

CARLO GENTILI

Seminare «una quantità di denti di drago». L'anomalia tebana e il significato politico di un modello tragico

Che la tragedia attica avesse un significato politico, nel senso che essa riguardava la vita della *polis*, è un dato di fatto evidente. Forse nessuno lo ha espresso in modo più chiaro di August W. Schlegel, il quale attribuiva ai Greci l'idea che un'azione potesse essere considerata compiuta solo quando assumeva una dimensione pubblica. Quest'idea apparteneva allo "spirito repubblicano" dei Greci. Se questa dimensione non era presente nell'età eroica, così come la tradizione epica la tramandava, applicarla a essa fu il tratto distintivo della poesia drammatica; essa soltanto poteva trattare «tanto la foggia dei costumi quanto la mitologia con autonoma e consapevole libertà». Così facendo i Greci, risalendo

all'epoca eroica, in cui ancora vigeva la costituzione monarchica, repubblicanizzarono in certo modo quelle stirpi di eroi, cosicché queste, nelle loro discussioni (*Verhandlungen*), rendevano attuali o l'elemento più antico del popolo oppure altri personaggi che potevano rappresentare qualcosa di analogo¹.

L'elemento politico è presente nella maniera più chiara in alcune tragedie che sono divenute per questo l'oggetto privilegiato dell'analisi moderna: su tutte, le *Eumenidi* di Eschilo o l'*Antigone* di Sofocle. Nostro intento è di mostrare il decisivo significato politico di una tragedia, le *Baccanti* di Euripide, su cui gli studi moderni hanno posto la loro attenzione piuttosto per dimostrare – sotto l'influenza, soprattutto, di Nietzsche e di James G. Frazer – una delle tesi più care agli studiosi della prima metà del Novecento: la derivazione della struttura della

¹ Schlegel (1923), p. 55

tragedia dal rituale religioso, in particolare quello dionisiaco². La ragione di questo interesse sta nel fatto che la tragedia mette in scena un sacrificio umano – quello del “reggente” di Tebe, Penteo – compiuto con modalità che risultano identiche allo *sparagmos*, lo smembramento a mani nude della vittima sacrificale in cui il dio si è incarnato, elemento centrale del rituale dionisiaco. Le *Baccanti* sarebbero dunque la rappresentazione di quell’omicidio rituale che costituisce il modello originario del teatro tragico.

Se questo significato religioso della tragedia è un dato di fatto incontestabile, poca attenzione gli studi hanno tuttavia riservato al contesto politico nel quale esso si colloca. Indichiamo, in proposito, un primo elemento di analisi: Dioniso, per volere del quale Penteo viene attirato nell’agguato e fatto a pezzi dalle baccanti capeggiate dalla madre Agave, rappresenta una forma di violenza inaudita che non a caso nel finale della tragedia Cadmo, il vecchio re e fondatore di Tebe, pur ammettendo il torto fatto al dio per il suo mancato riconoscimento, apertamente gli rimprovera: «Ora abbiamo compreso; ma troppo ci hai punito» (v. 1346); «Non è giusto che nell’ira gli déi siano simili ai mortali» (v. 1348).

È il tema della violenza, e quello della sua legittimazione, a unire il senso religioso e quello politico della tragedia. Proiettando sul versante del secondo quella valenza archetipica che alle *Baccanti* è stata riconosciuta sul versante del primo, è possibile cogliere nella tragedia il tema della violenza come fondamento della vita della *polis* e, dunque, la sua relazione con il *nomos*. Notiamo, a questo punto, che questo tema è presente in tutte le tragedie che o direttamente riguardano la città di Tebe: dai *Sette contro Tebe* di Eschilo all’*Edipo re* e all’*Antigone* di Sofocle, oltre alle *Baccanti* di Euripide; oppure indirettamente, come l’*Edipo a Colono* di Sofocle in cui, malgrado l’ambientazione nel sobborgo ateniese, l’azione riguarda ancora la famiglia dei Labdacidi. Tebe è dunque il teatro della violenza, la città dell’istituzione del *nomos* e del confronto con l’anomalia

² Cfr. Gentili, Garelli (2010), pp. 37-67.

