

LA SORELLA E LO ZIO MATERNO DI POLINICE:
L'INVITO DI ANTIGONE A CREONTE (SOPH. ANT. 523)

In memoria dell'avv. Vittorio Valcasara ("la verità è semplice")

Abstract

Aim of this essay is to stress the importance of being maternal uncle and sister of Polyneices for the interpretation of Sophocles' *Antigone* 523 (including a discussion on Greek *philanthropia*), 902-914, 921-928. Particular attention is devoted to the myths of the "mourning sisters", to the historical examples, to the *myrologia* and *paramythia* of sister's love for dead brother in the oral tradition of Mani, in order to demonstrate the originality of the Sophoclean solution.

Questo lavoro si propone di enfatizzare l'importanza di essere zio materno e sorella di Polinice per l'interpretazione dei vv. 523 (con inclusa la discussione del concetto di *philanthropia*), 902-914, 921-928 dell'*Antigone* di Sofocle. Vengono individuati esempi di amore di sorella per il fratello defunto nel mito (*mourning sisters*), nella realtà storica, nei *myrologia* e *paramythia* del Mani, al fine di mettere in evidenza la novità dell'amor di sorella nella tragedia sofoclea.

I. Un verso enigmatico (Ant. 523) e l'impossibile *philanthropia* di Antigone in Sofocle

Dopo che Antigone ha confessato senza imbarazzo a Creonte di aver gettato polvere sul cadavere insepolto del fratello Polinice e di aver fatto la rituale libagione funebre, il re di Tebe procede col suo interrogatorio incalzante, appoggiato dal giudizio del Coro. Creonte, angosciato dal timore di lasciarsi vincere da una donna, conclude con una condanna non solo di Antigone "anche se è figlia di mia sorella" (vv. 486-489) — aveva precisato —, ma pure di Ismene. Antigone però non si lascia intimorire dalle sue parole, ma sostiene decisamente il suo punto di vista e le ragioni del suo comportamento. Quando Creonte le fa notare, fra l'altro, che "L'uomo perbene non è uguale al malvagio nell'ottenimento degli onori funebri" (v. 520), Antigone ribatte con una domanda, la cui risposta è implicita: "Chi sa se nel mondo di sotto queste cose (*scil.* questa norma di Creonte) sono conformi alla volontà divina?" (v. 521 Τίς οἶδεν εἰ κάτω ὅτιν

εὐαγῆ τάδε;)¹. Il che equivale a una maniera indiretta di contestare la norma di Creonte, che non viene da lei apostrofato direttamente come ἐναγής, ossia uno che non si comporta conformemente all'ordine religioso². Antigone lancia dubbi per cercare di smuovere la pervicacia di Creonte.

Al che Creonte emette una sentenza definitiva: “Mai un nemico, neppure se sia morto, è amico» (v. 522 Οὔτοι ποθ'οὐχθρός, οὐδ'ὄταν θάνῃ, φίλος). Questa è propriamente la sentenza di un re (cfr. anche vv. 643-644) che estremizza una norma cara ai Greci, che si può riassumere così: odiare i nemici e amare gli amici³; ma la differenza è che i Greci applicano in genere il loro principio a nemici vivi, mentre con Polinice Creonte l'applica anche a un morto. Nella produzione drammatica di Sofocle un altro comportamento simile è offerto dagli Atridi (in particolare da Agamennone) nei confronti di Aiace morto, divenuto loro nemico, quando proibiscono a Teucro di seppellire il suo fratellastro⁴.

A questa sentenza di Creonte Antigone contrappone un verso, divenuto famoso per la sua enigmaticità, la cui traduzione è oggetto di una pluriennale discussione (v. 523):

Οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν

Sono nata/fui generata non per συνέχθειν, ma per συμφιλεῖν.

Questa appassionata dichiarazione di Antigone ha tormentato gli esegeti, già antichi, come si vedrà. Tra i moderni uno studioso olandese, Solko Tromp de Ruyter, nel 1932, nell'ambito di un suo studio sulla *philanthropia* e gli usi di questo termine nel mondo greco, in particolare metteva in parallelo questo verso con un passo dei *Precetti politici* di Plutarco, dove — in merito a consigli di comportamento, dati all'uomo politico saggio — gli si raccomanda di “voler condividere la vita con il popolo ed essere uomo alla maniera dei

1 La traduzione corrente “santa/e” non è corretta. Per il significato esatto di εὐαγής vd. Rudhardt 1992², pp. 45-46: esprime l'accordo col dominio della volontà divina, la conformità all'ordine religioso, soprattutto (e di preferenza a ὅσιος) quando l'ordine divino sembra turbato.

2 Rudhardt 1992², pp. 42, 45. Illuminante Schol. L Soph. Ant. 255 Papageorgius: “ritenevano che fossero ἐναγεῖς coloro che vedevano un morto insepolto e non ammicchiavano polvere (scil. su di lui)”. Antigone versa polvere sul cadavere di Polinice per fuggire l'accusa di ἀσέβεια. Di seguito cita la maledizione del Bouzyges verso coloro che permettono che un cadavere sia insepolto. Su questo uso ateniese cfr. Diphilus *Parasitos* F 62 Kassel-Austin; *Paroem. Gr. I, App. I* 61; Parker 1983, pp. 44, 192; Borgeaud 2005, p. 49. Sul *Bouzyges* e i suoi compiti vd. Parker (1996) 2004, pp. 286-287.

3 Si tratta di una regola fondamentale, applicata ai vivi, già a partire dal mondo arcaico: Solon *El. 1*, 5 Gentili-Prato; Archil. FF 23, 14-15; 126 West² = FF 54,14-15; 104 Tarditi; Theogn. 89-90, 337-338, 871-872 West²; Sapph. F 5, 6-7 Voigt; Pind. *Pyth. II* 83-85; Aesch. *Choeph.* 123; Eur. *Med.* 809 (cfr. 95); Plat. *Rep.* I 332d: “(la giustizia, δικαιοσύνη) consiste nel recar vantaggio agli amici e danno ai nemici”; A.P. V 107, 1 (ambito erotico). Cingano 1995, p. 400 a Pind. *Pyth. II* 83-85. Aggiungere anche: Xen. *Mem.* II 3, 14; 6, 35 (parla Socrate); Ages. XI 10; *Hipp.* 4, 11; *Oec.* 8, 8; *Cyr.* I 4, 25 (norma di Astiage, nonno di Ciro). Aiace dubita della fissità di questa norma (Soph. *Ajax* 678-683).

4 Soph. *Ajax* 1047 ss., 1094, 1126, 1132, 1253 ss., 1332 ss.

più⁵. Oggi si può obiettare che poco c'è di comune tra Antigone e il saggio uomo politico vagheggiato da Plutarco. L'obiezione più importante deriva dalla constatazione che Sofocle non usa mai il termine *philanthropia*, né aggettivi, verbi e avverbi derivati. Difatti, all'epoca di Sofocle e dell'*Antigone* in particolare (442 a.C. secondo la data accolta dalla maggior parte degli studiosi), la *philanthropia* è *in primis* una caratteristica degli dèi in quanto benefattori degli esseri mortali⁶. Viene comprensibilmente attribuita al dio Prometeo che, rubando il fuoco per donarlo ai mortali, viene punito da Zeus per la sua indole ben disposta verso gli esseri umani⁷. In seguito certi dèi saranno dotati di questa caratteristica umanitaria: così Hermes, il più sociale degli dèi, in Aristofane viene invocato da un Coro in vena di complimenti come "il più amico degli esseri umani e il più generoso fra gli dèi"⁸. Filemone (comico attico della prima metà del IV a.C.) definisce la Pace "dea amabile e amica degli esseri umani" (ἐπαφρόδιτος καὶ φιλόανθρωπος)⁹. Secondo Platone invece Eros contende a Hermes il suo primato; infatti viene definito dal filosofo "tra gli dèi il più amico degli esseri umani (φιλοανθρωπώτατος) perché di essi è protettore e medico di quei mali la cui guarigione sarebbe per il genere umano la più grande felicità"¹⁰. Altrove il filosofo attribuisce la qualità di *philanthropos* a Crono che pose i demoni, in quanto stirpe migliore, a capo degli uomini¹¹. Isocrate mostra di avere un'idea altamente elogiativa di Eracle, non solo per le sue inimitabili imprese, ma anche per il suo carattere, dotato di benevolenza e di umanità (πραότητα καὶ φιλοανθρωπίαν) nei confronti dei Greci¹². L'elenco degli dèi filantropi continua successivamente con Demetra¹³, Tyche a Trezene¹⁴, Asclepio e Hygieia a Ulpia Traiana (Dacia)¹⁵, Apis¹⁶ e scherzosamente anche Zeus nell'affare di Prometeo¹⁷.

5 Plut. *Praec. ger. reip.* 823B ὁμοδιμεῖν καὶ συνανθρωπεῖν; Tromp de Ruiter 1932, p. 299.

6 Nel dialogo fra Socrate e Eutidemo i doni, dati dagli dèi ai mortali per soddisfare i loro bisogni sono qualificati come φιλόανθρωπα: Xen. *Mem.* IV 3, 5 e 7.

7 [Aesch.] *Prom.* 7-11, 28. Cfr. Lucian. *De sacr.* 6.

8 Arist. *Pax* 392-394 ὦ φιλοανθρωπώτατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων. Cfr. anche Orph. *Hymn.* 28, 4 e 9 (φίλανδρος e φίλος θνητοῖς nelle necessità). La dott. Maddalena Giovannelli ha richiamato la mia attenzione sulla funzione di Hermes che scorta le anime dei morti. Certamente in questo senso egli può essere definito *Pompaios* (cfr. Soph. *Ajax* 832; *Oed. Col.* 1548; Pitagora in Diog. Laert. VIII 31), ma il dio può esplicare tale funzione anche con i vivi (in genere eroi): Hom. *Il.* XXIV 153, 182, 461; Aesch. *Eum.* 91; Eur. *Med.* 759.

9 Philemo F 74, 7-8 Kassel-Austin.

10 Plat. *Symp.* 189D.

11 Plat. *Legg.* IV 713D.

12 Isocr. *Phil.* 114 e 116. Tale modello egli propone da imitare a Filippo II di Macedonia.

13 Apoll. Tyan. *Epist.* 75 e 75a Penella.

14 IG IV 778.

15 Θεοὶ φιλόανθρωποι in un'iscrizione di Ulpia Traiana (Dacia), epoca di Traiano: CIG III 6813= IGR I 546, cfr. SEG XXXIII (1983) n° 546.

16 Xen. *Ephes.* V 4, 10 (parla Anzia) ὦ θεῶν... φιλοανθρωπώτατε... ἐλέησον κάμέ.

17 Lucian. *Prom.* 6 con Prometeo colpevole (secondo l'accusa di Hermes). Utili, ma da aggiornare e completare le analisi del concetto di *philanthropia* in Tromp de Ruiter 1932;

Una testimonianza sicuramente di V a.C. estende l'attribuzione di tale qualità anche a mortali: il comico siciliano Epicarmo (attivo nel primo quarto del V a.C.) apostrofa come *philanthropos* un personaggio generoso e patologicamente spendaccione¹⁸. Per quanto riguarda Pitagora, l'invito (a lui attribuito da Aristosseno) a coloro che detengono il potere di essere “non solo esperti, ma anche umani” probabilmente non è anteriore al IV a.C.¹⁹. Potrebbe essere un po' più antica la notizia che Pitagora, emigrato nel 531 a.C. da Samo a Crotone, affascinò a tal punto i Crotoniati che essi lo annoverarono fra gli dèi “come un demone buono e amantissimo degli esseri umani”; non a caso il massimo grado di *philanthropia* è attribuito a Pitagora assimilato a un *daimon*²⁰. A scuola pitagorica di epoca ellenistica risale la notizia che Pitagora, dopo aver caldeggiato un rapporto di tipo filiale dei giovani verso gli anziani, auspicava anche “nel rapporto di umanità (έν... φιλανθρωπίᾳ) verso gli altri quel tipo di concordia (τήν... κοινωνίαν) riservata ai fratelli”²¹.

Nel IV a.C. l'aggettivo *philanthropos* è attribuito dai Greci al re spartano Agesilao II (seconda metà del V a.C.) e anche a Ciro il Grande; inoltre diventa l'attributo tipico del principe²². Ad Atene Socrate è considerato da Senofonte “amico del popolo e degli esseri umani” (δημοτικός καὶ φιλάνθρωπος) perché parla con tutti senza esigere compensi²³, esattamente come da Aristotele Pisistrato viene elogiato per essere non solo “umano e mite”, ma anche “amico del popolo e umano”²⁴. Naturalmente, non mancano casi di *philanthropia* in ambito privato, per esempio Demostene si vanta di tale capacità²⁵. In un passo molto interessante questo oratore, rivolto agli Ateniesi, dichiara assai convinto:

i Tebani si vantano della loro durezza e della loro malvagità più di quanto voi vi vantiate della vostra umanità e del vostro spirito di giustizia²⁶.

Le Déaut 1964; Romilly 1979, pp. 44-50; cenni in Loicq-Berger 1992, pp. 295-308, in part. pp. 302 ss.

18 Epicarm. F 212 Kassel-Austin = VS⁶ 23 B 31. Per quanto riguarda *Pap. Didot I* (= *Pap. Louvre* 7172), in un primo tempo attribuito a Euripide (F 953, 41 Nauck²), dopo varie attribuzioni è approdato nella raccolta dei *Poetae Comici Graeci*, *Adespota* F 1000 Kassel-Austin (probabilmente testimonianza di IV a.C.).

19 Aristox. F 35 Wehrli² οὐ μόνον ἐπιστήμονας ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπους e Wehrli 1967², p. 60.

20 Iambl. *Vita Pyth.* 30 ὡς ἀγαθὸν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον.

21 Iambl. *Vita Pyth.* 40 = Thesleff 1965, p. 179, rr. 3-4.

22 Ciro: Xen. *Cyr.* I 2, 1 (ψυχὴν... φιλανθρωπότατος); IV 2, 10; VII 5, 73; VIII 2, 1; 4, 7-8; 7, 25. Agesilao II: Xen. *Ag.* I 22. Polyb. V 10, 1 (Filippo di Macedonia verso gli Ateniesi). In Senofonte si attribuisce la *philanthropia* a generali nell'affare delle Arginuse (*Hell.* I 7, 18) e perfino ai cani (*Cyn.* III 9; VI 25).

23 Xen. *Mem.* I 2, 60; cfr. Plat. *Euthyphr.* 3D (ὑπὸ φιλανθρωπίας); *Apol.* 33AB.

24 Arist. *Const. Ath.* 16, 2 (φιλάνθρωπος e πρᾶος); 16, 8-9 (δημοτικός e φιλάνθρωπος). Secondo Plut. *Sol.* 15, 3 alcuni chiamano “misura umanitaria” (φιλανθρώπευμα) nei confronti dei poveri la riduzione degli interessi sui debiti (σεισαχθεία). Alcibiade elogiato dagli Ateniesi come φιλάνθρωπος perché per es. allevò il figlio avuto da una prigioniera di Melos divenuta sua amante (giudizio severissimo in *Andoc. Contra Alc.* 22).

