

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXIX

1995

INDEX

CHRISTER BRUUN	<i>Pericula Alexandrina: The Adventures of a Recently Discovered Centurion of the legio II Parthica</i>	9
ANNE HELTTULA	<i>Names and Cases. Observations on CIL IV 1364</i>	29
MAIJASTINA KAHLOS	<i>The Restoration Policy of Vettius Agorius Praetextatus</i>	39
IIRO KAJANTO	<i>The Body Politic. On the History of a Famous Simile</i>	49
KLAUS KARTTUNEN	<i>Early Roman Trade with South India</i>	81
JUKKA KIVIHARJU	<i>Notice of a New Manuscript of John of Seville's Latin Translations of Sahl Ben Bišr's Kitāb al-<u>I</u>ktiyārāt (Liber de electionibus) and Kitāb al- Auqāt (Liber temporum)</i>	93
UTA-MARIA LIERTZ	<i>Über das Fehlen von Inschriftentypen. Einige Beobachtungen am Beispiel Kaiserpriester</i>	103
BENGT LÖFSTEDT	<i>Notes on Marius' De elementis</i>	111
MARIA MASLANKA SORO	<i>Alcuni aspetti della sofferenza tragica nell' Aiace di Sofocle</i>	115
OUTI MERISALO	<i>Classical Philology in Eighteenth-Century Finland: Henrik Hassel and Carl Abraham Clewberg</i>	137
OLLI SALOMIES	<i>Praenomina Recorded Erroneously in Inscriptions. With an Observation on the Grandfather of Q. Aulus Cerretanus (cos. II 319 BC)</i>	155
ERKKI SIRONEN	<i>Statue Base Epigrams in Honor of a Restorer from Early Byzantine Athens</i>	163
HEIKKI SOLIN	<i>Analecta epigraphica CLIX–CLXIII</i>	175
	<i>De novis libris iudicia</i>	183
	<i>Index librorum in hoc volumine recensorum</i>	223
	<i>Libri nobis missi</i>	227

ALCUNI ASPETTI DELLA SOFFERENZA TRAGICA NELL'*AIACE* DI SOFOCLE

MARIA MASLANKA SORO

1. La ricerca che ha per oggetto la sofferenza tragica in Sofocle e nell'*Aiace* in particolare, va impostata anzitutto sul piano dei rapporti tra i personaggi.¹ Il modo di porsi del personaggio tragico di fronte agli altri, si tratti dell'intera società (πόλις, società arcaica di guerrieri) o del singolo, è fondamentale per comprendere come il discorso che Sofocle conduce nei suoi drammi vada molto al di là della concezione ideologica eschilea.

L'analisi della sofferenza tragica si ricollega all'esame di altre problematiche esistenziali e culturali, quali la colpa e la punizione, il rapporto divino/umano, la solitudine e l'emarginazione. Mettere a fuoco una di esse, senza tener adeguatamente conto delle altre può deformare il "messaggio" che il poeta intendeva trasmettere attraverso i suoi drammi. D'altra parte, ogni singola questione è suscettibile di essere esaminata da diverse angolature.

L'ambito in cui vorrei proporre l'interpretazione della sofferenza nell'*Aiace* di Sofocle, da una parte riguarda il nesso colpa / sofferenza, dall'altra si rivolge al significato della sofferenza e ai moduli con i quali essa viene ad esprimersi. In altri termini, una volta ammessa la poca attendibilità

¹ Questa affermazione concorda con i risultati dei lavori che dedicano un ampio spazio alle relazioni tra il personaggio sofocleo e il mondo esterno: cfr. per es. K. Reinhardt, *Sophocles*, Frankfurt am Main 1933; G. Perrotta, *Sofocle*, Messina-Milano 1935; C. H. Whitman, *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, Cambridge 1971 (1951); J. C. Opstelten, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam 1952; B.M.W. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles 1964; G. Ronnet, *Sophocle, poète tragique*, Paris 1969; E. Fraenkel, *Due seminari romani di Eduard Fraenkel: Aiace e Filottete di Sofocle*, Roma 1977; P. Gravel, *Pour une logique du sujet tragique. Sophocle*, Montréal 1980; V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1983; E. Medda, *La forma monologica. Ricerche su Omero e Sofocle*, Pisa 1983, 75-156; R. Scodel, *Sophocles*, Boston 1984; R.G.A. Buxton, *Sophocles*, Oxford 1984; B.J. Powell, *The metaphysical quality of the tragic*, Bern 1990.

del discorso "eschileo", secondo cui tra la colpa e la sofferenza esiste un rapporto di causa / effetto,² l'indagine tende ad analizzare il contesto di rapporti umani in cui Aiace viene a trovarsi e che alimentano il suo malessere e la sua sofferenza.

Prima di passare all'analisi particolareggiata della sofferenza di Aiace, credo sia opportuno percorrere le principali linee della problematica della sofferenza che emerge dalle tragedie di Eschilo: in questo modo sarà più facile comprendere la distanza che divide la realtà tragica in entrambi i poeti.

La struttura etico-religiosa del mondo eschileo assegna al dolore e alla sofferenza una funzione di rilievo. Lo stretto rapporto tra Zeus e Dike³ presuppone un più costruttivo approccio alla realtà, con l'eticizzazione di molte categorie legate all'elemento divino,⁴ come colpa, pena, sofferenza, responsabilità per il male e il dolore. Il rapporto di causa ed effetto tra la colpa e la sofferenza, "sintetizzato" – prima di Eschilo – nello "schema" soloniano ὄλβος → κόρος → ὕβρις → ἄτη,⁵ viene ripreso da Eschilo⁶ e sviluppato in una "legge" esplicitamente formulata nella parodo dell'*Agamennone*, nell'ambito del cosiddetto "Inno a Zeus" (vv. 176-183). Si tratta del famoso πάθει μάθος: la saggezza attraverso la sofferenza. La funzione che Eschilo attribuisce all'elemento del pathos comporta il tentativo di privarlo del carattere altamente drammatico, tramite lo scioglimento delle tensioni cresciute nel corso della tragedia; esso è il presupposto del μάθος che coinvolge sia l'aspetto conoscitivo che, in

² La concezione in cui la colpa si presenta in termini etico-religiosi e la punizione che viene dagli dei coincide con il ristabilimento dell'equilibrio nel mondo è in Eschilo spesso turbata da altri fattori; la complessità del mondo eschileo nonostante la sostanziale chiarezza e coerenza della sua "teodicea", è stata colta con grande sensibilità letteraria dal Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978, passim.

³ Noto già in Esiodo (cfr. per es. Erga 252 ss., dove Dike è esplicitamente chiamata figlia di Zeus) e in Solone (cfr. per es. fr. 13, 9-13 W); per Eschilo cfr. Ag. 163-183; 367 ss., Suppl. 403 ss. e in particolare la conclusione del Coro: δίκαια Διόθεν κράτη (437); Choeph. 948 ss.; Septem 443-446; nei vv. 662-671 Dike è esplicitamente chiamata da Eteocle figlia di Zeus.

⁴ I processi culturali cui si accenna vengono analizzati nel loro sviluppo cronologico a partire da Omero nella monografia di E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959 (titolo orig.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951) e di A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci*, Bari 1964 (titolo orig.: *Moral and Responsibility*, Oxford 1960).

⁵ Cfr. Solon, fr. 6, 3-4 W.

⁶ Cfr. Ag. 750-769.

maggior misura, il comportamento dell'uomo, in corrispondenza ad un atteggiamento di moderazione e di saggezza – σωφροσύνη.⁷

Costruire un sistema in cui la sofferenza costituisce, al tempo stesso la "punizione" e la "grazia",⁸ intellettualmente coerente, ma eticamente semplificatore, richiedeva ad Eschilo di dare un nuovo significato alla categoria della colpa tragica e ai concetti oscillanti intorno ad essa, come quello di ἄτη⁹ e di φθόνος θεῶν,¹⁰ relitti della precedente tradizione culturale. Questi concetti "convivevano" con la colpa in maniera contraddittoria, nel senso che l'elemento divino in essi rinchiuse era, non di rado, all'origine del male e della sofferenza.¹¹

Nel suo tentativo di eliminare la contraddizione Eschilo cerca di connettere l'intervento malvagio della divinità con un atto di ὕβρις da parte dell'uomo. La tendenza moralizzante traspare dall'uso frequente del termine ἄτη col significato di rovina o sciagura come punizione della ὕβρις.¹²

2. L'*Aiace* è – assieme all'*Antigone* – la tragedia in cui il termine ὕβρις (e i suoi derivati) è meglio attestato in Sofocle.¹³ Per alcuni studiosi il

⁷ Il pensiero racchiuso in questo termine occupa un posto di rilievo nella "trasparente" religione delfica, la cui quintessenza si riconduce alle massime μηδὲν ἄγαν e γνῶθι σεαυτόν. Per l'analisi storica del concetto di sophrosyne cfr. H. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, New York 1966.