che una tale istituzione comporta, rimandando alla *anomia* che necessariamente la precede. È da sottolineare che, se è lecito supporre qualcosa come una cronologia del mito, l'azione delle *Baccanti* si colloca in un tempo anteriore a quello delle altre tragedie citate. In esse il tema della violenza prende la forma del conflitto tra diversi ordinamenti giuridici, ma la violenza che in questo affiora risente di quella a cui rimanda l'evento originario rappresentato nella tragedia di Euripide. La celebre interpretazione di Hegel intende questo conflitto come la scissione della «sostanza etica» nelle due potenze determinate del «diritto *divino*» e del «diritto *umano*», vale a dire «come diritto infero e diritto superno, l'uno della *famiglia*, l'altro del *potere dello stato*, il primo dei quali era il carattere *femminile*, l'altro il *maschile*»³. È dunque «la donna, Antigone», il «*pathos*» dell'«interesse familiare», mentre «Creonte, l'uomo», è il *pathos* della «salute della comunità». Antigone non si cura dell'ordine emesso da Creonte, «che riguarda solo il bene pubblico dello Stato» e invoca invece «la legge degli déi», che sono però «gli déi inferi dell'Ade [...] quelli interni del sentimento, dell'amore del sangue, non gli déi della luce, della libera ed autocosciente vita statale e popolare»⁴. Con queste ultime parole, però, Hegel sembra tenere sottocchio la vita politica dell'Atene democratica del V secolo piuttosto che la reale caratterizzazione di Creonte come essa risulta dal testo di Sofocle. Nel finale dell'alterco con il figlio Emone, infatti, egli identifica senza possibilità di equivoci il governo di Tebe con il proprio comando e quest'ultimo come un diritto di proprietà sulla città. All'avvertimento di Emone, che gli ricorda il diverso giudizio del popolo sul gesto di Antigone, Creonte replica: «La città dunque mi dirà quel che io devo ordinare?»; «Per un altro dunque, o per me, devo governare questa terra?». E all'ulteriore ammonimento di Emone: «Non esiste la città che è di un solo uomo», Creonte replica nuovamente: «La città non appartiene a chi comanda?» (vv. 734-738). In breve, Creonte sembra parlare

³ Hegel (2008), p. 481 sgg.

⁴ Hegel (1972), p. 522.

qui non come il Teseo dell'*Edipo a Colono*, che mostra tratti di evidente affinità con la figura di Pericle, ma come un autentico *tyrannos*⁵. Più che sulla connotazione negativa, che questo termine assume solo nel V secolo in ambito oligarchico e democratico, occorre porre l'attenzione sulla sua accezione originaria, che designa in generale il sovrano⁶. Le successive caratterizzazioni negative di questa figura tendono a metterne in risalto il legame con la violenza. Così, per Platone (*Resp.* 571 B-C), nel tiranno prendono il sopravvento quei desideri presenti nell'anima di ciascuno, ma che non sono più «tenuti a freno dalle leggi e dalle buone intenzioni ad opera della ragione» e che, in questo modo, diventano «particolarmente violenti e numerosi»; cosicché la parte «animalesca, selvatica» dell'anima «osa fare di tutto come se fosse libera da ogni remora imposta dal pudore e dalla saggezza». Mentre Aristotele, dopo aver equiparato monarchia (in quanto “governo di uno solo”) e tirannide (*Pol.* V, 1313 a 4 s.) definisce quest'ultima un «regno» (*basileia*) a cui gli uomini non si assoggettano più spontaneamente, ed è quindi conquistato «con l'inganno o la violenza» (1313 a 9).

In questo insistito richiamo alla violenza si può probabilmente vedere il recupero di quell'accezione arcaica della tirannide che designava l'esercizio della sovranità. Secondo la nota definizione di Carl Schmitt, «sovrano è chi

⁵ Cfr. Meier (2000), p. 253: «Nel lungo dialogo con Emone si fa sentire, infine, il puro tiranno [...] Il dialogo fra padre e figlio è una delle testimonianze più significative del pensiero politico greco. Emone, proprio perché la concezione greca della città come comunità di cittadini è per lui del tutto naturale, fa apparire gradualmente l'immagine opposta del tiranno [...] In una città invece non si può solo parlare, comandare e ubbidire, ma bisogna anche ascoltare, apprendere, e avere riguardo per gli altri: non si può dominare una città contro i suoi cittadini». Nelle righe successive, tuttavia, Meier avanza l'ipotesi che i passi di Sofocle nascondano una critica proprio a Pericle.