25 Demosth. XVIII 268.

26 Demosth. XX 109 Μεϊζον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Θηβαῖοι φρονούσιν ἐπ'ὠμότητι καὶ

Secoli dopo Plutarco proclama che “l’Ateniese è propenso alla compassione attiva (πρὸς ἔλεον) ed è *philanthropos* persino coi nemici”²⁷. Si considera che risalga alla seconda metà del IV a.C. anche lo scritto ippocratico intitolato *Il medico*, in cui vengono enunciate alcune qualità pratiche ed etiche imprescindibili da questa professione: per esempio, riguardo al carattere egli deve rispondere ai criteri della *kalokagathia* e di conseguenza “essere autorevole e ben disposto” (σεμνὸν καὶ φιλόανθρωπον)²⁸. Uno dei precetti fondamentali, attribuiti a Ippocrate, vuole che egli raccomandasse al medico (a proposito del suo salario) che, in certi casi, bisogna prestare opera gratuita, soprattutto a uno straniero e povero perché “se è presente l’umanità è presente anche l’amore per il proprio mestiere”²⁹.

Si vede quindi che, a livello umano, il concetto di *philanthropia* è applicato in epoca classica a una disposizione umanitaria e benevola sia nel principe che nell’oratore e nel medico, disposizione che si concreta a volte nella concessione di benefici³⁰.

Bisogna dunque abbandonare come anacronistica l’interpretazione di Tromp de Ruiter di una Antigone *philanthropos*, anche se è opportuno salvaguardare nel v. 523 l’idea di condivisione enfatizzata da questo studioso³¹. Ritengo perciò accettabili le traduzioni che mettono in luce in Antigone la disposizione alla condivisione:

Raffaella Cantarella 1982: “Non sono nata per condividere l’odio, ma l’amore”.

Paduano 1982: “La mia natura è di condividere affetti, non odi”.

Ferrari 1982: “Io sono fatta per condividere l’amore, non l’odio”.

Ciani 2000 e Faggi 2009: “ Non sono nata per condividere l’odio, ma l’amore”.

Inaccettabile Susanetti 2012: “Dove sono nata non ci sono nemici, ma solo amici”³².

πονηρία ἢ ὑμεῖς ἐπὶ φιλανθρωπία καὶ τῶ τὰ δίκαια βούλεσθαι.

27 Plut. *Praec. ger. reip.* 799D. Per ἔλεος e Atene vd. Arrigoni 2014.

28 Hipp. *De med.* 1, vol. 9, pp. 204-205, rr. 9-10 Littré.

29 Hipp. *Praecept.* 6, 6, vol. 9, pp. 258-259 Littré: ἦν γὰρ παρῆ φιλανθρωπία παρέσσι καὶ φιλοτεχνία.

30 Giustamente Le Déaut 1964, p. 283 vede nella *philanthropia* greca (diversa dalla *humanitas* romana) un’attitudine affettiva, un sentimento.

31 Per il concetto di condivisione espresso da συν- ricordo qui *ex. gr.* Eur. *Iph. Aul.* 407-408: Agamennone a Menelao “Voglio condividere (con te) l’autocontrollo (συνσωφρονεῖν), ma non la pazzia (συννοσεῖν)”. E Menelao risponde: “Bisogna che gli amici si addolorino insieme con gli amici”.

32 Ma Susanetti 2012, p. 259 al v. 523 traduce “nata come sono nata - nella famiglia da cui vengo -io non ho nemici, ma solo persone care”. E Ismene, e Creonte nell’*Antigone?* (ma vd. *infra*, nel testo). Nella famiglia di Antigone vi sono i due fratelli fratricidi. Ancora diversamente Susanetti 2012a, pp. 34-35: “Ella afferma di non essere «nata» per condividere l’odio, ma per condividere la *φιλία*” (v. 523). Ancora più stupefacente il commento che segue: Susanetti considera che si tratti di “parole ambigue” in quanto la condivisione della *φιλία* non sarebbe altro che “«amore» esclusivo per ciò che è identico e uguale a lei: il fratello, il padre, i nati dallo «stesso» ventre di Giocasta che, con duplice nome, è moglie e madre”. Susanetti risolve in chiave psicanalitica e formale la devozione al medesimo che non è altro che “l’ossessione di un *autos*, di un «se stesso» identitario che si ripete in ogni membro della famiglia”. In sostanza la *φιλία* proclamata da Antigone sarebbe un proclama

Cancellano l'idea di condivisione:

Lloyd-Jones (1994) 1998: "I have no enemies by birth, but I have friends by birth"³³.

Greco 2010: "Non all'odio, ma all'amore sono nata".

In tempi recenti una studiosa, Ivana Petrovič, ha voluto collegare il v. 523 con una battuta successiva di Antigone (v. 543), rivolta alla pavidia sorella Ismene: "Una che ama a parole io non la amo come persona cara" (λόγοις δ'ἔγω φιλοῦσαν οὐ στέργω φίλην). Questa studiosa ne ha dedotto, anche con motivazioni grammaticali, che Antigone in realtà, nel v. 523, voglia dire: "Io non sono nata per odiare senza fine, ma per amare fino in fondo", dove il *συν-* è stato interpretato con idea perfettiva. La conclusione di Petrovič è che Antigone, diversamente da Creonte, non vuol odiare fino in fondo, ma amare fino in fondo (diversamente da Ismene). L'obiezione più elementare è che nel v. 523 Antigone sta parlando con Creonte, non con Ismene e quindi bisogna ragionare con la logica del microcontesto, non pescare battute qua e là³⁴. Un altro motivo pertinente alla discussione è che, come è stato osservato, Antigone non ama tutti³⁵; per esempio non può amare Ismene così lontana da lei, lei così dotata della concretezza direi "attica" della nozione di solidarietà³⁶. Tuttavia, accettando l'idea della condivisione (come la maggioranza degli studiosi), il problema non è risolto. Intanto bisogna sgomberare il campo (ed è già stato fatto egregiamente³⁷) dall'opinione che il v. 523 esprima un credo fondamentale e universale di Antigone, quasi un manifesto preannunciatore di principi cristiani³⁸.

Nel suo lungo articolo del 1988, generalmente trascurato, dedicato all'analisi del v. 523, Chodkowski rigettava la soluzione di Gerhard Müller³⁹ che interpretava nel modo seguente: Antigone non vuole condividere con Creonte l'odio verso Polinice, ma solo l'amore verso questo suo fratello insieme con i genitori e con Eteocle morti. Secondo Chodkowski, questa soluzione è banale in quanto tutto ciò è noto fin dall'inizio della tragedia; il verso non presenterebbe nulla di nuovo per cui non vi è alcuna necessità di riaffermare

di "«omosocialità» radicale pericolosa e distruttiva quanto l'odio contro cui apparentemente si leva" (p. 35). Dichiaro qui il mio totale disaccordo con questa tesi e in genere con la sua valutazione dell'operato di Antigone, come risulterà dalle pagine che seguono.

33 Cfr. Lloyd-Jones/Wilson 1990, p. 126 al v. 523: "One has φίλοι, but not ἐχθροί, by virtue of one's φύσις, one's birth, so that the sentimental effusions which this line has provoked are unwarranted".

34 Da notare che Antigone ribatte con οὔτοι a οὔτοι di Creonte.

35 Cfr. *ex. gr.* Brown 1987, p. 165 al v. 523, il quale nota anche che, nel corso della tragedia, Antigone non mostra di amare altri che Polinice; Griffith 1999, p. 212.

36 Per ἔλεος ad Atene rimando ad Arrigoni 2014.

37 Chodkowski 1988, pp. 22-25, che giustamente ha richiamato l'attenzione sul contesto del v. 523.

38 Vd. l'invito di Cristo ad amare il proprio nemico nel "Discorso del monte" in Matteo 5, 43-48. Chodkowski 1988, p. 37 sottolinea che nel v. 523 si può vedere solo un progresso verso questo principio, anche se Antigone lo limita solo ai fratelli. Nardi 2006, p. 394 ripete ancora vecchie posizioni.

39 Müller 1967, p. 106.

che Antigone non condivide l'odio di Creonte per Polinice.⁴⁰ Quello che è in gioco — a suo dire — è la dedizione di Antigone come sorella, che, con la sua risposta al v. 523, annienta tutti gli argomenti razionali dell'avversario; quindi Chodkowski propone la seguente traduzione del v. 523:

In definitiva, come sorella, non ho il dovere di condividere l'odio, ma il dovere di amare entrambi i fratelli⁴¹.

In conclusione Antigone eleva il suo amore per i fratelli al di sopra di qualsiasi odio. La sua interpretazione dà grandissima importanza a ἔφου in quanto espressione di un dovere, anzi di uno stato d'animo da rendere nel senso "Io sono per natura così di indole" (Ich bin von Natur so geartet) e in questo stato di Antigone Chodkowski vede ed enfatizza il legame della sorella verso i fratelli (die Schwesternschaft), un legame naturale di sangue per cui in definitiva ἔφου significa "come sorella io devo" (als Schwester muss ich)⁴².

Da questa interpretazione risulta evidente che Chodkowski trascura completamente il συνέχθειν (e non è chiaro chi sia il complemento oggetto e se il verbo include o no l'idea di condivisione) e punta invece tutta l'attenzione su συμφιλεῖν, di cui indaga il complemento oggetto.

Escludendo qualsiasi idea di condivisione con qualcuno, Chodkowski proponeva di considerare transitivo il v. συμφιλεῖν il cui complemento oggetto sarebbe il κείνους del v. 525, da intendere come i genitori oppure i fratelli morti; infine egli optava per la seconda soluzione e dava al verbo il senso di "amare l'uno e contemporaneamente l'altro fratello". Secondo lui dalla natura di Antigone deriva il *dovere* (enfasi mia) di amare entrambi i fratelli, non amare uno di essi con qualcun altro⁴³. Ne consegue che Eteocle e Polinice sono oggetto del verbo συμφιλεῖν⁴⁴. Con ciò egli approda alla conclusione che per Creonte conta il diritto costituito (θέσει, "per accordo, per convenzione"), per Antigone il diritto naturale (φύσει "per natura")⁴⁵. Consapevolmente o meno egli si allinea con l'interpretazione di Aristotele nella *Retorica* dove, a proposito della legge comune (che egli intende come "legge naturale", κατὰ φύσιν), cita precisamente il caso di Antigone nell'omonima tragedia sofoclea⁴⁶.

40 Chodkowski 1988, p. 25-28, 31.

41 Chodkowski 1988, p. 31: "Schliesslich habe ich als Schwester nicht die Pflicht den Hass zu teilen, sondern die Pflicht, beide Brüder zu lieben".

42 Chodkowski 1988, pp. 32-33. La nozione di dovere è ricavata da εἰ φιλητέον del v. 524 (risposta di Creonte) tradotto: "wenn du lieben musst", ma vd. *infra* nel testo.

43 Chodkowski 1988, p. 35-36.

44 Chodkowski 1988, pp. 33-36. Da notare che gli esempi addotti da Chodkowski hanno tutti il complemento oggetto chiaramente espresso, ma l'esempio συμφιλεῖν τοὺς παῖδας, citato a p. 34, non esiste.

45 Chodkowski 1988, p. 35 usa questi termini per spiegare il suo pensiero, senza alcuna documentazione. In realtà tale contrapposizione non esiste in Sofocle, ma è documentata in Democrito di Abdera (seconda metà del V a. C.): il filosofo (VS F 26 D-K⁶) riteneva che i nomi non sono per natura (come pensava Pitagora), ma per convenzione.

46 Arist. *Rhet.* I 1373 b 6-11, riferendosi a Soph. *Ant.* 456-457; cfr. ancora Stat. *Theb.*

Alcuni commentatori moderni del v. 523 si sono affidati allo scoliaste antico e alla sua soluzione del problema esegetico⁴⁷. Egli afferma:

(Antigone) dice: «Renderò comuni le manifestazioni di amicizia, non di odio». Nel commento così: «Anche se i fratelli si odiano l'un l'altro reciprocamente, io non sono di natura tale che insieme con uno di essi odio l'altro [scil. συνέχθειν], bensì sono di una natura che ama insieme con quelli che amano»⁴⁸.

Ne consegue che, secondo questo “commento” antico, Antigone considera che i suoi fratelli morti si odino ancora e lei non vuole allearsi (chi sono “quelli che amano”?) con uno dei due per odiare l'altro, ma per la verità Antigone non ha mai manifestato questo proposito. Quanto alla seconda parte il “commento” antico non spiega con chi Antigone vuole allearsi per amare non si sa chi. Personalmente preferisco dunque seguire un'altra via e aderire al parere della maggior parte degli studiosi e dello scoliaste che, nel v. 523, vedono prevalente l'idea di non condivisione con qualcuno dell'odio e di condivisione con qualcuno dell'amore. Quanto all'oggetto dell'odio e dell'amore penso che sia Polinice. Per quanto riguarda l'odio ritengo che Antigone non voglia dividerlo con Creonte⁴⁹. Quanto al proposito di condividere l'amore io penso che Antigone si rivolga proprio a Creonte⁵⁰. Creonte è il destinatario, non nella sua funzione regale, istituzionale, bensì nella sua dimensione familiare, più esattamente in quanto zio materno sia di Antigone (e Ismene) che di Polinice (ed Eteocle)⁵¹, un aspetto — a quanto mi risulta — finora inesplorato nella sua completezza per la tragedia *Antigone*.

II. Creonte lo zio materno

Creonte continua a odiare Polinice, anche se il nipote non è più vivo, considerandolo invece alla stregua di un nemico vivo, che da esule volle tornare per dare alle fiamme la terra patria e gli dei della sua stirpe, per bere il sangue

XII 645. Su questa interpretazione di Aristotele rimando agli articoli di Emanuele Stolfi e Paolo De Lucia in questo volume.

47 Schol. Soph. Ant. 523 Papageorgius. Da notare che in questa edizione viene esaminata la tradizione unicamente sul ramo del cod. Laurentianus, manca l'altro versante della tradizione (ossia i codici della *familia Romana*) che deve interessare gli editori moderni; in proposito Arrigoni 2012, p. 7*.

48 τὰς φιλίας, φησί, κοινὰς ποιοῦμαι ἀλλ'οὐ τὰς ἔχθρας· ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι οὕτως, εἰ καὶ ἐχθαίρουσιν ἀλλήλους οἱ ἀδελφοὶ ἐγὼ οὐ τοιαύτη εἰμί τὴν φύσιν ὥστε σὺν ἐτέρῳ αὐτῶν ἐχθαίρειν τὸν ἕτερον ἀλλὰ συμφιλεῖν τοῖς φιλοῦσιν. Lo scoliaste rimanda “al commento” anche al v. 1326. Si tratta evidentemente di un commento antico da lui consultato perché o in difficoltà con la sua interpretazione o per maggiore chiarezza o per citare un'autorità. Concorde con l'interpretazione del “commento” Griffith 1999, p. 211, al v. 523 che interpreta anche τοῖς φιλοῦσιν come riferito ai fratelli (“but to join in loving them as they love me”).

49 Come già pensava Müller 1967, p. 105.

50 A torto Brown 1987, p. 165, considera “illogico” συμφιλεῖν preso alla lettera perché “there is no one with whom she can ‘join in love’”.