⁸ Cfr. χάρις βίαιος in Ag. 182 e il commento del Fraenkel in E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, II, Oxford 1950, 112.

⁹ Sull'eticizzazione del termine ἄτη prima di Eschilo cfr. J.M. Bremer, *Hamartia*, Amsterdam 1969, 105-118 e Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., 52 ss.

¹⁰ L'invidia degli dei come topos filosofico-esistenziale raggiunge il suo apice nell'opera di Erodoto (cfr. per es. 1,32,1; 3,40,2; 7,10ε); in Eschilo essa si presenta per lo più come *nemesis*, un giusto sdegno da parte della divinità offesa (cfr. M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Milano 1984, 499); il dio diventa "collaboratore" dell'uomo ogni volta che questi, dopo aver compiuto un'azione malvagia, procede verso la propria rovina: cfr. il discorso di Dario nei *Persiani*, vv. 739-752. La concezione "eticizzata" dell'invidia degli dei traspare dalle parole del Coro dell'*Agamemnone* nei vv. 750 ss.

¹¹ La concezione della colpa umana come effetto dell'ἄτη divina è frequente in Omero (cfr. per es. *Il.* 9,505; 19,91-94, 129, 134-136), ma non risulta traumatica per il rapporto uomo / dio. Sull'ἄτη in Omero cfr. Bremer, *Hamartia*, cit., 99-112; S. Saïd, *La faute tragique*, Paris 1978, 75-83.

¹² Per i due significati dell' ἄτη in Eschilo, di cui uno indica la forza soggettiva, accecante chi ne sia dominato, l'altro, invece, quella oggettiva, intesa come rovina in seguito ad una trasgressione verso gli dei, cfr. R.E. Doyle, "The Objective Concept of ATH in Aeschylean Tragedy", *Traditio* 28 (1972) 1-28.

¹³ Cfr. M. Dirat, *L'Hybris dans la tragédie grecque*, Lille 1973, 264 e Saïd, *La faute*

parallelismo consiste non soltanto nella frequenza dell'uso, ma anche nell'affinità del significato di questa nozione in entrambe le opere, e così il Pohlenz accosta la ὑβρις di Creonte a quella di Aiace, convinto che la colpa in ambedue i casi abbia il carattere della trasgressione contro gli dei e sia dovuta alla mancanza di *self-restraint*.¹⁴ Senonché esiste una fondamentale differenza nel modo in cui essa viene presentata da Sofocle: lo sviluppo dell'azione tragica conferma la ὑβρις di Creonte, ma non quella di Aiace.¹⁵

Nel dialogo con Odisseo del prologo, in particolare nei vv. 118-120 e 127-133, Atena si serve del caso di Aiace per formulare un avvertimento generico contro il comportamento arrogante verso gli dei. L'eroe ha cercato di uccidere gli Atridi e Odisseo, credendoli responsabili del torto da lui subito, come spiegherà nel dialogo con Atena del primo episodio (cfr. in particolare v. 98 ὅστ' οὐποτ' Αἴανθ' οἶδ' ἀτιμάσουσ' ἔτι); l'ha fatto per i motivi che rivelerà soltanto nel cosiddetto primo monologo (vv. 430-480), una *rhexis* che segue il *kommos* (vv. 349-429),¹⁶ in cui le parole si alternano con le espressioni di dolore,¹⁷ frutto dell'infamia di cui egli si è coperto in seguito ad un errore tragico. In un atto folle, cioè, egli aveva ucciso dei buoi e delle pecore, scambiandoli – nell'accecamento voluto da Atena – per gli odiati comandanti degli Achei e lo scaltro Odisseo.

Aiace come personaggio appartiene – per quanto riguarda il mondo dei valori – all'epoca eroica che il Dodds chiama "civiltà di vergogna".¹⁸ Di questi il più importante è la τιμή, il rispetto e l'onore testimoniati ad un individuo nobile¹⁹ dalla società arcaico-aristocratica in segno di riconoscenza ed

tragique, cit., 402.

¹⁴ Cfr. M. Pohlenz, *La tragedia greca I*, Brescia 1961 (titolo orig.: *Die griechische Tragödie*, Göttingen 1930), 225. Nel caso di Creonte si può parlare di colpa intesa in termini eschilei, anche se non è su quello che batte l'accento; cfr. Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 1-20; cfr. anche M. Maslanka Soro, "La colpa e il colpevole nell'*Antigone* di Sofocle", *Sandalion* 15 (1992) 19-32.

¹⁵ Cfr. North, *Sophrosyne*, cit., 58.

¹⁶ Lo schema *kommos/rhexis* si ripete anche in altre tragedie di Eschilo: cfr. *Ant.* 801-943, O.R. 1297-1415. Tale modulo permette al poeta di delineare lo sviluppo della dimensione monologica del personaggio nella crescente estrinsecazione del suo pathos; cfr. su questo argomento Medda, *La forma monologica*, cit., 75-121 e Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 38-47.

¹⁷ Cfr. v. 385 ἰὼ μοί μοι, v. 394 ἰὼ, v. 412 ἰὼ; le due ultime esclamazioni rimangono in corrispondenza antistrofica.

¹⁸ Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., 33.

¹⁹ Al carattere "nobile" (inteso in termini arcaici) di Aiace si riferiscono (direttamente o

ammirazione per i suoi successi dovuti alla forza e al coraggio, in particolare per le imprese gloriose in guerra. Il compiere un atto infame, anche contro le intenzioni, fa perdere la τιμή e il diritto ad essa in futuro.²⁰ Macchiarsi di tale "colpa oggettiva" equivale ad essere escluso dalla società arcaica e, di conseguenza, essere destinato a morire. È caratteristico che questa "colpa oggettiva", di fondamentale importanza per *Aiace*, già per Sofocle avrà un valore puramente storico, non essendo mai definita ὕβρις ο ἄμαρτία.²¹ Inoltre, la sua funzione nella struttura della tragedia è marginale. Come ha ben chiarito la Saïd, "Sophocle ne mentionne jamais expressément une *hamartia* du héros".²² Per quanto riguarda, invece, il concetto di ὕβρις, si osserva lo slittamento del suo significato dal piano etico-religioso a quello politico, specialmente in riferimento al protagonista.²³ Prima di affrontare tale questione, cercherò di esaminare in che termini l'atteggiamento di *Aiace* viene valutato nel prologo (vv. 1-133) e nella profezia di Calcante raccontata dal messo nel terzo episodio (vv. 748-783).

Nel corso del dialogo con Odisseo neanche una parola di Atena presuppone la colpevolezza di *Aiace*, colpito dalla dea dell'insania che ricorda l'ἄτη omerica. Nella chiusura del prologo la dea ammonisce, in una breve *rhexis*, Odisseo – dopo avergli fatto constatare la rovina del potente eroe – a non rivolgere agli dei delle parole arroganti: τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέρκοπον / μηδέν ποτ' εἴπησ' αὐτὸς ἐς θεοῦς ἔπος (vv. 127-128); inoltre gli ricorda la necessità di non insuperbirsi a causa della propria

indirettamente) i termini εὐγενής (v. 480), ἄριστος (vv. 636-637, 1340, 1380), γενναῖος (v. 1355).

²⁰ Cfr. Adkins, *La morale dei Greci*, cit., 93 ss.; J. Lacarrière, *Sophocle*, Paris 1978², 44 ss.; M. Maslanka, "Problem cierpienia bohatera tragicznego u Sofoklesa" (Il problema della sofferenza dell'eroe tragico in Sofocle), *Eos* 72 (1984) 36-37.

