

MICHELA LOMBARDI

Antigone come Tobit: disobbedire al decreto del re

La realtà del potere tra etica, religione e politica

Summary – This article purposes to explain some critic questions about Antigone with particular reference to the conflict between State's law and universal ethical rules, between religion and politics, individual conscience and reason of State. The analysis makes use of comparison with Tobit's biblical story related in the Old Testament's book of Tobia aimed to explain the ideal subject of Sophoclean drama through similarities that recall a cultural common inheritance going back to bronze age and extending to archaic and classic age from the egeo-anatolic area to the near East.

Questo studio si propone di chiarire alcune problematiche interpretative dell'Antigone¹ relative al conflitto tra legge dello Stato e norme etiche universali, tra religione e politica, coscienza individuale e ragioni di Stato. Nell'analisi acquista rilevanza la comparazione con la storia biblica di Tobit narrata nel libro di Tobia² finalizzata a chiarire i nuclei ideali e concettuali del dramma sofocleo attraverso analogie significative riconducibili non certo ad un rapporto diretto tra i due testi, ma ad un patrimonio comune di civiltà identificabile in una più antica κοινή culturale che si estende dall'età arcaica a quella classica dall'area egeo-anatolica al vicino Oriente. Spicca in questo contesto una comune sensibilità per le connessioni tra etica e politica,³ che

¹ Altre problematiche interpretative del dramma sofocleo sono state discusse in altri due studi: L'apologia del giusto sofferente in Soph. Ant. 891–928 e nella letteratura biblica (Job. 31), *Hermes* 138, 2 (2010), 131–151 e *Riflessi del contesto storico nell'Antigone di Sofocle. L'ombra di Elpinice e di Cimone*, *Athenaeum* 2 (2010), 389–403.

² Tob. 1, 17–2, 8. Sul libro di Tobia e sulle diverse questioni interpretative vd. Géza G. Xeravits-Jozsef Zsegellér (a c.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology*, Leiden 2005, in particolare J. Bolyki, *Burial as an ethical task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek tragedies*, pp. 89–101, sulla rilevanza etica e teologica delle norme sulla sepoltura nel quadro della letteratura biblica e della tragedia greca.

³ Questa sensibilità ha modo di manifestarsi, oltre che nella riflessione storica erodotea e tucididea – viene in mente la censura della tirannide di Cipselo e Periandro nel discorso di Sosicle in Hdt. 5, 92 ed il dialogo dei Melii e degli Ateniesi in Thuc. 5, 84–116 in cui si rappresenta l'arbitrio del potere indifferente a ragioni etiche – anche nella letteratura biblica, ad esempio nel libro dei Giudici (Iud. 9, 1–57), dove la censura della tirannide di

costituisce il retroterra culturale a cui si richiama la riflessione sul rapporto tra etica, religione e politica sia nella storia di Tobit che in quella di Antigone.

La storia di Tobit corrisponde nelle sue linee fondamentali a quella di Antigone a cominciare dalla violazione del decreto del re in nome della *pietas*. Nel racconto biblico⁴ si narra come Tobit, padre di Tobia, deportato in Assiria dia più volte sepoltura di nascosto ai corpi degli Ebrei abbandonati sotto le mura di Ninive al tempo di Sennacherib; Tobit viene condannato a morte e fugge per poi tornare sotto il successore di Sennacherib, Asharadon, ma ancora una volta incorre nella violazione del decreto del re dando sepoltura ad un ebreo ucciso e gettato nella pubblica piazza. Anche per Tobit il timore della giustizia divina prevale su quello per il re, che è pur sempre un mortale: tale analogia è singolarmente marcata dalla corrispondenza tra Ant. 458s. ἀνδρὸς οὐδενὸς / φρόνημα δείσασ' e Tob. 2,9 «Tobit temendo più Dio che il re». La sepoltura dei connazionali ebrei è una delle opere di misericordia di Tobit,⁵ che lo qualificano come uomo giusto e pio. La persecuzione che Tobit si attira incorrendo in una condanna a morte si prospetta come una sofferenza immeritata, come quella di Antigone, ma a differenza di Antigone Tobit si sottrae con la fuga alla condanna a morte. La scelta più prudente di non sfidare apertamente il re e di sottrarsi alla condanna a morte è funzionale allo sviluppo della storia di Tobit che prosegue con l'inasprimento delle sofferenze per la perdita della vista. L'evolversi degli eventi dimostra come la sofferenza sia stata permessa per mettere alla prova la fedeltà di Tobit, che viene premiata con il recupero della vista ed il ritorno insperato del figlio Tobia. L'epilogo felice conferma la speranza di Tobit e si contrappone alla disperazione di Antigone abbandonata dagli uomini e dagli dei. La storia di Tobit diventa così emblema di una condizione umana universale in cui la sofferenza del giusto⁶ non è uno scandalo incomprensibile, ma una prova voluta da un disegno provvidenziale aperto alla speranza di un cambiamento.

Abimelek, re di Sichem, mette a nudo l'antitesi tra valori etici e arbitrio del potere tirannico. Per la comune sensibilità alla connessione tra etica e politica della storiografia greca e orientale vd. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I–III, Bari 1966, III, 375.