51 Soph. Ant. 174 (stretta parentela coi due fratelli morti); 486-487 (zio materno di Antigone). A parlare è sempre Creonte, ma con intenti diversi. In Soph. Oed. rex 1418 Creonte non è propriamente guardiano e reggente di Eteocle e Polinice, come vuole Bremmer 1983, p. 180 (vd. *infra*, n. 57).

del popolo di Tebe e renderlo schiavo⁵². La sua posizione pubblica gli impone di odiare Polinice, ma Creonte, così facendo, omette volutamente che le intenzioni di Polinice non si sono di fatto tradotte in realtà⁵³. È ben noto che Creonte trascura completamente in questa tragedia anche i legami con la sua famiglia (*in primis* con Emone, suo figlio, e, di riflesso, con Euridice, la moglie)⁵⁴. Si continua a ripetere che quello fra Creonte e Antigone è un conflitto fra colui che si fa garante della religiosità ufficiale (non seppellisce Polinice per paura di offendere gli dèi tutelari della città) e colei che agisce in nome di leggi non scritte e del diritto di sangue, una religiosità di tipo familiare e aristocratico⁵⁵. Non si tratta semplicemente di conflitto fra stato e famiglia. Si è finora dimenticato che Creonte non è solo padre, ma pure zio materno sia di Polinice che di Antigone⁵⁶. Antigone si rivolge a lui come tale: “non sono nata/non sono stata generata per condividere con te l'odio verso Polinice”; volente o nolente Creonte fa parte di una famiglia cui appartiene anche Antigone, che invece ne accetta le norme di parentela. I legami di sangue sono molti forti e in questo caso specialmente sulla linea materna⁵⁷.

Una lettura del trattato *De fraterno amore* di Plutarco si rivela particolarmente illuminante sulla concezione dell'avuncolato nella sua dimensione sia familiare che pubblica. Lo zio — ricorda Plutarco — deve avere per i nipoti (figli del fratello uterino) la benevolenza (εὐνοῦν) che ha per i propri figli, anzi una maggior tenerezza e dolcezza (ἤπιον δὲ μᾶλλον εἶναι καὶ μείλιχον)⁵⁸. Nel caso che i nipoti commettano sbagli giovanili, lo zio materno deve rappresentare per i nipoti uno scampo e un rifugio, ammonendoli con benevolenza e intercedendo per loro presso i loro genitori⁵⁹. Così come lo zio ha il dovere di sostenerli e incitarli alle

52 Soph. *Ant.* 182-183, 198-202.

53 Come giustamente rilevato da Borgeaud 2005, p. 48.

54 Su questa obliterazione la critica ha insistito a ragione, ultimamente Lardinois 2012, p. 64. Non condivido tuttavia la sua idea della “ambigua moralità” di Creonte e di Antigone, cara anche a Jaccottet 2005, pp. specialmente pp. 38-40.

55 Jaccottet 2005, pp. 34, 38.

56 Un po' stranamente Pomeroy 1976, p. 102 ha sostenuto che Creonte, in quanto guardiano di Antigone (e citava Soph. *Oed. Col.* 830-833) era responsabile del crimine della nipote verso lo stato; la punizione di Antigone diventa per lui un atto sia pubblico che privato. Pomeroy dimentica che Creonte è zio materno di Antigone (e Schol. Soph. *O.C.* 830 sottolinea che Antigone è figlia della sorella uterina di Creonte), sia di Eteocle e Polinice. La dott. Paola Schirripa mi suggerisce che in Eur. *Phoen.* 761 Eteocle sottolinea in Creonte lo zio materno. In quanto tale (ai vv. 757-758) Eteocle, in caso di morte, attribuisce allo zio il compito di provvedere alle nozze di Antigone con Emone, compito che toccava a lui in quanto *kyrios*. Tra le colpe imputate ad Antigone Lardinois 2012, p. 62 annovera quella di essersi alienata lo zio Creonte, suo guardiano legale dopo la morte dei fratelli (Soph. *Ant.* 486-489, 531-533, 659-660). È ben noto che lo zio materno a volte sposa la nipote o, comunque, in mancanza dei fratelli, l'aiuta a trovare marito (Bremmer 1983, p. 181, n. 43, per Gortyna p. 180). Tuttavia per Antigone, nella tragedia omonima, il matrimonio non è in cima ai suoi pensieri. Stranamente Lardinois 2012, p. 62 considera Polinice cugino di Creonte.

57 In Soph. *Oed. rex* 1459-1465 Edipo dice a Creonte di non darsi pensiero per i suoi figli maschi, gli raccomanda invece caldamente le proprie figlie vergini, senza le quali egli mai imbandì la sua mensa e con cui spartì il cibo.

58 Plut. *De frat. am.* 491E, 492A (492C Leucotea, zia materna, con il piccolo Dioniso).

59 Plut. *De frat. am.* 491EF, esempio citato: Platone, zio materno, con Speusippo (492A).

cose belle, lodandoli quando riescono⁶⁰. Si vede quindi che, all'epoca di Plutarco, lo zio paterno o materno è un cuscinetto, un tramite fra nipoti e genitori e ha un'alta funzione di comprensione, di ammonimento e di incoraggiamento verso i nipoti. Questo modo di considerare lo zio non riflette una mentalità tarda, ma — per quanto riguarda lo zio materno — risale a un sapere condiviso fin dall'età arcaica (Omero). In uno studio importante Bremmer ha dimostrato che lo zio materno rappresenta per i figli maschi della sorella un punto di riferimento importantissimo: non è solo una sorta di modello, ma un aiuto nella loro educazione, avendo peraltro il compito di correggere i loro errori. Gli esempi mitici e storici abbondano, non solo nella cultura greca, ma anche in quella africana dove addirittura è più importante del padre⁶¹. Si ritiene che il motivo di tale preferenza risieda nella stretta relazione esistente fra fratello e sorella: il fratello specialmente (ma anche il padre), anche quando la sorella si sposa, rimane per lei un sicuro supporto (per es. nel caso sorgano difficoltà col marito) e tale preoccupazione si estende anche ai figli della sorella⁶².

Al ragionamento da re greco, fatto da Creonte, Antigone oppone la logica del versante privato, la sfera della solidarietà familiare dove (specialmente con i morti) deve dominare il *συμφιλίειν*, sia da parte della sorella uterina, sia da parte dello zio materno collegato con lei nella catena della *philia* verso Polinice. Soprattutto Creonte è tenuto a portare a termine il compito che spetta ai parenti in generale — e chiaramente *a fortiori* anche allo zio materno — ossia seppellire i morti pena la contaminazione della città⁶³. In definitiva si può interpretare il v. 523 come un invito indiretto rivolto allo zio materno da parte della nipote, figlia di sua sorella, a deporre l'odio (da re) verso Polinice e invece da zio materno ad amarlo come nipote insieme con lei, la sorella di sangue e dunque un invito a seppellire Polinice *insieme*. Penso a un invito indiretto tenendo presente la soggezione che lo zio pur sempre esercita su una fanciulla greca, anche se franca come Antigone⁶⁴.

Ma Creonte rimane inesorabile e considera l'invito di Antigone come un comando, donde la sua reazione irrazionale quanto brutale, un modo di “mandare al diavolo” quando si è a corto di argomenti. Polinice è

60 Plut. *De frat. am.* 492C.

61 Bremmer 1983, pp. 178-184 (Creonte non incluso nelle testimonianze). Tra i Sarraceni della Grecia del Nord lo zio materno è tuttora il preferito (Bremmer 1983, p. 182).

62 Bremmer 1983, pp. 182-183.

63 Pomeroy 1976, p. 102 ha intuito che Creonte (non Antigone), in quanto parente maschio più vicino a Eteocle e Polinice, è responsabile della loro sepoltura. La migliore analisi su questo problema, con particolare riguardo all'Attica, è Parker 1983, pp. 40-48, che sottolinea nella decisione di Creonte l'intenzione di umiliare il nemico, ma dimentica che Creonte è anche lo zio materno di Polinice. Vd. anche Harris 2004, pp. 37-39; Shapiro 2006 insiste sul parallelo Creonte-Achille iliadico. Hame 2008, pp. 3-4, 7-9 (n. 35), 10 dimostra che non solo la responsabilità della sepoltura toccava a Creonte in quanto parente maschio più vicino a Polinice, ma ipotizza anche che Creonte gliela rifiuta per vendicarsi sul nipote nemico.

64 Vd. al v. 521 la contestazione della legge del taglione da lei ritenuta non valida nel mondo dei morti. Un altro segnale di *αἰδώς* di Antigone nei confronti dello zio materno al v. 907, su cui *infra* nel testo.

inesorabilmente morto, come gli altri membri della famiglia (tranne Antigone e Ismene) e Creonte sembra non voler nemmeno prendere in considerazione gli obblighi della catena d'amore e di solidarietà entro la famiglia convinto com'è che “mostrare rispetto per i morti (τὰν Ἄιδου σέβειν) è fatica inutile” (vv. 779-780)⁶⁵. Si spiega quindi la sua violenta e stizzita replica ad Antigone, all'insegna dell'irrazionalità più spinta e delle sue paure ossessive:

κάτω νυν ἔλθοῦσ', εἰ φιλητέον, φίλει
 κείνους· ἐμοῦ δὲ ζώντος οὐκ ἄρξει γυνή

Allora va' sotterra e ama tu quelli (*scil.* genitori e fratelli morti) se si debbono amare. Io, finché son vivo, non sarà comandato da una donna⁶⁶.

In genere l'inciso εἰ φιλητέον viene tradotto “se tu devi amarli”⁶⁷. Ma quale dovere impone alla *sola* Antigone di amare i membri della sua famiglia che sono morti? La norma riguarda *anche* Creonte in qualità di zio materno, per cui l'inciso εἰ φιλητέον dimostra che egli ha colto il senso dell'invito di Antigone al v. 523 a lui rivolto. Di fatto egli sfugge alla norma della φιλία e ribatte che essa riguarda solo Antigone. Quanto a sé Creonte si ritrae nel mondo dei vivi, ossessionato di essere γυναικοκρατούμενος, “comandato da una donna”, cioè esattamente la sorte che i Greci temono ossessivamente e attribuiscono a certi barbari (in particolare alla società delle Amazzoni, specialmente del Termodonte)⁶⁸. La logica è la seguente: se si devono amare i morti, muori e va' tu a raggiungerli, io voglio vivere e comandare, non essere comandato da una donna. Questa la scelta di Creonte e il suo errore è ribadito.

III. Antigone la sorella e “le sorelle dolenti” del mito

Perché Antigone insiste tanto sul suo essere sorella uterina di Polinice? Qual è il suo *status* come tale? Che cosa ci si aspetta da lei? Perché Antigone sembra posporre al suo compito di sorella perfino quello che è lo scopo (il τέλος) di ogni fanciulla greca ossia il matrimonio? Intanto lo *status* di sorella uterina non impone nulla di codificato, come dimostra la condotta della pavida e rinunciataria Ismene. In questo ruolo una forte componente è data soprattutto dai sentimenti, dal carattere, ma anche dalla mentalità comune. Aristotele afferma che è più grave non portare aiuto a un fratello uterino che a uno straniero⁶⁹. Il filosofo spiega l'amore reciproco fra fratelli col fatto di essere nati dai medesimi genitori. Ecco perché dicono “lo stesso sangue”, “la stessa radice” e cose siffatte. In qualche modo sono lo stesso essere anche se

65 Schol. L Soph. *Ant.* 779 Papageorgius annota: “Il discorso è pieno d'ira e di sconsideratezza poiché è insolente anche verso gli dèi”.

66 *Ant.* 524-525.

67 Vd. *ex. gr.* Lloyd-Jones 1994 al v.; Chodkowski 1988, p. 32; Griffith 1999, p. 212 ai vv. 524-525: “if you have to love someone”. Jebb 1891², p. 103 al v. 524 traduceva, con una certa ambiguità: “if thou must needs love, love them”, dove il thou può essere il “tu” italiano, ma anche l'impersonale.

68 La miglior trattazione del problema rimane Pembroke 1967.

69 Arist. *Eth. Nic.* VIII 11, 5 μὴ βοηθῆσαι ἀδελφῶ ἢ ὀθνεῖω.

in individui separati⁷⁰. Gli farà eco Plutarco nel *De fraterno amore* aggiungendo particolari interessanti. L'amore fra fratelli, nati dalla stessa madre e dallo stesso padre, per Plutarco (che cita quasi solo casi di fratelli maschi) è la "prima amicizia" (πρώτη φιλία) non solo in senso cronologico, ma anche per importanza. Persino negli affari pubblici, nella politica e nelle cariche prestigiose il primo posto è riservato al fratello⁷¹. L'amore fra fratelli è la più grande consolazione per i genitori, mentre l'odio fra fratelli è disdicevole perché significa ricondurre un difetto o una mancanza del fratello ai propri genitori. Amare un fratello dunque è la prova che si ama il padre e la madre⁷².

L'amore di sorella per un fratello o per i fratelli maschi ha però qualcosa di esclusivo, di speciale; è un legame particolarmente forte, certo molto più forte di quanto noi moderni siamo disposti a credere. Golden e Bremmer hanno raccolto molta documentazione sui rapporti (per lo più positivi, ma in qualche caso anche negativi) fra fratello e sorella, sia a livello mitico che a livello reale e storico⁷³. Essi hanno messo in luce che il compito del fratello è quello di difendere, ma anche disciplinare la sorella, specialmente dopo la morte del padre. Il fratello è responsabile per la sorella, che così dipende da lui⁷⁴. Bremmer ha messo in luce tutta la crudeltà della barbara Medea nella tradizione in cui l'eroina uccide direttamente e smembra il fratello Absirto⁷⁵,

70 Arist. *Eth. Nic.* VIII 12, 3 ταὐτὸν αἷμα καὶ ρίζαν. Per "lo stesso sangue" vd. *infra*, n. 119; per "la stessa radice" vd. Eur. *Ion* 1576 (i quattro figli di Eretteo). Cfr. anche VIII 12, 6 dove l'amicizia fra fratelli è paragonata a quella fra compagni e fra persone simili, soprattutto se i fratelli sono intimamente legati e fin dalla nascita abbiano cominciato ad amarsi reciprocamente, se siano stati allevati insieme e assieme siano stati educati nello stesso modo. Cfr. Socrate in Xen. *Mem.* II 3, 4. Nelle parole di Epitteto (*Diss.* II 22, 13 Schenkl) Eteocle e Polinice non solo erano figli della stessa madre e dello stesso padre, ma erano stati allevati assieme, avevano vissuto assieme, condiviso la stessa tavola e lo stesso letto spesso abbracciandosi, una sfida per i filosofi dell'amicizia. Sulla identità di origine dei fratelli, dove il fratello è una sorta di doppio, un "presque soi" insiste Saïd 1993, pp. 300-303, 308.

