

VERGINITÀ-MATERNITÀ E PRINCIPIO FEMMINILE IN DIO.
UNA RICOGNIZIONE DI TEMI DELLE SCRITTURE GIUDAICO-CRISTIANE
IN PROSPRETTIVA FILOSOFICO-RELIGIOSA

di Pasquale Giustiniani

Premessa

In primo luogo occorre precisare e delimitare il titolo dell'intervento e la sua possibile connessione con i reperti archeologici custoditi nel Museo Campano, provenienti dall'area archeologica del Fondo Carlo Patturelli a Curti, sito a poche centinaia di metri dalla porta orientale di Capua nova. Tali reperti rappresentano davvero una delle testimonianze più suggestive della cultura e delle religioni delle popolazioni stanziate nel territorio campano a partire dal secolo VI a.C. fino alla prima e seconda romanizzazione e, presumibilmente, fino all'era cristiana, nonostante la pressoché totale interruzione della produzione di manufatti di *Matres* cultuali in concomitanza con la deduzione della colonna cesariana nel 59 a.C. Se la persistenza attraverso i secoli di questo prodotto religioso peculiare, e l'inevitabile ibridazione e stratificazione di esso con altri, sono attestati solamente dal periodo presannitico all'età sannitica e poi all'età romana fino alla metà del I secolo, nel corso della lunga stagione cristiana, mentre l'unico sicuro "terminus ante quem" che attesti la produzione di *Matres* resta sempre quello indicato, come ribadiscono alcune iscrizioni latine incise su alcuni dei manufatti più tardi, non va mai del tutto escluso che residui cultuali tradizionali persistano, come mostra a sufficienza un altro rilevante culto femminile presente nel territorio capuano, di cui si dirà più oltre. Del resto, proprio per quanto concerne l'enfasi sul femminile a livello cultuale, il territorio campano, prima che greco e romano, sembra evocare l'antico culto di Cibele, dea anatolica che ha dato origine all'intero universo senza bisogno d'inter-

vento maschile, vergine inviolata e tuttavia madre degli dei, così come sembrano ribadire i materiali stessi della statue materne che rinviano alla dura sostanza della roccia nella quale si dava la ierofania della stessa Cibele.

In ogni caso, al di là delle discussioni antropologico-culturali e storico-religiose, pur sempre possibili e da perseguire, lo studioso di filosofia delle religioni, di fronte ai manufatti delle *Matres* capuane e alla loro persistenza iconica almeno fino a ridosso dell'era cristiana – come, del resto, di fronte ad ogni altro rinvio religioso al principio femminile e materno *in divinis* che si sviluppa parallelamente all'autonoma elaborazione che, del femminile e del virgineo-materno, vanno compiendo gli agiografi giudaico-cristiani –, lo studioso di filosofia delle religioni, si diceva, è posto come in presenza di una sorta di dato di fatto della peculiare dimensione religiosa di un territorio peculiare, qual è appunto quello capuano. In esso, infatti, sia a livello di culto che di mito, come anche di architettura e di iconografia sacra, si pone a più riprese e, per certi aspetti, ininterrottamente prima e dopo il Vangelo cristiano, il rilevante problema del femminile, sia verginale che materno, in connessione con Dio. Al di là delle possibili divinità di riferimento, infatti, e al di là del variare storico dei culti femminei-materni, situati geograficamente a breve distanza nel medesimo territorio capuano, la persistenza plurisecolare di siffatta tradizione religiosa, tradotta nelle suggestive sculture e nei manufatti simbolici del Museo campano, evocanti tutti il femminile e il materno, ripropone il rilevante tema del femminile in Dio, e perfino nel Dio cristiano, a cui è evidentemente connessa la relazione tra femminile e maschile e, per quanto concerne l'aspetto specifico della maternità e della fecondità, gli altrettanto rilevanti tema della verginità e della generazione, della castità e della filiazione nel medesimo corpo femminile elevato al rango di custodire membra divine in strutture umane. Temi tutti apparentemente antitetici che, in qualche modo, vengono risolti quando, per quel che concerne le culture precristiane, il rapporto viene inteso come dialettico e, per quel che concerne le culture già cristiane, allorché esso viene dialetticamente ripensato all'interno della peculiare figura femminile e umana di una donna-vergine che, oltre ad essere la madre dell'essere umano, è anche Theotokos. Tema, quest'ultimo che, a partire dalla religiosità precristiana in questione, ridonda certamente, se non nell'elaborazione teologica, che segue vie autonome, almeno nella peculiare configurazione che il femminile e il materno nella divinità o nella sua sfera vanno assumendo nei testi sacri del giudaismo e del cri-

stianesimo, quali sono appunto i libri biblici, o almeno alcuni peculiari passaggi di essi su cui hanno maggiormente insistito gli "ideologi" del cristianesimo, ovvero gli scrittori cristiani ed i Padri che, in qualche modo, hanno contribuito ad una sorta di nuova generazione della dottrina cristiana, particolarmente in quell'ambito che gli specialisti denominano "mariologia".

Il femminile in Dio
tra istanza comparativa e istanza speculativa

Tutto quanto fin qui osservato, sul piano comparativo sollecita a compiere una verifica sui testi sacri delle religioni giudaica e cristiana, soprattutto se redatti definitivamente tra il secolo VI e il I d.C. Sul piano-teoretico-simbolico, invece, sollecita ad una verifica circa la femminilità materna che il cristianesimo fin dagli esordi attribuisce alla Vergine Madre del Figlio di Dio fatto carne, le cui raffigurazioni plastiche e iconiche, significativamente, continueranno ad evocare e rappresentare una figura femminile assisa in trono, spesso con il Figlio in grembo, quasi a ribadire plasticamente, e quasi senza tempo, la solennità religiosa e la possibilità teologica di una maternità divina di una donna che resta umana e, per di più, senza esplicitare nella sfera sessuale la propria potenzialità verginale. Il che si fa ancora più interessante perché il territorio capuano presenta anche fisicamente, come si vedrà, un processo di sostituzione degli antichi culti in onore di divinità femminili con il nuovo culto in onore di una basilissa che è la Vergine Madre la quale iconicamente soppianta ogni altra possibilità non cristiana di donne vergini e non ancora madri.

Circa il primo piano indicato, va ricordato che, tra i secc. VI e V a.C., si procede alla redazione definitiva dei più antichi libri sacri del primo o antico Testamento, mentre i libri sapienziali (*Siracide* e *Sapienza*) sono rispettivamente prodotti nel II e nel I secolo a.C., il primo dei quali, peraltro, viene tradotto in greco koinè verso il 120 d.C., invece *Sapienza* è redatto direttamente in greco ad Alessandria d'Egitto, la città-ponte tra patristica orientale e occidentale nella quale, e a partire dalla quale, si verifica una peculiare rielaborazione della tematica della verginità materna. Tra i sapienziali, c'è anche il *Cantico*, nel quale, come in un rapimento poetico, lo sposo canta le bellezze dell'amata evocando i simboli della colomba per indicare lei e della melagrana per qualificare

la bellezza del suo viso: «Come un nastro di porpora le tue labbra e la tua bocca è soffusa di grazia; come spicchio di melagrana la tua gota attraverso il tuo velo»¹, mentre altrove la gota dell'amata, chiamata affettuosamente "colomba"², è paragonata allo spicchio di melagrana, il medesimo frutto della statua della dea del santuario delle *Matres* capuane³.

Nei libri sacri del primo Testamento viene già accennata la realtà di una Vergine che partorisce un figlio, ma all'interno della letteratura profetica giudaica che la tradizione cristiana del secondo Testamento assumerà e orienterà esplicitamente in direzione mariana.

Tuttavia, è nei libri sacri del secondo Testamento che giunge esplicitamente ad elaborazione letteraria il tema cristiano della verginità materna di Maria, o meglio è nei libri sacri del nuovo Testamento che scrittori e Padri della chiesa – quei medesimi che nella Bibbia leggevano delle melagrane che ornavano gli enormi capitelli di bronzo che sormontavano le colonne all'entrata del Tempio di Salomone⁴ – ritengono di poter identificare il principale testo assumibile a supporto della teologia di una maternità verginale di Maria, nome insieme materno e luminoso, se è vero che Isidoro di Siviglia, significativamente, correlerà questo nome al simbolo della luce, scrivendo testualmente che il nome Maria significa Signora, Illuminatrice⁵. Il testo del nuovo Testamento adottato in chiave teologica è quello di Gv 19, 26-27, contenente le parole che, dalla croce, Gesù rivolge alla madre e al discepolo che amava. Tali parole pronunciate da Cristo in croce sembrano ai lettori cristiani un vero e proprio testamento, redatto con la conferma del proprio sangue e, perciò, vengono assunte a sostegno della dottrina della perpetua verginità di Maria.

Nella Epistula LXXI (Maur. 56 a) del *Corpus* ambrosiano, denominata *De Bonoso*, si fa esplicito riferimento ad un errore teologico circa la verginità perpetua di Maria da parte di un vescovo, Bonoso appunto, di cui s'interessa anche un concilio, significativamente celebrato a Capua

¹ Ct 4,3.

² Cfr. Ct 6,9.

³ Cfr. Ct 6, 6. Vedi anche Ct 8, 3.

⁴ «Chiram... terminò tutte le commissioni del re Salomone per il Tempio del Signore, ... i due reticolati per coprire i due globi dei capitelli che erano sopra le colonne, le quattrocento melagrane sui due reticolati, due file di melagrane per ciascun reticolato» (I Re 7,40-42).

⁵ Isidoro di Siviglia, *De ortu et obitu patrum* 67,111: PL 83,148 (EM 1714).

nel 392 d.C. Nel suo testamento ultimo, come lo rileggono gli interpreti del IV vangelo canonico, il crocifisso connette la madre al figlio e questi alla madre. Com'è stato ben osservato, almeno a partire dal *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano in Occidente e con l'esegesi alessandrina di Origene in Oriente, talvolta anche al di là del dato letterario e biblico, «la trattazione del passo giovanneo non sfugge alle categorie storiche e letterarie del tempo. C'è in effetti tra gli autori antichi che lo citano una probabile circolarità di pensiero (che richiama la *Ringkomposition*): dalla presenza di Maria e Giovanni ai piedi della croce, alle parole loro rivolte da Cristo morente, all'interpretazione e uso (in genere in forma interrogativa) di tali parole e di tale presenza. Si esalta appunto lo *stabat* della madre e del discepolo (con accenni indiretti a Giuseppe, vivo o morto), si sottolinea l'affidamento di una vergine ad un vergine, si enfatizza tale affidamento come prova o conseguenza della perpetua verginità di Maria, si spazia sul significato 'profondo' di un vergine e di una vergine ai piedi di Gesù nel momento della sua immolazione per la salvezza del genere umano», per cui il dato, di tipo letterario-biblico, dei nuovi rapporti che il crocifisso intende stabilire tra Maria e discepolo «non viene generalmente colto dagli autori cristiani nella sua valenza storica e obiettiva o anche soltanto letteraria, quanto, più di frequente, come prova o sostegno per insegnamenti dottrinali e morali, come appare evidente nella lettera bonosiana (a sostegno della perpetua verginità di Maria) e nella letteratura cristiana medioevale come una prova, almeno implicita, della collaborazione di Maria alla redenzione di Cristo»⁶. Il riferimento a Tertulliano non può non richiamare quanto il medesimo autore evoca, esplicitamente citando la *Mater matuta*, a proposito del valore della monogamia e della vedovanza⁷.