⁶ Si veda, p. es., Archiloco, fr. 19 West: «Non voglio / cose che sono degli dèi, né bramo un vasto potere assoluto (*tyrannis*)» (trad. it. di A. Aloni). Cfr. Gentili B. (1984), p. 130.

decide sullo stato di eccezione»⁷. Che il soggetto della sovranità sia Dio, l'imperatore, il principe oppure il popolo, la condizione che identifica tale soggetto è che esso possa essere riconosciuto «senza discussione nel popolo»⁸. L'«eccezione» (*Ausnahme*) è ciò che non può essere rimesso ad alcuna condizione giuridica precedente e implica pertanto la «decisione» (*Dezision*); prima di essa vi è il caos e soltanto a partire da essa si può parlare di «ordinamento giuridico»⁹. L'azione del sovrano non può dunque essere definita giuridicamente, ma solo come «monopolio della decisione». Qui sta la differenza tra quest'ultima e la norma giuridica, differenza che Schmitt definisce come «un paradosso»: «L'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto». Dalla decisione il diritto riceve tuttavia la sua forza, che Schmitt fa risalire alla vita: «Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe (*durchbricht*) la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»¹⁰. In questo *durchbrechen* la forza assume la sua reale caratteristica di violenza. Su questo punto, Schmitt si mostra in linea con Nietzsche che, già nello scritto su *Lo Stato greco* del 1873, pubblicato postumo, riconducendo il diritto alla proprietà del vincitore sul vinto, annotava: «La violenza (*Gewalt*) fornisce il primo diritto, e non esiste un diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione e violenza»¹¹; e riprendeva più tardi questo concetto nella III Dissertazione della *Genealogia della morale*: «Il “diritto” è stato a lungo un *vetitum*, un'empietà, un'innovazione, si fece innanzi con violenza, *come* violenza a cui ci si adattò unicamente con vergogna dinanzi a se stessi»¹².

Tornando alle *Baccanti*, non c'è dubbio che esse mettano in scena una forma ancestrale di violenza. Tanto lo scempio che, a mani nude, le baccanti invasate da Dioniso fanno delle mandrie

⁷ Schmitt (1972), p. 33.

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, pp. 40-41.

¹¹ *GS*, p. 229.

¹² *GM*, p. 317.

e degli abitanti, bambini compresi, dei villaggi sulle pendici del Citerone (vv. 689-768), riferito dal primo messaggero; quanto l'orrendo squartamento di Penteo (vv. 1088-1147) da parte della madre Agave e della zia Autonoe, raccontato dal secondo messaggero, rimandano alla violenza del dio. Ma lo stesso Penteo, che d'altronde non è che l'*alter ego* di Dioniso¹³, non è alieno dalla violenza; dopo il racconto del primo messaggero, per esempio, egli non esita a mobilitare l'esercito per muovere guerra alle baccanti (vv. 778-785).

Si tratta, ora, di vedere se questa forma ancestrale della violenza sia anche una forma archetipica; vale a dire, se la violenza distribuita a piene mani nella tragedia rimandi a un evento originario che si propone come paradigma e scaturigine di quella violenza. Questa forma archetipica è l'istituzione stessa del *nomos* e, per conseguenza, il conflitto che esso stabilisce con la *anomia* sulla quale si impone. Carl Schmitt ricorda come, «nel suo significato originario», il termine *nomos* indichi «la piena “immediatezza” di una forza giuridica non mediata da leggi; è un evento storico costitutivo, un atto della *legittimità* che solo conferisce senso alla legalità della mera legge»¹⁴. Per

¹³ Questa circostanza è rivelata già all'inizio della tragedia, quando l'indovino Tiresia ammonisce Cadmo con un gioco di parole: «Penteo non porti pena (*penthos*) alla tua casa, Cadmo» (v. 367 s.); e viene ribadita più avanti dallo stesso Dioniso: «Già nel tuo nome sei portato alla sventura» (v. 507 s.). Il nome *Pentheus* deriva dal verbo *pentheō*, “mi dolgo”, “sono in lutto”; com'è ben noto, Dioniso era, tra le altre cose, il dio della sofferenza. L'identificazione sacrificale tra i due ha luogo nel finale della tragedia quando Penteo, prima di esser fatto a pezzi dalle baccanti, «precipita» (*piptei*) (v. 1112) al suolo dalla cima dell'abete sul quale Dioniso stesso l'aveva fatto salire. Il verbo *piptein* manifesta il carattere irruento dell'apparizione di Dioniso, ed Euripide lo aveva già usato all'inizio proprio per descrivere l'apparizione di Dioniso: «Dolce tra i monti, quando dai tiasi impetuosi / a terra si abbatte (*pesēi*) con indosso / la sacra pelle di cerbiatto» (vv. 135-137). Si veda in proposito Kerényi (1992), p. 301: «Il Dioniso sofferente si chiamava una volta “Pentheus”, “l'uomo della sofferenza”. Come eroe poteva portare questo nome solo un nemico del dio che fosse contemporaneamente sua vittima». Per una più ampia discussione di questo tema rimando a Gentili (2003), pp. 105-144.