²¹ Con questo termine, come è noto, viene chiamata la colpa tragica nella *Poetica* di Aristotele (13,1453a,7-10), con una precisazione di significato nella *Retorica* (1,13,1374b, 6-8), dove essa (indicata con il termine ἀμάρτημα, una variante lessicale rispetto ad ἄμαρτία) si colloca tra ἀτύχημα (evento negativo casuale) e ἀδίκημα (trasgressione morale soggetta alla punizione) e si riferisce ad una azione volontaria, negativa nelle conseguenze, ma priva di intenzione malvagia; cfr. anche Bremer, *Hamartia*, cit., 99. La poca attinenza della concezione aristotelica della colpa tragica con le tragedie di Sofocle è sostenuta dalla Saïd, *La faute tragique*, cit., 26, 31, 507; cfr. inoltre V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, Brescia 1959 (titolo orig.: *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954), 40, e S. Østerud, "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *Symbolae Osloenses* 51 (1976) 65-80, in particolare 76-77.

²² Cfr. Saïd, *La faute tragique*, cit., 398.

²³ Cfr. *ibid.*, 402-403.

superiorità fisica o della ricchezza (vv. 129-130), ma è significativo che questo genere di trasgressione non possa essere riferito ad Aiace. In effetti, il suo discorso, che si mantiene nella forma gnomica, piuttosto generica, sembra non avere stretti legami con la situazione di Aiace.²⁴ Le ultime parole della dea, con le quali si chiude il prologo (vv. 132-133), hanno il sapore di un detto arcaico e potrebbero riferirsi in maniera indiretta all'eroe: τοὺς δὲ σώφρονας / θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοῦς. L'affermazione della dea secondo cui gli immortali odiano i cattivi che, sebbene generica, contiene una chiara allusione ad Aiace, appare svuotata del suo significato in ragione dell'atteggiamento manifestato da Atena in precedenza nei confronti dell'eroe privo di ragione. Nei vv. 90-117 ella si prende gioco del nemico già vinto, ma ancora inconsapevole della propria sciagura, chiamandosi la sua σύμμαχος (v. 90) e incoraggiandolo – con evidente ironia – a mettere in azione ogni suo proponimento contro i nemici: φείδου μηδὲν ὧν περ ἐννοεῖς (115). Ma già prima, nel dialogo con Odisseo colpisce il modo in cui Atena descrive l'episodio dell'attacco notturno dell'eroe, fallito a causa del suo inganno (vv. 51 ss.), antecedente l'azione tragica. L'assenza di qualsiasi proposito etico-didattico in riferimento ad Aiace risulta chiaramente dal passo in cui la dea contrappone la propria superiorità alla debolezza dell'avversario perfino nella sfera "intellettuale": ἐγὼ σφ' ἀπείργω, δυσφόρους ἐπ' ὄμμασι / γνώμας βαλοῦσα (vv. 51-52); ἐγὼ σκοτώσω βλέφαρα καὶ δεδορκότα (v. 85). In tali affermazioni viene dimenticata la lezione eschilea di χάρις βίαιος,²⁵ riemerge invece la tradizione culturale omerica con il caos etico delle sue divinità capricciose e amorali. Atena non presenta mai la follia dell'eroe come punizione per una determinata offesa,²⁶ e non si può sostenere che con il proprio inganno ella abbia voluto salvare gli Atridi ed Odisseo: non c'è parola da lei pronunciata che riveli sdegno di fronte al tentativo criminoso del figlio di Telamone. La questione della colpevolezza dell'eroe viene inoltre chiarita dall'atteggiamento assunto nel prologo da Odisseo, la vittima mancata del piano di Aiace. I suoi sentimenti per il nemico rovinato dagli dei oscillano tra la compassione e il senso dello smarrimento. È difficile non dare ragione al Lin-

24 Cfr. I. M. Linfoth, *Three Scenes in Sophocles' "Ajax"*, Berkeley and Los Angeles 1954, 4-5.

25 Cfr. *supra*, n. 8.

26 Cfr. Linfoth, *Three Scenes*, cit., 3-4; Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 56-61; Ronnet, *Sophocle poète tragique*, cit., 179.

forth quando afferma: "Sophocles has so composed the prologue as almost entirely to suppress the guilt of Ajax".²⁷

L'innocenza del protagonista e, di conseguenza, l'impossibilità di interpretare la sua insania come atto di punizione da parte di Atena risulta inoltre, indirettamente, dalla profezia di Calcante del terzo episodio in cui egli afferma che l'ira della dea si sarebbe limitata ad un solo giorno (vv. 756-757). Ciò nondimeno, in base al racconto dell'indovino si potrebbero muovere delle obiezioni a chi non ammette la colpevolezza di Aiace. Nelle parole di Calcante il protagonista assume, in effetti, i tratti di un ὑβριστής nel senso eschileo della parola. La sua tracotanza si è espressa, secondo il profeta, nel superbo rifiuto dell'aiuto degli dei nelle imprese belliche. Dai due esempi riportati dall'indovino nei vv. 762-775 appare chiaro che l'eroe si è rivelato οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν (v. 777). I suoi tratti "eschilei" vengono ribaditi con l'uso del linguaggio peculiare del primo grande tragico: μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῆι, (v. 761) e οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν (v. 777) si pongono sulla linea di οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ dei *Sette contro Tebe* (v. 425), che, tra l'altro, occupa nel verso la stessa posizione, riferito a Capaneo, uno dei sette invasori di Tebe; θνητὸς ὢν (*Septem* 442) è riecheggiato in ἀνθρώπου φύσιν / βλαστῶν dell'*Aiace* (vv. 760-761).

Nel descrivere il comportamento di Aiace nei confronti degli dei e del padre, Calcante adopera, riferendosi alla sua tracotanza, l'avverbio ὑψικόμπως (v. 766),²⁸ coniato sull'aggettivo "caro" ad Eschilo.²⁹ È, inoltre, interessante notare come l'atto di ὑβρις di Aiace coincida – sempre secondo Calcante – con il venir meno della ragione: ἄνους καλῶς λέγοντος ἠὲ ῥέθη πατρός (v. 763) e κάφρόνως ἡμείψατο (v. 766). L'aspetto "intellettuale" della colpa che qui si avvicina all' ἄτη intesa come accecamento connesso con l'atto di trasgressione, è tipico dei personaggi eschilei.³⁰ Ma nel passo in questione il venir meno della ragione nel protagonista, che si manifesta nelle

²⁷ Three Scenes, cit., 8.

²⁸ Cfr. anche ἐκόμπει μῦθον (v. 770).

²⁹ Cfr. Pers. 827-828 ὑπερκόμπων ἄγαν / φρονημάτων, parole pronunciate da Dario nel contesto dell'ammonimento rivolto ai Persiani a non esporsi all'ira di Zeus; *Septem* 391 ὑπερκόμπους σαγαῖς, detto dell'armatura indossata da Tideo; ibid. 404 σῆμ' ὑπέρκομπον τόδε, riferito alla insegna dello scudo di Tideo e, indirettamente, al condottiero stesso; si veda pure ibid. 425 κόμπος, vocabolo riguardante Capaneo.

³⁰ La colpa dei personaggi eschilei viene spesso presentata in termini di atto folle e disastroso (cfr. per es. Pers. 821-822, Ag. 219-223, ma gli esempi sono più numerosi), che il Bremer avvicina all' ἄτη: cfr. *Hamartia*, cit., 118-134; cfr. anche supra, n. 12.

parole arroganti da lui pronunciate, non va attribuito all'intervento divino che, nel caso per es. di Serse, si esprimeva nel concetto di "demone" (δαίμων);³¹ esso fa richiamo piuttosto alla "malattia mentale" di Prometeo (cfr. *Prom.* 472) di cui l'unico responsabile è egli stesso.³² L' ἄτη eschilea interessa, invece, l'azione ingannatrice di Atena, che in un primo momento sembra punizione per un'offesa subita. Senonché, come abbiamo potuto notare, l'irrilevanza di tale offesa non permette – se confrontata con la strutturazione interna del personaggio di Atena – di considerare quest'ultima una divinità che si faccia carico della realizzazione del nesso ὕβρις / ἄτη. Ora, è da notare che le profezie di Calcante, anche se tendono a identificare la rovina dell'eroe con la diretta conseguenza della sua ὕβρις, rimangono estranee alla sostanza della tragedia. Il racconto della colpa di Aiace soltanto verso la metà del dramma (vv. 766-770), dopo la sua uscita dalla scena, tende a giustificare la crudele azione di Atena e suona come una rivelazione sui generis, fatta proprio nel giorno "fatale" per Aiace. Per quanto riguarda, poi, l'atteggiamento del protagonista descritto negli episodi riportati da Calcante nei vv. 762-775, il riconoscimento della propria grandezza (μεγαλοψυχία) passava agli occhi dei Greci dell'epoca arcaica per naturale e giustificato: lo confermano gli esempi in Omero (basta pensare ad *Il.* 6, la scena del saluto fra Ettore ed Andromaca, dove nei vv. 444-445 l'eroe afferma: "ho appreso ad essere forte / sempre, a combattere in mezzo ai primi Troiani"), nonché il passo sulla megalopsychia nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele.³³ Dal punto di vista dei valori professati da Aiace, il suo rifiuto dell'aiuto divino descritto nei vv. 762-775, non significa che Sofocle avrebbe messo in risalto il lato negativo dell'atteggiamento dell'eroe, colpevole di una trasgressione nei confronti degli dei.³⁴

³¹ Cfr. *Pers.* 345-346, 353-354, 472, 515-516, 532 ss., 904-905.