Anche sul secondo piano che veniva in precedenza da me indicato, quello più strettamente simbolico, diviene altrettanto interessante il confronto fra rielaborazioni e persistenze romane del culto alla *Mater matuta*

⁶ B. Amata, *Giovanni 19, 26-27 come prova scritturistica della perpetua verginità di Maria: origine e sviluppi di questa esegesi*, in Arcidiocesi di Capua, *XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992*. Atti del Convegno Internazionale di studi Mariologici, Capua 19-24 maggio 1992, a cura di G. Liccardo-F. Ruotolo-S. Tanzarella, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Capua - Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma, Tipografia ACM, Torre del Greco (Napoli) 1993, pp. 107-172, qui pp. 117-118.

⁷ Tertulliano, *De monogamia* 17, 4: «Idolis certe et [in] monogamia et viduitas apparent: Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univiris sicut Matri Matutae».

e prima incubazione cristiana del principio femminile virgineo-materno, depositatesi nella figura della donna Vergine e Madre di Dio, che si consolida appunto in età romano-cristiana, soprattutto a partire dagli ambienti che esibiscono una più forte contestazione alla tesi dottrinale della perpetua verginità di Maria. Quegli ambienti ostili sono gnostici, sono registrati dagli scritti apocrifi e, soprattutto, sono ripresi da Tertulliano il quale, peraltro, è tra gli scrittori cristiani il più ostinatamente contrario a una *virginitas in partu*. Tutti ambienti occidentali, non perché l'Oriente non condividesse il medesimo interesse teologico, ma perché principalmente intento alla polemica contro le tesi monofisite, quindi cristologiche, di Apollinare. Ecco perché, in questo secondo polmone del cristianesimo, solamente in seconda battuta si giunge a un confronto polemico circa i problemi teologici di Maria vergine prima, durante e dopo il parto, essendo l'Oriente tradizionalmente tranquillo circa la Theotokos. In ogni caso, dalla fine del IV secolo in poi, cioè dal 392, anno del concilio di Capua, giunge a maturazione, tra gli scrittori e teologi cristiani, la percezione dottrinale che Maria sia la Vergine Madre di Dio, Theotokos, cioè donna con un vero potere o possibilità materna, ma la cui «risposta verginale entra a far parte una volta per sempre del progetto dell'Incarnazione salvifica, del progetto dell'economia del Padre in Cristo»⁸.

Il principio femminile-materno in alcuni culti del territorio capuano

Mentre il culto connesso con le *Matres* si andava sviluppando nel territorio capuano già in età pre-sannitica, nella cultura religiosa romana delle origini è a Servio Tullio, re con evidenti ascendenze etniche attraverso Vulci, che talvolta si fa risalire l'erezione dei templi gemelli di *Mater Matuta* e della dea Fortuna nel Foro Boario, in riva al Tevere⁹. La *Mater Matuta*, in questa stagione, può essere considerata come una specie d'importazione e di romanizzazione di una precedente divinità italica,

⁸ E.M. Tomolo, *Maternità divina e verginità perpetua di Maria nel magistero della chiesa dal 392 al 649*, in Arcidiocesi di Capua, *XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992*, op. cit., pp. 75-103, qui pp. 97-98.

⁹ Cfr. H.J.R., v. *Matuta, Mater*, in *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, ed. it. a e. di M. Carpitella, Paoline, Roma 1981, vol. 2, p. 1311.

il cui tempio principale venne probabilmente collocato a Satrico, città sulla via Appia nel territorio di Antium.

Certo, sul piano culturale, non si trattava dell'unico e definitivo processo di ibridazione e di enfattizzazione religiosa di un principio femminile nel pantheon romano. Valga come esempio per tutti il processo di assunzione nella romanità del culto della dea Cibele, la grande divinità della Frigia, il cui culto viene importato a Roma nel 204 a.C., durante le guerre con Cartagine, quando il senato decide di far venire da Pessinunte la "pietra nera" (magica, perché caduta dal cielo), simbolo della dea e di costruirle un tempio sul Palatino.

In merito, di notevole interesse ai fini della riflessione filosofico-religiosa, circa la grande attenzione per il femminile e il materno in Roma e nelle aree capuane d'influenza romana, è certamente il culto prestato a Giunone. L'ibridazione di culti, propria dell'esperienza religiosa romana, fece sì che, sempre a Roma e nelle zone romanizzate, l'antica Hera greca – che, a sua volta, sembra frutto di "ellenizzazione" di una divinità pre-ellenica, e significativamente una divinità tipica del matrimonio e della vita, specialmente sessuale, delle donne – s'identificasse ben presto con Giunone, antica e importantissima dea italica, anch'essa strettamente connessa con la vita sessuale delle donne, e quindi con la luna, e rappresentasse, come Giove, al cui culto maschile fu presto associata, la luce celeste. Giunone, nell'epiteto peculiare di Lucina, con il quale viene identificata via via che essa assimila a sé delle divinità minori, evoca chiaramente la propria derivazione dal pantheon greco, in particolare da Hera e dalle ipostatizzazioni femminili dei suoi attributi di dea che faceva vedere ai neonati la luce del giorno (Lucina), o di dea che prestava aiuto alle partorienti (Opigena), oppure di dea che sovrintendeva al cinto della sposa (Cinxia), o anche di dea che portava la sposa nella sua nuova casa (Iterduca). Soprattutto, la serie di appellativi di Giunone romana dichiara le proprie probabili connessioni con la Hera Lacinia (probabile variante di Lucina/Lucinia), il cui tempio era stato eretto da coloni greci a Kroton. A Giunone furono consacrate dai Romani le calende d'ogni mese¹⁰, e tutto il mese di Giugno, così chiamato appunto da *Iuno*. In suo onore si celebravano, il 1 marzo, le Matronalia¹¹, con evidenti allusioni alle matrone e, in generale, al femminile e alla sua potenzialità materna.

¹⁰ Macrobio, *Saturn.* 115, 18.

¹¹ Varr., *Lat.* 5. 106: *Qv. Fasti.* 6. 475

Passando dal piano culturale al piano mitico-religioso, sulle *Matres* capuane potrebbe aver inciso l'antico mito, anch'esso di origine greca e successivamente importato a Roma, di Ino-Leucotea, approdata nell'urbe dopo il suicidio e la sua trasformazione in dea marina. Ino, figlia di Cadmo, del resto, aveva anch'essa qualche connessione con Hera, la quale, anzi, era lei ad aver indotto la follia di Ino e del marito Atamante. Era stato appunto a seguito di questa follia indotta che Ino, dopo aver ucciso uno dei figli, si era gettata in mare, trasformata poi in Nereide col nome di Leucotea. Ovidio racconta che, al suo arrivo a Roma, Ino-Leucotea aveva incontrato le Baccanti che celebravano i loro riti dionisiaci, e che le Baccanti, istigate ancora una volta da Hera, che ancora non aveva perdonato ad Ino di aver fatto da nutrice a Dioniso fanciullo, si erano scagliate su di lei e stavano per straziarla. Liberata da Ercole, spesso associato in alcuni culti romani come principio maschile che estrinseca le potenzialità materne del principio femminile, Ino-Leucotea riceve la profezia, evidentemente redatta post-eventum, che a Roma le sarebbe stato tributato un culto insieme col figlio. Così Leucotea sarebbe diventata di fatto una "mater matuta" ovvero una madre analoga, se dobbiamo credere a Lucrezio, alla divinità italica identificata progressivamente con l'Aurora¹². Se, verosimilmente, l'effigie della dea – certamente non l'unica – dell'antico santuario campano, raffigurata nella sala VIII del Museo di Capua, tratteggia una figura femminile seduta sul trono (sec. V-IV a.C.) che, sul palmo di una mano, regge una colomba (chiaro simbolo di gancio tra il divino e l'umano oltre che di signoria sulla vita), e, sull'altro, una melagrana (che, insieme, evoca l'antico cibo dei morti ma anche l'emblema della fecondità vitale come rammenta l'antico mito di Dioniso lacerato dai Titani), non è sempre così. Infatti, tutte le altre raffigurazioni scultoree femminili conservate a Capua, pur non riprendendo la colomba e la melagrana, sostituite da neonati e infanti, prodotti, per così dire "finiti", del ciclo vitale, enfatizzano una figura femminile posta sempre di faccia. Questa collocazione figurativa chiede al devoto o all'offerente culturale di porsi in una contemplazione *vis-à-vis*, per scoprirvi continuamente, attraverso le forme plastiche, la connessione con la sfera divina o, se si vuole la "carica rivelativa", o quando è nell'atto di partorire o quando è nell'atto di esibire dei nati, spesso numerosi, come i frutti dell'utero, quasi a voler "fotografare" per sempre, come già nel mito di Ino-Leucotea, l'essere madre per sempre di un figlio, in un ciclo

¹² Lucr. 5,656.

vitale che ricomincia sempre, come i cicli della luna, anche dopo il folle assassinio. Ino-Leucotea, del resto, viene trasformata dagli dei marini (di nuovo l'elemento dell'acqua, come per le caratteristiche di altre divinità femminili e connesse a loro volta con la maternità) in divinità "dalle bianche fattezze" (o anche, come dice il nome Leucotea, dal colore del cielo coperto di nubi), come appunto lo sarà esplicitamente anche la *Mater matuta* italica la quale, nelle mani dei Romani sarà resa, in alcuni filoni interpretativi, dea dell'aurora o delle prime luci che fendono le ultime ombre della notte. *Mater matuta* appunto e, forse proprio per questo, inevitabile compagna di Giano, *Pater matutinus* in quanto dio degli inizi, come lo è altrettanto lo *ianus* o porta, o barbacane, che dà appunto inizio a una casa o una costruzione. La connessione è tanto più rilevante se si osserva che lo stesso Giano, secondo Ovidio, diviene a sua volta dio del cielo o dio cosmico, con evidenti rimandi al ciclo vitale, agli astri celesti e al ciclo della fecondità.

Di nuovo ad Hera, nelle zone d'influenza romana, può esser connessa con buona probabilità la divinità della *Mater Matuta*, ora intesa come dea romana della fertilità secondo la testimonianza di Varrone riferita da Agostino¹³, ora intesa, invece, come dea dell'alba, secondo Lucrezio, benché l'alba sia una figura poetica e la *Mater* sia invece una chiara figura del culto¹⁴. Anche in quest'ambivalente *Mater* divina si con-fondono il tema della prima luce e della maternità, che i latini riprendono e rilanciano da istanze tipiche dell'antica divinità italica della luce mattutina, come ribadisce la dedica, alla dea *Mater*, di una festa che, persino nel nome, sembra evocare il culto a Giunone alla quale, peraltro, alcuni attribuiscono la co-titolarità, con Giove Plagio, del santuario intorno a cui vi sarebbe stato lo sviluppo dei manufatti capuani delle *Matres*. La festa, affine ai Maternalia giunonici, è quella dei Matralia, celebrata l'11 giugno, compresa nel "calendario di Numa" e il cui rito è caratterizzato da donne – presumibilmente *univirae* – che pregavano per i figli adolescenti delle loro sorelle.