¹⁴ Schmitt (1991), p. 63.

questa ragione, Schmitt aveva in precedenza richiamato l'attenzione sulla intraducibilità del termine nelle lingue moderne. In particolare, esso non può essere tradotto con il tedesco *Gesetz*, poiché il tedesco non è, come il francese, lingua di giuristi ma di teologi, «in quanto lingua della traduzione luterana della Bibbia». Come tale, il termine *Gesetz* è stretto tra le «opposizioni teologiche tra il concetto (ebraico) di legge e il concetto (cristiano) di grazia, tra il concetto (ebraico) di legge e il concetto (cristiano) di Vangelo». Il termine *nomos* esprime piuttosto la connessione decisiva «tra ordinamento e localizzazione (*Ortung*)»; in questo senso, *nomos* indica una condizione che precede e rende possibile l'instaurazione stessa della "legge". Al verbo *nemein* può essere attribuita una serie di significati che vanno dallo "spartire" e "distribuire" all'"assegnare", dall'"occupare" all'"abitare", dal "governare" al "prendersi cura". Nella sua applicazione storica, il verbo designa la distribuzione dei pascoli, l'occupazione di una terra, la fondazione di una città e la sua amministrazione. In ciò sta, appunto, il nesso tra ordinamento e localizzazione: il *nomos*, scrive Schmitt, è «la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo»; è «nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia» che si rivela il *nomos* «con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca (*sich verortet*) storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento»¹⁵.

L'azione delle *Baccanti* sembra riferirsi a un ordinamento politico e sociale già istituito, rivelato proprio dal conflitto aperto tra le ragioni della politica e quelle della religione. Così, per esempio, nel Prologo, Dioniso stesso proclama di aver spinto le donne di Tebe «via dalle case (*oikoi*)» sul monte in preda alla follia, in modo che la «città» (*polis*) comprenda ciò a cui va incontro per aver rifiutato i suoi riti (vv. 33-40). Nella Parodo, il coro sottolinea come sul monte attenda «uno stuolo di femmine / da spole e telai sospinte via» (vv. 116-118). Poco oltre è Penteo,

¹⁵ Ivi, pp. 58 s; cfr. anche Schmitt (1972), pp. 297 sgg.

nel dialogo con Cadmo e Tiresia, a osservare che «le nostre donne hanno abbandonato le case (*dōmata*)» (v. 217). Il disordine sociale suscitato da Dioniso sconvolge una divisione del lavoro istituzionalizzata che si rende evidente nella contrapposizione tra *oikos* e *polis*: sottratto al controllo di quest'ultima, *oikos* testimonia, mediante l'abbandono da parte delle donne istituzionalmente a esso assegnate, gli effetti dirompenti della sedizione. Torneremo in seguito sul significato specificamente politico di questa contrapposizione. Per il momento, ci limitiamo a sottolineare come l'azione di Dioniso riconduca il *nomos* a quella condizione di *anomia* che ne aveva preceduto l'istituzione. La violenza di Dioniso è, in altre parole, la reazione alla violenza con cui il *nomos* si era imposto sul caos e ne condivide pertanto la natura.

Di questa imposizione le *Baccanti* non ci dicono nulla in maniera diretta. Tra i suoi protagonisti, tuttavia, troviamo quel Cadmo che era stato il fondatore di Tebe, e nel mito di questa fondazione è possibile ritrovare tutti gli elementi relativi all'istituzione del *nomos* elencati da Schmitt. Utilizziamo a questo scopo la sintesi che può essere letta nel testo, noto con il titolo di *Biblioteca*, dell'autore ignoto della tarda gremità conosciuto con il nome di Apollodoro. Questi riferisce che a Cadmo, mentre è alla ricerca della sorella Europa rapita da Zeus, il dio di Delfi annuncia che egli dovrà prendere «come guida una vacca e fondare una città dove questa, presa da stanchezza, si fosse accosciata» (III, 4, 1 [21]). La presenza dell'animale, e il suo atto di “accosciarsi” (*piptein*), indicano con sufficiente chiarezza l'individuazione di un pascolo, presso il quale la città dovrà essere fondata. Cadmo fonda così Tebe, in un primo momento chiamata Cadmea (III, 4, 1 [22]). Volendo sacrificare la vacca ad Atena, probabilmente come rito benaugurante per le sorti della città, Cadmo manda alcuni dei suoi uomini in cerca di una fonte d'acqua: al di là della funzione legata al sacrificio, si tratta di un elemento indispensabile per i bisogni della città. La fonte d'acqua trovata è, però, difesa da un “serpente” (*drakōn*) che uccide gran parte degli uomini inviati da Cadmo. Questi

