che le compenetra nella sua persona, le unisce nella sua azione. Egli è « il celeberrimo sovrano delle regioni celesti » dalla cui opera il « nemico della nostra stirpe... viene fatto a pezzi, messo a morte, ucciso » (vv. 1643-46): signoreggia nei cieli e libera sulla terra, tanto che la sua vittoria, ottenuta nel presente, non si estenderà solo a futuro, ma sarà retroattiva, perché egli non è condizionato dai flussi della storia, e concernerà gl'Inferi, perché non è limitato da nessuna barriera ed ha un completo dominio anche sui regni al di là della vita (cfr. vv. 1383-86; 1505-28). Questa sua assolutezza è affermata e convalidata dal Padre, il quale « emise una voce come di tuono... con un grido che percorse i cieli » (vv. 170-71): il mondo è pervaso da una presenza che è potenza e grandezza: la sua normale silenziosa latenza non ne sminuisce l'alachrità operativa, perché l'eccezionalità del rombo celeste è una folgore per l'intelligenza, la quale ne

(248) Anche le lacrime nelle quali la natura si consuma continuamente per l'ingiustizia subita dal nemico (vv. 46-47) si differenziano nettamente dalle tante della tragedia, come se ne distingue il nemico, che non è più un antagonista singolo o nazionale: il campo di battaglia, nello stesso tempo, si restringe ad ogni coscienza e si dilata a tutta l'umanità.

(249) Il *Christus* presenta in una specie di visione panoramica la figura di Gesù come Verbo eterno ed incarnato e quella dell'uomo come caduto e redento: su ognuno degli innumerevoli punti che compongono questo disegno si diparte una linea che si fissa all'interno nella piena chiarezza della nostra ragione e si smorza all'esterno fino a svanire oltre gli ultimi conati della nostra intelligenza.

deve conservare la luce. Appare ovvio che quest'atmosfera totalmente nuova la tragedia antica non era in condizione neppure di intravederla: essa era il frutto della rivelazione neotestamentaria.

Un'ultima forma dell'universalità della redenzione rappresentata nel *Christus* è la sua cosmicità. Reagendo ad un'intuizione di S. Paolo (*Rom.* 8,19-22), l'autore implica nel dramma del peccato e del riscatto tutto l'universo. L'asserzione della Vergine « ora invece tutto è nemico » (v. 37) è, alla lettera, detratte da *Med.* 16, ma la prospettiva ne è sostanzialmente cambiata nell'intimo: là erano le circostanze politico-affettive racchiuse nella reggia di Corinto, qui è il mondo intero; là si trattava della volgare morbosità per una principessina e per una corona, qui di una decisione che ha coinvolto tutta la natura in una ribellione la quale, suscitata dall'uomo contro Dio, si è ribaltata in rivolta del mondo contro l'uomo. L'universo, pur profanato dall'uomo, è solidale con Cristo. La Vergine dichiara che, contro qualunque calunnia menzognera dei demoni, « il creato sa che egli è ottimo » (v. 325): tutto ruota attorno a lui; suo scenario non è neppure γῆ ἅπασα, è κτίσις. Nel momento in cui spira in croce, mentre i suoi « connazionali » ostentano una sprezzante indifferenza, « tutte le cose, singolarmente, tremano, anche quelle che sono prive di ragione » (v. 1116), in una confessione adorante che provoca quella del soldato che lo trafisse e con essa consuona. Questa adesione del cosmo a Gesù si effettua anche indirettamente attraverso la Vergine, la quale viene « ad enumerare alla terra ed alle regioni celesti i guai » provocati dalla caduta di Eva (vv. 57-58): le due creazioni — razionale ed irrazionale — sono aperte ad un dialogo che ha Cristo sullo sfondo, ma che finisce anche per averlo come argomento. Non è il caso di sottolineare la distanza dalle piccole lotte locali, dalle rivalità di palazzo, dagli scontri circoscritti in città dal perimetro di un castello del Rinascimento, a cui ci ha abituati la tragedia antica.

Se su quella tomba si dispiega un arco infinito ed in quel cadavere si indovina il « potente anelito della seconda vita », è perché quella vita ha sempre avuto un'intensità insuperabile (cfr. v. 1925). Lungo tutto il *Christus* domina quell'ontologia che esulava dalle tendenze descrittive della tragedia greca, la quale proiettava sui numi le più scadenti passioni umane, osservate nei loro lati più angusti: è però una presenza non dottrinalmente discussa, ma intuitivamente percepita. Con elastica mobilità si avvanza in primo piano o si ritrae la forte personalità del Dio biblico, che si era definito subito come l'essere per eccellenza (*Ex.* 3,14), creatore degli esseri contingenti (*Gen.* 1), ed aveva progressivamente rivelato una ricchezza di rapporti interni ed esterni da esaurire l'intelligenza umana. Perciò il *Christus* è una tragedia che, nella sua universalità totale, abbraccia tutte le tragedie: le sue dimensioni, naturalmente, spontaneamente, coincidono con quelle del pensabile. Qui il frammentarismo non è superato per scalata ma per orizzonti nativamente sterminati: ci troviamo in un altro mondo: questo dramma pulsa del respiro di un'immensa epopea. Siamo al definitivo ed al perennemente essenziale.

Non sempre — è ovvio — l'arte è pari all'anima, anche perché era

la prima volta che essa si cimentava con un'impresa alla « quale ha posto mano e cielo e terra » (*Par.* 25,2). Era infatti chiamata a rappresentare una vicenda specifica, storicamente situata, che rendeva però compartecipe ciascuno in una continuità metastorica, poiché il protagonista operava nel tempo pur avendo come sua atmosfera l'eterno. L'umanità vi è integra e responsabile, sebbene investita da una luce che viene dalla trascendenza e che verso la trascendenza la tende. Appunto in questa peccabilità chiamata alla divinizzazione, che si può tuttavia respingere in una rovina totale, risiede il culmine della tragicità. Nella grigia opacità d'ogni giorno qui risuona all'uomo un appello che lo sublima: ed era proprio quest'appello che mancava alla tragedia greca; in essa calamità ultima era la morte, che qui invece si mostra come episodio. Qui di nuovo c'è un « oltre » che dilaga al di là di ogni confine: la forza d'azione del dramma dipende dalla presenza di Uno che è interezza di essere e di vita. Questo fatto determina la soluzione della trama che non è costituita dalla solita catastrofe; colui che è vita per antonomasia si manifesta come risurrezione: evento individuale che si riflette a vocazione universale. Era la risposta all'inquieta insoddisfazione della tragedia greca: dal brancolante agitarsi d'una speculazione caliginosa si era passati alla Rivelazione.

FRANCESCO TRISOGLIO
Università degli Studi - Torino