⁴ Tob. 1, 17–2, 8.

⁵ Tob. 1, 16ss. L'elenco delle opere di misericordia, tra cui le elemosine, la distribuzione di pane agli affamati e la vestizione degli ignudi, trova riscontro in Job. 31, 29–32.

⁶ Sul tema della sofferenza del giusto nella letteratura sapienziale del Vicino Oriente vd. M. Liverani, Rib-Adda, il giusto sofferente, *Orientalische Forschungen*, I, Berlin 1974, 175–205; per i suoi riflessi nel dramma sofocleo rimando al mio studio *L'apologia del giusto sofferente* in *Soph. Ant.* 891–928.

Comune alla prospettiva religiosa di Tobit e di Antigone la concezione etica della divinità ancorata a principi di giustizia, ma nel contempo diversa la prospettiva religiosa della *pietas* per la concezione della divinità e del suo rapporto con l'uomo: al dio concepito come espansione di potenza che sovrasta la condizione umana si contrappone l'idea di un dio la cui presenza si manifesta nella storia umana secondo una logica provvidenziale. Questo diverso rapporto con il divino si evidenzia nel diverso esito della storia di Tobit e di Antigone: la sofferenza di Tobit s'inserisce in una logica provvidenziale che premia il giusto, pur sottoponendolo ad una prova, e questo dà un significato positivo alla sofferenza. Ben diverso il percorso esistenziale di Antigone che si conclude con il sacrificio eroico della vita in cui non si avverte la luce della speranza nell'intervento salvifico della divinità a cui pure l'eroina si mostra devota: la vittoria morale di Antigone non sembra in alcun modo corrispondere ad una prospettiva di salvezza. La stessa sofferenza di Antigone sembra così priva di significato e questo getta un'ombra sulla giustizia divina in cui pure l'eroina dimostra di credere cecamente fino alla fine.

Ai valori assoluti ed universali della legge divina in cui si riconoscono sia Antigone che Tobit si contrappone il divieto di sepoltura che nega un diritto fondamentale riconosciuto sia nella legge ebraica che nel diritto sacrale ellenico alla cui origine si riconosce la concezione dell'anima come correlato mentale del corpo⁷ e la convinzione che la sorte del defunto dopo la morte sia legata a quella del suo cadavere. La legge ebraica era ancor più rigorosa nel prescrivere la sepoltura anche dei nemici e dei condannati a morte il giorno stesso del decesso sia come atto di pietà che per evitare l'impurità generata dal contatto con i cadaveri.⁸ Alla legge ebraica corrispondono nel-

⁷ Per la concezione dell'anima come correlato mentale del corpo nella civiltà greca arcaica vd. M. Halbwachs, *La représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel*, RMM (1930), 493–535; D. J. Furley, *The Early History of the Concept of Soul*, BICS 3 (1956), 1–18; E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1959, 138. Secondo l'antropologia biblica la natura umana è costituita da un corpo animato dal soffio vitale infuso dallo spirito divino (vd. Gen. 6,3; Sap. 15,11; Eccli. 17,1ss.). Una concezione dualistica dell'anima incarnata nella materia, ispirata alla filosofia pitagorica e platonica, è in Sap. 9,15. L'idea dell'immortalità dell'anima e della sua destinazione alla beatitudine celeste, attestata in Sap. 2,23; 3,1–12 e nel NT in 2 Cor. 5,8; 12,2; Phil. 1,23; Apc. 1,10; 4,2; 17,3; 21,10, è originariamente estranea alle più antiche concezioni psicologiche ed antropologiche ebraiche, in cui la vita dello spirito non è separata dal corpo.

⁸ Per la legge ebraica vd. Deut. 21,23, dove si prescrive la sepoltura del cadavere di un reo di delitto capitale nello stesso giorno dell'esecuzione per non contaminare la terra e non

l'Antigone i νόμοι non scritti⁹ riconducibili al diritto sacrale affidato alla tradizione del γένος secondo un'ipotesi che si richiama ad alcune testimonianze antiche.¹⁰ L'appartenenza dei νόμοι alla legislazione orale aristocratica ed il primato del γένος nella loro interpretazione non comporta però necessariamente la negazione di implicazioni etiche e religiose¹¹ confermate anche da riscontri in ambiti culturali anellenici, come quello ebraico. Il confronto con la storia biblica di Tobit costituisce quindi un utile termine di riferimento per ricostruire la prospettiva etica e religiosa di queste leggi non

incorrere nella maledizione di Dio, e Num. 9,10. Esempio del rispetto di tale norma il comportamento di Davide, che, come si narra in 2 Sam. 21, 1–14, fa prelevare i cadaveri di Saul e dei figli sepolti a Gabs e li seppellisce a Sela nel sepolcro di Kis, padre di Saul, insieme ai sette figli di Saul giustiziati dai Gabaoniti i cui cadaveri erano rimasti sul patibolo oltre la notte. Altri riscontri in Ez. 39, 11–16, dove si prospetta il seppellimento dei nemici uccisi dopo la battaglia escatologica tra Gog e Israele, e 1 Sam. 31, 11–13, dove si narra come gli abitanti di Gabs di Galaad impegnati con gli Israeliti da un giuramento di fedeltà, appreso dell'oltraggio recato dai Filistei al cadavere di Saul e dei figli, ne prelevano i corpi e li portano a Gabs per bruciarli e seppellire le ossa, quindi digiunano sette giorni per placare l'ira divina per la contaminazione provocata dall'oltraggio ai cadaveri.