³² Cfr. *Prom.* 982, 999-1000, 1012. Sull'aspetto "intellettuale" della ὕβρις di Prometeo cfr. M. Maslanka Soro, "La legge del pathei mathos nel Prometeo incatenato di Eschilo", *Sandalion* 12-13 (1989-1990), 14-15. La colpa è veicolo di contenuti "intelletuali" anche in Sofocle; per es. nell'*Antigone* Creonte, il più "eschileo" dei personaggi sofoclei, è rimproverato per la sua dissennatezza da Antigone (cfr. per es. vv. 469-470), da Emone (cfr. v. 755) e da Tiresia (cfr. vv. 1052, 1090); alla fine, dopo aver capito di esser stato egli stesso la causa della sua rovina e di quella dei suoi, l'infelice riconosce la follia che l'aveva travolto (cfr. vv. 1261, 1269).

³³ Cfr. *Eth. Nic.* 1123b, 1 ss.

³⁴ Non diverso è il parere del Linforth il quale, riferendosi ad Aiace, parla di "honest pride" (cfr. *Three Scenes*, cit., 28); cfr. inoltre Dirat, *L'ὕβρις*, cit., 284: "C'est en définitive la grandeur du héros qui est à l'origine du malheur qui le frappe". Che Sofocle

Non si può, infatti, accettare l'approccio all'*Aiace* proposto dal Bowra il quale riduce il principale filone ideologico di questa – e di altre tragedie di Sofocle – alla sequenza eschilea ὕβρις / ἄτη / σωφροσύνη.³⁵ Il ruolo secondario della problematica della colpa è stato, invece, colto dal Perrotta.³⁶ Lo studioso sostiene, però, che essa consiste nell'empietà e nella tracotanza,³⁷ senza notare il fatto che il suo aspetto etico-religioso è stato notevolmente ridotto: lo prova il comportamento amorale della dea stessa, che nel prologo mette in risalto non tanto la ὕβρις dell'eroe quanto le dimensioni e il carattere improvviso della sua sciagura e – in una forma sentenziosa – il contrasto tra la potenza divina e la debolezza umana.

Nelle parti della tragedia successive al prologo, in cui Aiace è ἔμψρων, avendo recuperato la ragione, si determina un'atmosfera di dolore e di sofferenza in seguito alla scoperta da parte del protagonista della sua sconfitta e della sua infamia. Lo conferma il commento di Tecmessa rivolto al Coro, in cui non mancano i termini che caratterizzano la sofferenza dell'eroe (cfr. πάθος: v. 215; ἄλγος: v. 259; πάθη: v. 260; ὀδύνας: v. 262) e il modo in cui Aiace si esprime nel *kommos* con il Coro (vv. 349-429) e nelle successive quattro *rheseis*. Ciò che colpisce è la mancanza del senso di colpa sia per il tentato omicidio che per il tragico errore. Molto forte è, invece, specialmente nel *kommos*, il suo odio verso i nemici, unito al rancore per il fatto che la legittima vendetta ha avuto uno sbocco così misero.³⁸ Il suo sentimento di odio è alimentato dalla convinzione che i capi dell'esercito greco e, in particolare, Odisseo lo scherniscono e ridono della sua disgrazia.³⁹

non abbia voluto fare di Aiace un theomachos risulta chiaramente non solo dal suo dialogo con Atena nel prologo, ma anche dal suo atteggiamento verso Zeus: cfr. le due preghiere che l'eroe gli rivolge, nel *kommos* e nell'ultimo monologo (rispettivamente, vv. 387-391 e 824-831).

³⁵ C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944, 16 ss.

³⁶ Cfr. Sofocle, cit., 124 ss.

³⁷ Cfr. Sofocle, cit. per es. 124: "[la dea] odia Aiace, perché è dissennato ed empio (...) della colpevolezza di Aiace non è lecito dubitare"; anche il Kitto parla di "irreligious arrogance which Ajax has habitually shown" (*Form and Meaning in Drama*, London 1964², 191).

³⁸ Cfr. vv. 348-353 e 372-376.

³⁹ Cfr. v. 367 οἴμοι γέλωτος; v. 382 ἦ που πολὺν γέλωθ' ὑφ' ἡδονῆς ἄγεις (detto di Odisseo); πολὺν γέλωτα del v. 382 (che rimane in relazione antistrofica col v. 367) riecheggia, con una sorta di ironia tragica, come ha notato il Di Benedetto (Sofocle, cit., 41), γέλων πολὺν del v. 303, il riso di scherno di Aiace in preda alla follia, diretto contro

Quello del riso dei nemici è un motivo di grande importanza nell'*Aiace*⁴⁰ e nella cultura arcaica greca i cui valori determinano il comportamento del protagonista. Il venir meno della considerazione e del rispetto (τιμή) da parte della collettività, tramite il ghigno e lo scherno, costituisce un colpo molto grave per l'individuo che di questi valori si nutre. Secondo ciò che afferma Tecmessa prima della comparsa di Aiace sulla scena, l'intensità del dolore ha influito sul suo modo di affrontare una situazione di sconfitta: mai in passato avrebbe emesso certe grida e certi gemiti, atteggiamento ritenuto da lui proprio degli uomini di poco valore, dei κακοί: ὁ δ' εὐθὺς ἐξώμωξεν οἰμωγὰς λυγρὰς / ἄς οὔποτ' αὐτοῦ πρόσθεν εἰσήκουσ' ἐγώ. (vv. 317-318).⁴¹ Lo stato di estrema disperazione porta l'eroe ad esteriorizzare i propri sentimenti e "svuotandolo" dell'identità culturale gli fa desiderare la morte.

Non c'è nessun altro personaggio sofocleo che tanto frequentemente e con tanta intensità invochi la morte come l'unica soluzione ai suoi mali. Nella prima antistrofa del *kommos* con il Coro dei vv. 349-429 il protagonista fa appello ai suoi φίλοι, in nome del legame che li unisce, chiedendo di essere ucciso (v. 361). Nella loro risposta si può notare una crescente chiusura di fronte allo stato d'animo di Aiace, che lo costringe ad esprimersi in maniera sempre più monologica.⁴² Ma di questo parlerò più avanti.

Successivamente, il desiderio della morte si manifesta verso la fine della seconda coppia strofica (vv. 387 ss.), nella quale Aiace chiede a Zeus che gli dia il modo di uccidere chi odia e di morire, subito dopo. In questo momento il dialogo con il Coro, rivelatosi un interlocutore del tutto insufficiente, pare definitivamente abbandonato da Aiace, a favore di una Selbst-äusserung.⁴³

La terza strofa si apre (v. 393), in un'atmosfera altamente patetica, con un'invocazione all'Erebo a cui Aiace chiede di accoglierlo. Nel contesto del

i suoi nemici, in particolare contro Odisseo.

⁴⁰ Il motivo del riso sarcastico dei nemici appare anche nella prima *rhexis* di Aiace (vv. 430-480), esattamente nel v. 454 (cfr. κείνοι δ' ἐπεγγελῶσιν ἐκπεφευγότες); esso ricompare, dopo la sua morte, nelle parole di Tecmessa (v. 961) e del Coro (vv. 955-960), dove nel v. 958 ritorna il nesso πολλὸν γέλωτα. Per il motivo del riso in relazione all'eroe sofocleo cfr. Knox, *Heroic Temper*, cit., 30 ss.