Se, dal piano dei culti e dei miti, ci si sposta sul piano architettonico e figurativo, mentre il primo dei due templi siti in Roma verso il Tevere, conosciuto sotto il nome di Tempio della Fortuna Virile, ma probabilmente dedicato alla *Mater Matuta*, è considerato uno degli edifici dell'architettura greco-italica dei tempi repubblicani, da tenere maggiormente presenti per la configurazione romano-repubblicana del culto della

¹³ Agostino, *De civ. Dei* 4, 8.

femminilità materna, già pre-esistente nel territorio pre-sannitico capuano, va tenuto maggiormente in considerazione, sul territorio capuano, il tempio di Diana italica, qui detta Tifatina dalle alture ricche di boschi su cui sorge, che può ben esser considerato la rappresentazione architettonico-religiosa, di probabile ascendenza greca (Artemide) e mediata dalla cultura etrusca, di un ennesimo culto femminile della vita significativamente presente sul territorio capuano. Com'è noto, il culto sul Tifata, come pure l'altrettanto antico culto ad Ariccia attestato nei pressi dello specchio lacustre detto *Speculum Dianae*, risultano sempre raccordati geoculturalmente a zone boschive, mentre i riti propongono solitamente donne soprattutto in connessione con il parto e con i figli (quindi principio femminile in relazione con la sua capacità d'influsso sulla fecondità umana). La dea Diana, insieme vergine e cacciatrice – di cui la *Mater Matuta* capuana potrebbe ben essere una bella variante di madre realizzata che un tempo fu comunque vergine – regge in se stessa le due possibilità del principio femminile – verginità/maternità –, laddove la verginità non indica un valore da apprezzare o disprezzare (come avverrà nel cristianesimo post-biblico) ma solamente una grande potenzialità non esercitata ma esercitabile, e la maternità, a sua volta, indica sempre un aver a che fare, come atto rispetto a potenza, con la verginità.

Tutto questo diviene tanto più intrigante per lo specifico territorio di Capua se si osserva che, già da prima che Capua e il suo territorio entrassero nell'orbita etrusca, il territorio di sant'Angelo in Formis ospitava la sede di questo santuario eretto in onore di Diana Italica (le cui origini si fanno risalire alla I metà del secolo VI). Tale luogo di culto, tra i secc. II e I a.C. – più o meno in parallelo con l'assunzione nella religiosità ufficiale romana della frigia Cibele –, divenne notissimo santuario federale dei Campani, recuperato ideologicamente da Roma – come ricorderà, attraverso il mito della cerva, Silio Italico nella seconda metà del I d.C. – per catturare di nuovo nella propria orbita la città di Capua che aveva aperto le porte ad Annibale nel corso della I guerra punica: «Il tempio diventava dunque strumento non inefficace di recupero presso la Comunità locale, dopo che Capua era stata privata nel 211 a.C. del ruolo e della dignità di Città, facendola regredire di fatto alla condizione di un ammasso di edifici»¹⁵.

¹⁴ Lucrezio, *De rer. Nat.* 5 656.

¹⁵ G. Guadagno, *Stratificazione di fatti e di culture nella vicenda di Sant'Angelo in Formis*, in A. Ianniello (cur.), *Misteri e presenze. La civiltà di Sant'Angelo in Formis*. Atti della I giornata di studi 2001, Luciano editore, Napoli 2002, pp. 21-48, qui p. 26.

Tale santuario, distrutto in età cristiana, vedrà sorgere sui suoi resti, esattamente tra i secoli VI e VII d.C., un tempio cristiano, significativamente dedicato a san Michele Arcangelo, con la precisazione non secondaria, però, che fin dalla lunetta d'ingresso si fa allusione alla vittoria definitiva, sulla precedente *divina virgo*, da parte della basilissa Vergine Maria. Quasi a ribadire, in età ormai tardo-cristiana, che, rispetto alla *virgo Diana*, il cui culto aveva resistito, nonostante tutto, per almeno sette secoli dell'era cristiana e, probabilmente, anche oltre, c'era da venerare una nuova vergine, Maria.

Certo, la cultura cristiana, nel suo processo di affermazione, non potrà che "demonizzare" le culture religiose precedenti, come mostrano appunto due testi delle Sacre Scritture (il *Salmo* 95, 5: tutti gli dei delle genti sono demoni; *ICor* 10, 20: i sacrifici dei pagani sono fatti a demoni e non a Dio), ma non potrà non confrontarsi sul piano dottrinale con l'ambiguità del principio femminile, a un tempo benefico donatore di fertilità e maternità e, insieme, oscuramente potente come ricorda il tema della verginità, soprattutto in un territorio in cui, al seguito della vergine Diana, numerose donne, sia in epoca precristiana che postcristiana, diventano Dianare. D'altra parte, quando il culto cristiano prescelto, come adeguatamente in grado di succedere a quello di Diana Tifatina, sarà quello di Michele Arcangelo, come si verifica appunto nel caso di sant'Angelo in Formis, oltre a plausibili spiegazioni di natura etnica che richiamavano popolazioni egemoni in quei territori, non è secondario notare la spiegazione teologica: la persistenza anche in età cristiana (per Diana attestata, secondo alcuni, addirittura fino al X secolo d.C.) di un culto precedente che continua ad avere seguaci nonostante la diffusione del Vangelo cristiano, spiega come possa aver finalmente la meglio soltanto un arcangelo che, fin dal nome, ricorda che nessuno è pari a Dio. Significativamente, tra i diversi modi di denominazione della chiesa cristiana di sant'Angelo, persisterà quello ad *arcum Diane* che, nel nome e anche in qualche residuo di culto, ricorderà ai pellegrini, ancora in epoca tardo-cristiana, la figura sacra di Diana Tifatina. Acqua, bosco e luna sono gli elementi naturali che manifestavano la sacralità di Diana italica – di nuovo elementi allusivi della purificazione verginale, della femminilità sessuale legata ai ritmi lunari ed alle luci che spezzano improvvisamente le radure dei boschi – e probabilmente di un ben più antico nume, emblema della coppia dialettico-simbolica della verginità-maternità, al punto che «il nume, che vi si manifestava nelle acque, nel bosco e nella luna splendente nel fondo turchino del cielo notturno e nello specchio delle acque, rice-

vette l'appellativo Diviana/Diana dalle stirpi indoeuropee che attingono dalla radice sanscrita *div = risplendente* per designare la signora dei boschi che illumina la notte e prodigiosamente si rispecchia nelle acque»¹⁶.

D'altra parte, pur restando vero che Diana è *virgo*, la sua verginità non assume mai valore simbolico come avviene nella coeva religione cristiana in riferimento alla vita monastica e al suo calco teologico che è la maternità verginale di Maria, ma indica, in una fanciulla vergine per scelta, «potenzialità assoluta e massima di fecondità, nel senso generico di abbondanza di beni e nel senso specifico di maternità. La verginità è pura potenza, la maternità è puro atto [...]. Ma la seconda, ovvero la maternità, nel caso sia frustrata o minacciata da qualche pericolo, può attingere dalla prima, ovvero dalla verginità, come dalla propria fonte, nuova ricchezza e nuovo vigore. Si spiega così come una dea vergine e pertanto sterile, quale è Diana, riscuota la devozione non solo delle fanciulle in quanto aspiranti alle nozze, ma anche delle spose che vedono in pericolo la propria maternità»¹⁷. Soltanto l'abate Desiderio – un monaco! – riuscirà a ristabilire pienamente la definitiva vittoria cristiana sui culti, anche orgiastici, in onore della vergine Diana, svolti puntualmente dalle sue donne Dianare e, non a caso, lo farà ordinando di dipingere sulla facciata, nella lunetta sovrastante la figura di Michele, «la figura regale della Vergine Maria». Tale figura a chi entra «proclama che la basilissa è colei che, unica, fra tutte le donne, è insieme vergine e madre: l'alternativa tra la potenza della verginità e l'atto della maternità si risolve nella Madre di Dio, che in se stessa connette intrinsecamente la maternità divina e la maternità verginale»¹⁸. Se le antiche risonanze lustrali rimarranno nel ciclo pittorico desideriano il cui asse figurativo potrebbe ben essere battesimale o, più ampiamente, sacramentale, le antiche risonanze verginali e femminili rimarranno nella basilissa Maria della lunetta d'ingresso, nonché nell'abside minore destra con l'affresco desideriano della basilissa con bambino, il cui tema, tra le sue tante varianti, potrebbe aver il suo archetipo anche in qualche scultura di *Mater*, per esempio quella proveniente dalle urne funerarie di Chiusi, laddove una *Mater Matuta* (V sec. a.C.), o dea dell'Aurora, può quasi considerarsi un antesignano dell'iconologia cristiana della Madonna con Bambino.

¹⁶ G. Ragazzino, *Persistenze e novità nella storia religiosa di Sant'Angelo in Formis*, in A. Ianniello (cur.), op. cit., pp. 11-23, qui pp. 12-13.

¹⁷ Ivi, p. 13.

¹⁸ Ivi, pp. 20-21.

Conclusione

Non è forse un caso che proprio a Capua, nel 392 d.C., venga celebrato un Concilio, i cui atti sono andati perduti, convocato sia, probabilmente, per compiere un ulteriore tentativo di pacificazione e unità nella chiesa di Antiochia (il cui scisma perdurava dal 327), sia per affrontare una questione dottrinale di tenore mariano. Questione sollevata nuovamente in quegli anni non da un fedele qualunque, ma da un vescovo, Bonoso, il quale riproponeva la dottrina della non verginità perpetua di Maria prima e dopo il parto dell'unico ed unigenito Figlio¹⁹. Tale peculiare dottrina mariologica, che ha molto da dire in ordine al tema del principio femminile *in divinis* e del connesso tema della verginità connessa con la maternità, si era sviluppata in correlazione con la diffusione della vita monastica, in Occidente a partire dalla Gallia transalpina e cisalpina, ma non senza connessioni con la teologia orientale facente capo ad Atanasio. La controversia raggiunse un picco polemico nell'ultimo ventennio del IV secolo, allorché Girolamo redige lo *Adversus Helvidium*, uno scrittore che aveva diffuso in Roma un opuscolo in difesa della vita matrimoniale, la cui prova era appunto che anche Maria avrebbe avuto altri figli dopo la nascita di Gesù. Dopo la partenza di Girolamo per l'Oriente, avvenuta dopo la morte di papa Damaso nel 384, il partito anti-ascetico ringalluzzì con Gioviniano, provocando un intervento-lettera di papa Siricio a seguito della quale anche Ambrogio interviene con una lettera, come peraltro interviene anche Girolamo: «In questo contesto religioso scoppia il caso Bonoso, nel quale sono implicati in prima persona il vescovo Ambrogio di Milano, il concilio di Capua e i vescovi dell'Ilirico con il loro metropolita Anisio di Tessalonica»²⁰. E così, il tema della Theotokos ritorna in discussione in un territorio che, per dir così, aveva nel suo arcaico sottosuolo religioso, la problematica del femminile in Dio, della terribile potenzialità della vergine e della maternità realizzata, come ricordano ancor oggi le Matres senza tempo custodite nel Museo campano.