uccide allora il serpente e, su consiglio di Atena, ne semina in terra i denti. Dalla semina nascono immediatamente «degli uomini armati, che furono chiamati Sparti» (i “seminati”: da *speirō*, “semino”); «Questi si uccisero fra loro, alcuni perché si sfidarono di proposito, gli altri per errore». Lo Pseudo-Apollodoro riferisce però anche la versione di Ferecide, secondo la quale Cadmo scagliò contro gli Sparti delle «pietre» (*lithoi*), «ed essi vennero alle mani, gli uni credendo di essere colpiti dagli altri» (III, 4,1, [23-24]). Questa seconda versione evidenzia bene il rapporto tra la cieca violenza della natura, priva di ordine, che non sa riconoscere neppure la direzione da cui proviene l'offesa, e quella dell'istitutore Cadmo che, con un semplice gesto, vince quella violenza originaria deviandone la reazione contro se stessa. Il successivo racconto della costruzione delle mura di Tebe illustra il passaggio dalla natura alla cultura: quelle pietre che Cadmo aveva scagliato contro gli Sparti sono ancora “pietre” (*lithoi*) ma hanno ora forma regolare e, soprattutto, prendono spontaneamente il loro posto nelle mura seguendo «il suono della lira di Anfione» (III, 5, 5 [44]). Questa vittoria della *musikē* non è tuttavia definitiva. Il mito indica che la violenza della natura, proprio in quanto viene vinta mediante il ricorso a quella stessa violenza, si propaga all'istituzione e ne diventa carne. Essa sorge dalla terra, come gli Sparti, e con la terra l'ordine istituito continua a intrattenere un rapporto essenziale. Il *nomos* sancito dal sovrano con un atto arbitrario ha la stessa arbitarietà della violenza cieca degli Sparti. Il mito dice ancora che gli Sparti stessi divengono un elemento della città. Cinque di loro, infatti – «Echione, Udeo, Ctonio, Iperenore e Peloro» – sopravvivono alla mattanza (III, 4, 1 [24]) e hanno parte nella storia di Tebe. La loro violenza viene messa a servizio della città, come mostra l'azione dei *Sette contro Tebe*, in cui Eteocle mette, a difesa di due delle sette porte, due discendenti degli Sparti: all'argivo Tideo egli oppone «il nostro Melanippo»; «Agli Sparti, che Ares risparmiò, risalgono le sue radici: è proprio stirpe di questa terra» (vv. 410-414). E a un'altra porta mette Megareo, «fiero della forza delle sue

braccia»; «È figlio di Creonte, della razza degli Sparti» (vv. 473 s.). Ma è nelle *Baccanti* che questa violenza mostra la sua natura contraddittoria. Essa nutre infatti l'azione di Penteo, che oppone il *nomos* alla violenza naturale di Dioniso rivolgendolo, in tal modo, contro la sua stessa matrice. Questa contraddizione è inscritta nell'identità stessa di Penteo il quale, in più di un'occasione, si vanta di essere figlio di Echione. Così, significativamente, proprio nell'alterco con Dioniso, che ha assunto le sembianze del *kuros*: «Sono Penteo, figlio di Agave e di mio padre Echione» (v. 507), in risposta all'affermazione sferzante di Dioniso: «Non sai più quello che dici né quello che fai né chi sei» (v. 506), che sembra alludere, tra le altre cose, proprio all'inconsapevolezza di ciò che una tale paternità significa riguardo alla disposizione alla violenza mostrata da Penteo. Una disposizione di cui egli aveva già dato prova, in precedenza, dichiarando di voler combattere le baccanti e richiamandosi ancora una volta, non a caso, a Echione: «Quelle che ancora mi sfuggono, le cacerò dal monte, Ino, Agave, colei che mi generò a Echione» (vv. 228 s.). Questa violenza è riassunta e commentata dal coro, nel secondo stasimo, con queste parole: «Quale, quale furia / rivela Penteo / di stirpe terrestre (*chthonion*), nato / dal drago, che Echione terrestre generò, / mostro selvaggio non uomo / mortale, sanguinario / come gigante ostile agli dèi» (vv. 537-544).