⁴¹ Cfr. anche vv. 410-411.

⁴² Cfr. Medda, *La forma monologica*, cit., 85 ss. e Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 38 ss.

⁴³ Cfr. Medda, *ibid.*, 89.

desiderio di morire provocato dall'ἄτιμία⁴⁴ di cui l'eroe si è coperto, bisogna collocare anche il frustrante paragone con Telamone, che occupa la parte iniziale della prima *rhexis* (vv. 430-480). Esso è basato su una serie di situazioni che coinvolgono in maniera simile il padre e il figlio; l'unica differenza fra i due riguarda l'esito finale: ad Aiace, nonostante abbia dimostrato la prodezza pari a quella di Telamone, è stata rifiutata la gloria. Ora egli è consapevole di aver distrutto "l'eredità culturale" del genitore, che nell'epoca a cui appartiene doveva passare per qualcosa di imperdonabile: il figlio che non si era dimostrato migliore o almeno uguale al padre diventava indegno di lui e di tutta la società che poneva sopra ogni cosa "competitive values".⁴⁵

In ragione della sua ἄρετή, Aiace rivendica – nella stessa *rhexis* – il proprio diritto a portare le armi di Achille, diritto che Achille non gli avrebbe rifiutato, contrariamente a quanto hanno fatto gli Atridi, favoriti da Atena. L'eroe insiste sul fatto che la sua disgrazia è dovuta all'azione ingannatrice della dea e non ai principi su cui fonda il suo modo di agire; egli, cioè, sperimenta su di sé la veridicità della sentenza che "quando il dio colpisce, anche il peggiore ha ragione del migliore" (vv. 455-456). Ora, di fronte all'ostilità degli dei, dell'esercito e dei suoi capi ed alla mancanza di legami "positivi" col padre, il protagonista, nella seconda parte della prima *rhexis*, articolata in domande e rispettive risposte (vv. 457-480), rigetta, quasi al momento di formularle, due possibilità di sfuggire alla presente condizione: il ritorno a casa e la morte sul campo di battaglia con cui avrebbe fatto piacere ai suoi nemici (cfr. v. 469 Ἀτρείδας ἄν εὐφράναίμι πού). Gli rimane solo il tentativo di riabilitarsi agli occhi del padre che si riassume nell'alternativa: ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι (v. 479), con l'accento che batte sul suo secondo elemento. Il motivo della morte come l'unica soluzione possibile ritornerà ancora nell'ultimo monologo del protagonista (vv. 815 ss.),⁴⁶ in cui Aiace, sul punto di morire, rivolge l'ultimo saluto alla vita e alla natura circostante.⁴⁷

In un solo momento il desiderio di suicidarsi sembra venir meno, es-

⁴⁴ Cfr. il termine ἄτιμος nei vv. 426-427, ripetuto nel v. 440 della *rhexis*.

⁴⁵ Cfr. Adkins, *La morale dei Greci*, cit., 71 ss.; sul modello agonistico della società greca, cfr. A. Gouldner, "Il sistema agonistico greco: modelli culturali", in *La tragedia greca. Guida storica e critica*, a cura di Ch.R. Beye, Roma-Bari 1976², 179 ss.

⁴⁶ Cfr. la patetica invocazione alla morte: ὦ θάνατε θάνατε, νῦν μ' ἐπίσκεψαι μολών. / καίτοι σὲ μὲν κάκει προσαυδήσω ξυνών (vv. 854-855).

⁴⁷ Cfr. in particolare vv. 856 ss.

sendo subentrati nel ragionamento del protagonista i principi su cui egli sarebbe disposto a fondare la propria vita futura. Si tratta del suo terzo monologo (vv. 646-692) che, come è noto, mette gli studiosi di fronte a non poche difficoltà, dovute ai moduli espressivi di cui l'eroe si serve (frasi allusive, a doppio senso, espressioni metaforiche). Tale modo di esprimersi che gli permette di creare una barriera tra sé e il mondo esterno è dovuto ad un progressivo allontanarsi dagli altri. Ma sull'argomento avrò modo di ritornare. Per adesso è importante stabilire se Aiace nel momento in cui pronuncia questo monologo è determinato a togliersi la vita. L'allusione al suicidio sarebbe da intravedere nell'immagine del seppellimento della spada di Ettore, "la più odiata delle armi" (v. 658 ἔχθιστον βελῶν). Solo i critici che vorrebbero ritrovare nella struttura ideologico-espressiva della nostra tragedia lo schema eschileo di colpa e punizione – e questo, per esempio, è il punto di vista del Bowra – sostengono⁴⁸ che Aiace ha raggiunto la σωφροσύνη e l'εὐσέβεια, riconciliandosi con gli Atridi e onorando gli dei, e, quindi, ha abbandonato il pensiero della morte. Il fatto che, nonostante ciò, il figlio di Telamone si tolga la vita, il Bowra spiega con un secondo accecamento per volontà di Atena. Nel contesto di questa interpretazione, accolta anche dal Webster,⁴⁹ l'atto del suicidio assume un carattere per eccellenza fatalistico, in realtà non voluto da Sofocle, che altrimenti non avrebbe avuto alcun motivo di sottolineare più di una volta, come si è potuto notare, il desiderio di morire da parte di Aiace.

Inoltre, nel corso del quarto monologo, racchiuso nei vv. 815-865 (a differenza degli altri, esso è un "vero" monologo, pronunciato in estrema solitudine, con delle invocazioni alle forze cosmiche e alla natura circostante) neanche una parola richiama la precedente *rhexis*, il che naturalmente sarebbe dovuto accadere se l'eroe avesse cambiato la decisione presa poco prima.

La tesi di chi ritiene l'ᾄτη la causa del suicidio di Aiace pare contraddetta anche dalle parole di Tecmessa rivolte al Coro che compatisce la sua sorte, in presenza del messo venuto con la notizia dell'arrivo di Teucro e della profezia di Calcante. Il destino di Aiace sembra già compiuto in

⁴⁸ Cfr. il parere del Bowra: "The great speech which he makes at 646-692 shows that he has recovered himself, got rid of his evil passions and illusions, learned the lesson which the gods have taught him" (Sophoclean Tragedy, cit., 39); il Bowra parla di "pentimento" di Aiace, presunto ὑβριστής (40), ed esprime l'opinione che egli muoia "riappacificato" con gli dei e i capi degli Atridi (42).

⁴⁹ Cfr. T.B.L. Webster, An Introduction to Sophocles, London 1969², 69 e 96.

quell'istante e la donna si sente ingannata (cfr. v. 807 ἠπατημένη) dalle sue precedenti parole (quelle del terzo monologo); più avanti, raggiunta la certezza, ella nel *kommos* col Coro approva inaspettatamente (vv. 967-968) questa morte aggiungendo che Aiace ha ottenuto ciò che ardentemente desiderava.

D'altra parte, la profezia di Calcante parla di un solo giorno (cfr. vv. 756-757) fatale per Aiace in cui egli non avrebbe dovuto muoversi dalla sua tenda; non c'è alcun accenno alla morte come strumento di punizione da parte di Atena. Se la dea, infatti, lo avesse voluto morto, non avrebbe posto nessuna condizione per la possibile salvezza. Non è l'ira di Atena che spinge l'eroe a togliersi la vita, ma le sue conseguenze, troppo inaccettabili rispetto ai valori che Aiace professava durante la vita.⁵⁰

Alla luce di quanto si è finora detto possiamo affermare che la relazione tra colpa e sofferenza nell'*Aiace* non si racchiude nello schema causa → effetto e che la sofferenza prevale nel corso della vicenda tragica. Infatti, nemmeno dopo la morte Aiace è oggetto di condanna da parte di Tecmessa, del Coro e di Teucro. Diversamente egli viene giudicato dagli Atridi che si oppongono a concedergli la sepoltura, nella seconda parte della tragedia. L'analogia con l'*Antigone* si delinea chiaramente, sia per quest'ultimo motivo sia per il fatto che la ὕβρις che qui viene imputata al protagonista, appartiene al contesto politico, non a quello etico-religioso. Menelao la identifica con il fallito attacco all'esercito greco (e ai suoi capi), aggravato dal tradimento (vv. 1055-1061), nonché con la mancanza di disciplina e di rispetto verso gli Atridi (vv. 1081 ὑβρίζειν, 1088 ὑβριστής). Menelao deforma, quindi, la verità nel riportare l'ostilità di Aiace all'intero esercito (v. 1055 στρατῶ ξύμπαντι) e, inoltre, nell'ignorare la legittimità della difesa della propria τιμή da parte dell'eroe.