¹⁹ L. Gambero, *La tesi di Bonoso contro la perpetua verginità di Maria e la confutazione di Ambrogio di Milano*, in Arcidiocesi di Capua, *XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992*, op. cit., pp. 35- 50.

²⁰ Ivi, p. 38.

IL DOPPIO INTRECCIO.

“SCONTO TRA IDENTICI” NELL’*ANTIGONE* DI SOFOCLE

di Maria Grazia Recupero

*E ora l'uomo senza miti sta, eternamente affamato,
in mezzo a tutti i passati, e scavando cerca radici,
a costo di scavare per questo nelle antichità più remote.*

(Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*)

Nell’*Antigone* di Sofocle l’indissolubile compresenza di *identità* e *alterità* che rende l’uomo un’*endiadi* vivente, si rivela in tutta la sua carica lacerante¹. La *doppiezza* dell’essere umano, quasi fosse il marchio ancestrale di una condanna metafisica, viene qui portata alla consapevolezza, “non delle sue ragioni, ma del suo esistere”².

Il “doppio intreccio” che caratterizza lo scontro tra Antigone e Creonte segna con chiarezza la fondamentale duplicità inerente all’intera struttura del dramma. Non a caso, per rappresentare questo dato irriducibile dell’esistenza umana, all’interno di dell’opera troviamo uno dei passi più significativi di tutta la poesia sofoclea:

¹ Il titolo di questo articolo mi è stato suggerito dalla lettura del libro *Endiadi* di Umberto Curi. L’autore prende in considerazione l’*Antigone* di Sofocle evidenziando più volte “[...] la strutturale e ineliminabile duplicità che contraddistingue specificamente la sorte dei discendenti di Cadmo [...]”. In tal senso è particolarmente significativo l’aggettivo *di-plos* - dal termine *ploké*, ovvero ‘treccia’ - che letteralmente significa ‘doppio intreccio’ (cfr. U. Curi, *Endiadi*, Feltrinelli, Milano, 1995, in particolare p. 14 sgg.). Tra le pubblicazioni più recenti sul mito di Antigone si consiglia P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli Editore, Roma, 2001 e M.G. Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, Marsilio Editore, Venezia, 2004.

² D. Del Corno, *Introduzione*, in Sofocle *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, Mondadori, Milano, 1983, p. 16.

*Molti sono i prodigi
e nulla è più prodigioso
dell'uomo, [...].*

*D'ogni risorsa è armato, né inerme
mai verso il futuro si avvia:
solo dall'Ade
scampo non troverà;
ma rimedi ha escogitato
a morbi immedicabili.
Scopritore mirabile
d'ingegnose risorse,
ora al bene
ora al male s'incammina:
in alto nella città
se conserverà le leggi della sua terra
con la giustizia che ha giurato;
fuori dalla città,
se per audacia si macchierà d'infamie.
Non condivida il mio focolare,
non amico mi sia
chi agisce così³.*

Il Coro, nell'esaltare le stupefacenti capacità dell'uomo, non nasconde la sua attitudine al disastro – personale e collettivo. Il termine *deinòs*, dunque, contempla connotazioni così varie da poter essere usato per formulare apparentemente una lode, ma con un significato intrinsecamente ambiguo. Sta ad indicare quel *quid* di minaccioso che appartiene all'individuo, essere prodigioso e sconcertante, agente e soggetto passivo allo stesso tempo, colpevole e innocente, lucido e cieco, saggio e dissennato. Dominatore di tutta la natura in virtù del suo spirito industrioso, ma spesso incapace di autogovernarsi, come scrive Martha Nussbaum: “[...] Ciò che è *deinòn* è in qualche modo strano, fuori posto; la sua stranezza e la sua capacità di ispirare terrore sono intimamente connesse [...] spesso implica una disarmonia: qualcosa che è in disaccordo con il suo ambiente, o con quello che ci si aspetta o che si desidera. Ci sorprende in meglio o in peggio⁴.

³ Sofocle, *Antigone*, vv. 332-375. L'edizione di riferimento è: Sofocle, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, a cura di Franco Ferrari, Rizzoli, Milano, 1994.

⁴ Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 135. Così

Il triste giorno di Antigone, così come Sofocle lo raccontava agli ateniesi nel 442 a.C., esprime paradigmaticamente l'essenza del tragico, che si fonda essenzialmente su un conflitto irrisolvibile: se interviene o diviene possibile una qualsivoglia conciliazione, il tragico scompare. Tale osservazione sembra assumere il suo pieno significato proprio in relazione alla complessa serie di opposizioni che delinea i fondamenti del dramma sofocleo, dove si affrontano temi che sembrano non solubili alla logica della ragione, destinati a permanere nella loro conflittualità senza sintesi⁵.

Sofocle, in effetti, mette a nudo i solchi profondi che separano e separeranno sempre due ordini di valori difficili da coniugare insieme: "[...] Su Creonte pesano gli imperativi dell'immanenza, di chi vive nella *polis*; in Antigone tali imperativi si scontrano con la non meno esigente folla notturna dei morti [...]"⁶. Da una parte, dunque, una *mente* rivolta al benessere della città, dall'altra un *cuore* che, senza esitazioni né dubbi, obbedisce alla legge dell'amore. Ci troviamo su piani logici simmetrici e opposti. Antigone, in nome di quel legame indissolubile che è il *ghénos*⁷, in difesa di un imperativo *anteriore* o *esterno* alla storia e alla politica, rappresenta la coscienza individuale sottoposta all'influenza degli imperativi etici *atemporal*⁸. Il suo ideale morale si rifà alle "[...] leggi

anche J.P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1976, p. 11.

⁵ Cfr. G.P. Di Nicola, *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Ed. Tracce, Pescara, 1991, p. 24. "Più di ogni altro fattore, sono la pienezza e la profondità illimitate delle implicazioni nel dibattito Antigone-Creonte che hanno dato alla tragedia la sua preminenza immediata e durevole", scrive George Steiner, autore dello studio più completo e significativo sul mito di Antigone. Sottolineando il radicale dualismo cui è improntata l'opera sofoclea, egli afferma che qualunque interpretazione può essere ricondotta, di volta in volta, alle dinamiche conflittuali riguardanti diritto naturale e diritto positivo, dimensione pubblica e dimensione privata, religione familiare e moralità di Stato, uomini e donne, vecchie generazioni e nuove generazioni (Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano, 1990, in particolare p. 276).

⁶ Cfr. G. Steiner, op. cit., p. 261.

⁷ Maria Chiaia ne parla come di "quel tessuto di solidarietà che non conosce discriminazioni, crea continuità tra la vita e la morte, travalica la separazione amico/nemico" (M. Chiaia, *Antigone, perennità di un mito*, in G.P. Di Nicola, op. cit., p. 18). Proprio la logica amico/nemico, vedremo più avanti, costituisce il fondamento dell'*ethos* che anima Creonte.

⁸ Cfr. G. Steiner, op. cit., pp. 279-280.

non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi, né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce [...]". Creonte, invece, impersona la ragion di stato che, per definizione, deve essere temporale: "[...] ora [...] sono io che [...] detengo il trono e il potere assoluto. È impossibile penetrare a fondo anima intelligenza carattere di un uomo, se costui non ha rivelato se stesso nell'esercizio del potere e delle leggi"⁹. Proprio per questo, secondo George Steiner, tra Creonte ed Antigone non si stabilisce mai un vero e proprio contatto, né si potrebbe stabilire, perché il tempo non è in comunicazione con l'eternità¹⁰.

Sia Creonte che Antigone sono *auto-nomisti*, esseri umani che hanno preso la legge sotto la propria tutela: nessuno dei due può cedere senza falsare la propria *physis* – la natura individuale più profonda, l'essenza di chi si è¹¹. Sono due "potenze morali", usando la terminologia hegeliana, che tendono ad appropriarsi del ruolo principale, bilanciando di volta in volta lo svolgimento del dramma ed inserendone il significato all'interno di un'inconciliabile polarità: la sfera dell'amore *contro* quella della cittadinanza, quella vitale *contro* quella legale, quella affettiva *contro* quella razionale¹². Il nodo cruciale è che Antigone e Creonte sono portatori di un'etica che non vogliono semplicemente rappresentare, ma *presentificare*: non vogliono farsi portatori di un'etica, bensì vogliono *essere l'etica*. Il tragico non si produce qui dallo scontro tra una volontà buona e una cattiva, bensì dalla co-esistenza di due autocoscienze le quali, prese in sé, aderiscono pienamente alla loro legge, tuttavia "[...] sono in grado di

⁹ *Ant.*, vv. 454-455 e vv. 173-177.

¹⁰ G. Steiner, op. cit., p. 280.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989, p. 141. Il tragico nasce proprio perché il termine *nòmos* designa per Antigone il contrario di ciò che in piena convinzione Creonte chiama *nòmos* (cfr. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino, 1977, p. 83). Entrambi sono vittime di uno schema in cui attributi come "buono", "cattivo", "giusto", "ingiusto", "amico", "nemico", possono produrre effetti conflittuali, allorché queste caratteristiche distinte e separate si combinano, non solo con le altre, ma con il loro stesso opposto (cfr. M. Nussbaum, op. cit., cap. III).

¹² Cfr. G.P. Di Nicola, op. cit., p. 33. Hegel è uno dei più illustri estimatori dell'*Antigone* di Sofocle, tanto che l'ha giudicata l'opera d'arte più perfetta che lo spirito umano abbia mai prodotto. Secondo il filosofo tedesco, Antigone e Creonte simboleggiano due universi egualmente validi – lo Stato e la famiglia –, ciascuno dei quali individua un diritto diverso, quello dei vivi e quello dei morti (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1970, pp. 12 sgg. e Id., *Estetica*, Einaudi, Torino, 1972, p. 522 sgg.).

condurre a compimento il vero contenuto positivo del loro fine e del loro carattere solo come negazione e violazione dell'altra potenza egualmente legittima"¹³.

Tutto ciò risulta di fondamentale importanza perché significa che ogni ragionamento sul personaggio di Antigone non può prescindere da una riflessione speculare sul suo antagonista, Creonte¹⁴. A tal proposito, George Steiner suggerisce che "[...] il fascino di 'Antigone', la pressione che il mito ha esercitato sulla poetica e sulla politica sono inseparabili dalla presenza di Creonte. Antigone stessa, infatti, è assente da gran parte della tragedia sofoclea. Dopo la sua uscita nella notte, il dramma è di Creonte. I commentatori [...] hanno più volte sottolineato che "Antigone e Creonte" sarebbe il titolo più appropriato"¹⁵. Puntualizzare quest'elemento mi preme particolarmente, considerando che la mia attenzione è stata attratta, oserei dire *necessariamente*, non soltanto dall'eroina ma anche dal sovrano di Tebe, al quale, tuttavia, la critica ha in genere riservato un'attenzione molto ridotta.

Le ragioni del 'politico'

La tragedia di Sofocle si chiude con Creonte che esce di scena totalmente distrutto, mentre le sue grida echeggiano ancora nel palazzo reale di Tebe.

Come mai il più rispettato e invidiato dai tebani¹⁶, si riduce ora ad

¹³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Estetica*, op. cit., p. 1338. Sullo stesso argomento si veda inoltre J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 436.