71 Plut. *De frat. am.* 491B.

72 Plut. *De frat. am.* 480F.

73 Golden 1990, spec. pp. 125-132; Bremmer 1997, pp. 93-100.

74 Bremmer 1997, p. 96 cita l'esempio ancora in epoca moderna dei Sarakatsani, un popolo nomade disseminato tra Tessaglia ed Epiro. Per Oreste e Elettra vd. Saïd 1993, pp. 308-310; Alaux 1995, pp. 222-226, 229-241 anche se nel seguito la sua nozione di ambivalenza nel rapporto fratello-sorella (un rapporto quasi incestuoso, un "incesto adelfico") mi pare una sovrainterpretazione che non tiene conto dello speciale legame fra fratello e sorella anche nel caso di Antigone. Ciò non significa negare il fenomeno: per esempio, secondo una tradizione recente, il primo fratricidio di Tebe fu quello dei fratelli Ismeno e Kaanthos, figli di Oceano per amore della sorella Melia (*P. Oxy.* X [1914] n° 1241, col. IV 5-10; Jaccottet 2005, p. 30, n. 8). Eschilo (in *Ar. Ran.* 1081) critica Euripide perché ha rappresentato "donne che fanno l'amore coi propri fratelli uterini" con allusione alla passione incestuosa dei fratelli Macareo e Canace (Eur. *Aiolos* FF Kannicht; cfr. *Ar. Nub.* 1371-1374; Plat. *Legg.* 838C). Per gli esempi storici vd. Bremmer 1997, p. 95.

75 Bremmer 1997, pp. 85-86 e 100. Medea uccide il fratello in Eur. *Med.* 167, 1334 (come probabilmente già Soph. *Colchides* F 343 Radt² e forse Callim. F 8 Pfeiffer); Strab. VII 5, 5; Apollod. *Bibl.* I 9, 24; Zenob. IV 92; Steph. Byz. s.v. Ἀψυρτίδες Billerbeck; Hermogenes *Progymn.* 2 (p. 5, 11-19 Rabe); Cic. *Pro leg. Man.* 22; Ov. *Tr.* III 9, 21-34; *Her.* VI 129-130; XII 113-116. Soph. *Skythai* F 546 Radt² pare considerasse Absirto fratellastro di Medea, probabilmente perché cercò di mitigare il fratricidio (Bremmer 1997, p. 100). Pace Bremmer

ossia di fatto sacrifica il fratello al suo amato Giasone, condotta che è l'esatto contrario di quella di Antigone. Bremmer ha cercato una spiegazione dell'amore della sorella per il fratello nel fatto che questi è responsabile per la sorella, la quale dipende da lui⁷⁶. Questo è certamente vero, ma non si può generalizzare. Lo dimostra il caso dell'amore della sorella per il fratello *defunto* che vorrei qui esaminare. In questo caso è evidente che il fratello non può aiutare né proteggere la sorella o pensare al suo futuro. È appunto il caso di Antigone e di altre "sorelle dolenti" nel mito e nella storia.

A volte, nel mito, la morte violenta del fratello scatena nelle sorelle una reazione di dolore sconfinato, inconsolabile, che suscita pietà presso gli dèi. Penso al dolore assoluto delle Eliadi (Heliades), figlie di Helios e sorelle di Fetonte, la cui vicenda è già nota a Esiodo, che ricordava come le loro lacrime furono mutate in ambra⁷⁷. Anche Eschilo, nella tragedia *Heliades*, ricordava "le donne di Adria avranno costume di lamento"⁷⁸, ossia richiamava la tradizione delle sorelle che piangono il fratello morto presso le rive dell'Eridano e, nel loro dolore, sono dagli dèi trasformate in pioppi⁷⁹. Dalle loro lacrime (che possono continuare ad essere emesse dalle piante) nasce l'ambra⁸⁰. Molte fonti insistono sul grande dolore delle sorelle per la morte del fratello, un θρήνος che culmina nello stillare ambra⁸¹, una lacrimazione continua presso le correnti dell'Eridano⁸² o un "eccesso di dolore" che causa la loro metamorfosi in pioppi stillanti⁸³, una lacrimazione dovuta alla "compassione" (οἰκτω) da parte delle "infelici ragazze di Fetonte" (τάλαιναί κόραι Φαέθοντος) per il loro fratello⁸⁴. In una versione razionalizzante si disse che le

1997, pp. 85-86 e 100, in Ferecide F 32 Fowler non è Medea, ma gli Argonauti che uccidono e fanno a pezzi Absirto (cfr. Fowler 2013, p. 228).

76 Bremmer 1997, p. 100. In Soph. *El.* 1361-1362 il fratello è chiamato da Elettra "padre" non perché è la reincarnazione del padre Agamennone (come vuole Alaux 1995, p. 233), ma perché, morto il padre, il fratello è una sorta di vice-padre, un tutor (cfr. *ex. gr.* Eur. *Iph. Taur.* 695-696).

77 Hes. FF 150, 23-24 M-W (= F 63 Hirschberger), F 311 M-W (= F 262ab Most).

78 Aesch. FF 68-73 Radt = FF 33-36 Lloyd-Jones, in particolare F 71 = F 35 Lloyd-Jones. L'episodio in Eschilo è sicuramente ambientato nella zona del Po (Eridano) come ha dimostrato Leigh 1998, pp. 88-90, cfr. Polyb. II 16, 13-14. Per Parm. F 1, 9, che Capizzi (1979, pp. 153-160) interpreta come metafora mitica alludente al tema narrato da Eschilo, rimando ora a Cerri 1999, pp. 172-173.

79 Su αἴγειρος = *Populus nigra* L. vd. Murr (1890) 1969, pp. 17-20.

80 Schol. *Od.* XVII 208 Dindorf; cfr. [Arist.] *Mirab. ausc.* 81, 5; cfr. Arat. 360 e Schol. *Arat.* vet. 355 Martin "le Eliadi, presso le sponde dell'Eridano, piangendo il fratello furono mutate in pioppi, donde la lacrima di esse produce l'ambra". Lucian. *Dial. deor.* 25. Il proverbio "le lacrime delle Eliadi" (Macar. IV 45) indica coloro che possiedono molti beni (cfr., descrivendo una pittura, Philostr. *Im.* I 11: "D'oro sono le lacrime delle Eliadi"; cfr. Hesych. s.v. ἤλεκτρος Latte "metallo che splende come oro" e Mastrocinque 1991, p. 21).

81 Ap. Rh. IV 603-606 e Schol.; Lucian. *De electr.* 2 (πενθούσας); *De salt.* 55 (θρηνοῦσαι); *App. prov.* III 8 θρηνοῦσας;

82 Quint. Sm. 625-628.

83 Diod. V 23, 3; *Etym. Magn.* s.v. Ἡλιάδες, p. 426, 12-13 πένθος ὑπερβάλλον; Schol. *Hom. Od.* XVII 208 Dindorf; Lucian. *De astrol.* 19 πένθος μέγα ἐποίηον.

84 Eur. *Hipp.* 736-741 (Coro) e Schol. 736 Schwartz, cfr. *Phaethon* FF 771-786 Kannicht. *Etym. Magn.* s.v. ἤλεκτρον, p. 425, 19-24. Per compassione Zeus le trasforma in pioppi.

Eliadi “si gettarono nell’Eridano a causa del turbamento psichico per la morte del fratello (διὰ τὸ πάθος τοῦ ἀδελφοῦ). Quelli che le cercavano, giunti al fiume, trovarono tre tronchi di pioppi neri e pensarono che le tre ragazze fossero state mutate in alberi”⁸⁵. Dionigi il Periegeta ambienta l’episodio in una scena fosca e drammatica: le Eliadi “in una notte deserta gettarono grida di dolore (κῶκυσαν) piangendo Fetonte”⁸⁶.

Il dolore delle Eliadi è ricordato anche nella poesia romana, dove si sottolinea il legame delle sorelle con il fratello: Catullo chiama il pioppo *lenta soror* dell’arso Fetonte⁸⁷. Virgilio, che conosce le sorelle di Fetonte e la loro metamorfosi in pioppi, le chiama addirittura *Phaethontidae*, “le Fetontidi”, termine che enfatizza il loro stretto legame col fratello addirittura loro eponimo⁸⁸. Cicerone rappresenta “le meste sorelle di Fetonte” che inondano di lacrime l’Eridano, nel contempo evocando con voce dolente la morte del loro fratello⁸⁹. Ovidio si diffonde nella descrizione del dolore delle Eliadi in lutto: fanno un inutile sacrificio di lacrime alla morte, coi pugni colpiscono il petto, si effondono in mesti lamenti e il loro dolore continua per quattro giorni e quattro notti finché vengono trasformate in alberi dai cui rami colano lacrime che al sole si rapprendono in gocce⁹⁰.

Nonno evoca ripetutamente il mito delle sorelle di Fetonte, del loro pianto e dell’ambra che scorre opulenta dai pioppi delle Eliadi⁹¹. In particolare egli sottolinea che Fetonte “non conosce la cupa disperazione (κινυρήν... ἀνίην) delle Eliadi”⁹², ricorda la “lugubre pena (αἴθοπι πότμω)” con cui esse piansero il fratello morto⁹³. A volte esse non hanno neppure un nome, ma sono semplicemente indicate come “le sorelle consanguinee (γυνωαί) dell’auriga dal breve destino”⁹⁴.

Un altro mito di sorelle dolenti per la morte del fratello è quello delle Iadi (Hyades); si tratta di un mito molto antico, che risale a Esiodo e a Museo, il mitico poeta dai contorni evanidi. Secondo Esiodo le Iadi erano figlie di Atlante (il figlio di Giapeto) e di Aithra (figlia di Oceano). Avevano un unico

85 Heracl. *De incred.* 36 Festa. Sul πάθος delle sorelle di Fetonte anche Lucian. *Dial. deor.* 25, 3.

86 Dion. Per. 289-293 Raschieri; cfr. Eustath. *Dion. Per.* 288 in *GGM* II, p. 267 Müller (grida di dolore + lacrime d’ambra).

87 Catull. 64, 290.

88 Verg. *Aen.* X 189; *Buc.* VI 62-63 (metamorfosi in ontani). Metamorfosi dovuta al dolore anche in [Verg.] *Culex* 127-130. *Phaethontides* e pianto in Germ. *Arat. phaen.* 363-366; Avien. *Phaen.* 793-794. Pianto e metamorfosi in Val Fl. V 429, cfr. I 527.

89 Cic. *Arat.* 147-148.

90 Ov. *Met.* II 340-366.

91 Nonn. *Dion.* II 152-157; IV 122; XI 32-33; XIX 184-186; XXIII 89-93; XXVII 199-203; XXVIII 99-102; XLIII 414-416.

92 Nonn. *Dion.* XI 324.

93 Nonn. *Dion.* XV 381-382.

94 Nonn. *Dion.* XXXVIII 432-434.

fratello Iante (Hyas), che fu ucciso durante una caccia. Le sorelle (che erano *φιλadelphόταται*⁹⁵) morirono di dolore e Zeus per compassione le trasformò in stelle della costellazione del Toro⁹⁶. Nella versione di Museo “le cinque sorelle, vinte dal compianto (*τῷ θρήνῳ νικηθεῖσαι*), perirono” e il poeta arcaico afferma anche che le sorelle presero il nome dal fratello Hyas che esse piansero quando fu ucciso durante la caccia. Anche in questa versione il fratello Iante fu *a sororibus plurimum dilectus* e, quando fu ucciso durante la caccia da un leone, le cinque Iadi *lamentationibus adsiduis permotae* morirono e, siccome si erano rattristate moltissimo per la morte del fratello, furono chiamate Hyades a indicare il loro annullamento nell’amore fraterno⁹⁷. Secondo la dettagliata versione di Ovidio Hyas è il figlio primogenito di Atlante e di Aithra e muore cacciando in Libia. La sua morte costò molte lacrime al padre e alla madre, ma più di tutti alle sorelle, la cui *pietas* procurò loro il cielo e Hyas fu loro eponimo⁹⁸. La versione di Ovidio risale, almeno in parte, a una fonte storica e precisamente a Timeo (vissuto fra 350 e 260 a.C.) il quale raccontava la vicenda delle Iadi, le dodici sorelle figlie di Atlante e di Aithra, e del loro fratello Hyas che, mentre cacciava in Libia, sarebbe stato ucciso da un serpente. Delle sorelle cinque morirono “lamentando” (*θηνοῦσαι*) il fratello uterino morto⁹⁹.

Rientra in questi miti di “sorelle dolenti” anche la vicenda delle Meleagridi. Il dolore per la morte violenta del fratello scatena una reazione di dolore sconfinato anche nelle sue sorelle, significativamente note come le Meleagridi, dove il fratello è l’eponimo, propriamente indicando “quelle che appartengono a Meleagro”¹⁰⁰. In Nicandro “le sorelle di Meleagro, presso la tomba incessantemente ne facevano il *θρήνος* finché Artemis, toccandole con un bastone, le trasformò in uccelli”¹⁰¹. Un interessante passo di Eliano precisa che, secondo il mito, “quante erano familiari (*οἰκεῖαι*) col giovane figlio di Eneo si scioglievano in un pianto irrefrenabile e in un dolore impossibile da sopportare e gemevano senza accettare alcun rimedio al loro dolore” finché gli dèi, per compassione, le mutarono in uccelli noti come meleagridi (ossia galline faraone). Egli attribuisce alle meleagridi, intese come galline faraone, l’uso di urlare e modulare un nome del fratello che esprime nel modo più sonoro “che esse appartengano a lui per stirpe (*ὅτι Μελεάγρω προσήκουσιν κατὰ γένος*),

95 Tzetzes Hes. *Op.* 382 in *Poetae minores Graeci*, II, p. 206, r. 21 Gaisford.

96 Hes. *Astron.* F 291 M-W = F 227ab Most. Tzetzes *Hist.* XII 156, 165 Leone; Schol. *Arat. vet.* 172 Martin.

97 Mus. *VS* 2 B 18 Diels-Kranz⁶ = Schol. *Arat. vet.* 172 Martin + Serv. *Georg.* I 138. Hyg. *Astr.* II 21, 2.

98 *Ov. Fast.* V 169-182.

99 Tim. *FGrHist* 566 F 91. Vd. ora anche Schol. D Hom. *Il.* XVIII 486 Z⁵ (c) van Thiel; cfr. Schol. A Hom. *Il.* XVIII 486 Erbse e Dindorf.

100 *Μελεαγρίδες* in Nicandr. 51 Schneider = Ant. Liber. 2, 6-7 Cazzaniga. In Hom. *Il.* IX 584 sono menzionate semplicemente come *κασιγνήται* di Meleagro che, con la madre e la moglie del fratello, vanno a pregarlo di combattere.

101 Nicandr. *ibid.* Cfr. Arrigoni 1970, pp. 22-24; cfr. Eust. *Il.* IX 396, p. 802, 15-16 van der Valk. Alle Meleagridi si riferisce, a mio avviso, anche Apollod. *Bibl.* I 8, 3 § 73 *αἱ θρηνοῦσαι γυναῖκες*, pace Forbes Irving 1990, p. 246 e Grossardt 2001, pp. 84-85 che pensano alle donne di Calidone.

ossia sono a lui consanguinee”¹⁰². Anche Ovidio descrive lungamente il dolore e la disperazione delle sorelle in lacrime sulla salma e sulla tomba del fratello prima che Diana, placata nella sua sete di vendetta su Eneo, le trasformi in uccelli¹⁰³. È interessante notare che anche Sofocle, autore di una tragedia dal titolo *Meleagros*, quando ricordava “querce che producono umore viscoso”¹⁰⁴ poteva in qualche modo rimandare alle lacrime delle Meleagridi, visto che altrove egli attribuisce alle meleagridi uccelli “che piangono Meleagro” la produzione di ambra¹⁰⁵, di norma attribuita alle Eliadi¹⁰⁶.