⁹ Gli ἄγραφα κάσφαλη θεῶν νόμιμα (Ant. 454) sono variamente identificati dagli interpreti con leggi del diritto naturale di origine divina (cfr. Arist. rh. 1373b con citazione di Soph. Ant. 456; 1375b con citazione di Soph. Ant. 456,458), con consuetudini umane (cfr. Thuc. 2,37,3 νόμοι ἄγραφοι, dove νόμοι ἄγραφοι indica norme comunemente accettate secondo il comune senso morale), con leggi del diritto aristocratico che fa capo agli Eumolpidi (cfr. [Lisia] 6,10, dove si parla di leggi non scritte della tradizione aristocratica) o ancora con consuetudini relative al culto dei morti (B. Knox).

¹⁰ Per questa interpretazione vd. G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli 1979, che per la tradizione aristocratica delle leggi orali non scritte richiama il confronto con Ps. Lys. Contro Andocide 6,10, dove le leggi non scritte citate in Thuc. 2,37,3 vengono identificate con norme la cui interpretazione è affidata agli Eumolpidi, e Plu. Thes. 25,2, dove si attribuisce agli Eupatridi l'esegesi del diritto di ambito sacrale. L'assimilazione delle leggi non scritte al diritto orale prerogativa dei γένη aristocratici contrapposto alle leggi scritte del diritto positivo sostenuta da G. Cerri nello studio *Legislazione orale e tragedia greca*, è contestata da V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1983, 19, n. 55, che afferma come nel dramma si delinea l'antitesi non tra leggi scritte del diritto positivo e leggi non scritte del diritto aristocratico, ma tra norme non scritte che prescrivono il seppellimento di Polinice ed il κήρυγμα di Creonte, ispirato ai principi secondo cui Creonte ritiene si debba governare lo Stato definiti in Ant. 178–191. Lo studioso nega altresì che tale contrapposizione scritto/non scritto possa essere letta in chiave ideologica in rapporto all'antitesi tra spirito democratico e aristocratico.

¹¹ Così interpreta invece G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, che nega in queste leggi riferimenti alla prospettiva etica e religiosa universale della giustizia divina e ne afferma il legame esclusivo con l'ideologia aristocratica, limitandone la validità ai legami di sangue.

scritte il cui primato è asserito da Antigone ed il cui valore universale trascende i νόμοι del γένος e la loro connotazione ideologica aristocratica.

Si discute se il divieto di sepoltura rifletta nell'Antigone una normativa coerente con le istituzioni politiche elleniche, in particolare ateniesi, e se esso sia un'innovazione sofoclea o dipenda dalla tradizione del mito tebano. Un dato di fatto è che il divieto non può ritenersi estraneo alla prassi politica ateniese, che in situazioni di emergenza prevedeva il ricorso al divieto di sepoltura per i nemici dello Stato;¹² come dimostrano le leggi ateniesi che proibivano la sepoltura dei traditori a cui si fa riferimento in Thuc. 1, 126¹³ e Xen. Hell. 1, 7, 20; 22.¹⁴ Per quanto riguarda la tradizione mitica mancano attestazioni del divieto di sepoltura nella tradizione epica e lirica¹⁵ presofoclea. L'ipotesi della dipendenza di Sofocle dalla saga tebana ricostruibile attraverso Pausania e lo Ps. Apollodoro¹⁶ è ridimensionata dalla possibilità che questa tradizione possa aver recepito l'influsso del dramma sofocleo. La prima attestazione del divieto di sepoltura si trova, come è noto, in Eschilo nell'epilogo dei Sette contro Tebe,¹⁷ dove è attribuito al decreto dei probuli, quindi alla delibera collegiale di una magistratura cittadina, cosa ben diversa

¹² Per la natura non straordinaria del decreto di Creonte vd. W. M. Calder, *Sophocles' Political Tragedy*, «Antigone», GRBS 9 (1968), 389–407, in particolare 392s.

¹³ Il riferimento di Thuc. 1, 126 è al divieto di sepoltura degli Alcmeonidi responsabili di sacrilegio nell'uccisione dei complici di Cilone supplici presso l'altare delle dee venerate.

¹⁴ In Xen. Hell. 1, 7, 20 si parla del decreto che prevedeva condanna a morte e divieto di sepoltura per chi si fosse macchiato di delitti contro Atene; in Hell. 1, 7, 22 della legge relativa ai sacrileghi ed ai traditori che prescriveva la sepoltura fuori dell'Attica e la confisca dei beni.