¹⁴ Non si può avere in questo caso una risposta univoca su chi ha torto e chi ha ragione, su chi è punito giustamente e chi ingiustamente; nessun personaggio risulta, in effetti, totalmente privo di colpe, così come gli stessi non sono mai privi di una certa dignità e dunque meritano di essere ascoltati (cfr. S. Piazza, *La politica in Sofocle*, Studio Bibliografico Adelmo Polla, Avezzano, 1896, p. 66).

¹⁵ G. Steiner, op. cit., p. 198.

¹⁶ "[...] Senza tregua la sorte abbatte il fortunato e risollewa l'infelice; e quanto durerà la situazione attuale nessuno può predire. Prima Creonte appariva, almeno a me, invidiabile: aveva salvato dai nemici questa terra tebana, e conquistato il potere assoluto governava la città, fiorendo della nobile semente dei suoi figli. E ora tutto è perduto" (*Ant.*, vv. 1158-1165). Spesso nella tragedia greca i protagonisti sono nobili, questo non perché il rango dia più dignità a chi agisce o a chi soffre, ma perché la sciagura portata in scena, che rappresenta il destino della vita umana, assume in tal modo una grandezza suffi-

essere un “nulla”? Il “tipo d’uomo di potere per eccellenza”¹⁷ viene, paradossalmente, annientato dal suo stesso potere?

L’uomo di Stato che calca la scena all’inizio del dramma è presentato in modo talmente chiaro e risoluto che, come ritiene Rossana Rossanda, non può essere definito come un signorotto prepotente¹⁸. D’altro canto, bastano le parole Diego Lanza per superare una definizione superficiale del personaggio: “il suo sguardo è terribile per ogni suddito”¹⁹. Creonte si può considerare come un “simbolo di puro potere”²⁰ che ci dà l’impressione d’essere totalmente – sicuramente in maniera “cieca” e “smemorata”²¹ – dedito all’interesse pubblico. Il suo punto di vista è coerentemente quello del diritto positivo, quindi l’unico dovere valido è quello codificato dalla legge²². Sebbene Creonte sia uomo, padre, marito, zio, egli è innanzi tutto e dopo tutto il capo della polis, locus del ‘politico’ per eccellenza, dove non si ammette una vera e propria separa-

ciente da apparire allo spettatore veramente terribile (cfr. A. Schopenhauer, *Il modo come volontà e rappresentazione*, vol. II, Laterza, Bari, 1921, p. 111).

¹⁷ G.P. Di Nicola, op. cit., p. 53.

¹⁸ R. Rossanda, *Antigone ricorrente*, in Sofocle, *Antigone*, Feltrinelli, Milano, p. 37. Spesso, in effetti, si è parlato di Creonte classificandolo come un *tyrannos*, ma non bisogna dimenticare che il significato di tale termine, nel V secolo a.C., era tutt’altro che univoco. Varie attestazioni dimostrano che la parola “tiranno” era considerata un termine neutro per indicare semplicemente il sovrano assoluto, ma senza dargli una connotazione negativa. Richiamava un modello politico preciso, presente oltre che nel mondo orientale anche in Grecia, la cui caratteristica peculiare risiedeva nell’assolutezza del potere; la risonanza negativa attribuita ai termini ‘tiranno’ e ‘tirannidi’ ha origine nell’opposizione che tali regimi inevitabilmente cominciarono ad incontrare in alcuni ambienti (cfr. V. Di Benedetto, *L’ideologia del potere e la tragedia greca*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 50-51). Questa connotazione negativa si avverte, ad esempio, già in Platone che, per descrivere la condizione del *tyrannos*, evoca la storia leggendaria del re dell’Arcadia: Licaone. Quest’uomo, talmente malvagio da nutrirsi di membra umane, fu trasformato in lupo da Zeus proprio a causa della sua malvagità [Cfr. Platone, *Repubblica*, in F. Adorno (a cura di), *Dialoghi politici e lettere*, UTET, Torino, 1970, pp. 572-574].

¹⁹ D. Lanza, op. cit., p. 50.

²⁰ G.P. Di Nicola, op. cit., p. 53.

²¹ Creonte è “cieco”, poiché non vede limiti nell’esercizio del potere, è altresì “smemorato” perché non riconosce se stesso come amministratore di un potere delegato, al fine, da quegli stessi uomini naturali che sono, nello stato civile, semplicemente sudditi. Sulla logica *smemorata* si consiglia D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990, pp. 35-38.

²² Ibidem. Su questo punto cfr. anche M. Cacciari, *L’arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997, p. 43.

zione tra morale e politica, tra privato e pubblico, tra ciò che è giusto per l'interiorità della coscienza e ciò che è giusto per la comunità. Per un ateniese del V sec. a.C. anche il valore della libertà personale s'inserisce "[...] nello spazio politico della città, [...] è ad un tempo e inscindibilmente possesso inalienabile della persona e comproprietà della città, corresponsabilità nel suo governo; è qui che anche la volontà trova il proprio obbligato termine di riferimento [...]"²³. Ogni valore ha pertanto un significato solo se posto in stretta relazione con la città, vale dunque l'espressione *salus rei publicae suprema lex*²⁴. Chi governa, in particolare, si considera una guida che mette al servizio della collettività la propria esperienza e virtù: la metafora spesso utilizzata per intendere questo stato di cose è quella del *gubernator navem republicae*. Allo stesso modo, il destino ha fatto di Creonte il comandante di una nave che si è trovata in balia della tempesta, com'egli stesso sostiene quando afferma: "[...] gli déi, o Tebani, hanno risollevato la città, dopo averla scossa con violente mareggiate [...]"²⁵.

Mimesis girardiana e stasis sofoclea

Per poter analizzare efficacemente il momento in cui Creonte assume il potere sulla città di Tebe, vorrei ricorrere ad alcune indicazioni offerte dalla teoria antropologica di René Girard, per il quale il *sacrificio* è il meccanismo regolatore cui le comunità umane ricorrono allo scopo di fondare e perpetuare l'ordine sociale, impedendo la violenza reciproca che potrebbe condurre all'autodistruzione²⁶. Nell'impostazione dell'antropologo francese, i miti quasi sempre prendono inizio da una condizione di disordine estremo, da una situazione di *caos* che il più

²³ D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino, 1977, p. 80. Sull'idea di politica nell'età classica si consiglia S. Natoli, *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano, 1990, in particolare pp. 31 sgg.

²⁴ Cfr. G. Pontara, *Antigone o Creonte*, Ed. Riuniti, Roma, 1990, pp. 15 sgg.

²⁵ *Ant.*, vv. 162-163. A completare quest'immagine si può rievocare la celebre descrizione della "città del Sole", in cui si narra dell'esistenza di favolosi vascelli che, senza vele né remi, sono mossi "con magistero facile" da un misterioso meccanismo, regolato governato dal detentore di una "autorità assoluta" (cfr. T. Campanella, *La città del Sole*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 60).

²⁶ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1978; Id., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980; Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1982.

delle volte non si presenta come “originario”, ma nasconde una situazione di squilibrio di fondo, nella comunità, nella natura, nel cosmo. L'arte tragica, nel tentativo di riequilibrare ciò che il mito rende squilibrato, ingigantisce fino al parossismo le crisi sociali, esaltandone un fattore essenziale: l'opposizione violenta di elementi *simmetrici*²⁷. Si tratta della cosiddetta “cattiva reciprocità”, che può essere risolta solo se alla violenza ovunque diffusa si sostituisce quella nei confronti di un unico individuo che, scelto arbitrariamente, diviene il solo responsabile di tutte le sventure della collettività. Soltanto la sua persecuzione – reale o simbolica che sia – può ricreare “miracolosamente” l'armonia nella società contro il pericolo di nuove crisi. La tragedia, “figlia della crisi sacrificale”, rappresenta l'usura del sistema sacrificale che vuol dire principalmente “[...] perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità”²⁸. La tragedia è dunque “[...] l'equilibrio di una bilancia che non è quella della giustizia bensì quella della violenza”²⁹.

Da questa situazione si sviluppano tutti i temi tragici e, nel nostro caso, l'apice della *simmetria conflittuale* viene simboleggiato dalla morte simultanea dei fratelli di Antigone³⁰. Rivestendo posizioni gerarchiche e funzionali diametralmente opposte, l'uno legittimo sovrano, l'altro traditore della patria, Eteocle e Polinice, l'eroe e l'empio, si fronteggiano finendo entrambi cadaveri in mezzo ad altri cadaveri sul campo di battaglia. Il tema della *lotta fratricida*³¹ esprime, in maniera paradigmatica perché avviene tra fratelli, la dinamica della “cattiva reciprocità” che, nel modello girardiano, trova origine nel dato ineliminabile del *desiderio* umano e dei conflitti da esso generati³². Se gli individui sono portati per

²⁷ Sul tema della violenza che espelle la violenza si consiglia M.S. Barberi (a cura di), *La spirale mimetica. Dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

²⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., p. 72.

²⁹ R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., pp. 66 sgg.

³⁰ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, op. cit., p. 305.

³¹ R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., pp. 148 e sgg. Sul tema si consiglia, inoltre, G.J. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino, 1993 e D. Mazzù (a cura di), *Politique de Caïn*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

³² Cfr. R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, p. 27 e sgg. L'Autore sottolinea, a tal proposito, il significato recondito del decimo comandamento che non proibisce, alla stregua dei nove precedenti, un'azione, bensì proibisce il desiderio in sé, e non un desiderio fuori dal comune, ma il *desiderio di tutti gli uomini*.

natura a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno di ciascun gruppo umano un'irresistibile tendenza ai conflitti di rivalità, che minaccerebbe costantemente la pace e la stessa sopravvivenza della comunità, spalancando la porta all'incubo della *bellum omnium contra omnes* hobbesiana. I desideri rivalitari, inoltre, sono ancora più temibili se consideriamo la loro tendenza a rafforzarsi reciprocamente: più le rivalità si esasperano, più i ruoli di modello, ostacolo e imitatore diventano intercambiabili nel corso dell'opposizione mimetica. In tal modo, la crescita dell'antagonismo comporta una progressiva somiglianza degli antagonisti stessi, i quali "[...] si contrappongono tra loro tanto più implacabilmente, quanto più la loro opposizione reciproca cancella le differenze reali da cui fino a poco prima erano separati"³³. Sarebbe questa la ragione fondamentale per cui le culture arcaiche non tollerano i gemelli: si confonde la loro somiglianza, di origine biologica, con i devastanti effetti *indifferenziatori* delle rivalità mimetiche³⁴.

"[...] Generalmente si crede che il desiderio sia oggettivo o soggettivo: in realtà, esso si basa su un *altro* che dà valore agli oggetti, su un terzo che è chi ci sta più vicino [...] il modello dei nostri desideri è chi sta intorno a noi. È questo ciò che io chiamo desiderio mimetico"³⁵. Quello del dramma sofocleo è il caso di una crisi radicale, di una conflittualità reale in cui il circolo vizioso della "violenza mimetica" confonde senza tregua le *differenze* che stanno alla base di ogni ordine culturale: "[...] man mano che si esaspera la crisi, i membri della comunità diventano tutti gemelli della violenza. Diremo che sono i *doppi* gli uni degli altri"³⁶. Di fatto, Polinice muove contro il fratello nel desiderio di acquisire il trono di Eteocle, di prendere il posto dell'altro. Nel desiderio di *essere* l'altro³⁷.