Il termine ὕβρις nelle sue varianti grammatico-lessicali (ὕβριστής, ὑβρίζειν ecc.) viene adoperato, a sua volta, in riferimento agli Atridi, ad Odisseo e a tutti gli Achei. Con esso Aiace indica l'attacco alla sua τιμή (cfr. v. 304 ὕβριν)⁵¹ e l'atteggiamento oltraggioso, unito agli scherni, di fronte alla sua infamia (cfr. v. 367 οἴμοι γέλωτος, οἶον ὑβρίσθην ἄρα).

⁵⁰ Cfr. Linforth, *Three Scenes*, cit., 23.

⁵¹ La Saïd ha dimostrato che la ὕβρις in questo passo va intesa come oltraggio subito da Aiace e non come quello che egli infligge (in termini di punizione) ai suoi nemici: cfr. *La faute tragique*, cit., 404 n. 581.

Καθυβριζών del v. 153⁵² riguarda il comportamento di Odisseo, che nei vv. 955-958 si unisce allo scherno. Gli Atridi vengono accusati di ὕβρις nei vv. 1092, 1385, quando rifiutano di dare sepoltura ad Aiace.

Concludendo questa parte in cui si è cercato di dimostrare che la sofferenza di Aiace è frutto non della sua colpa, ma della sconfitta nei rapporti con Atena e gli Atridi, possiamo dire che la ὕβρις del protagonista, affermata solo da Menelao che le dà un significato "politico", non ha niente a che vedere con l'accecamento mandatogli da Atena. Esso viene presentato da Calcante come una punizione per il suo atteggiamento arrogante verso gli dei, ma la dimensione etico-religiosa di questa presunta colpa si dimostra irrilevante nel contesto della problematica della τιμή e nel modo in cui essa viene illustrata da Sofocle. Tutto ciò fa sì che la sofferenza dell'eroe, esprimendosi nelle sue reazioni alla sconfitta infame e nella consapevolezza di una crisi profonda tra lui e il mondo esterno, non si lasci rinchiudere nella struttura rigida della teodicea, ma assuma una dimensione autonoma.

Nella seconda parte della nostra analisi l'accento verrà posto sulla sofferenza di Aiace come conseguenza della sua emarginazione e sui moduli espressivi in cui questo stato si manifesta.

3. Il protagonista, a partire dalle prime parole che pronuncia sulla scena va incontro alla crescente incomprensione da parte di chi gli sta vicino. Questa situazione non rimane senza conseguenze nella sfera espressiva: di fronte all'impossibilità del dialogo il personaggio assume un atteggiamento monologico,⁵³ con dei forti accenti di pateticità.

L'incomunicabilità tra l'eroe tragico e gli altri è una caratteristica delle tragedie di Sofocle, ma nell'*Aiace* essa raggiunge dei toni particolarmente drammatici. Ciò, credo, sia dovuto in gran parte alla peculiarità della struttura di quest'opera che comincia nel bel mezzo della catastrofe. Il tentativo – da parte del protagonista – di trovare una giusta via d'uscita dallo stato di atimia nel quale si trova, unito alla necessità di spiegare a se stesso le ragioni che lo spingono a togliersi la vita, gli fa pronunciare quattro *rheseis*

⁵² Cfr. anche v. 971 πρὸς ταῦτ' Ὀδυσσεὺς ἐν κενοῖς ὕβριζέτω.

⁵³ La problematica dell'emarginazione dei personaggi sofoclei è stata recentemente studiata più a fondo dal Di Benedetto, "Moduli di una nuova soggettività nell'*'Antigone'*", ASNP, s. III, 10 (1980) 79-123; Idem, "L'emarginazione di Edipo", ASNP, s. III, 9 (1979) 919-957; Idem, Sofocle, cit., passim; per l'espansione monologica di Aiace, Antigone, Edipo (nell'*Edipo Re*) cfr. anche le analisi del Medda, *La forma monologica*, cit., 75-121.

il cui significato sfugge, per lo più, ai presenti.

I diversi livelli di "comunicazione" tra Aiace e il Coro, da mettere in rapporto con la scarsa disponibilità di quest'ultimo a manifestare la *συμπάθεια* con l'eroe, si possono individuare ancora prima della comparsa del protagonista sulla scena, e precisamente durante il dialogo del Coro con Tecmessa, nel contesto dell'opposizione tra *νοσεῖν*⁵⁴ (l'insania) e *φρονεῖν* (l'assennatezza). Nel loro modo di pensare i marinai del Coro non riescono a comprendere, come mai, recuperata la ragione, Aiace sia preso da un profondo dolore (cfr. vv. 263-264). La maniera in cui lo stato di follia si oppone a quello di normalità presenta un rovescio rispetto alle norme comunemente riconosciute, in quanto la prima offre un conforto che la seconda non è in grado di procurare. È significativo in proposito il commento del Coro ai gemiti di Aiace: esso confonde questa reazione dell'eroe alla sua attuale atimia con il precedente stato di follia: *ἀνὴρ ἔοικεν ἢ νοσεῖν, ἢ τοῖς πάλαι / νοσήμασι ξυνοῦσι λυπεῖσθαι παρών* (vv. 337-338).

Eppure, nonostante questa "incomprensione", sia nella parodo che nel dialogo tra Tecmessa e il Coro Sofocle aveva messo in risalto la buona disposizione dei marinai nei confronti del proprio comandante, la cui figura domina i loro pensieri. Nello stesso tempo emergono (già nella parodo: cfr. vv. 200, 245-250) i limiti di questo sentimento, consistenti nella paura dei Coreuti di essere coinvolti nella rovina del protagonista. Qui e anche altrove i compagni di Aiace sono mossi dall'egoismo,⁵⁵ pensando soprattutto a se stessi; un atteggiamento simile traspare – fino ad un certo momento – dal comportamento di Tecmessa, la quale però fin dall'inizio dimostra molto più affetto per l'eroe e comprensione per il suo stato d'animo. Per esempio nei vv. 265 ss., ella cerca di spiegare al Coro, meravigliato e incapace di capire (cfr. v. 270 *οὐ κάτοιδ' ὅπως λέγεις*), perché ora, che Aiace ha ripreso di ragionare, il suo male si sia aggravato.

La "sfasatura" tra Aiace ed i suoi compagni è ancora molto più evidente nel corso del dialogo lirico dei vv. 349-429.⁵⁶ Nella battuta iniziale

⁵⁴ Questo termine nelle sue varianti grammatico-lessicali è più frequentemente usato per descrivere la follia di Aiace; cfr. *νόσοις* (v. 59); *νόσος* (v. 66); *θεῖα νόσος* (v. 185); *νοσήσας* (v. 207); *νόσῳ* (v. 271); *νόσου* (v. 274); *νόσον* (v. 280); *νοσεῖν* (v. 337); *νοσήμασιν* (v. 338); *νόσον* (v. 452).

⁵⁵ Cfr. vv. 900-902 (*ᾧμοι ἐμῶν νόστων / ᾧμοι, κατέπεφνες, ἄναξ, / τόνδε συνναύταν, τάλας*), che essi pronunciano subito dopo aver appreso da Tecmessa la notizia della morte di Aiace.

⁵⁶ L'emarginazione del protagonista nel *kommos* è messa in risalto anche dal fatto che

della prima strofa l'eroe fa appello ai suoi philoi, insistendo sul fatto che essi siano gli unici amici dimostratisi leali nei suoi confronti.⁵⁷ Appare, inoltre, nelle parole dell'eroe un patetico invito a "vedere" le sue disgrazie (cfr. v. 351 ἴδεσθε e v. 364 ὀρῶς) che non trova nessun riscontro nella reazione del Coro. La sua prima risposta è, infatti, rivolta non ad Aiace, ma a Tecmessa (vv. 354-355) e si limita a constatare l'immensità della disgrazia dell'eroe. Il desiderio di prendere le distanze dallo sciagurato emerge, insieme alla poca disponibilità a comprenderlo e ad agire a suo favore, dalla seconda battuta dei Coreuti (vv. 362-363), dopo che Aiace si è rivolto a loro chiedendo di aiutarlo a uccidersi⁵⁸ (cfr. v. 361). Anche nelle successive, sempre più rare battute il Coro, freddo e distaccato, si limita a invitare seccamente il protagonista a conservare l'equilibrio di fronte all'impossibilità di cambiare lo stato attuale di cose (vv. 377-378, 386).