¹⁵ In Pind. Ol. 6, 15 ἐπὶ δ' ἔπειτα νεκροῖς τελεσθέντων sembra potersi individuare l'allusione al rito funebre reso agli eroi argivi. Per l'interpretazione del luogo pindarico vd. H. Petersmann, *Mythos und Gestaltung in Sophocles' Antigone*, WS N.F. 12 (1978), 74ss.; A. Masaracchia, *Mito e realtà del potere nell'Antigone*, in: *Riflessioni sull'Antico*, Roma 1998, 115–157, in particolare p. 121, n. 16.

¹⁶ In Paus. 9, 25, 2 si parla del luogo dove caddero i figli di Edipo identificandolo con il «trascinamento di Antigone», in quanto il corpo di Polinice era stato trascinato da Antigone e posto sul rogo di Eteocle. Il resoconto di Pausania dipende da una saga tebana la cui cronologia è però difficilmente ricostruibile; non si può d'altra parte escludere che l'aition mitologico presupposto nella denominazione del luogo menzionato da Pausania sia stato influenzato dalla tradizione mitica più recente su cui può aver influito il dramma sofocleo. In Ps. Apoll. 3, 7, 1 si narra come Antigone, sottratto di nascosto il corpo di Polinice, lo seppellisce e viene punita da Creonte, presupponendo una dinamica del mito che coincide con quella del dramma sofocleo da cui potrebbe dipendere il mitografo.

¹⁷ Aisch. Sept. 1013ss.

dal decreto autoreferenziale di Creonte. I versi probabilmente interpolati¹⁸ potrebbero dipendere dall'imitazione dell'Antigone. Al dramma sofocleo si richiamano anche le Fenicie¹⁹ euripidee, dove il divieto di seppellire Polinice è legittimato dalla volontà di Eteocle²⁰ che, ben lontano dal personaggio eschileo obbligato dalla necessità del destino ad affrontare la lotta fratricida, segue la sua ambizione sfrenata di potere e per essa arriva a giustificare anche azioni ingiuste.²¹ Nel dramma euripideo si assiste all'ultimo atto della degradazione morale del potere nella legittimazione politica dell'ingiustizia e si portano alle estreme conseguenze le premesse delineate nell'Antigone in cui l'apparenza eunomica è garantista dell'immagine pubblica che si attribuisce Creonte nel cosiddetto discorso della corona,²² presentandosi come modello di virtù politica e garante del bene comune, cede il passo alla rivelazione della violenza del potere irrispettoso delle leggi immutabili della giustizia divina. Creonte infatti non si presenta come un tiranno alla maniera orientale,²³ ma come un capo di Stato rispettoso delle leggi²⁴ il cui potere poggia sul diritto di successione e sul consenso popolare.²⁵ Tale consenso viene meno nel momento in cui Creonte arroga a se stesso il diritto di violare norme etiche universali in cui si riconosce la comunità della πόλις e questo determina una degenerazione dispotica del suo potere agli occhi di Antigone e di Emone,²⁶ che dà voce al dissenso dei cittadini. Si delinea quindi ancor

¹⁸ Per questa ipotesi vd. H. Lloyd-Jones, *The End of the Seven against Thebes*, CQ 53 (1959), 80ss.; E. Fränkel, *Zum Schluss der Sieben gegen Theben*, MH 21 (1964), 58ss.

¹⁹ Eur. Phoen. 1631ss. Per un confronto tra l'Antigone e le Fenicie vd. G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca, che assimila la tirannide di Creonte a quella di Eteocle*; D. Susanetti, *Euripide. Tra tragedia, mito e filosofia*, Roma 2007, 267–274, che evidenzia la degenerazione dispotica di Eteocle.

²⁰ Cfr. Eur. Phoen. 1646.

²¹ Cfr. Eur. Phoen. 504ss. «se è necessario agire ingiustamente non c'è niente di più bello che commettere ingiustizie per il potere».

²² Soph. Ant. 162ss.

²³ Tratti caratteristici della τυραννίς nella tradizione poetica a partire da Archiloco fr. 19 W. sono avidità di ricchezze e lussuria. Sulla natura tirannica di Creonte vd. D. Lanza, *Il tiranno ed il suo pubblico*, Torino 1977; H. Funke, *Κρέων ἄπολις*, A&A 12 (1966), 29–50. Diversamente V. Di Benedetto, *Sofocle, 17ss.*, attribuisce a Creonte un potere assoluto, ma non tirannico, ponendo in evidenza il rispetto da parte di Creonte delle leggi dello Stato.

²⁴ Cfr. Ant. 178–191, 449, 481, 663.

²⁵ Cfr. Ant. 666.

²⁶ Cfr. Ant. 506ss., dove Antigone attribuisce alla tirannide la licenza «di fare e dire quello che vuole», riferendosi palesemente a Creonte, e 738, dove Emone replicando al padre, che rivendica il diritto di dare ordini alla città, nega che una città possa «appartenere ad un

più netta nelle Fenicie la condanna del potere tirannico che si esprime in azioni ingiuste, come quella di negare la sepoltura e si inasprisce la contrapposizione tra potere dispotico e Stato eunomico fondato sul diritto e sulla giustizia rispetto alla situazione più sfumata del dramma di Sofocle in cui Creonte, prima della rivelazione di Tiresia, si muove con ambiguità tra la ricerca di consenso attraverso la fedeltà dichiarata ai principi del bene comune e della salvezza della patria e le ragioni utilitaristiche della gestione arbitraria del potere e della difesa del regno.