³³ Ibidem, p. 32.

³⁴ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., pp. 82 sgg.

³⁵ Cfr. R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, op. cit., pp. 28 e sgg. "Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso. [...] Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi di essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio" (R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., p. 193).

³⁶ R. Girard, *La violenza e il sacro*, op. cit., p. 111. Come approfondimento su questo argomento si consiglia L. Alfieri, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria*, in G.J. Chiodi (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino, 1992, pp. 21-58.

³⁷ "Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera inenunciabilmente, ma non so esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desi-

“[...] Per molto tempo la contingenza ha insinuato a Tebe il terrore nella vita umana”³⁸, conducendo la comunità sull’orlo di un disastro che la sconfitta dei ribelli ha risolto, a mio avviso, solo apparentemente. L’oblio dell’ultima lotta, auspica il Coro, dovrebbe lasciare il posto ai festeggiamenti. Tuttavia, è proprio la fine d’entrambi contendenti a negare la possibilità della riconciliazione. Nel medesimo passo della tragedia si trova, infatti, che i due sventurati fratelli

[...] *l’un contro l’altro levarono
le duplici aste vittoriose
e egual parte di morte han conquistato* [...]”³⁹.

Uccidendosi a vicenda, Eteocle e Polinice continuano a rapportarsi simmetricamente nel modo dei doppi mimetici. Il concetto di *stasis* – la discordia tra fratelli che è ben più grave del *polemos*, ovvero la guerra esterna – si presta con particolare efficacia per riassumere il contesto indifferenziato al momento in cui Creonte sale al potere. L’atmosfera che si respira a Tebe è ancora infetta, carica di conflittualità permanente, ad indicare il *caos* non del tutto risolto e ordinato⁴⁰.

Seguendo ancora l’ottica girardiana, sappiamo che a risolvere quest’*impasse* interviene l’atto sacrificale, la cui funzione, per così dire “ecologica”, è di placare la violenza, bloccando quel vortice distruttivo che può raggiungere dimensioni così ampie da mettere a repentaglio l’esistenza stessa della comunità. Poiché “l’indifferenza conflittuale” continua a persistere nei fiotti di sangue che cospargono e contaminano il suolo tebano, occorre ricreare l’ordine travolto dalla guerra civile sosti-

dera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall’*altro* che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere” (R. Girard, *Il capro espiatorio*, op. cit., p. 193).

³⁸ M. Nussbaum, op. cit., p. 416.

³⁹ *Ant.*, vv. 144-147. “[...] e dunque godiamo l’oblio/dell’ultima lotta/ e ai templi tutti degli dei/con danze notturne muoviamole Bacco ci guidi,/che scuote il suolo tebano.” (*Ant.*, vv. 150-157).

⁴⁰ Cfr. U. Curi, *Polemos*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, in particolare pp. 119-121. “[...] lo scontro tra fratelli è destinato a fallire proprio sul piano politico, in quanto non organizza la vita, bensì si richiude in se stesso nella morte comune” (M.C. Pievatolo, *Mito, tragedia, teoria: fratelli nemici e sorelle dissenzienti*, in G.J. Chiodi, *La contesa tra fratelli*, op. cit., p. 405). La guerra come condizione insuperabile dell’uomo è un aspetto che approfondiremo nel paragrafo successivo.

tuendo alla totalità dei conflitti mimetici la tremenda trasgressione di un capro espiatorio, che prenderà così il posto di tutte le vittime potenziali⁴¹. Ciò consente di spiegare il senso della spietata condanna contro i resti di Polinice, che rimangono insepolti a simboleggiare ogni paura, ogni malvagità. In quanto capo della *polis*, Creonte si fa carico del principio *ordinatore e differenziatore* per eccellenza, il criterio 'politico' che si fonda sulla *separazione* e la gerarchizzazione. "In un momento di grave crisi istituzionale – l'immagine dei due fratelli infilzatisi è emblematica dell'incubo pantogamico e pantoclastico che continua a incombere sulla città di Tebe –, Creonte, il re, giudica mediante il criterio dell'*operare* [...] Ma Antigone, di fronte a due fratelli, trova che il loro essere *nati* è giustificazione sufficiente per essere *egualmente* amati, protetti e salvati, nonostante il loro diverso *operare*, e al di là di esso, giacché l'*essere* va oltre il semplice *operare*"⁴². È questa scelta radicale di valutare l'individuo per ciò che è – non per ciò che *fa* – a rendere inevitabile "lo scatenamento della *violenza mitica*, che svela, e nello svelarlo contrasta il *disordine* insito nell'*ordine* di Creonte"⁴³. Il meccanismo vittimario sul quale riposa l'ordine e la pace sociale necessita, infatti, la mistificazione del suo stesso funzionamento e quindi non può tollerare il "santo crimine"⁴⁴ di Antigone che, secondo quanto afferma lo stesso Girard, "[...] si oppone alla menzogna mitologica; dice che i doppi sono identici e vanno trattati entrambi allo stesso modo"⁴⁵. Ma se Antigone suggella di fatto la propria vicenda eroica col sacrificio, diventando a sua volta il capro espiatorio che serve simbolicamente a riconciliare la comunità, non si deve dimenticare il destino del suo antagonista che, "[...] una volta squarciati gli effimeri drappaggi del suo orgoglio, resta un nudo cadavere nelle mani del dio"⁴⁶.

⁴¹ Non possiamo qui approfondire di sviluppi dell'antropologia girardiana su questo argomento. Ci basta ricordare che il meccanismo del rituale sacrificale è all'origine di tutte le religioni e le culture umane (cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, op. cit., pp. 56-57).

⁴² D. Mazzú, *Voci dal Tartaro*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 153.

⁴³ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁴ *Ant.*, v. 74.

⁴⁵ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, op. cit., p. 306.

⁴⁶ G. Lombardo Radice, *Introduzione*, in Sofocle, *Antigone*, Einaudi, Torino, 1966, p. XI. La conclusione a cui conduce questa breve analisi girardiana della tragedia Sofoclea, è che il paradigma Antigone-Creonte, in tutta l'inscindibilità e specularità, fissa e dilata, se così si può dire, il momento di una conflittualità sociale irrisolta. Nella trage-

Creonte. Una lettura schmittiana

Abbiamo visto che il pensiero e l'azione di Creonte, animati dalla logica politica che valuta l'individuo nell'orizzonte dell'*operare*, sono condizionati dalla contingenza della *guerra*⁴⁷. La peggiore tra le guerre, quella che devasta il tessuto della collettività dall'interno. In questa situazione estrema il sovrano deve garantire, contro l'*indifferenziazione*, la stabilità di un nuovo ordine per un motivo precisamente "esistenziale", cioè assicurare la sopravvivenza di un intero popolo. A partire da queste indicazioni possiamo comprensibilmente chiamare in causa la dottrina politica di Carl Schmitt. Innanzitutto facendo riferimento alla categoria dell'*extremis necessitatis casus*, il caso d'eccezione, ove per "eccezione" s'intende precisamente ciò che non si può riferire al caso normale, ma ad un caso limite. La decisione intorno all'eccezione diventa, nel paradigma schmittiano, la decisione per eccellenza, il momento determinante di tutto il diritto: "sovrano è chi decide sullo stato di eccezione". La decisione fa riferimento ad un unico centro di potere, in virtù del quale la sovranità s'istituisce e si differenzia da qualunque altro tipo di facoltà⁴⁸. Ora, se impieghiamo concretamente questa categoria concettuale riferendoci alla nostra analisi, la figura di Creonte rappresenta proprio *chi* in caso di conflitto ha l'autorità di stabilire in che cosa consiste l'interesse, la sicurezza e l'ordine pubblico.

È a questo punto che il sovrano prende quella decisione che lo porterà alla rovina. Negando la sepoltura a Polinice, lo *strategòn* – come spregiativamente lo definisce Antigone⁴⁹ –, impone una netta separazione tra i cittadini della polis, tra chi ha vinto e chi ha perso, tra chi ha

dia e nei suoi immediati antefatti, in effetti, sembra esprimersi uno *sdoppiamento* del meccanismo fondamentale che consiste nella costituzione delle comunità intorno ad una figura vittimale.

⁴⁷ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 113-118. "[...] È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente *politica*" (ibidem, p. 118).

⁴⁸ "L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione" (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 33 e sgg.). Riguardo alla prospettiva schmittiana si veda anche C. Bonvecchio, *Decisionismo: la dottrina politica di Carl Schmitt*, Unicopli, Milano, 1984.

⁴⁹ *Ant.*, v. 8.

difeso la città e chi l'ha attaccata: lo farà non risparmiando nessuno, neppure i morti. Ciò che nella cultura comune attiene all'evento naturale della morte, ossia l'eguagliare tutti – oppressori e oppressi, colpevoli e innocenti, vittime e carnefici – sembra invece non riguardare Creonte. Nessuno, meno che mai il sovrano, dovrebbe dimenticare chi si è schierato contro la città e chi l'ha difesa⁵⁰. Per rafforzare la propria autorità, egli non rinuncia ad una differenziazione che va oltre la vita, soprattutto oltre la morte. Intesa come gesto fondante di una nuova situazione politica, la scelta⁵¹ di Creonte inaugura il campo dei possibili nel quale vivrà l'intera polis: in virtù dell'editto che opera una netta distinzione tra nemici e amici, la comunità ora deve scegliere, deve inevitabilmente schierarsi. Ogni cittadino, dunque, sa di poter parlare, agire e pensare in funzione di quel decreto che stabilisce ciò che è possibile dire, fare e pensare. Il nemico interno è quel "misero Polinice" che, a capo dei ribelli, ha attaccato la sua stessa città⁵² e il sovrano parla chiaro: chi gli darà sepoltura morirà perché avrà scelto di stare dalla parte del fratello nemico. Partendo da questo presupposto, si può affermare che il comportamento di Creonte è altamente 'politico', tenendo conto che Schmitt definisce questo concetto in rapporto alla carica di antagonismo e al potenziale polemico che vengono espressi in un'azione⁵³. Il criterio politico della divisione e contrapposizione trova, in tal modo, la sua completa applicazione.

Appena evocato sullo sfondo delle precedenti considerazioni un altro elemento fondamentale del noto paradigma schmittiano è la dinamica *amico-nemico*, ovvero il criterio fondamentale cui è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici: "[...] il significato della distinzione *amico-nemico* [...] è di indicare l'estremo grado d'intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione"⁵⁴. Una co-

⁵⁰ Ibidem, vv. 175 e sgg.

⁵¹ La tragedia colloca i protagonisti "[...] al bivio di una scelta che li impegna totalmente; li mostra mentre, sulla soglia della decisione, s'interrogano sul partito migliore da prendere [...], l'uomo rischia sempre di essere preso nella trappola delle proprie decisioni [...]" (J.P. Vernant - P. Vidal-Naquet, op. cit., pp. 24-25).

⁵² "[...] *Fulminato cadde in un tonfo il guerriero che prima, la torcia in mano, soffiava deliranti raffiche d'odio. Così rovinò. [...]*" (*Ant.*, vv. 134-137).

⁵³ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, op. cit., pp. 120-121.