Che Dioniso rappresenti l'utopia di una vita vissuta in contiguità con la natura lo dimostra il racconto del primo messaggero, che riferisce come le baccanti facessero sgorgare dalla roccia acqua o vino percuotendola col tirso, oppure latte graffiando il suolo con le unghie, mentre dai tirsi fluiva il miele (vv. 704-711). In questa dimensione, anche la divisione fra stirpi umane e stirpi animali è annullata: alcune baccanti «tenendo fra le braccia un cerbiatto o cuccioli selvaggi di lupo, davano loro il candido latte» (vv. 699 s.). Questo sognato stato di natura corrisponde a quel desiderio di regressione a cui, secondo la lettura di Horkheimer e Adorno, dà rappresentazione, nell'*Odissea*, l'episodio dei Lotofagi. La seduzione attribuita al

fiore del loto è «di regredire allo stadio della raccolta dei frutti della terra e del mare, più antico dell'agricoltura, dell'allevamento e della stessa caccia, più antico, insomma, di ogni forma di produzione»¹⁶. Una dimensione, quindi, che precede l'istituzione del *nomos*, ossia l'assegnazione dei pascoli, la divisione della terra, ecc.

Non va tuttavia dimenticato come questo sogno di regressione avesse per i Greci uno specifico significato religioso. Paul Yorck von Wartenburg – un autore che molto ha influito sulla concezione nietzschiana del dionisiaco¹⁷, circostanza importante per quanto diremo tra breve – ascrive l'avvento della religione dionisiaca agli effetti derivanti dalla crisi di coscienza dell'uomo greco dopo il tramonto dell'umanità omerica. Se questa era stata «l'epoca della piena armonia della coscienza di dio con la coscienza di sé», proprio il rafforzamento di quest'ultima, effetto di quell'armonia, aveva prodotto una lacerazione della coscienza, trasformando in destino imperscrutabile l'idea del dio. Non potendo più possedere l'idea di dio, l'anima umana si sente da essa posseduta. L'uomo greco trova la sua salvezza «solo nell'abbandono della coscienza di sé, nel ritorno al grembo originario della natura che governa ogni cosa», sacrificando se stesso e trasformandosi «in organo»: «Questo è il significato e la necessità del culto di Dioniso». Attraverso la *ekstasis* (l'«uscire di sé») l'uomo greco si libera del peso della coscienza e Dioniso gli appare come «il liberatore» (*o lysios*)¹⁸.

Sono queste le ragioni per cui, nelle *Baccanti*, il conflitto tra Dioniso e Penteo si veste dei panni del conflitto tra religione e Stato. Per questa ragione, anche, la religione si colloca tutta sul lato della violenza. Il *kuros*, Dioniso stesso, non si perita di

¹⁶ Horkheimer, Adorno (1966), p. 72. Horkheimer e Adorno ricordano come Loto sia, nella mitologia indiana, la dea della terra; per cui anche nel racconto omerico «bisognerebbe considerare anche l'incontro coi Lotofagi come una tappa del confronto con le potenze ctoniche» (ivi, n.).

¹⁷ Si vedano, in proposito, von Reibnitz (1992), pp. 77 e 111 ss.; e Gentili C. (1996), pp. 328 ss.

¹⁸ Yorck von Wartenburg (1991), pp. 108-111.

esaltare l'assenza del diritto presso i popoli barbari; alla domanda di Penteo, se sia Tebe la prima città in cui egli vuole introdurre il dio, egli risponde: «Tutti i barbari danzano questi riti (*orgia*)»; e la replica di Penteo ha le parole dell'orgoglio civile e nazionale dei Greci dei quali, dice, i barbari «sono molto meno ragionevoli (*phronūsi gar kakion Ellenōn poly*)» (vv. 481-483). Ma è proprio per non aver riconosciuto nella propria violenza quella violenza originaria che Penteo dovrà soccombere.

Il dilemma che Euripide pone dunque con le *Baccanti* è se la religione debba o meno stare sotto il controllo dello Stato. Questo dilemma Nietzsche pone al centro dell'af. 472 (*Religione e governo*) di *Umano, troppo umano*, nel quale lascia cadere, in modo solo apparentemente estemporaneo, un riferimento alla vicenda tebana. Traendo spunto dal *Kulturkampf*, Nietzsche sostiene, contro la politica di Bismarck, che i governi debbano avvalersi della religione, ponendola così sotto controllo, in virtù della capacità di creare consenso che essa sola detiene. In tal modo, lo Stato si costituisce come «tutore a favore di una massa incapace» e «gli inintelligenti crederanno di vedere il dito di Dio e si sottometteranno con pazienza alle disposizioni provenienti dall'*alto* (nel quale concetto si fondono di solito forma divina e umana di governo)». Per questa ragione, «lo Stato saprà guadagnarsi i preti, perché ha bisogno della loro privatissima, nascosta educazione delle anime»; senza il loro appoggio «ancor oggi nessuna potenza può diventare "legittima": come Napoleone comprese». La religione rappresenta pertanto l'unica possibile fonte di legittimazione del potere politico¹⁹. Quando, con l'avvento dei governi democratici, si vedrà nel governo «una funzione dell'unico sovrano, il popolo» e lo Stato non potrà più avvalersi dell'istanza di legittimazione costituita dalla religione, questa non sarà più sottoposta al controllo del governo e diverrà una forza ostile allo Stato. Si vedrà, allora, «che la