Tratti comuni al comportamento di Tobit ed Antigone ed ai valori etici e religiosi a cui si ispirano sono la fedeltà eroica alle norme assolute ed immutabili della giustizia divina contrapposte alla legge dello Stato asservita al decreto del re, la sofferenza del giusto che patisce le conseguenze dolorose del suo atto di pietà, la rivendicazione del diritto della coscienza individuale a resistere alla pretesa dello Stato di invadere la sfera privata dei diritti della persona umana. La consapevolezza dei diritti umani inalienabili si fa ancor più radicale nella prospettiva ideale di Tobit in rapporto ad una diversa concezione antropologica in cui la natura umana è concepita come creata ad immagine e somiglianza di quella divina.²⁷ Si tratta di problematiche non prive di riscontri anche drammatici nella storia moderna e contemporanea,²⁸ che ha visto in alcuni casi affermarsi l'ideologia di uno Stato totalitario fondato sulla legittimazione dell'invadenza del pubblico nella sfera privata dei diritti dell'individuo e questo certo accresce l'attenzione per le problematiche riflesse nella vicenda di Antigone, che al pari di Tobit rappresenta i diritti della coscienza ancorata a credenze religiose ed il rifiuto a subire l'imposizione di leggi ingiuste da parte del potere politico.

La *pietas* di Tobit non è rivolta propriamente a consanguinei nella comune accezione del termine, bensì a membri del popolo ebraico, anche se

solo uomo» e prima ancora contesta a Creonte il diritto di stabilire in modo autoreferenziale ciò che è giusto e ciò che non lo è (705s.), mentre Creonte sostiene che la legge stabilita da chi esercita il potere grazie al mandato della πόλις debba essere osservata sia che sia giusta, sia che non lo sia (666s.), secondo un principio attestato in Sol. fr. 27 G.- P. (per questi riscontri vd. A. Masaracchia, Mito e realtà del potere nell'Antigone, 138), e identifica il suo decreto con le leggi dello Stato. L'identificazione del decreto di Creonte con le leggi in cui si riconosce la πόλις appartiene anche alla percezione di Antigone, che nel 907 βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον rappresenta la sua ribellione come «una violenza ai cittadini», facendo eco alle parole di Ismene nel 79 βία πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος.

²⁷ Per tale concezione vd. nel VT Gen. 1,26/27.

²⁸ Sul perpetuarsi in età moderna del conflitto tra la legge dello Stato e la sfera privata degli affetti familiari e dei diritti umani vd. G. Steiner, *Le Antigone*, tr. it. Milano 1990.

secondo la mentalità ebraica l'idea di consanguineità è estendibile a tutto il popolo inteso come 'famiglia' di 'fratelli' e tale legame di sangue si evidenzia ancor più nella condizione di cattività in terra straniera. Di fatto però le norme a cui Tobit si richiama trascendono i legami di sangue per aprirsi ad una prospettiva valoriale universale che investe i diritti umani primari: l'obbligo di dare sepoltura riguarda infatti nella legge ebraica anche i cadaveri dei nemici. È pur vero altresì che anche le ragioni di Antigone vanno ben oltre i confini del γένος e della stessa πόλις per inserirsi in una dimensione universale²⁹ la cui connotazione non è politica, ma umana e divina. Il radicarsi nel γένος della prospettiva culturale ed ideale di Antigone³⁰ ha infatti diversi livelli di significato: al primato dei legami di sangue, posto in rilievo nelle stesse motivazioni addotte nei versi 905ss.,³¹ si aggiunge l'appartenenza delle consuetudini del γένος al diritto sacrale con cui si identificano le leggi non scritte antiche ed immutabili difese da Antigone. Poco importa che il γένος abbia una connotazione ideologica aristocratica,³² come dimostrano gli ideali di κλέος e εὐγένεια³³ condivisi da Antigone; ciò che si pone in evidenza è il radicarsi del γένος e dei suoi νόμοι in una concezione sacrale del diritto e della giustizia la cui natura è necessariamente universale e non confinata nel γένος. Proprio per questo le motivazioni ideali di Antigone trascendono il γένος per inserirsi in una dimensione universale. Universale è infatti la legge divina a cui Antigone si richiama. La stessa religiosità di Antigone vive in una prospettiva universale ed extrapolitica a differenza di quella di Creonte: gli dei di Antigone e le loro leggi si schierano dalla parte dell'uomo e dei suoi diritti indipendentemente dalle contrapposizioni create

²⁹ Per la prospettiva universale dell'eroe sofocleo connessa al suo isolamento dalla comunità della πόλις vd. B. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles 1966, 26. La stessa valorizzazione degli affetti e della sofferenza umana evidenziata nel teatro sofocleo da Di Benedetto nello studio su Sofocle fa intravedere la prospettiva universale dell'eroe svincolato da una dimensione esclusivamente politica; sulla stessa linea esegetica D. Susanetti, *Il teatro dei Greci*, Roma 2003, 114, 119.