⁵⁴ Se si assume, infatti, che sul piano morale la distinzione di fondo è quella tra buono e cattivo, sul piano estetico è quella tra bello e brutto, sul piano economico è quella tra utile e dannoso, allora la distinzione specifica, autonoma, valida di per sé,

munità che non è in grado di determinare chi è *nemico* e chi è *amico*, per decidere di conseguenza sulla vita e sulla morte, cessa di essere “un’unità politica”⁵⁵. In quest’ottica l’*hostis* – non il semplice avversario in una disputa privata, poiché tale contrapposizione ha sempre carattere pubblico –, è da considerarsi come una categoria mentale da cui ci divide un’*alterità* esistenziale irriducibile, non risolvibile in alcun modo⁵⁶. L’ordine politico nasce così dalla decisione di differenziarsi, dividendo il proprio universo in due direzioni opposte: *interno/esterno*, *appartenenza/estraneità*. Dentro i confini della *polis*, l’*hostis* diviene ‘straniero’ pur essendo un concittadino, sicché è facile pensarlo come un *à-polis*, cioè un ‘senza patria’, considerato *estraneo* in base a un criterio di divisione che verte sui rapporti politici e non semplicemente sulla cittadinanza. Essere *apolide*, ancor di più, “[...] può significare che un uomo, rompendo il contratto sociale, non solo ha lasciato la città, ma ne è stato il distruttore”⁵⁷. Stando così le cose, non può sfuggirci l’idea che proprio nel canto all’uomo, riportato all’inizio, l’allusione finale sia rivolta all’empio Polinice: “[...] fuori della città se per audacia si macchierà d’infamie. Non condivide il mio focolare, non amico mi sia chi agisce così”⁵⁸. Un giudizio incontrovertibile, se non ci fosse Antigone. Il suo gesto ribelle e la tragedia personale dell’uomo Creonte insegnano, invece, che è impossibile risolvere “[...] la contraddizione incarnata nel cadavere di Polinice, scoprendo in esso – insieme e indissolubilmente – l’amico e il nemico, l’empio e il degno di onore, il buono e il cattivo”⁵⁹.

riguardante il ‘politico’, è costituita dalla contrapposizione di *amico* e *nemico* (cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, op. cit., pp. 108-109).

⁵⁵ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, op. cit., pp. 115 e p. 126. In particolare, secondo il pensiero di Schmitt, è la categoria di nemico ad avere una preminenza fondamentale rispetto a quella di amico. L’esistenza stessa dei rapporti politici consiste nel riferimento ad una contrapposizione concreta cui attiene l’eventualità reale di una lotta, in modo specifico, la possibilità reale dell’uccisione fisica.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 109-111. “In origine il nemico non ha radici nell’io, è l’*hostis*, marchiato a fuoco dalla differenza assoluta” (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1987, p. 104). Per un approfondimento sul *nemico* come categoria regolativa del ‘politico’ si consiglia M.S. Barberi, *Il senso del politico: saggio su Carl Schmitt*, Giuffrè, Milano, 1990.

⁵⁷ G. Steiner, op. cit., p. 284. La significativa antitesi *hypstpolis/àpolis* al v. 369 verrà approfondita nelle conclusioni.

⁵⁸ *Ant.*, vv. 370-375.

⁵⁹ Cfr. U. Curi, *Endiadi*, op. cit., n. 8

La *dysboulia* di Antigone

Facendo riferimento alla lettura di Giuseppina Lombardo Radice, lo scontro tra i due protagonisti di questa tragedia si fonda su un problema di "ubbidienza", anzi sulla scelta tra due obbedienze, "che è per Antigone già inizialmente decisa, senza esitazioni, né dubbi, in nome d'un'altra obbedienza, ad un'altra legge: l'amore"⁶⁰.

In base alla logica del diritto positivo che Creonte incarna, il dovere da parte del sovrano giusto di tutelare la *polis* attraverso le leggi si rispecchia nella dedizione del cittadino. Un comportamento che non solo osa trasgredire la legge civica, ma addirittura lo fa pubblicamente, non è altro che pura *dysboulia*. Se ciò che può salvare lo Stato è il criterio formale dell'obbedienza, Antigone persegue la libertà di voler e poter disobbedire, il tentativo di affermare l'onnipotenza dell'individuo andando incontro all'impossibile. Come sottolinea con forza Domenico Corradini: "[...] Antigone rappresenta la figura archetipica della *possibilità*, della possibilità *assoluta*, che si apre anche all'impossibile"⁶¹. E ciò che Antigone ottiene sfiora davvero l'impossibile, perché con la sua dissennatezza riuscirà a portare dentro della *polis* tutta la potenza destabilizzante di *altre* leggi, quelle insite nella coscienza di ognuno. Quando Antigone afferma di non aver paura di morire, si può dire che la ribellione raggiunge il suo scopo, ossia palesare ciò in cui risiede l'estrema forza, ma, paradossalmente, anche l'estrema fragilità dello Stato: il monopolio della coercizione fisica non ha più senso se si scontra con chi non ha timore di perdere la propria vita. Mentre la sorella Ismene non ha altro interesse pratico che vivere la propria esistenza terrena e temendo la morte, come qualsiasi altro cittadino, è spinta alla sottomissione e all'obbedienza, Antigone, all'opposto, dice a Creonte: "... *E allora cos'altro vuoi più che avermi in tuo possesso e uccidermi?*"⁶². Se in una cosmologia politica, infatti, l'essere mortale costituisce la fondamentale debolezza dell'individuo, nella cosmologia naturale, l'essere mortale diviene, al contrario, la forza più grande dell'individuo: "agire politicamente contro l'orizzonte della morte è fare politica senza farsi giudicare dalla poli-

⁶⁰ G. Lombardo Radice, *Introduzione*, in Sofocle, *Antigone*, Einaudi, Torino, 1966.

⁶¹ Cfr. D. Corradini, *Ma dove? Ma quando?*, in G.M. Chiodi (a cura di), *L'immaginario e il potere*, op. cit., pp. 96-97. Sulle dinamiche del potere tra *legittimità* e *illegittimità* si consiglia D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano, 1986.

⁶² *Ant.*, v. 497.

tica"⁶³. Questa è l'unica cosa sulla quale Antigone può contare, poiché dall'istante in cui rifiuta d'accettare gli stessi imperativi cui gli altri cittadini della *polis* obbediscono per vivere all'interno della comunità, viene esclusa, rimanendo drammaticamente *sola*. Antigone "[...] è sola nel senso *politico* della parola [...] perché sta ai margini della *polis*, perché è pronta a schierarsi contro le leggi della città, contro il decreto di Creonte"⁶⁴.

Sola quando inizia la vicenda, abbandonata perfino da Ismene, che alla fine si salva proprio perché ha scelto come principio cui tener fede la *polis*, non il *ghénos*⁶⁵.

Sola quando, per ben due volte, si reca a seppellire Polinice.

Sola tra tutti i viventi, scenderà nel regno di Ade, preda della sua unica legge⁶⁶.

Proprio la sofferenza che nasce da questa solitudine rappresenta sia la condizione che la conseguenza del suo carattere eroico e della sua grandezza, come ha scritto Werner Jaeger: "[...] Antigone è per natura destinata, possiamo anzi dire prescelta per il calvario, che la sofferenza consapevole diviene una nuova nobiltà che le è propria"⁶⁷. L'*ethos* che la anima non potrebbe essere più chiaro e incontrovertibile, "perché al suo sentimento le leggi della città non parlano con la stessa imperiosa, categorica necessità delle leggi non scritte, divine"⁶⁸.

Il marchio d'estraneità, che s'accompagna al vuoto terribile in cui la protagonista si colloca, giunge al suo apice nel sublime lamento funebre che il genio di Sofocle ha voluto donare alle labbra della sua giovane eroina. L'aspetto per noi fondamentale è che nessun amico piange la sua sorte, perché in opposizione a tutti gli altri cittadini di Tebe decide di schierarsi apertamente dalla parte dei *nemici*⁶⁹. Antigone si oppone ai

⁶³ M.C. Pievatolo, *Ordine politico e ordine temporale*, in R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico: ricerche sul concetto di ordine politico*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1993, p. 68.

⁶⁴ D. Corradini, op. cit., in G.J. Chiodi, *L'immaginario e il potere*, op. cit., p. 94.

⁶⁵ Cfr. R. Rossanda, op. cit., in Sofocle, *Antigone*, op. cit., 1987, p. 28.

⁶⁶ M. Cacciari, op. cit., p. 45.

⁶⁷ W. Jaeger, op. cit., p. 418. Sono molto intense anche le parole di Bernard Knox: "L'eroe sofocleo agisce in un vuoto terribile, in un presente che non ha futuro per consolarlo né un passato per guidarlo, in un isolamento nel tempo e nello spazio che gli impone l'intera responsabilità del proprio agire e delle sue conseguenze" (B. Knox, *L'eroe Sofocleo*, in C.R. Beye, *La tragedia greca*, op. cit., p. 770).

⁶⁸ G. Pascucci, op. cit., in J. Hyppolite, op. cit., p. XLIII.

⁶⁹ *Ant.*, vv. 887-882.

valori civici in nome di *altri* valori – *alter*, alterità, significa anche *incompatibilità* – che risiedono *fuori* e *oltre* la sfera politica, non mirando a sostituire l'ordine costituito con un altro, bensì semplicemente *contraponendosi* ad esso⁷⁰. Del resto, ogni *logica politica* fondata sull'arte della persuasione, dell'ascolto e dell'obbedienza, deve necessariamente soccombere di fronte all'*a-politico*, di fronte ad una figura che “[...] non avanza alcuna pretesa di potere – infinitamente di più: che ne mina per sua stessa natura il fondamento, rifiutando l'idea stessa di poter essere persuasa, convinta”⁷¹.

Conclusioni

Steiner definisce il cruciale agone tra Antigone e Creonte un *dialogue des sourds*⁷² poiché non avviene alcuna comunicazione significativa. In questi due insiemi incommensurabili non esiste una misura comune alla quale *con-formarsi* – con tutta la forza includente del *cum* latino. Ciascun protagonista non vuole e non ha bisogno delle ragioni dell'altro, partendo da una posizione *a-logica* dove non si pretende nulla perché di nulla si ha bisogno: comunicare non servirebbe perché il decreto di Creonte, da un lato, e il gesto di ribellione d'Antigone, dall'altro, hanno già detto tutto. Ecco cosa avviene quando due etiche inconciliabili vengono forzate al massimo: da un lato si avrà lo svuotamento violento della legge, dall'altro prenderà il sopravvento una forma di autonomia autodistruttiva.

Manifestandosi come parte che pretende di ergersi ad un tutto universale, entrambi i protagonisti della tragedia sofoclea commettono di fatto lo stesso errore, riconoscendo solo una parte della realtà. Pur escludendosi a vicenda, Antigone e Creonte sono praticamente *identici nell'assolutezza* con cui aderiscono al loro ideale etico. Come riassume efficacemente Umberto Curi, “Antigone e Creonte ritengono che la sorte del cadavere di Polinice dipenda esclusivamente dalle scelte che essi possono compiere, e che vi sia comunque un *nomos* capace di rendere legittimi i loro comportamenti apparentemente antitetici. [...] Di qui il confliggere fra due opzioni *opposte* nelle implicazioni pratiche, e tuttavia ‘identiche nel metodo’[...]”⁷³.