¹⁹ Per una discussione del rapporto tra religione e politica, in relazione al concetto di legittimazione in Nietzsche, sulla base dell'aforisma qui trattato, cfr. Shaw (2007), pp. 4-11.

religione pullulerà di sette e che, nel momento in cui si fece della religione una cosa privata, fu seminata una quantità di denti di drago». L'allusione al mito tebano è trasparente e può essere utilizzata per un'interpretazione della vicenda delle *Baccanti*. Rifiutandosi di accogliere nella città i riti di Dioniso, Penteo – che diviene in questo senso l'espressione di una concezione laica e secolarizzata del potere politico – ricaccia la religione nella sua dimensione naturale e la consegna alla sua originaria natura violenta. Così agendo, tuttavia, la politica rinuncia alla propria legittimazione e si trova costretta a imporre i propri decreti, facendo a sua volta ricorso alla violenza. Scrive ancora Nietzsche: «Nessuno sentirà verso una legge altro obbligo che quello di inchinarsi per il momento al potere (*Gewalt*) che avrà introdotto la legge: per poi subito rivolgersi a minarla con un nuovo potere (*Gewalt*), con una maggioranza di nuova formazione»²⁰. Come si vede, il termine usato da Nietzsche è in realtà *Gewalt*, ossia “violenza”.

Quel che, forse, il testo delle *Baccanti* dice in più, rispetto a Nietzsche, è che la *Gewalt* della politica è della stessa natura della *Gewalt* della religione, poiché entrambe risalgono alla terra: la prima al *nomos* che sulla terra viene stabilito con l'atto arbitrario del sovrano che fonda il diritto, la seconda alla precondizione del *nomos* stesso. La natura di Penteo è ctonia per la sua discendenza diretta da Echione. Dioniso – che nella tragedia viene presentato come un dio proveniente dall'Asia e, dunque, da una condizione barbarica – è anch'esso, in realtà, una divinità ctonia appartenente, in origine, al culto e ai rituali legati ai cicli vegetativi. Chiara traccia ne sono, nelle *Baccanti* stesse, le parole che Tiresia rivolge a Penteo ricordandogli che due sono «tra gli uomini [...] le cose fondamentali»: «la dea Demetra, cioè la terra, chiamala pure come vuoi; costei nutre i mortali con l'elemento secco»; e Dioniso, «il figlio di Semele», che «inventò e diffuse tra i mortali l'umida linfa del grappolo d'uva» (vv.

²⁰ *MAM*, pp. 256-259.

275-280). Demetra e Dioniso²¹, l'umido e il secco, sono dunque gli elementi fondamentali della terra da cui l'uomo trae nutrimento.

Ma, chiamando Dioniso «figlio di Semele», Tiresia apre un altro squarcio decisivo sulla dimensione politica delle *Baccanti*. Semele, che ha partorito Dioniso a Zeus, è infatti figlia di Cadmo nonché sorella di Agave, madre di Penteo. Ne consegue un intreccio di rapporti di parentela che legano proprio i due nemici mortali. Ciò significa che l'epocale guerra tra Stato e religione, tra politica e culto, che la tragedia mette in scena, ha pur sempre una sua dimensione familiare. L'azione delle *Baccanti* eccede, però, l'osservazione di Aristotele, secondo il quale i casi per essenza «terribili» (*deina*) o «miserandi» (*oiktra*) (*Poet.* 1453 b 14) sono da ricercarsi «quando la sciagura (*pathē*) si genera in una cerchia affiatata (*en tais philiais*)» (1453 b 19 s.). Con il termine *philia* Aristotele indica i rapporti tra consanguinei stretti, quando «è un fratello a fratello, o un figlio al padre, o madre al figlio, o figlio alla madre, che arrega o medita morte» (1453 b 20 ss.). Il rapporto di parentela tra Dioniso e Penteo non è così stretto da rientrare nella casistica di Aristotele. Tuttavia, egli fornisce un'altra indicazione determinante affermando che, qualora si dovesse trattare del conflitto «di nemico a nemico (*echthros echtron*)» (1453 b 17), l'azione non susciterebbe la compassione e non sarebbe quindi tragica. Poiché tale effetto si produce soltanto «fra persone che sono amiche fra di loro» (1453 b 16), ciò significa che costoro si trovano a giocare, contemporaneamente, il ruolo dell'amico e del nemico. Com'è noto, Carl Schmitt ha individuato nella «distinzione di *amico* e *nemico*» «la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici». Essa è omologa alle altre distinzioni – buono e cattivo