³⁰ Per il primato dei legami di sangue nella prospettiva ideale di Antigone vd. C. E. Sorum, *The Family in Sophocles' Antigone and Electra*, CW 75, 4 (1982), 201–211, in particolare 205 sugli obblighi imposti dai legami di sangue; H. Foley, *Antigone as moral Agent*, in: M. S. Silk (a. c.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford 1998, 49–73, in particolare 54ss.

³¹ In questi versi Antigone difende la sua scelta motivandola con il dovere di tutelare la τιμή del fratello. Per la questione dell'autenticità dei versi 905–912 rimando al mio studio *L'Apologia del giusto sofferente* in *Soph. Ant.* 891–928.

³² Il legame culturale di Antigone con il γένος aristocratico è negato da V. Di Benedetto, *Sofocle*, 19, n. 55, che contesta l'interpretazione ideologica in senso aristocratico di Antigone data da G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*.

³³ Cfr. *Ant.* 502ss., 695, 817.

dai conflitti tra le πόλεις; la religione di Creonte è invece confinata nella πόλις e difende le ragioni dello Stato contro i nemici dello Stato e di chi lo rappresenta.

Il confronto con la storia biblica di Tobit contribuisce a chiarire il radicarsi della prospettiva ideale di Antigone in valori etici assoluti e conferma l'individuazione del nucleo tematico del dramma nella contrapposizione ideale tra Antigone e Creonte, che trascende l'antagonismo tra i caratteri, entrambi rigidi ed inflessibili. Creonte ed Antigone rappresentano l'uno la deriva ideologica autoritaria del potere politico che impone le sue leggi calpestando i diritti dell'individuo e della famiglia, l'altra la devozione ai legami con la famiglia ed alle leggi non scritte ed immutabili a cui si richiamano le consuetudini ancestrali del γένος. La mancata corrispondenza tra νόμος dello stato e δίκαιον giustifica la violazione da parte di Antigone del decreto di Creonte. Per questo Antigone è definita αὐτόνομος³⁴ e αὐτόγνωτος³⁵ dal coro e si contrappone al potere politico che pretende di svincolarsi dalle leggi universali della giustizia divina per fondare il νόμος dello Stato su ragioni utilitaristiche coerenti con logiche di ostilità e odio contro i nemici dello Stato e contro gli oppositori del potere. La disobbedienza di Antigone al decreto di Creonte è quindi giustificata dalla pretesa di tale decreto di sostituirsi al diritto divino secondo un'interpretazione attestata nella Retorica aristotelica,³⁶ dove il comportamento di Antigone è ritenuto esemplare della liceità di μάχεσθαι πρὸς τὸν νόμον,³⁷ quando la legge dello Stato prescinde da quella naturale.

Negare che l'antagonismo tra Antigone e Creonte implichi antinomie etiche universali³⁸ ed investa una dimensione valoriale di natura etica e poli-

³⁴ Ant. 821.

³⁵ Ant. 875.

³⁶ Vd. Arist. rh. 1373b con la citazione di Ant. 456; ibid. 1375b, dove si richiama Ant. 456; 458. Per il diritto naturale non scritto vd. Arist. eth. Nic. 1162 b, 21/22. L'esegesi aristotelica trova seguito nello scolio ad Ant. 450, dove si attribuisce ad Antigone l'idea che ἀπὸ τῆς φύσεως δίκαιον ... θάπτειν τὸν ἀδελφόν, assimilando il giusto al diritto naturale. La scissione tra il valore teorico della riflessione aristotelica sulla legge comune identificata con il diritto naturale e l'interpretazione di Soph. Ant. 456 è sostenuta invece da G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, 103. In realtà la riflessione aristotelica si richiama alla tradizione sapienziale riflessa nella poesia tragica e trae spunto proprio dall'interpretazione del testo sofocleo.

³⁷ Arist. rh. 1375b.

³⁸ Il riflesso di antinomie etiche universali connesse alla contrapposizione Stato/famiglia e γένος/πόλις, evidenziata nell'interpretazione hegeliana del dramma (*Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin 1836–1838, II, 2, I), è negato da V. Di Benedetto, *Sofocle*, 20, 28s., che valorizza invece il tema della sofferenza rappresentato con pari dignità da Antigone e

tica significa emarginare dall'interpretazione i significati più profondi del dramma connessi al mondo ideale del poeta ed alle finalità educative che egli si propone in rapporto al contesto ideologico e politico della realtà storica.³⁹ Questo non vuol dire confinare in uno spazio marginale il tema caro a Sofocle della sofferenza rappresentata nella vicenda esistenziale sia di Antigone che di Creonte con ruoli però e motivazioni diverse che impongono delle distinzioni: la sofferenza del giusto non può infatti paragonarsi a quella dell'empio che patisce la giusta punizione delle sue colpe.