A partire dalla seconda strofa, in particolare dal v. 372, si nota – da parte di Aiace – l'abbandono dell'atteggiamento dialogico col Coro: l'eroe, non facendo più caso alle battute dei suoi "φίλοι" (quelle dei vv. 377-378, 383, 386), espone a se stesso i motivi della propria sofferenza,⁵⁹ come la ἄτιμία (vv. 364 ss.), il riso dei nemici (vv. 367, 382), il rimpianto di non essersi potuto vendicare dei colpevoli (vv. 372 ss.). Tutto ciò è seguito da una breve preghiera a Zeus, verso la fine della seconda coppia strofica (vv. 387 ss.), molto personalizzata in cui Aiace chiede al dio di vendicarlo e, subito dopo, di concedergli la morte.

Nella terza strofa ed antistrofa la chiusura del protagonista nei confronti degli altri è "completa": nelle invocazioni pronunciate con tono elevato,⁶⁰ i suoi interlocutori diventano le tenebre dell'Erebo, il mare e il

esso è preceduto da una apostrofe a Teucro, l'unico personaggio – assente, del resto, nella tragedia fino alla morte dell'eroe – ad avere un rapporto produttivo con Aiace; cfr. in proposito Medda, *La forma monologica*, cit., 86-87.

⁵⁷ ὀρῶ νόμῳ del v. 350 si riferisce, secondo lo scoliasta, alla legge dell'amicizia: cfr. P.N. Papageorgios, *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*, Lipsiae 1888, comm. al v. 350, p. 34.

⁵⁸ La barriera emotiva tra il protagonista e il Coro si nota anche a livello formale, in quanto Aiace si esprime in versi lirici, mentre le fredde e banali risposte dei suoi compagni sono rese con trimetri giambici; cfr. Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 41.

⁵⁹ Sui quali ci siamo soffermati nel paragrafo secondo del presente articolo.

⁶⁰ L'intensità emotiva dell'ultima coppia strofica si coglie in particolare: 1) nelle frequenti ripetizioni (cfr. v. 396 ἔλεσθ' ἔλεσθέ μ'; v. 397 ἔλεσθέ μ'; v. 403 ποῖ; v. 404 ποῖ; v. 414 πολὺν πολὺν); 2) nell'hyperbole dei vv. 408-409, in cui Aiace parla dell'i n t e r o esercito come responsabile della sua u c c i s i o n e; 3) nell'antitesi dei vv.

paesaggio di Troia – gli unici testimoni a cui spiega il perché dell'attuale condizione e le possibilità di uscirne.

Il senso di tragico e di solitudine che gli ispira la sua condizione, assieme alla consapevolezza che l'unico sbocco per uscirne coincide con la morte, domina il rapporto tra Aiace e gli altri anche nelle parti successive alla prima *rhexis*, e ciò si ripercuote a livello espressivo; egli, infatti, pronuncerà ancora altri tre discorsi, di cui l'ultimo in estrema solitudine.

La seconda *rhexis* (vv. 545-582) è preceduta dal dialogo tra Aiace e Tecmessa, caratterizzato dalla chiusura del protagonista nei confronti della donna, atteggiamento assunto da lui già in precedenza (cfr. vv. 293, 369).⁶¹ Il Reinhardt ha notato l'assenza di qualsiasi reciprocità tra i due personaggi nel secondo episodio.⁶² Tecmessa resta inascoltata a causa della sua posizione di donna e dell'inflessibilità dell'eroe. Nei vv. 485-524 ella pronuncia una *rhexis* con cui cerca di commuoverlo⁶³ e di fargli abbandonare l'idea del suicidio. Una delle caratteristiche di questa scena, che precede il discorso dell'eroe al piccolo figlio Eurisace, è il chiaro richiamo al passo dell'incontro tra Ettore ed Andromaca nel sesto libro dell'*Iliade*. Ma lo spostamento dell'accento – rispetto al passo iliadico – riguardante il rapporto che Aiace instaura tra sé e la donna, conferma la coerenza che egli manifesta nel voluto allontanamento dagli altri. Sono stati rilevati dei nessi linguistici tra le due scene.⁶⁴ Si è rivolto, tra l'altro, l'attenzione ad un particolare importante: nella sua *rhexis* Tecmessa si serve – alludendo allo stato di schiavitù in cui si verrà a trovare dopo la morte di Aiace – delle parole che nell'*Iliade* appartengono ad Ettore. La "sfasatura" tra i livelli di pensiero e di emotività su cui si pongono le parole dei due personaggi si coglie nel fatto⁶⁵

421-427, costruita di due immagini, di cui la prima si riferisce alla passata grandezza dell'eroe, l'altra, invece, all'attuale nullità; cfr. anche infra.

⁶¹ Le battute di Tecmessa dei vv. 392-393 e 410-411 si infrangono contro una totale indifferenza da parte di Aiace ed è significativo che l'ultima battuta della donna sia pronunciata in terza persona.

⁶² Cfr. K. Reinhardt, *Sophocle*, Paris 1971 (titolo orig.: *Sophokles*, Frankfurt am Main 1933), 45.

⁶³ La prova che tale sia l'intenzione di Tecmessa si ha nelle parole del Coro successive alla *rhexis*: Αἴας, ἔχειν σ' ἄν οἴκτον ὡς κ' ἀγὼ φρενὶ / θέλοισι' ἄν. αἰνοίης γὰρ ἄν τὰ τῆσδ' ἔπη (vv. 525-526).

⁶⁴ Cfr. Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 72 ss., Reinhardt, *Sophocle*, cit., 46 ss., e Perrotta, *Sofocle*, cit., 144 ss.

⁶⁵ Notato dal Di Benedetto, *Sofocle*, cit., 73 e, prima di lui, dal Reinhardt, *Sophocle*, cit., 47-48.

che Tecmessa usa gli stessi argomenti contro il suicidio (il pensiero del padre, della patria, la considerazione dell'onore e della vergogna) che Aiace adoperava in precedenza – nella *rhexis* dei vv. 430-480 – a suo favore. Nella parte iniziale del secondo episodio, nel contesto del terzo monologo il protagonista, mentre pronuncia il principio del alternanza quale legge naturale che regola il ritmo del mondo, dà l'impressione di aver cambiato il suo atteggiamento nei confronti della donna: esprime, infatti, il proprio rammarico al pensiero che potrebbe lasciarla vedova con il figlio orfano (cfr. vv. 650-653). Significativamente egli parafrasa qui le parole pronunciate da Andromaca in *Il.* 6,432; in questa maniera allusiva egli dimostra di non esser rimasto indifferente al precedente discorso della donna. Tale sua partecipazione allo stato d'animo di Tecmessa dura, però, solo un attimo e non è sufficiente a distoglierlo dal pensiero del suicidio: ne abbiamo la spia nell'avversativa ἀλλὰ del v. 654 che apre una nuova sequenza introducendo un distacco da quanto detto nei vv. 650-653. In realtà, dunque, la "chiusura" di Aiace coinvolge, oltre al Coro anche il personaggio di Tecmessa.

L'emarginazione del protagonista – che rende più intenso il suo soffrire – è presente pure nella sfera dei rapporti familiari di fondamentale importanza nel mondo greco: si tratta del nesso Aiace / Eurisace. Nella sua seconda *rhexis*, il cui nucleo si riconduce essenzialmente al paragone tra lui e il figlio, l'eroe augura ad Eurisace di essergli uguale (cfr. vv. 550-551), ma di aver una sorte migliore (cfr. v. 550 εὐτυχέστερος). La "dissociazione" tra il padre e il figlio per quel che riguarda la "felicità" si riferisce anzitutto alla situazione attuale. La condizione del figlio è oggetto d'invidia da parte del padre, in quanto lo stato di felicità è strettamente legato alla non consapevolezza che accompagna la prima infanzia: ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος (v. 554). Di conseguenza, il raggiungimento della somiglianza al padre viene identificato con la perdita della felicità.