Un raro mito connesso con quello degli Aloadi, Oto ed Efialte, i giganti che tentarono di fare una loro personale scalata al cielo, ma vennero respinti da Zeus con un colpo di fulmine¹⁰⁷ è quello dell’eroina Elate loro sorella, che reca un nome parlante, ossia “pioppo nero” (ἄγχειρος, *Populus nigra* L.)¹⁰⁸. Era pressoché uguale per grandezza ai suoi fratelli, piangendo il loro destino, mutò la sua natura in quella di una pianta, ma mantenne la grandezza di prima, donde la poesia epica (ossia Omero) disse il pioppo nero “albero che tocca il cielo”¹⁰⁹. In quasi tutti i casi delle “sorelle dolenti” del mito sopravvive il padre (e a volte anche la madre) per cui la spiegazione utilitaristica dell’amore fraterno non regge. Invece viene enfatizzato il valore assoluto dell’amore verso il fratello, la cui perdita determina un dolore inconsolabile. In questo caso il fratello è sentito veramente come non rimpiazzabile.

IV. Esempi storici di “sorelle dolenti”

È noto che il mito può riflettere a volte la realtà. Difatti non mancano testimonianze storiche di un particolare amore della sorella verso il fratello anche se morto. Nell’orazione in difesa di Achilleide, Lisia raccontava dettagliatamente “la sofferenza capitata alla sorella di lui; dice infatti che, divenuta incapace di vincere il dolore [perché il fratello era stato accusato o perché era morto] si uccise”¹¹⁰. Callimaco ricorda una vicenda accaduta a Cirene, sua patria: all’alba fu sepolto Melanippo e al tramonto la sorella Basilò, che non sopportò di vivere dopo la morte del fratello e si suicidò”¹¹¹. Anche nella realtà poteva accadere che

102 Aelian. *Nat. an.* IV 42. Arrigoni 1970, p. 28.

103 Ov. *Met.* VIII 533-546. Arrigoni 1970, pp. 22-25.

104 Soph. FF 401-406 Radt², in particolare F 403 Radt².

105 Soph. F *inc. fab.* 830a Radt². Cfr. Arrigoni 1970, pp. 24, 26 (n. 49); Grossardt 2001, pp. 86-87. Plinio trovava infantile la versione di Sofocle (*N.H.* XXXVII 41).

106 Cfr. Mastrocinque 1991, pp. 30-32. Plin. *N.H.* X 74 parla della lotta delle Meleagridi presso la tomba del fratello in Beozia con un evidente influsso del mito degli uccelli di Memnone (Arrigoni 1970, p. 27; Forbes Irving 1990, p. 245).

107 Plat. *Symp.* 190B; [Liban.] *Narrat.* 34 (vol. VIII, pp. 56-57 Foerster).

108 Murr (1890) 1969, p. 120.

109 [Liban.] *ibid.*; Hom. *Il.* V 560; XIV 286; *Od.* V 239. Menziona la sofferenza di Elate per la morte dei fratelli e la metamorfosi in abete anche Eust. *Il.* V 560, p. 149, 3-7 van der Valk; Eust. *Od.* V 239, p. 211, rr. 26-28 Stallbaum.

110 Lys. F 22.

111 Callim. *Ep.* 20 Pfeiffer = *A.P.* VII 157.

la perdita del fratello fosse sentita come una perdita assoluta equivalente alla perdita della propria vita.

Testimonianze figurate di questo tenace legame, che dura oltre la morte, si trova anche su alcuni monumenti funebri attici a partire dall'età arcaica, ma soprattutto in età classica.

Su una famosa stele attica del 540-530 a.C., ora a New York (fig. 1) sono rappresentati fratello e sorella (forse morti nello stesso periodo); il giovane nudo reca un *aryballos* che gli pende dal polso e tiene in mano un oggetto, che a me pare essere un papavero da oppio. La bambina tiene probabilmente un fiore. L'iscrizione metrica in distici elegiaci, parzialmente conservata, va probabilmente interpretata "Il padre ha eretto questo monumento al suo caro Me[...., morto la madre alla sua cara [...]". Nella stele il fratello maggiore è inteso come protettore della sorellina¹¹².

Su una stele da Atene del 425 a.C. (fig. 2) Chairestrate (nome iscritto) è rappresentata come una ragazza vestita di chitone e himation, i capelli sono raccolti sulla nuca in uno chignon e legati in un nodo sulla fronte, ai piedi reca sandali. La ragazza tiene nella mano destra un uccello verso il quale tende la sua mano Lysandros (nome iscritto) rappresentato come un ragazzo avvolto nel suo himation. Clairmont, che ha pubblicato la stele, è del parere che si tratti di sorella e fratello, probabilmente onorati nella stessa pietra tombale¹¹³. Nel terzo caso si tratta di una stele, datata al 440-430 o al 420-410 a.C., proveniente da Anagyrous nelle vicinanze di Vari, che reca un epigramma dedicatorio (fig. 3):

Questo è il monumento di Mnesagóra e di Nikocháres;
loro due non li rappresenta: la volontà della divinità li portò via,
al padre caro e alla madre lasciando grande dolore per entrambi
poiché noi due morti andammo dentro la casa di Ade¹¹⁴.

Mnesagora è raffigurata come una ragazza stante, di 3/4 volta a destra, la testa di profilo. Indossa un chitone con maniche e un mantello, i capelli sono raccolti a *lampas* (che è un tipo di pettinatura giovanile), ai piedi sandali. Nella sinistra tiene per le ali un uccello (una colomba?). Nikochares è rappresentato come un bambino grassoccio nudo, in ginocchio. Egli solleva le due braccia con le mani aperte e guarda l'uccello che egli desidera prendere. L'interpretazione

112 Richter 1961, pp. 27-29, 159-165, n° 37, Tav. 109 (da cui derivo la foto nel mio testo). L'iscrizione in Hansen 1983, n° 25; Golden 1990, pp. 126, 128, fig. 17; Rolley 1994, p. 39, fig. 34; 234. Richter e Rolley intendono l'oggetto in mano al giovane come melagrana (che però non è mai portata in questo modo, ma sul palmo della mano); Golden pensa a una palla. Ovviamente l'autopsia può chiarire ogni dubbio.

113 Clairmont 1993, I, p. 399, n° 1. 575 circa 425 a.C.; *Plate volume* 1. 575 (foto che riproduco in questo articolo). Vd. anche Clairmont 1993, I, pp. 435-436, n° 1. 770 di IV a.C., *Plate volume* n° 1. 770; pp. 427-428, n° 1. 743 di IV a.C., *Plate volume*, n° 1. 743. Tre fratelli in Clairmont 1993, p. 167, n° 0. 837, *Plate volume* n° 0. 837 (di IV a.C). Col fratello si condivide anche la tomba: Plut. *De frat. am.* 481D.

114 Hansen 1983, n° 84.

dell'epigramma ha suscitato notevoli problemi circa l'occasione della morte dei due fratelli; si è pensato anche che la tomba fosse un cenotafio. Comunque, per quanto riguarda la relazione fra sorella e fratello la scena è molto eloquente: si tratta della sorella maggiore che gioca col fratello più piccolo¹¹⁵. Del resto era uso che le sorelle maggiori si occupassero dei fratelli minori, come dimostra il caso di Elettra con Oreste¹¹⁶.

Su una lekythos di marmo pentelico, proveniente da Atene e datata al IV a.C. (fig. 4) i due fratelli sono più adulti: Pamphilos, figlio di Meixiades, del demo di Aigilia (nome, genealogia e provenienza sono iscritti) è raffigurato come un uomo anziano barbato, stante, volto a destra, la testa leggermente inclinata e ammantato. Egli stringe la mano ad Archippe, figlia di Meixiades (nomi iscritti) raffigurata come una donna seduta su una sedia, il corpo di 3/4. Probabilmente indossa un peplos con cintura e sicuramente un himation drappeggiato sulla spalla sinistra, il braccio sinistro e parte del corpo. La mano sinistra è appoggiata in grembo, la destra protesa verso Pamphilos. I piedi sono appoggiati a uno sgabello, i capelli sono raccolti in uno chignon piatto in cima alla testa. Si tratta di una signora rappresentata in una posa decorosa e calma. Nessun dubbio che i due siano fratelli, ma lo cosa interessante è che i due sono rappresentati alla pari nel senso che nessuna enfasi viene data al defunto principale¹¹⁷. Il gesto dei due fratelli di darsi la mano sancisce un legame fra loro che non esiterei a definire come *φιλία*, quella alleanza/amicizia magnificata dagli autori contemporanei¹¹⁸.

V. Amor di sorella vince tutto

Diversamente dalle "sorelle dolenti" disperate, vittime del loro inconsolabile amore verso il fratello, elevato a valore assoluto, Antigone non si abbandona passivamente al dolore di una perdita incalcolabile, ma agisce proprio in nome del suo amore fraterno, in nome di quel legame di sangue che, nel corso della *pièce*, è enfatizzato dal Coro, da Antigone stessa e perfino da Creonte che le rinfaccia di invocare Zeus "dei legami di sangue" (*ξύναιμος*)¹¹⁹. Quando, rivolta al fratello, Antigone gli dice "Con la tua morte hai ucciso me, ancora viva" (vv. 869-871) dimostra chiaramente di essere consapevole di quel che doveva fare. E si spiega allora la ragione di alcuni versi molto criticati da lei pronunciati (vv. 902-914, cfr. 559-560). L'intensità dell'amore sororale di Antigone verso Polinice si basa qui su una sorta di calcolo delle priorità nella sua scala degli affetti, che ha suscitato

115 Clairmont 1993, I, pp. 400-401, n° 1. 610; *Plate volume* n° 1. 610 (da cui ricavo la foto che riproduco qui). *SEG* 23 (1968) n° 45 la data al 440-430 a.C. o poco dopo; *IG* I³ 1315 al 420-410 a.C.

116 *Soph. El.* 1143-1148; Golden 1990, p. 128.

117 Clairmont 1993, I, p. 516, n° 2. 419; *Plate volume* n° 2. 419 (da cui riproduco la foto qui nel mio testo).

118 Su una stele attica di Atene, del IV a.C., dal Pireo è raffigurata una *dexiosis* fra due fratelli bambini, la sorellina stringe la mano a Nikandros, figlio di Parmenon (nomi iscritti): Clairmont 1993, I, p. 201, n° 0. 910, *Plate volume* n° 0. 910.

119 *Soph. Ant.* 144-145 (Coro); 466-467, 511, 513 (Antigone); 659 (Creonte).

varie reazioni negli studiosi al punto di tentare di secluderli¹²⁰ o, quanto meno, di considerarli solo frutto di imitazione di Erodoto. In questi versi famosi Antigone spiega concretamente le ragioni della sua scelta di aver onorato il cadavere di Polinice, una scelta saggia agli occhi dei saggi. Ella ammette che, se si fosse trattato dei suoi figli o del cadavere del marito non avrebbe affrontato tale “fatica” (πόνος), “contro la volontà dei cittadini” (v. 904 βίᾳ πολιτῶν); quindi esplicitamente si appella a un νόμος non ulteriormente specificato, ma probabilmente da intendere come “usanza”. Ecco la logica del suo ragionamento: un marito morto si può rimpiazzare e così un figlio può essere sostituito con un altro figlio da un altro padre (ἄπ’ἄλλου φωτός), ma, essendo morti sua madre e suo padre, non le è più possibile avere un altro fratello, che dunque non è rimpiazzabile. Ecco in base a quale *nomos* ha scelto di tributare speciale onore al fratello consanguineo.

Di norma si cita come parallelo o come fonte l'esempio notissimo della persiana moglie di Intafrene (o Intaferne), menzionato da Erodoto, notoriamente amico di Sofocle¹²¹. Questa signora persiana salva il fratello (vivo) a preferenza dei figli e del marito¹²² e quindi il suo caso non è esattamente uguale a quello di Antigone¹²³. Si è arrivati a condannare Antigone non solo come “bad citizen” (perchè ribelle alle leggi di Creonte rappresentante della polis), ma pure come una potenziale “bad mother” e “bad wife”, in una parola una “bad woman”, un'incarnazione tebana delle “women in charge” tipiche del mondo alla rovescia¹²⁴. In questa sequela di accuse si dimentica che Antigone è un modello eroico di amor di sorella, esattamente come lei voleva essere¹²⁵.

120 *Contra* Lloyd-Jones/Wilson 1990, p. 138 ai vv. 904-920; Griffith 1999, p. 278.

121 Hdt. III 119, 3-7. Griffith 1999, p. 277; più decisamente Willink 2008, peraltro a favore dell'interpolazione dei versi.

122 Questo è anche l'unico esempio al femminile di amore fraterno (il fratello al posto dei figli) peraltro elogiato da Plut. *De frat. am.* 481E.

123 In ogni caso mi pare esagerato considerare la somiglianza fra Antigone e la moglie di Intaferne come un'allusione spregiativa a una qualità persiana barbara, deprecabile dopo le guerre persiane, come proponeva Sourvinou-Inwood 1990, p. 18.

124 Sourvinou-Inwood 1987-1988, pp. 23-35; Sourvinou-Inwood 1990, pp. 17-20, 32-33. *Contra* Foley 1995, 132-140; Foley 1996, pp. 55-59; Foley 2001, pp. 178, 180, 184 (n. 38), cfr. pp. 194, 196; Patterson 2006, pp. 35-39. Hamilton 1991 ha sottolineato che il rito di sepoltura di Antigone è puramente simbolico e minimalista (un po' di polvere sopra il cadavere), trovo però esagerata la sua visione di Antigone come paladina del “power of the womb” (p. 96). Hame 2008, pp. 9-10 considera che Antigone è “bad woman” per Creonte e in complesso, mossa dall'intento di dimostrare che la tragedia non documenta usi reali, tende a vedere in Antigone l'aberrazione di colei che usurpa la responsabilità dei riti di sepoltura che sono di competenza esclusivamente maschile nella realtà. Siccome Antigone viene punita con la morte servirebbe da monito per la comunità femminile incitata dunque ad aderire alle pratiche tradizionali. Ma si può obiettare che in situazioni di emergenza (quali quelle della tragedia sofoclea) gli usi tradizionali saltano e ovviamente l'ordine correlato. In sostanza Hame finisce per ribadire le posizioni di Sourvinou-Inwood.

125 Antigone era una principessa tebana e non si vede la ragione per cui, secondo Sourvinou-Inwood, lei dovesse essere organica alla società ateniese e ai suoi dettami. È evidente l'uso troppo rigido e meccanico degli *schemata* da parte di Sourvinou-Inwood 1989, pp. 140, 145 e Sourvinou-Inwood 1990, pp. 17, 31-32. Più sfumata metodologicamente Sourvinou-Inwood 2003, pp. 22-23, 25 con l'adozione di “distancing devices” e “zooming devices”.