Uno dei motivi centrali nel dramma è, come è noto, quello del conflitto tra la sfera pubblica del potere politico e quella privata della famiglia. La scelta di Antigone rappresenta la reazione alla pretesa dello Stato di imporre le sue leggi nella sfera privata della famiglia percepita come una violazione non solo dell'autonomia dell'istituto familiare, ma anche dei diritti della *φιλία*⁴⁰ su cui si fondano i legami familiari. Si delinea così una sostanziale continuità tra la tradizione arcaica dell'istituto familiare ed una più moderna concezione della famiglia in cui i legami di sangue si trasfigurano in senso affettivo e divengono riferimento di diritti inalienabili della persona, che non trovano più spazio nel νόμος dello Stato condizionato da interessi utilitaristici che generano conflitti interni ed esterni alla πόλις.

La πόλις ed il potere politico che la rappresenta si scontrano con forze antagoniste rappresentate dalla rivendicazione di diritti con una ben precisa connotazione religiosa, che hanno la famiglia come punto di riferimento e cercano di ribaltare i rapporti di forza tra pubblico e privato, contestando l'invadenza del potere politico nella vita privata della famiglia e degli individui che ne fanno parte. La riaffermazione dei diritti della famiglia e della

Creonte come realtà universale «che si pone al di là della πόλις di fronte alla quale la stessa contrapposizione Creonte/Antigone tende ad apparire come qualcosa di circoscritto» (28s.).

³⁹ Per tale finalità educativa e le sue implicazioni etiche e politiche vd. G. Ugolini, *Sofocle ed Atene*, Roma 2000, che studia le variazioni apportate al mito in rapporto all'impegno etico e politico del drammaturgo. La tesi della sostanziale apoliticità di Sofocle e del primato di tematiche universali, come quella della sofferenza, è invece sostenuta da V. Di Benedetto, *Sofocle*, 28s., che individua un riflesso formale di tale tema nel modulo lirico-monologico in cui il κομμός lirico dell'attore si contrappone al recitativo del corifeo e considera Antigone e Creonte senza alcuna distinzione emblema di una condizione esistenziale universale segnata dalla sofferenza.

⁴⁰ Vd. Ant. 523, dove Antigone afferma di essere nata non per condividere l'odio, ma l'amore. Sulla contrapposizione della *φιλία* dei rapporti familiari alle ragioni politiche di Creonte, che considera Polinice solo un nemico della città vd. D. Susanetti, *Euripide*, 252/253; per la valorizzazione delle relazioni affettive nel teatro di Sofocle ed Euripide come effetto della crisi della politica vd. sempre di D. Susanetti, *Il teatro dei Greci*, 114.

priorità delle sue leggi non scritte rispetto a quelle della πόλις riflette il riaffiorare di antiche e nuove tensioni originate dalla resistenza prima del γένος e poi dell'individualismo della società borghese ad integrarsi nel diritto dello Stato. L'opposizione al primato del νόμος è infatti esercitata dalla sopravvivenza di istituzioni arcaiche quali l'οἶκος ed il γένος: la famiglia mantiene di fatto nei confronti dello Stato anche nella realtà storica della πόλις democratica «l'invulnerabilità dei suoi spazi e dei suoi diritti»,⁴¹ così come sopravvivono ancora nell'età classica le istituzioni dello Stato aristocratico che aveva dato vita alla πόλις.⁴² Nonostante l'affermarsi dello Stato di diritto e l'integrazione dei γένη nelle strutture sociali della πόλις dopo la riforma clistenica, il γένος continua a resistere all'integrazione ed a difendere la propria autonomia, come ben documentano drammi eschilei, come i Sette a Tebe e l'Oresteia. Tale resistenza ad integrarsi si arricchisce poi nella matura età classica di nuove motivazioni legate all'affermarsi di una nuova cultura di stampo borghese, che valorizza la famiglia nelle sue relazioni affettive come riferimento alternativo alla comunità della πόλις. L'integrazione dell'istituto familiare nella comunità politica, così come è teorizzata ed auspicata nella Politica aristotelica, di fatto non si è mai realizzata.

Le istanze rivendicative dei diritti dell'οἶκος e dei legami di sangue rappresentate nel dramma da Antigone si caratterizzano dunque per il riferimento da una parte alla cultura aristocratica arcaica, dall'altra ad una cultura più moderna in cui l'affermarsi dell'individualismo mette in crisi il primato della dimensione pubblica e politica nella condizione esistenziale della persona umana e favorisce, parallelamente alla disgregazione del tessuto sociale e politico della πόλις, l'affermarsi della famiglia come punto di riferimento primario in cui i legami di sangue acquistano una nuova valenza affettiva.⁴³ I legami familiari non si configurano infatti solo come legami di sangue, ma anche come relazioni fondate sulla φιλία, sul sentimento di appartenenza agli affetti familiari. Si prospetta così una sintesi tra vecchie e nuove spinte automistiche che trovano nella famiglia il loro punto di riferimento sia come

⁴¹ A. Masaracchia, *Mito e realtà del potere nell'Antigone*, 131.