⁷⁰ Cfr. M. Cacciari, op. cit., p. 43 sgg.

⁷¹ Così in M. Cacciari, op. cit., p. 47.

⁷² G. Steiner, op. cit., p. 276.

⁷³ U. Curi, *Endiadi*, op. cit., p. 18.

Ma mentre Antigone riuscirà ad affermare compiutamente la sua *estraneità* ad ogni obbligo politico d'obbedienza, Creonte, invece, non solo dovrà ammettere di aver sbagliato, ma essendosi accorto troppo tardi del "cieco errore", sarà costretto a convivere per il resto dei suoi giorni con l'idea di aver gettato la propria famiglia nel turbine della morte⁷⁴. Quell'occhio tremendamente ostinato, che riesce a vedere solo ciò che *vuole* vedere, si trova ora, suo malgrado, a dover affrontare una realtà insopportabile:

[...] *Ah, errori ostinati,
errori fatali della mia mente
dissennata.
Guardate!
Uccisori e uccisi dello stesso sangue
Ahimè, infausta decisione!*⁷⁵.

Si scopre così che non più Antigone, ma Creonte da solo è l'unico reo di questa tragedia, la vera follia è sua, ed egli, per questo, non cercherà assoluzioni: "...*Ahimè, su nessun altro ricadrà, è solo mia questa colpa...*"⁷⁶.

"Benché i giudizi su Creonte siano, in genere, meno personali e meno emotivi di quelli suscitati da Antigone, sono spesso più precisamente motivati e più conflittuali"⁷⁷, questo afferma Steiner. Io aggiungerei che ciò avviene perché, se Antigone può a ragione essere considerata un modello di magnanimità irraggiungibile, Creonte mostra quel che siamo realmente: creature destinate a commettere errori e per questo pagarne duramente le conseguenze. A partire da questa forma di consapevolezza, ci turba profondamente la vicenda di colui che all'inizio si era guadagnato il potere supremo nella *polis* mentre finisce spezzato fuori e umiliato dentro⁷⁸. "[...] La coscienza delle sue colpe e la morte dei suoi

⁷⁴ "[...] *Ecco arrivare il re, recando fra le braccia la prova palese* [il cadavere del figlio Emone], *se mi è lecito dirlo, che non ad altri deve la sua rovina, ma al cieco errore [...]*" (*Ant.*, vv. 1257-1260).

⁷⁵ *Ant.*, vv. 1261-1264. Creonte afferma autonomamente la sua disperazione: "[...] il solo riscatto che Sofocle concede a Creonte è il porsi del personaggio nell'assolutezza del suo dolore [...]" (Cfr. V. Di Benedetto, in A. Cascetta, *Sulle orme dell'antico*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 23-24).

⁷⁶ *Ant.*, vv. 1317-1318.

⁷⁷ G. Steiner, op. cit., pp. 202-203.

⁷⁸ Il sentimento d'inquietudine e instabilità accompagnano sempre l'uomo, e prova ne è per gli antichi greci, il continuo terrore di macchiarsi di *hybris*, "l'arrogante

cari sono la sua punizione, la disperazione, la condanna, il fallimento. Appaiono nella tragedia le due facce del potere: la sua potenza apparentemente senza limiti e la sua fallacia [...] ⁷⁹. Creonte, motore di tutta la vicenda, isolato nella miseria del dolore come prima lo era stata Antigone, deve in fine cedere di fronte alle conseguenze di quel che ha fatto: anche il più grande dei poteri, se non è accompagnato dalla saggezza, dall'umiltà, dalla consapevolezza di avere dei limiti invalicabili, finisce col trascinare nel 'nulla'.

È come se tutta l'azione si svolgesse intessendo una trama che non ha rovescio, in una sorta di "due-in-uno": *eroismo ed empietà, appartenenza ed esclusione, identità ed alterità* sembrano inseguirsi e mescolarsi continuamente senza lasciar spazio ad alcuna soluzione definitiva. La sventurata discendente d'Edipo, rendendo gli onori funebri al fratello, ha scelto di seguire la propria *physis* mantenendola fino all'autodistruzione, ferocemente e *ciacamente* ⁸⁰. Ora, la stessa *dysboulia* di cui è stata accusata Antigone diviene l'irreversibile colpa di Creonte ⁸¹. La carica tragica della *hybris* tuona in uno scontro fatale in cui si può dire che l'onta simbolica della *cecità* accomuna, ancora una volta, entrambi i protagonisti. Figure come Antigone, Creonte, Eteocle, Polinice evocano il "mistero di forze vitali illimitate" ⁸², conflittuali e fatali perché compresenti nella natura dell'uomo che perciò diventa 'mostruosa'. Un cadavere insepolto lasciato in pasto alle fiere e un corpo sepolto vivo; una vita convertita in morte vivente e la morte in sopravvivenza organica sconsecrata. Con un'inversione oltraggiosa del mondo dei vivi e quello dei morti, Polinice deve essere un morto vivente sulla terra, Antigone deve "vivere da morta" sottoterra. Fra questi estremi si svolge l'azione tragica della figlia-sorella-guida di Edipo, nell'ostinata ribellione che va incontro al destino segnato dalla sua stirpe: il sacrificio, la condanna, l'annientamento ⁸³.

orgoglio che attira la collera degli déi sul capo dell'essere umano che vi si abbandona" (cfr. A.J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino, 1967, p. 90).

⁷⁹ G.P. Di Nicola, op. cit., p. 52. "[...] *Presto! Portatemi via, Portatemi via, Portatemi lontano. Non sono più nulla [...] tutto mi scivola tra le dita* (*Ant.*, vv. 1320-1325 e v. 1344).

⁸⁰ B. Knox, op. cit., in C.R. Beye, op. cit., p. 78.

⁸¹ Recando fra le braccia il cadavere del figlio, Creonte gli rivolge queste parole: "... *te ne sei andato, per la mia, non per la tua, dysboulia*" (*Ant.*, vv. 1268-1269).

⁸² G. Steiner, op. cit., p. 102.

⁸³ R. Prezzo, *La scrittura del pensiero in Maria Zambrano*, in M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1995, p. 19.

Per concludere, allo scopo di “condensare” tutte le precedenti considerazioni su ciò che abbiamo definito “doppio intreccio”, voglio soffermarmi su un elemento particolare, quello riguardante i confini spaziali concettuali tra *polis* e *àpolis*. Una valida interpretazione nell’ambito di questa tematica è offerta da Massimo Cacciari, per il quale è d’importanza vitale la presenza nella città del principio che si oppone al suo stesso *ordine*. Non, dunque, le armate nemiche che premono alle porte, ma nemmeno gli avversari che mirano ad ottenere il potere. “[...] Ciò che si oppone alla città è il suo stesso *cuore*, l’*oïkos*. Altri Creonti, con altrettanta disperata fatica, regneranno su Tebe; Antigone mai. Ma sempre Antigone ne sconvolgerà la potenza. La sola presenza di questa menade d’Ade che stride lamentosa sul cadavere del fratello come un uccello su un nido vuoto, spezza per sempre il ritmo armonico del *logos* della *polis*, la sua *hybris* di tutto-comprendere e governare”⁸⁴. Pertanto *polis* e *oïkos* sono destinate all’incontro e allo scontro proprio nell’ambito stesso della città. “[...] Sempre i valori dell’*oïkos* sfidano quelli della *polis*, sempre affermano la propria pre-potenza nei confronti di questi ultimi [...]”⁸⁵. La vera *hybris* consiste anche solo nel pensare di poter realizzare un’armonia tra queste entità: “[...] Il diritto positivo deve vincere ciò che gli resiste – e tuttavia non è concepibile senza tale resistenza”⁸⁶. Antigone, “vittima così terribilmente volontaria”⁸⁷, è l’*apolide* per eccellenza, perché consapevolmente si situa al di fuori e al di sopra della comunità politica cui dovrebbe appartenere per “vocazione”, o almeno alla quale Creonte vorrebbe ricondurla⁸⁸. Tuttavia proprio lei, così distante da essere considerata una ‘senza patria’ come suo fratello, ma ancor prima come suo padre Edipo, fa del suo gesto un’azione “pubblicamente polemica”⁸⁹: seppur *estranea* all’ordine politico, non è tuttavia senza rapporto con la legge positiva di Creonte. Non è allora possibile stabilire se l’*apolide* sia dentro o fuori l’ordinamento, costituendo piuttosto una soglia d’indifferenza tra esterno e interno, tra appartenenza ed esclusione⁹⁰.

⁸⁴ M. Cacciari, op. cit., p. 49.

⁸⁵ Ibidem, p. 42.

⁸⁶ Ibidem, p. 44.

⁸⁷ J. Lacan, *Il seminario libro VII*, Einaudi, Torino, 1994, p. 314.

⁸⁸ Su questo vedi anche G. Steiner, op. cit., p. 280.

⁸⁹ G. Steiner, op. cit., p. 269.

⁹⁰ Cfr. G. Agamben, *Politica dell’esilio*, in «Derive Approdi», n. 16, Labirinto, Napoli, 1998, pp. 25-27.

Le stesse considerazioni valgono per Creonte, che sembra muovere se stesso con l'unico intento di confermare l'immagine del sovrano sollecito al bene della *polis*. Ma se Antigone dice “[...] *per la mia pietà mi sono guadagnata il nome di empia* [...]”⁹¹, sarà Creonte, stravolto dalla sua stessa scelleratezza, a precipitare in una condizione così disperata da suscitare non più sdegno, ma, appunto, solo pietà. Da paladino della città e di tutti i suoi valori di razionalità politica, Creonte verrà in fine isolato e rifiutato dalla comunità.

Chi dei due è allora il vero *apolide*? Si può sostenere, a questo punto, che la condizione dell'*apolidia* appartenga all'uno e all'altra, visto che “[...] Creonte, l'uomo più in vista della città, e Antigone, privata della cittadinanza, precipitano entrambi nella rovina. Nessuno dei due riuscirà più a tornare «a casa»”⁹². La doppiezza dell'essere umano espressa paradigmaticamente nell'*Antigone* viene confermata da un'ulteriore caratterizzazione dell'uomo *deinòteron*. Si tratta della potenza evocatrice dell'*apolidia* nell'ossimoro *ypsipolis/apolis*⁹³ – letteralmente “superpolitico-apolitico” –, presente nel medesimo Coro della tragedia: “[...] *in alto nella città se conserverà le leggi della sua terra con la giustizia che ha giurato; fuori della città, se per audacia si macchierà d'infamie*. [...]”⁹⁴. La posizione simmetrica dei due termini, opposti nella loro contiguità, fonde e con-fonde in un sinistro *continuum* gli stessi antagonisti: Eteocle-Polinice, Creonte-Antigone. In ciò si palesa la strutturale duplicità di una “identità non identica”⁹⁵.

⁹¹ *Ant.*, vv. 922-925.

⁹² Cfr. G. Steiner, op. cit., pp. 102-103.

⁹³ *Ant.* v. 370.

⁹⁴ *Ibidem*, vv. 368-371.

⁹⁵ Cfr. U. Curi, *Endiadi*, op. cit., p. 18.