La scala di valori della moglie di Intaferne e di Antigone non è un unicum, già da tempo è stato notato che ricorre anche in India e nel vicino Oriente di epoca medioevale¹²⁶. Recentemente Maurizio Bettini è venuto a conoscenza di un proverbio, ancora oggi diffuso nella Calabria ionica, la cui traduzione italiana suona: “Mariti posso abbracciarne (averne più d’uno), figli ne posso generare, ma come faccio se perdo fratelli e sorelle?”¹²⁷.

Il dossier può essere ulteriormente arricchito. La troiana Esione, figlia del re Laomedonte, di fronte alla concessione fattale da Eracle, conquistatore di Ilio, di portare con sé uno dei prigionieri, sceglie l’unico fratello rimastole, Podarce poi detto Priamo¹²⁸. Non mancano altri esempi in cui viene adottata una sorta di scala degli affetti: il boristenita Abauca salva l’amico Gindane dall’incendio trascurando la moglie (pur amatissima) e i figli e motiva la sua scelta dicendo che di figli gli è facile generarne ancora mentre un amico come Gindane non potrebbe trovarlo per lunghissimo tempo¹²⁹. Il re di Assiria dichiara al medico che “non è uguale disgrazia nuocere alla moglie e al figlio” e poi di fatto cede al figlio la moglie e il regno¹³⁰. In Erodoto la figlia di Policrate, piuttosto che perdere il padre, preferirebbe rimanere più a lungo senza marito¹³¹. È evidente però che in tutti questi casi la preferenza è accordata a persone vive (fratello, amico, figlio, padre), mentre Antigone antepone al futuro marito un fratello morto, Polinice.

Per quanto riguarda la preferenza data al fratello sui figli Strabone affermava che nei cinque reami dell’*Arabia Felix*, ancora ai suoi tempi, “i fratelli sono più onorati dei figli”¹³². Ma, per la preferenza data alla famiglia natale rispetto a quella del marito, non si tratta solo di esempi al di fuori della Grecia continentale. Ancora una volta il mito greco sembra riflettere il *nomos* invocato da Antigone. Penso intanto al caso di Altea, moglie di Eneo e sorella dei Testiadi, che privilegia la famiglia natale a scapito del figlio¹³³. L’esempio è particolarmente calzante in quanto Sofocle, nel suo *Meleagros* seguiva la versione omerica dove la madre Altea, “addolorata”, sceglie di vendicare la morte del fratello (o dei fratelli consanguinei)

126 Per l’India vd. Kakridis (1949) 1987, p. 153-154; per l’India, la Persia medioevale, un’*Antologia araba* del 714 d. C. vd. Bremmer 1997, pp. 97-98.

127 Mi riferisco a Bettini 2009, pp. 330-332 = Bettini 2010, pp. 117-117 (su informazione di Di Maria 2009): “Mariti mi n’abbrazzu, figghi mi ni fazzu, frati e soru comu fazzu?”. Vedi anche in questo volume le considerazioni di De Lucia.

128 Apollod. *Bibl.* II 6, 4 (§136); la storia forse già in Apollodoro di Atene *FGrHist* 244 F 158 e *Tabula Albana FGrHist* 40 F 1a, 28-29.

129 Lucian. *Tox.* 61. La moglie non è più considerata. Anche per Socrate un amico sincero e virtuoso è il più grande di tutti i beni (Xen. *Mem.* II 4, 1, cfr. Dario al greco Istieo in *Hdt.* V 24, 3).

130 Lucian. *De dea Syr.* 18.

131 *Hdt.* III 124, 1.

132 Strab. XVI 4, 25.

133 L’esempio di Altea fu ampiamente trattato da Kakridis (1949) 1987, pp. 37-38, che vedeva in lei l’esponente di un credo morale risalente a popolazioni preelleniche del 2000 a.C. Brevi menzioni in Bremmer 1997, pp. 96-97; Bettini 2009, p. 330 = Bettini 2010, p. 116 (citando Apollod. *Bibl.* I 8, 3; Hyg. *Fab.* 171, 1-2).

causando direttamente la morte del figlio¹³⁴. Uno scoliaste omerico spiega nei dettagli la ragione di questo dolore: “a causa dell’uccisione dei fratelli. Infatti Meleagro uccise i fratelli della madre” (τῶν μῆτρῳας)¹³⁵. Altri autori giudicarono molto male il comportamento di Altea: il tragico Frinico (fine VI-inizi V a.C.) motivò la decisione della donna di bruciare il tizzone cui è legata la vita del figlio come dovuta a “passione” (θυμός), una passione che è la sua condanna “la terribile madre che macchina inganni” (ματρὸς ὑπ’αἰνᾶς κακομηχάνου)¹³⁶. Sulla stessa linea di Frinico, seppure seguendo in parte la versione del mito in Omero e in parte la sua sensibilità, è Bacchilide, che in un’ode del 476 a.C., condanna la condotta di Altea verso il figlio¹³⁷. Meleagro ha ucciso in battaglia i fratelli della madre, ma si giustifica dicendo che “in guerra Ares non distingue l’amico, ma ciechi vanno i dardi e portano la morte a chi voglia il dio” (trad. B: Gentili). La colpa di Altea e la sua disgrazia è di non aver tenuto conto di questa involontaria uccisione degli zii (vv. 136-142):

Di questo incurante la spietata figlia di Testio, la madre mia sventurata (μάτηρ κακόποτος), deliberò la mia morte, la impavida donna (ἀτάρβακτος γυνά) e trasse dall’arca ben lavorata e bruciò il tizzo dal breve destino” (trad. B. Gentili).

Difficile valutare la breve menzione di Eschilo quando chiama Altea ἡ παιδολυμὰς τάλαινα Θεστιάς, “la sciagurata (o misera?) Testiade assassina del figlio”¹³⁸. Più decisamente sulla scia di Frinico e Bacchilide è anche la versione di Diodoro¹³⁹, che attribuisce ad Altea sentimenti di ira (παροξυνθεῖσαν) per l’uccisione dei fratelli di sangue, quindi causa la morte del figlio, ma poi “addolorata (λυπουμένην) sempre più di ciò che ha fatto si impicca”¹⁴⁰.

Ovidio rappresenta il *locus classicus* del tormento di Altea che si dibatte fra opposti sentimenti di sorella e di madre¹⁴¹: quando viene a sapere che Meleagro ha ucciso i suoi fratelli “le lacrime sono mutate in amore di *poena*” (vv. 446-450)¹⁴²; la Testiade ondeggia fra sentimenti di madre e di sorella (vv.

134 Hom. *Il.* IX 566-567 Meleagro, adirato a causa delle maledizioni della madre “addolorata” (ἀχέουσα) per l’uccisione del fratello. Schol. A *Il.* IX 467a^b Erbse pensano a più fratelli (cfr. Apollod. *Bibl.* I 7, 10). Sofocle da Omero vd. Radt² p. 345; Grossardt 2001, p. 83. Altea “addolorata per l’uccisione dei fratelli uterini” brucia il tizzone fatale: Zenob. V 33.

135 Schol. D Hom. *Il.* IX 567 van Thiel; cfr. Tzetzes *Lycophr.* 492 Scheer; Apollod. *Bibl.* I 8, 3.

136 Frinico *Pleuroniai* F 6, 2 Snell-Kannicht.

137 Bacchyl. *Ep.* V 129-144 Maehler.

138 Aesch. *Choeph.* 604-605.

139 Diod. IV 34, 6-7.

140 Cfr. Apollod. *Bibl.* I 8, 3.

141 Ov. *Met.* VIII 439-441.

142 Sul desiderio di vendetta che accomuna Altea e Progne (Ov. *Met.* VI 585-586), anche se Meleagro è colpevole e Iti innocente vd. Cazzaniga 1951, pp. 57-57, 62. Cassandra vuol uccidere Agamennone per vendicare i fratelli e il padre (Eur. *Tr.* 359-360). Stupisce di leggere in Kenney 2011, p. 351 al v. 475 “il fatto che le vittime di Meleagro fossero suoi zii è del tutto incidentale: il vero crimine di Meleagro era la sua sete di sangue nata da un’in-fatuazione, la ὕβρις che gli istillava odio”.

463-464 *pugnant materque sororque*), depone e risuscita l'*ira* (v. 473) finché la sorella prende il sopravvento (v. 475 *melior germana parente*); si decide a bruciare il tizzone e poi si ucciderà con la spada (vv. 531-532)¹⁴³.

Anche se le motivazioni del gesto di Altea cambiano nel corso della tradizione, la sua preferenza accordata al/ai fratello/fratelli piuttosto che al figlio è costante in tutte le versioni e rappresenta il *focus* su cui si incardina il giudizio verso la madre. Ovidio riecheggia questa oscillazione quando motiva la vendetta di Altea (vv. 476-477) col desiderio di “calmare le ombre dei fratelli consanguinei col sangue” e dunque di essere “pia nella sua empietà” (*inpietate pia*).

Un altro mito ci parla della preferenza accordata dalla donna alla vendetta dei fratelli uccisi rispetto all'amplesso col marito: alludo al mito di Alcmena. Di norma figlia di Elettrione e proveniente da Tirinto o da Micene o da Midea, città dell'Argolide¹⁴⁴, Alcmena aveva molti fratelli¹⁴⁵. Secondo lo *Scudo* pseudoesiodico (vv. 14-22) marito di Alcmena era Anfitrione da lei molto amato. Egli le aveva ucciso il padre in una lotta per i buoi e così, lasciata la patria, portò con sé Alcmena a Tebe, dove venne accolto da Creonte (suo zio materno)¹⁴⁶ e Enioche (vv. 83-85). Pur coabitando con lei Anfitrione era tenuto lontano dall'amore struggente per Alcmena poiché “non gli era concesso salire il talamo dell'Elettrionide dalle belle caviglie prima di aver vendicato i fratelli uccisi” durante una lotta coi Teleboi e i Tafti; e Alcmena fa giurare il marito (v. 20). Compiuta l'impresa, Anfitrione torna alla sua casa e sale immediatamente sul talamo della sposa (peraltro già visitata da Zeus) preso da grande desiderio e “per tutta la notte giacque con la veneranda sua sposa, godendo dei doni della molto aurea Afrodite” (vv. 35-47, trad. G. Arrighetti). Se in questa versione la vendetta per l'uccisione dei fratelli rappresenta una priorità, anzi una *conditio sine qua non* per l'amplesso coniugale, in altre versioni lo è rispetto al matrimonio con Anfitrione. Ferecide di Atene, un mitografo della prima metà del V a.C., raccontava che Anfitrione uccide involontariamente Elettrione e fugge a Tebe, ma Alcmena non vuole essere sposata con lui prima che egli abbia punito i Teleboi in favore dei suoi fratelli che erano stati da loro uccisi. Anfitrione promette, porta Alcmena a Tebe e va a punire i Teleboi. Intanto Zeus visita Alcmena in veste di Anfitrione; nella stessa notte arriva anche Anfitrione, si unisce con Alcmena e genera Ificle¹⁴⁷. Non sono note condanne di Alcmena per la sua richiesta, validata anche da un giuramento.

143 Cfr. Hyg. *Fab.* 174, 6; 239, 2; 249.

144 Figlia di Elettrione [Hes.] *Scut.* 3; proveniente da Tirinto (Eur. *Alc.* 838), da Micene, regno del padre (Apollod. *Bibl.* II 4, 6; Tzetzes *Lyc.* 932 Scheer); da Midea: Euphorion F 51 Powell; Theocr. XIII 20, XXIV 1; Paus. II 25, 9; Strab. VIII 6, 11 (Midea in Argolide).

145 Sui fratelli di Alcmena alcuni nomi già in Hes. F 193, 13-20 M-W = F 90, 13-20 Hirschberger. È tramandato un frammento del lamento di Alcmena appena ella ha saputo che il fratellastro Licinnio è stato ucciso dal nipote Tlepolemo (figlio di suo figlio Eracle): vd. il tragico Xenocles I F 2 Snell-Kannicht. Sulla morte di Licinnio: Hom. *Il.* II 661-663; Pind. *Ol.* VII 27-30 e Schol. 36c, 49a, 54; Agias. et Dercylus. F 9 Fowler; Apollod. *Bibl.* II 8, 2 (§ 170); II 4, 5 (§ 52); Diod. IV 58, 7; Schol. D *Il.* II 662 Z^s van Thiel; Tzetzes *Lyc.* 932 Scheer.

146 Bremmer 1983, p. 179.

147 Pherec. F 13b Fowler. Cfr. anche Apollod. *Bibl.* II 4, 5, dove Anfitrione invita Creonte a prender parte alla spedizione contro i Teleboi.

Sarebbe interessante sapere quale versione seguisse Sofocle nella sua tragedia intitolata *Amphitryon*, ma l'argomento è ignoto¹⁴⁸.

Ho la convinzione che il *nomos* cui accenna Antigone possa essere un'usanza popolare, un sapere condiviso anche se non concettualizzato in leggi scritte¹⁴⁹. Un importante articolo di Margarita Xanthakou, dal titolo eloquente (*Mon amour, mon frère*)¹⁵⁰ ci fornisce una serie di esempi di questo *nomos* nei *miroloyia* ("canti funebri" orali in forma di elogio) e in alcuni racconti popolari della regione del Mani, ossia quella "regione culturale" (ben nota dal famoso libro di Patrick Leigh Fermor¹⁵¹) nel Sud del Peloponneso che si protende a penisola fra il golfo di Messenia a ovest e il golfo di Laconia a est. Per la gran parte la regione del Mani, nota per il suo conservativismo, occupa la Laconia, il resto la Messenia. I temi trattati nei *miroloyia*, connessi a cerimonie funebri, ma recitati anche in altre occasioni, sono vari, ma qui interessano quelli relativi al tema della vendetta; alcuni sono centrati esattamente sull'antagonismo fra consanguineità e affinità, dove la sorella vendica il fratello avvelenando il proprio marito, il suocero e il cognato ("*miroloi* di Paraski") e la protagonista si vanta "di aver compiuto il proprio dovere"¹⁵². In molti di questi *miroloyia* — è stato riconosciuto — i legami e l'affetto fra consanguinei (soprattutto fra fratello e sorella) sono presentati come antagonisti alle relazioni fra affini (marito e moglie specialmente). Spesso la conclusione è la vittoria della consanguineità sulla affinità. A volte compare decisamente il ruolo attivo della sorella nella "bella vendetta" contro il marito. Si tratta di casi limite, ma la solidarietà fra fratello e sorella e il ruolo attivo di essi contro parenti affini sono magnificati in molti *miroloyia* tradizionali, che non vanno considerati come documenti storici puri, ma rivelano un'ideologia che comunque (*pace* Bachofen) vanta il potere del padre. Singolare è la dichiarazione di un informatore maniota della Xanthakou, che a me ricorda certe affermazioni di Eschilo, Euripide e Aristotele: "È il padre che dona il suo sangue, che fa i figli; la donna non fa che metterli al mondo"¹⁵³; così i figli — dichiara un'informatrice

148 Soph. FF 122-124 Radt².

149 Kakridis (1949) 1987, pp. 153-164 individuò alcune canzoni popolari in greco moderno, provenienti da Karpathos, dal Ponto e da Cipro, in cui si enuncia il principio che madre, padre, fratello o sorella non sono rimpiazzabili, mentre la moglie sì (e perciò viene sacrificata dal marito). Kakridis faceva risalire questa "legge" (per lui di origine greca) a epoca preomerica. Più recente sarebbe invece il motivo opposto dell'amore coniugale che trionfa sui legami di sangue (Alceste e poesia popolare della Grecia moderna).