A proposito di questa *rhexis* possiamo parlare di un certo capovolgimento del principio eschileo del *pathei mathos*: nel poeta più anziano la sofferenza conduceva alla σωφροσύνη intesa come conoscenza morale; nel passo in questione, la σωφροσύνη che corrisponde alla conoscenza intellettuale (=consapevolezza) porta il dolore a chi l'ha raggiunta. Per Aiace si rivela frustrante non solo il rapporto padre / figlio, ma anche la scoperta della dimensione negativa della ragione umana, del resto sperimentata già da lui nel doloroso passaggio dallo stato di insania a quello di normalità.

La terza *rhexis* di Aiace (vv. 646-692),⁶⁶ importante per valutare adeguatamente la crisi del suo rapporto con gli dei e i capi dell'esercito greco, in quanto il protagonista "spiega" a se stesso le ragioni che gli impediscono di accettare il compromesso con gli uni e gli altri, ha fino al v. 684 il carattere monologico, messo in risalto dall'amfibologia che si manifesta a livello espressivo, ma non ideologico.

Dopo il passo relativo al suo cambiamento verso Tecmessa (si tratta dei vv. 650-653) e dopo l'accenno metaforico – col motivo del "seppellimento" della spada di Ettore – al modo in cui si darà la morte (vv. 656-665), l'eroe formula un principio di alternanza dei fenomeni naturali (vv. 666-677), ognuno dei quali ha un esito "positivo": la notte svanisce davanti al giorno, l'inverno si "arrende" all'estate in arrivo ecc. Queste considerazioni vengono fatte a sostegno dell'affermazione che apre il passo (vv. 666-667), che cioè è necessario cedere agli dei e agli Atridi. In tale modo l'atto dell'ubbidienza nei confronti degli odiati capi dell'esercito greco si rivela fenomeno "positivo", analogo ai processi naturali che appartengono alla sfera del $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$.⁶⁷

Nella sequenza dei vv. 678-682, Aiace ritorna alla legge dell'alternanza e nel suo contesto riporta la massima di Biante di Priene,⁶⁸ conformemente alla quale l'amico può facilmente diventare il nemico e viceversa. Il Di Benedetto ha notato⁶⁹ che in Sofocle la parte "negativa" di questo motto si trova al secondo posto e che perciò su di essa batte l'accento. Inoltre, è significativo che il passaggio dall'amicizia all'ostilità venga presentato come frutto dell'esperienza personale del protagonista: "So per averlo appena appreso" (v. 678). A livello linguistico-grammaticale si coglie una certa incoerenza tra questa sequenza e la precedente: per Aiace i fenomeni ad esito "positivo" non sono conformi alla sua condizione presente,⁷⁰ e la domanda del v. 677: "E noi, come possiamo ignorare la saggezza?" rimane difatti senza risposta, sospesa, non in sintonia con la frase successiva che

⁶⁶ Una interpretazione convincente di questa *rhexis* ci è data dal Di Benedetto, Sofocle, cit., 47-55. Lo studioso dimostra, come i meccanismi del pensiero del protagonista rimangano in stretta connessione con i moduli espressivi.

⁶⁷ Cfr. v. 677: ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$;

⁶⁸ La conosciamo da Aristotele: cfr. Rhet. 2,13,1389b, 23-25.

⁶⁹ Cfr. Sofocle, cit., 51.

⁷⁰ A proposito della particolare condizione di Aiace che lo sottrae alle leggi riconosciute da tutti, cfr. le riflessioni del Fraenkel, *Due seminari*, cit., 23.

inizia con un ἐγὼ δ' ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως seguito dalla parafrasi del detto di Biante: "bisogna odiarlo, il nemico, ma con l'idea che un giorno sarà amico, e l'amico vorrò servirlo, giovargli, ma col pensiero che non resterà sempre amico" (vv. 679-682).⁷¹ L'ἐγὼ del v. 678 non può equivalere ad un ἐγὼ enfatico (=ἐγὼγ', secondo la congettura del Brunck), corrispondente a ἡμεῖς della sequenza precedente, come crede il Ferrari perché la contrapposizione logica tra le riflessioni in prima persona plurale nelle quali il protagonista non sembra personalmente coinvolto e quelle in prima persona singolare che esprimono la sua convinzione confermata dall'attuale esperienza, sembra giustificare l'opposizione grammaticale ἡμεῖς - ἐγὼ δ'.⁷² Tale contrasto è ancora ribadito nella chiusura dell'ultima sequenza, cioè nei vv. 682-683, con l'amaro pensiero che per la maggioranza degli uomini l'amicizia è un "porto insidioso".

Aiace pronunciando il discorso appena analizzato non ha l'intenzione di ingannare gli altri, nonostante l'uso di un linguaggio ermetico ed allusivo. Una conferma in proposito viene dal fatto che fino al v. 684 non è resa nota la presenza del Coro e di Tecmessa:⁷³ i primi versi del monologo (vv. 646 ss.) coincidono con l'inizio del terzo episodio e si può avere l'impressione che Aiace sia solo sulla scena. E mentre pronuncia la quarta *rhexis* (vv. 815-865) sulla scena non c'è nemmeno il Coro. In questo "monologo del suicidio", il πάθος che emana dalle singole invocazioni (a Zeus, ad Hermes, alle Erinni, ma soprattutto da quelle rivolte al Sole e alla Morte, nei vv. 846 ss.) raggiunge il suo apice.

L'invocazione al Sole si inserisce nel contesto relativo ai genitori di Aiace; ad esso viene chiesto di portare loro durante il suo corso celeste la notizia della fine del figlio. Nella invocazione successiva, l'appello alla Morte che venga senza indugio si sostituisce a quello al Sole; la vicinanza della morte è ormai così pressante che, a partire dal v. 856 l'eroe si limita, nel veloce susseguirsi delle apostrofi pronunciate con un tono altamente emoti-

⁷¹ Trad. di U. Albin e V. Faggi, in Sofocle, Aiace-Trachinie, Milano 1991.

⁷² Cfr. F. Ferrari, Ricerche sul testo di Sofocle, Pisa 1983, 28-29; lo studioso rigetta la lezione dei manoscritti ἐγὼ δ', messa tra cruces dal Dawe (Sophoclis Tragoediae, I, cit., 28) e non ritenuta, invece, corrotta da A. Colonna (Sophoclis Fabulae. Edidit commentario instruxit A. Colonna, I, Ajax-Electra, Torino 1975, 41) e propende per la congettura ἐγὼγ' (accettata anche dal Lloyd-Jones, Sophoclis Fabulae, cit., 28) unicamente in base ai parallelismi linguistici, senza un cenno ai nessi semantici; più convincenti risultano le osservazioni del Di Benedetto, Sofocle, cit., 52-53.

⁷³ Due seminari, cit., 37; anche Knox, The "Ajax", cit., 11 ss.

vo, a dare l'estremo saluto alla vita simboleggiata dalla luce del giorno, alla propria terra lontana, ad Atene e alla natura circostante. Ed è significativo che gli uomini sono esclusi dai suoi pensieri e dalle parole d'addio.

L'esame delle principali linee della sofferenza dell'*Aiace* sofocleo ci ha permesso di individuare le sue forme e il suo significato, in relazione alla strutturazione interna del protagonista e ai suoi rapporti con altri personaggi. Nonostante il concetto di colpa – in riferimento ad Aiace – abbia ancora qualche punto di contatto con la ὕβρις eschilea, la vicenda tragica vista nel suo insieme non lascia dubbi sul carattere irrilevante di questo genere di problematica. È, infatti, impossibile adottare qui lo schema eschileo secondo cui all'origine della sofferenza dell'individuo si pone un atto (o un atteggiamento) colpevole. La frantumazione del nesso colpa/sofferenza è determinata dalla maniera in cui nella tragedia viene presentato il rapporto dio/uomo e dal carattere amorale della divinità (Atena) che di questo rapporto è la "forza motrice".

La sofferenza dell'eroe si esprime – da un lato – nelle sue reazioni allo stato di ἀτιμία in cui è stato spinto dalla dea, dall'altro, invece, nella crescente consapevolezza dell'incomprensione da parte degli altri uomini. Quest'ultima lo costringe ad assumere un atteggiamento sempre più "monologico" che, a sua volta, fa accrescere lo stato di emarginazione. Esso raggiunge la sua punta massima nel corso degli ultimi due monologhi che costituiscono il preludio all'atto del suicidio.

Cracovia