⁴² Sulla continuità nella democrazia delle tradizioni dello Stato aristocratico vd. J.T. Roberts, *Aristocratic Democracy: the Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government*, *Athenaeum* 64 (1968), 355–369; J. Martin, *Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie*, in: K.H. Kinzl (a c.), *Die Wege zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt 1995, 160–212.

⁴³ Sull'evoluzione dell'istituto familiare nella società greca vd. C. Patterson, *The Family in Greek History*, Harvard University Press 1998; R. Hawley-B. Levick (a c.), *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford 1997.

realtà in cui predominano i legami di sangue che come luogo di relazioni sociali ed affettive prioritarie rispetto ai legami con la comunità della πόλις.

L'emancipazione del νόμος dello Stato da norme etiche universali, la sua pretesa di legiferare secondo logiche utilitaristiche che prescindono dal codice etico-religioso tradizionale mettono in crisi la legittimità del primato del pubblico sul privato e determinano il fallimento dell'aspirazione del potere irrigidito in posizioni autoritarie a rappresentare le diverse componenti sociali, culturali e religiose della πόλις. La crisi etica della politica produce la delegittimazione dello Stato di diritto in quanto viene meno quella condivisione dei valori etici universalmente riconosciuti dal comune senso morale che coincide con il fondamento stesso della comunità politica rappresentata dallo Stato, secondo una concezione teorizzata nella Politica aristotelica,⁴⁴ ma di cui si può trovare un'anticipazione nel dramma sofocleo ed anche nell'epitafio pericleo in Thuc. 2, 37, 3, dove s'individua il fondamento della πολιτεία democratica nel rispetto non solo delle leggi dello Stato, ma anche di quelle norme non scritte che corrispondono al comune senso morale.

La condivisione di norme etiche universali rimane invece salda nella famiglia, che, come luogo di elezione del δίκαιον e della φιλία diviene punto di riferimento per la pacificazione dei conflitti interni alla comunità politica e per l'edificazione di una nuova società civile che bandisce la violenza e l'odio e corrisponde alle ragioni della conciliazione. Sembra dunque potersi ravvisare un percorso evolutivo inverso a quello dal prediritto al diritto adombrato nell'Oresteia di Eschilo,⁴⁵ per cui lo Stato di diritto con le sue istituzioni politiche diviene punto di riferimento per la pacificazione dei conflitti interni al γένος. Questo ruolo di pacificazione e conciliazione viene invece ora attribuito alla famiglia come luogo degli affetti e della tutela dei diritti della persona contro l'invadenza del potere politico. Sarà questo nuovo modello di famiglia fondata sulla condivisione dei principi etici del giusto e del bene ancorati al diritto naturale a costituire nella Politica di Aristotele il fondamento dello Stato.

L'ammonimento che scaturisce dalla storia di Antigone potrebbe riassumersi nell'esortazione a superare i conflitti creando una nuova e più salda coesione nel corpo civico ed a rifondare lo Stato sulla condivisione dei valori

⁴⁴ L'idea che lo Stato e la famiglia debbano essere fondati sulla condivisione di valori etici fondamentali è affermata in Arist. pol. 1253a, 15ss.

⁴⁵ Vd. L. Gernet, *Antropologia della Grecia Antica*, tr. it. Milano 1983, 143–274, in particolare 201–203 sull'evoluzione dal prediritto al diritto.

etici universali del bene e del giusto⁴⁶ e sull'armonico equilibrio tra pubblico e privato contro degenerazioni totalitarie e dispotiche.

L'individuazione del nucleo tematico della riflessione etica, religiosa e politica del dramma sofocleo nella necessità che la legge dello Stato corrisponda alle norme universali ed immutabili della giustizia divina viene dunque confermata dall'analogia con la storia biblica di Tobit in cui pure è presente la censura della pretesa del potere politico di legiferare in antitesi alle norme etiche universali: la disobbedienza al decreto del re accomuna così Tobit ed Antigone nell'affermazione del primato delle leggi divine eterne ed immutabili e della necessità di ancorare la legge dello Stato alle norme assolute ed universali della giustizia divina. La sapienza del dramma greco s'incontra così con quella biblica al di là delle pur sensibili differenze tra il pensiero religioso e politico ellenico e quello ebraico, confermando la continuità di quella κοινή culturale che accomuna il mondo greco ed orientale dall'età del bronzo all'età arcaica e classica.

Michela Lombardi

LUMSA – Libera Università degli Studi Maria SS. Assunta di Roma
Italia

⁴⁶ Per la definizione della πολιτεία ideale secondo Sofocle vd. H. Weinstock, *Sophokles*, Leipzig-Berlin 1931, 97–126, che attribuisce a Sofocle l'intento di proporre una nuova formula politica di governo illuminato in cui le leggi dello Stato si devono richiamare ad un ordine superiore di origine divina, e E. Levy, *Le problème du pouvoir dans le théâtre de Sophocle*, BAGB 4, 1 (1971), 59–66. A questa linea interpretativa si contrappone quella dell'apoliticità di Sofocle sostenuta da V. Di Benedetto, *Sofocle*, 28s.