150 Xanthakou (1982) 2009, pp. 185-215. Ringrazio l'amico Giuseppe Gatto, esperto di tradizioni popolari, per avermi segnalato questo lavoro.

151 Mani. *Viaggio nel Peloponneso* (1958), trad. it. Milano 2004, in particolare p. 82: "il fatto che i *mirologia* esistono soltanto nel Mani induce a pensare che qui di nuovo vi sia una discendenza diretta dall'antica Grecia, un'usanza risalente, forse, a prima della guerra di Troia". Cfr. nello stesso senso Xanthakou (1982) 2009, p. 186.

152 Xanthakou (1982) 2009, p. 188-190. Vd. anche la dichiarazione di p. 191, n. 7. Un cenno già in Kakridis (1949) 1987, p. 38.

153 Aesch. *Eum.* 657-661; Eur. *Or.* 553-557; Arist. *Gen. anim.* 763b 31-33, che attribuisce la dottrina ad Anassagora e altri φυσιόλογοι. Cenni in Pomeroy 1976, pp. 65, 99; Bettini 2009, p. 329, n. 18; Bettini 2010, p. 115, n. 18; analisi dettagliata in Sommerstein 1989, pp. 206-208.

maniota — “appartengono alla famiglia di mio marito e non alla mia; essi hanno buoni rapporti coi miei fratelli, ma se volessero far loro del male, io prenderei senza esitare il partito dei miei fratelli”¹⁵⁴. Di conseguenza anche il marito non è ritenuto indispensabile; l’affine è un nemico in potenza con la conseguenza che l’alleanza matrimoniale è pericolosa e instabile¹⁵⁵. L’amore della sorella per il fratello o i fratelli è visto come il più nobile dei sentimenti, un sentimento che — al caso — prevale sull’amore della sposa per il marito e forse di una madre per i suoi figli (vedi “il canto di Davos e Nikolas”)¹⁵⁶. È interessante che dei dodici protagonisti di *miroloyia* della vendetta raccontati alla Xanthakou cinque abbiano come protagoniste donne che compiono il loro dovere di vendetta (molto interessante il “*miroloi* di Areti e di Kostadis” o “Koukouvayitsa”, “Piccola civetta”)¹⁵⁷. Si tratta naturalmente di modelli ideologici che sottolineano il primato della consanguineità (agnatica) sulla affinità¹⁵⁸. Ai *miroloyia* della vendetta si affiancano anche racconti popolari (*paramithia*), dove il tema della solidarietà fra sorella e fratelli ai danni delle relazioni matrimoniali (marito o moglie) sfocia alla fine del racconto in una “*maisonnée* fraternele” ideale e indistruttibile che rappresenta un vagheggiato stato di iperendogamia, dove i fratelli e la sorella vivono serenamente, felici e contenti, coi figli del fratello¹⁵⁹. La Xanthakou conclude la sua disamina di questi materiali precisando che si tratta di un *corpus* di racconti ancora molto incompleto, ma che la problematica proposta da *mirolyia* e racconti popolari rispecchia problemi propri di una determinata società e comunque sono paragonabili, “nella loro funzione psicologica” ai miti. L’autrice non conosce la serie di miti greci che ho raccolto nelle pagine precedenti; ma ci ha fornito una documentazione molto interessante anche per il *nomos* di Antigone, che viene così sottratto all’ipercriticismo degli studiosi eruditi moderni e restituito a una certa mentalità sicuramente greca, non solo persiana o araba o indiana.

VI. Amor di sorella: la novità dell’Antigone di Sofocle.

Diversamente dalle donne maniate dei *miroloyia*, da Altea (di una certa tradizione), da Alcmena e da Cassandra¹⁶⁰, Antigone non vuole vendicare Polinice. La sua tensione dialettica mira alla sepoltura del fratello in nome della *philia* sororale e in osservanza alle leggi non scritte degli dei¹⁶¹. A questo punto è

154 Xanthakou (1982) 2009, p. 196. Anche nella Grecia antica le donne tengono legami con la famiglia natale perché i figli appartengono al loro padre e, se il marito muore o divorzia, la vedova o la ex moglie torna dal padre o dal fratello. Pomeroy 1976, p. 101 vede in ciò la preziosità del legame fratello-sorella. In questo senso anche Alberto Maffi durante la discussione al Convegno.

155 Xanthakou (1982) 2009, pp. 196-197.

156 Xanthakou (1982) 2009, pp. 193-194, 197.

157 Xanthakou (1982) 2009, pp. 197, 199-205.

158 Xanthakou (1982) 2009, p. 205 considera che i *miroloyia* sono una sorta di “*historiographie panegyrique*” magnificante comportamenti *reali* o almeno *plausibili*.

159 Xanthakou (1982) 2009, pp. 206-210.

160 Vd *supra*, n. 142.

161 *Soph. Ant.* 450-460.

veramente difficile condividere l'opinione di chi ritiene che ad Antigone “importa solo rivendicare gli onori per la discendenza maschile di Edipo, per quello che era [scil. Polinice], insieme a Eteocle, l'erede della dinastia”¹⁶². Così come appare incredibile la tesi che “Antigone va incontro alla morte per onorare, nella figura del fratello, il «principe» ovvero la continuità maschile della dinastia reale di Tebe di contro a Creonte che rappresenta il ramo collaterale della famiglia e, in certo modo, l'*usurpatore* [enfasi mia] opportunista del potere”¹⁶³.

D'altronde non vedrei in Antigone un atteggiamento di sfida alla città, ma quello di disobbedienza civile a un comando illegale di Creonte¹⁶⁴, che ovviamente la isola da quasi tutti gli altri, come tutti i problemi di coscienza. Diventa allora più comprensibile che, al momento cruciale di essere condotta nella sua prigione, subentri in lei la crisi (vv. 876-882):

Senza compianto, senza amici, senza nozze sono condotta infelice verso la strada che mi è stata assegnata; non sarà più permesso a me sventurata vedere questo sacro occhio del sole splendente. Il mio destino illacrimato nessun amico lo piangerà.

Udito l'ordine inflessibile e definitivo dello spietato e cinico Creonte, compiangere la sua tomba, la vera permutazione alla sua “camera nuziale”, la sua prigione. Però Antigone non è disperata: anzi spera di giungere gradita al padre, alla madre e al fratello Eteocle, di cui ha preparato i cadaveri e versato le libagioni funebri nella tomba. Antigone non ha pentimenti: è più che mai convinta di aver reso il giusto onore “per coloro che hanno mente saggia” (v. 904) anche a Polinice, anche se in cambio ha avuto la condanna di Creonte. Ritiene di aver affrontato tale “fatica” “contro la volontà dei cittadini” (v. 907 βίᾳ πολιτῶν) e di nuovo non dice “contro la volontà di Creonte”. L'espressione “contro la volontà dei cittadini” sta a indicare semplicemente la trasgressione, non la sfida¹⁶⁵. Analogamente Isocrate, celebrando i meriti di Teseo, ricorda che egli mostrò il suo rispetto per gli dèi quando Adrasto e i figli di Eracle rivolsero suppliche e concesse di seppellire i corpi dei caduti sotto la Cadmea “contro la volontà dei Tebani” (βίᾳ Θηβαίων)¹⁶⁶. Io non credo che con questa espressione Antigone ammetta il diritto di Creonte di agire in nome di tutta la città¹⁶⁷. Ismene confessa la sua incapacità di agire appunto “contro la volontà dei cittadini” (v. 79), ma in sostanza contro l'ordine di Creonte da lei rispettato. Io non penso che Antigone con questa espressione voglia esprimere una personale convinzione o una posizione ribelle ribadita, ma piuttosto rifletta il parere degli altri (Ismene compresa). Di nuovo Creonte non è direttamente accusato, come se

162 Susanetti 2012a, p. 41.

163 Susanetti 2012, p. 330.

164 Come ha dimostrato Harris 2004; cfr. già in parte Foley 2001, pp. 176, 186-187.

165 Spesso l'espressione è tradotta “in defiance of the citizens”: Lloyd-Jones 1994 al v.; Griffith 1999, p. 279 al v. 907. Rösler 1993, pp. 89-99 traduce “gewaltsam gegen die Bürger” e ne fa una ragione per espungere i vv. 905-915.

166 Isocr. *Hel.* 31; cfr. Aesch. *Sept.* 745-746, 798; Thuc. I 43, 3. Anche in Eur. *Phoen.* 1657 Antigone risponde a Creonte di voler seppellire Polinice “anche se la città lo vieta” (κἄν ἀπεννέπη πόλις).

167 Come propone Griffith 1999, p. 279 al v. 907.

Antigone volesse indicare che la sua insubordinazione non è all'autorità dello zio materno reggente, ma è giudicata in rapporto alla città, cioè per esempio al coro dei vecchi Tebani con cui ha scambiato qualche battuta. Nella conclusione del suo toccante discorso Antigone lancia una serie di interrogativi, che problematizzano il suo caso lasciando però trasparire le sue reali convinzioni che emergono dagli interrogativi retorici (vv. 921-928):

Quale giustizia degli dèi ho trasgredito? Perché bisogna che io infelice guardi agli dèi [chiedendone l'aiuto]? Quale fra gli alleati devo invocare? Dal momento che, pur avendo agito con rispetto (verso il morto Polinice), mi sono conquistata l'accusa di non essere rispettosa (verso la patria)¹⁶⁸? Ma allora se questa ingiustizia che mi fanno è valida agli occhi degli dèi, soffrendo riconoscerei il mio errore. Ma se questi [scil. Creonte e i cittadini di Tebe] sbagliano, possano essi soffrire non più mali di quanti fanno ingiustamente a me.

Antigone lascia aperta la questione del suo "errore", anche se è lessicalmente enfatizzata come più probabile la questione dell'errore di Creonte (e cittadini di Tebe) di cui si augura una pena equivalente alla sua, secondo la legge del taglione¹⁶⁹.

Sarà Tiresia a dimostrare la ragione di Antigone (seguace degli dèi) e l'errore di Creonte¹⁷⁰. Anche il Coro alla fine lo condannerà (vv. 1349-1350). Si aggiunga anche che, come fratello di Giocasta e come zio materno di Polinice e di Antigone in particolare, Creonte non ha interpretato il ruolo che nella famiglia gli compete. Dalla sua Antigone ha le leggi non scritte degli dèi che sono superiori all'ordine individuale e illegale di Creonte¹⁷¹.

È evidente che, ai miei occhi, Antigone ha operato giustamente (e indipendentemente), istintivamente fedele alla *philia* familiare e seguace delle leggi divine, superiori all'ordine di Creonte. Antigone non solo è innocente (come dimostra la conclusione della tragedia), ma rappresenta anche un nuovo tipo di amore fraterno, difeso anche dopo la morte di Polinice a costo della propria vita contro il sopruso dell'ordine di Creonte troppo rigidamente e unilateralmente inteso¹⁷².

168 τὴν δυσσεβειαν εὐσεβοῦσα, cfr. anche *Ant.* 942-943 e 511. Per la nozione di εὐσεβεία (che copre diversi ambiti) intesa come "rispetto" dei morti e dei riti funebri (cfr. anche *Soph. Ajax* 1342-1350), ma anche come "rispetto verso la patria o la città intera" (*Aeschin. De fals. leg.* 114; *Isocr. Panath.* 124-125) rimando a Rudhardt 1992², pp. 13-15. *Plut. De frat. am.* 479D invita a σεβειν e τιμᾶν l'amicizia fra fratelli.

169 Cfr. Griffith 1999, p. 281 ai vv. 925-928.

170 *Soph. Ant.* 999-1047. Cfr. Parker 1983, p. 33: "With the entry of Teiresias and his report we receive decisive proof that Antigone is in the right". Cfr. Vidal-Naquet 1993, p. 296; Borgeaud 2005, pp. 48-51; Foley 2001, pp. 178-179; Roselli 2006, pp. 145-158; Rehm 2006, spec. pp. 189-202.

171 Da storica della religione greca sono totalmente d'accordo con Harris 2004, spec. pp. 21 ss. Vd. anche Romilly (1071) 2005, pp. 29-34. Si aggiungano anche *Eur. Suppl.* 429-439; *Stat. Theb.* XII 558-645. Per Aristotele (*Pol.* V 25, 1314b 38-40/1315 a 1-4) perfino il tiranno deve mostrarsi zelante nei confronti del culto divino perché i sudditi hanno meno timore di subire ingiustizie da parte di uomini di tal sorta, se pensano che il loro signore è religioso e si dà cura degli dèi e meno lo attaccano in quanto ha gli dèi come alleati.

172 Torrance 2010, pp. 240-1, 251 ha riconosciuto nella relazione speciale di Antigone

Si è spesso rimproverato ad Antigone di adottare una scala di priorità del tutto illogica perché non a favore di un fratello vivo (come nel caso della moglie di Intaferne), ma di un fratello morto; ne consegue che la sua scala di affetti sarebbe inadatta alla situazione e frutto di passione¹⁷³. In realtà — a mio modo di vedere — essa rivela la lealtà del suo amore sororale, un amore che dura anche dopo la morte. L'amore per il fratello defunto nella mentalità greca è impegnativo e Antigone non vuole tradirlo (v. 46). Del resto il rispetto della volontà del fratello defunto è documentato da una dedica ad Atene dell'inizio del V a.C.: una certa Tho(u)time fa una dedica di primizie dai suoi beni a Pallade sull'Acropoli, una dedica promessa dal fratello (evidentemente morto)¹⁷⁴.

Antigone non si abbandona al dolore per la perdita di Polinice, né si suicida subito come certe "sorelle dolenti" del mito e della realtà greca. Anzi agisce in favore di Polinice che non vuol "tradire" (v. 46). Romilly riteneva che la trasgressione dell'eroina tebana fosse motivata da tre ragioni: il senso dell'onore (v. 46), la pietà fraterna (v. 73 "riposerò con lui, cara a chi mi è caro") e infine quella che viene chiamata dalla studiosa francese "disposizione naturale" con riferimento proprio al v. 523 assolutizzato¹⁷⁵. Per quest'ultimo ho proposto sopra una diversa soluzione; per il senso dell'onore (ma per Antigone propriamente è volontà di non tradire) è certamente un effetto dell'amore fraterno, se si pensa che Plutarco, ricordando un frammento del *Piritoo* di Crizia, afferma che "non il commensale o il compagno di efebia o l'ospite è «legato con i ceppi del riguardo (αἰδοῦς) non foggiate dalla mano», ma il fratello consanguineo cresciuto insieme, nato dallo stesso padre e dalla stessa madre"¹⁷⁶. Antigone non insiste sul tema del dovere (come le Maniote dei *miroloyia*), in lei trionfa l'amore (vv. 72-73) specialmente per Polinice "fratello carissimo" (v. 81 ἀδελφῶ φίλτάτῳ), convinta di "aver commesso una colpa *hosia*" (v. 74 ὄσια πανουργήσασα), ossia una colpa che, rientrando nella sfera della religione è conforme all'uso e alla regola, esprime una qualità morale che non riguarda solo doveri resi agli dèi, ma anche agli uomini¹⁷⁷. L'idea negativa di "macchinazione" si oppone in ossimoro a quella di un'azione lodevole: l'idea degli altri opposta alla sua convinzione profonda.

In definitiva Sofocle innova rispetto alla tradizione non solo dando particolare importanza al personaggio di Antigone¹⁷⁸, ma rappresentando nell'eroina tebana un nuovo tipo di amore di sorella per il fratello defunto, che viene assolutizzato non meno delle "sorelle dolenti" del mito e della realtà, ma

con Polinice come tratto fondamentale una "obsessive loyalty", ossia una "vicious rejection of other potential male kinship bonds", insomma una "unhealthy obsession with Polynices over all others". Il motivo della sua condanna è, a mio avviso, un pregio, il segno dell'amore sororale che continua anche dopo la morte del fratello con lealtà verso la sua memoria.

173 Blundell 1989, p. 134. *Contra* Foley 2001, pp. 177-178.

174 Raubitschek 1949, p. 304, n° 284; Golden 1990, p. 130.

175 Romilly (1971) 2005, p. 34

176 Crit. F 6 Snell-Kannicht; Plut. *De frat. am.* 482A. Per "Aidos [...] as a positive respect for a *philos*" vd. Cairns 1993, p. 273 e n. 30 (con molti esempi).

177 Rudhardt 1992², pp. 30-36.

178 Vd. Cingano 2003, pp. 78-81 e Jaccottet 2005, pp. 29-31.

agendo personalmente, nonostante i divieti, a prezzo della sua stessa vita. Un anonimo (la cui datazione è problematica) stilò un elenco di *philadelphoi* (sia maschi che femmine); tra le eroine collegate a un fratello defunto cita in prima sede Antigone *philadelphos* nei confronti di Polinice, seguita dalle sorelle di Meleagro (con relativi nomi) e dalle sorelle di Fetonte (con relativi nomi)¹⁷⁹.

Questo tipo di Antigone *philadelphos*¹⁸⁰ all'epoca di Plutarco avrebbe potuto ambire alla fama di φιλάνθρωπος se si considera che, nell'elogio funebre di Apollonio morto prematuramente, il giovane viene rappresentato come "amante del padre, amante della madre, amante dei *familiari*, amante degli amici, in generale amante degli esseri umani"¹⁸¹.



Figura 1



Figura 2

179 *Script. rerum memor. Gr.* p. 219 Westermann = Landi 1895, pp. 544-545. Ringrazio della segnalazione il dott. Claudio Consonni. Alla fine del mio lavoro trovo che Busnelli 2014, pp. 51-56 per Callim. F 105 Pfeiffer suggerisce di adottare, in riferimento ad Antigone, l'integrazione già di Vogliano al rigo 23 φι[λά]δ[ε]λ[φ]ον. La negazione davanti a questo aggettivo e ἀπολελ[] mi fanno propendere per l'integrazione di Lobel citata da Busnelli 2014, p. 52 οὐκ ἔφη [ἀ]δ[ε]λ[φ]ὸν ἀπολελοίπε[ν]αι che confermerebbe la lealtà di Antigone al fratello morto messa in luce nel mio testo.

180 Parola che non ricorre in Sofocle dove compare φιλάδελφα (*Ant.* 527), detto dal Coro in riferimento alle lacrime di Ismene per la sorella.

181 *Plut. Consol. ad Apoll.* 120A φιλοπάτωρ γενόμενος καὶ φιλομήτωρ καὶ φιλοίκειος καὶ φιλόφιλος, τὸ δὲ σύμπαν εἰπεῖν φιλάνθρωπος.



Figura 3



Figura 4

Bibliografia

- Alaux J. 1995, *Sur quelques pièges de la parenté. Soeurs et frères dans la tragédie athénienne*, "ASNP" S. III, 25, pp. 219-242
- Arrigoni G. 1970, *Le Meleagridi in Antonino Liberale e Nicandro*, "Acme" 23, pp. 17-28
- Arrigoni G. 2012, *La fortuna di un'edizione*, Premessa a *Scholia in Sophoclis Oedipum Coloneum*, recensuit V. de Marco, Romae 1952, rist. an. Bergamo
- Arrigoni G. 2014, *Quel che possiamo imparare dalla religione greca, per esempio la "compassione attiva" (altare di Eleos)*, in G. Arrigoni-C. Consonni-A. Però (a cura di), *Proposte per l'insegnamento della Storia delle religioni nelle scuole italiane*, Bergamo, pp. 209-232
- Belardinelli A.M.-Greco G. (a cura di) 2010, *Antigone e le Antigoni. Storia forme fortuna di un mito*, Milano
- Bettini M. 2009, *Il fratello di Antigone*, in Id., *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna, pp. 321-338
- Bettini M. 2010, *Il fratello di Antigone. Dilemmi parentali, survivals e regole del lutto*, in Belardinelli-Greco 2010, pp. 109-122
- Blundell M.W. 1989, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge... Sydney
- Borgeaud Ph. 2005, *D'Antigone à Érigone*, in Gilbert 2005, pp. 44-58

- Bremmer J. 1983, *The importance of the maternal uncle and grandfather in archaic and classical Greece and early Byzantium*, "ZPE" 50, pp. 173-186
- Bremmer J.N. 1997, *Why did Medea kill her brother Apsyrtus?*, in J.J. Clauss-S.I. Johnston (Eds.), *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy and art*, Princeton, pp. 83-100
- Brown A. 1987, *Sophocles: Antigone*, edited with translation and notes, Warminster
- Busnelli G. 2014, *Callimaco fr. 105 Pf. (syrma Antigones): una proposta di interpretazione*, "Acme" 67, pp. 51-64
- Cairns D.L. 1993, *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford
- Cantarella R. 1982, *Sofocle, Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, trad. it di R. Cantarella, Note e commento di M. Cavalli, a cura di D. Del Corno, Milano
- Capizzi A. 1979, *Eliadi, Meleagridi, Pandionidi. Osservazioni sulla metafora mitica in Parmenide*, "QUCC" N.S. 3, pp. 149-160
- Cazzaniga I. 1951, *La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana*, Parte seconda, Milano
- Chodkowski R.R. 1988, *Zur Interpretation von Sophokles'«Antigone» 523: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν*, "Eos" 76, pp. 21-37
- Cerri G. 1999, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, Introduzione, testo, traduzione e note, Milano
- Ciani M.G. 2000, *Sofocle, Anouilh, Brecht, Antigone. Variazioni sul mito*, a cura di M.G. Ciani, Venezia
- Cingano E. 1995, *Commento alla Pitica II*, in Pindaro, *Le Pitiche*, Introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, Commento a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini, Milano
- Cingano E. 2003, *Figure eroiche nell'Antigone di Sofocle e nella tradizione mitografica arcaica*, in G. Avezzi (a cura di), *Il dramma sofocleo. Testo, lingua, interpretazione*, Stuttgart-Weimar, pp. 69-84
- Clairmont C.W. 1993, *Classical Attic Tombstones, I*, Kilchberg; *Plate volume*, Kilchberg
- Di Maria G. 2009, *Antigone a Crotone*, "PhilolAnt" 2, pp. 127-135 (on-line)
- Faggi V. 2009, *Sofocle, Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Traduzione di V. Faggi, a cura di S. Beta, Torino
- Foley H.P. 1995, *Tragedy and democratic ideology. The case of Sophocles'Antigone*, in B. Goff (Ed.), *History, tragedy, theory*, Austin, pp. 131-150
- Foley H.P. 1996, *Antigone as a moral agent*, in M.S. Silk (Ed.), *Tragedy and the tragic. Greek theatre and beyond*, Oxford, pp. 49-73
- Foley H.P. 2001, *Female acts in Greek tragedy*, Princeton and Oxford
- Forbes Irving P.M.C. 1990, *Metamorphosis in Greek Myth*, Oxford
- Fowler R.L. 2013, *Early Greek Mythography, II*, Commentary, Oxford
- Gilbert M. (Directeur) 2005, *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève
- Golden M. 1990, *Children and childhood in classical Athens*, Baltimore and London
- Greco G. 2010, *Antigone di Sofocle*, in Belardinelli-Greco 2010, pp. 242-287 (traduzione, adattamento e regia)
- Griffith M. 1999, *Sophocles, Antigone*, Edited by, Cambridge
- Grossardt P. 2001, *Die Erzählung von Meleagros. Zur literarischen Entwicklung der kalydonischen Kultlegende*, Leiden-Boston-Köln
- Hame K.J. 2008, *Female control of funeral rites in Greek tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone*, "Class. Phil." 103, pp. 1-15
- Hamilton J.D.B. 1991, *Antigone: kinship, justice and the polis*, in D.C. Pozzi and J.M.

- Wickersham (Eds.), *Myth and the polis*, Ithaca and London, pp. 86-98.
- Hansen P.A. 1983, *Carmina epigraphica Graeca saeculorum VIII-V a.Chr.n.*, Berolini et Novi Eboraci
- Harris E.M. 2004, *Antigone the lawyer, or the ambiguities of nomos*, in E.M. Harris-L. Rubinstein (Eds.), *The law and the courts in ancient Greece*, London, pp. 19-56
- Jaccottet A.-F. 2005, *Antigone: La création d'une tragédie pour le théâtre athénien*, in Gilbert 2005, pp. 27-43
- Jebb R.C. 1891², Sophocles, *The plays and fragments*, Part III, *The Antigone*, Cambridge
- Kakridis J. Th. (1949) 1987, *Homeric researches*, rist. New York and London
- Kenney E.J. 2011, Ovidio, *Metamorfosi*, Vol. IV (Libri VII-IX), Milano
- Landi C 1895, *Opuscula De fontibus mirabilibus, De Nilo etc. ex cod. Laur. 56, 1 descripta*, "SIFC" 3, pp. 531-548
- Lardinois A. 2012, *Antigone*, in K. Ormand (Ed.), *A companion to Sophocles*, Chichester, pp. 55-68
- Le Déaut R. 1964, *Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament (Tite III, 4)*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I, Città del Vaticano, pp. 255-294
- Leigh M. 1998, *Sophocles at Patavium*, "JHS" 118, pp. 82-100
- Lloyd-Jones H. (1994) 1998, *Sophocles. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, Edited and translated by, rist. Cambridge Mass.-London
- Lloyd-Jones H.-Wilson N.G. 1990, *Sophoclea. Studies on the text of Sophocles*, Oxford
- Loicq-Berger M.-P. 1992, *Racisme et philanthropie chez Aristote*, in AA.VV., *Serta Laodiensia secunda*, Liège, pp. 295-308
- Machin A.-Pernée L. (Ed.) 1993, *Sophocle. Le texte, les personnages*, Aix-en-Provence
- Mastrocinque A. 1991, *L'ambra e l'Eridano (Studi sulla letteratura e sul commercio dell'ambra in età preromana)*, Este (Padova)
- Müller G. 1967, *Sophokles, Antigone*, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg
- Murr J. (1890) 1969, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, rist. Groningen
- Nardi C. 2006, *Tobia come Antigone*, "Vivens homo" 17/2, pp. 385-407
- Paduano G. 1982, *Tragedie e frammenti di Sofocle*, Torino
- Parker R. 1983, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford
- Parker R. (1996) 2004, *Athenian religion. A history*, Oxford
- Patterson C.B. (Ed.) 2006, *Antigone's answer: essays on death and burial, family and state in classical Athens*, "Helios" 33 Supplement
- Patterson C.B. 2006a, *The place and practice of burial in Sophocles' Athens*, in Patterson 2006, pp. 9-48
- Pembroke S. 1967, *Women in charge: the function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy*, "JWI" 30, pp. 1-35
- Petrovič I. 2001, *Die Bedeutung des Verses 523 in der «Antigone» des Sophokles*, "AAntHung" 41, pp. 359-362
- Pomeroy S. 1976, *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity*, London
- Raubitschek A.E. 1949, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge Mass.
- Rehm R. 2006, *Sophocles' Antigone and family values*, in Patterson 2006, pp. 187-218
- Richter G.M.A. 1961, *The archaic gravestone of Attica*, London
- Rösler W. 1993, *Die Frage der Echtheit von Sophokles, Antigone 904-20 und die politische Funktion der attischen Tragödie*, in A.H. Sommerstein et alii (Eds.), *Tragedy, comedy, and the polis*, Bari, pp. 81-99
- Rolley C. 1994, *La sculpture grecque, 1, Des origines au milieu du V^e siècle*, Paris

- Romilly J. de (1971) 2005, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Milano
- Romilly J. de 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris
- Roselli D.K. 2006, *Polyneices' body and his monument: class, social status, and funerary commemoration in Sophocles' Antigone*, in Patterson 2006, pp. 135-177
- Rudhardt J. 1992², *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris
- Saïd S. 1993, *Couples fraternels chez Sophocle*, in Machin-Pernée 1993, pp. 299-327
- Shapiro H.A. 2006, *The wrath of Creon: withholding burial in Homer and Sophocles*, in Patterson 2006, pp. 119-134
- Sommerstein A.H. 1989, *Aeschylus Eumenides*, edited by, Cambridge... Sydney
- Sourvinou-Inwood Chr. 1987-1988, *Sophocles Antigone 904-20: a reading*, "AION (filol)" 9-10, pp. 19-35
- Sourvinou-Inwood Chr. 1989, *Assumptions and creation of meaning: reading Sophocles' Antigone*, "JHS" 109, pp. 134-148
- Sourvinou-Inwood 1990, *Sophocles' Antigone as a 'bad woman'*, in F. Dieteren and E. Kloek (Eds.), *Writing women into history*, Amsterdam, pp. 11-38
- Sourvinou-Inwood Chr. 2003, *Tragedy and Athenian religion*, Lanham-Boulder-New York-Oxford
- Susanetti D. 2012, *Sofocle. Antigone*, Introduzione, traduzione e commento, Roma
- Susanetti D. 2012a, *Di ciò che nasce morto. Il complesso di Antigone*, in Susanetti 2012, pp. 9-51
- Thesleff H. 1965, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, Åbo
- Torrance I. 2010, *Antigone and her brother: what sort of special relationship?*, in S.E. Wilmer-A. Žukauskaitė (Eds.), *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism*, Oxford, pp. 240-253
- Tromp de Ruiter S. 1932, *De vocis quae est φιλανθρωπία significatione atque usu*, "Mnemosyne" 59, pp. 271-306
- Vidal-Naquet P. 1993, *Le chant du cygne d'Antigone. À propos des vers 883-884 de la tragédie de Sophocle*, in Machin-Pernée 1993, pp. 285-297
- Wehrli F. 1967², *Die Schule des Aristoteles*, H.2, *Aristoxenos*, Basel-Stuttgart
- Willink Ch. 2008, *Sophocles, Antigone 891-928 and 929-943*, "Philologus" 132, pp. 18-26
- Xanthakou M. (1982) 2009, *Mon amour, mon frère. Présentation et esquisse d'analyse d'un corpus de littérature orale maniote*, "Cahiers de littérature orale" 66, pp. 185-215