²¹ L'associazione di Demetra e Dioniso ricorre ripetutamente nella letteratura greca. Dodds (1960), p. 105, ricorda i versi che aprono la VII *Istmica* di Pindaro, in cui «Dioniso dalle lunghe chiome» è definito «il compagno (*paredros*) della bronzeeonante Demetra» (vv. 3-5; trad. it. e cura di G.A. Privitera).

per la morale, bello e brutto per l'estetica – e, come esse, ugualmente autonoma. Perciò, non può essere a esse ricondotta. Il significato della distinzione sta nell'«indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione»; il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero»²². La contrapposizione di amico e nemico determina il raggrupparsi dei popoli; «Nemico è solo un insieme di uomini che combatte [...] e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere»; nemico è dunque «solo il nemico pubblico (*öffentlich*)», poiché si riferisce a un intero popolo²³. Il manifestarsi di questa contrapposizione è la guerra²⁴.

Il caso delle *Baccanti* mostra, tuttavia, una situazione più complessa di quella pensata da Schmitt²⁵. Da un lato, infatti, Dioniso può essere considerato il “nemico” in quanto si presenta come lo straniero proveniente dall'Asia insieme alla sua schiera di menadi (tanto più che egli stesso, come si è visto, non esita a legittimare la propria azione in base ai costumi dei barbari, ossia dei non Greci). Ma, dall'altro lato, egli appartiene, nel contempo, alla discendenza della casa regnante a Tebe. Non è un caso che Cadmo tenti di ridurre Penteo a più miti consigli ricordandogli la comune *philia* ed esortandolo a dire «un'utile bugia», cioè che lo straniero è un dio, pur se egli non ritiene che lo sia: «perché sembri che Semele abbia generato un dio e porti onore a noi, a tutta la nostra stirpe (*genos*)» (vv. 333-336). Il conflitto che scoppia a Tebe non è dunque una guerra tra popoli, ma un conflitto all'interno dello Stato, una guerra civile in cui l'amico e il nemico si riconoscono come tali pur indossando vesti

²² Schmitt (1972), pp. 108-109.

²³ Ivi, p. 111.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 193-203.

²⁵ Da sottolineare, in questo senso, l'interpretazione di Nussbaum (1996), p. 152, che impiega le designazioni di “amico” e “nemico” in senso quasi opposto rispetto a Carl Schmitt, senza per altro citarlo: «“Amico” (*philos*) e “nemico” sono [...] funzioni esclusive della relazione familiare. Quando Antigone dice: “Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore (*symphilein*)” (v. 523), non esprime una generale inclinazione all'amore, ma la devozione alla *philia* della famiglia».

comuni; in ciò consiste anche, stando ad Aristotele, il senso specificamente tragico di questo conflitto. Una tale guerra intestina è ciò che i Greci designano con il termine *stasis*. Quel che viene messo a rischio è la sopravvivenza dello Stato.

Ancora a Tebe, questo rischio si ripresenta, in termini solo apparentemente diversi, nel conflitto che oppone Creonte ad Antigone. Nell'alterco con il figlio Emone, Creonte mette in guardia dai pericoli che derivano dal sovvertimento dell'ordine: «Non esiste male maggiore dell'anarchia (*anarchia*): essa distrugge le città, sovverte le famiglie (*oikoi*), rompe e volge in fuga i compagni d'arme» (vv. 672-675). Creonte mette dunque sullo stesso piano il sovvertimento della città e quello della famiglia. L'uso del termine *oikos* chiama in causa l'elemento femminile; esso indica infatti la "dimora", il luogo dell'intimità familiare il cui governo – con le mansioni essenziali che vi si svolgono, prima fra tutte la prima educazione dei figli – è assegnato alle donne²⁶. Creonte svela infatti, subito dopo, l'obiettivo delle sue accuse: «Così bisogna difendere l'ordine, e non lasciarsi assolutamente vincere da una donna» (vv. 677 s.). L'elemento femminile è, per Creonte, sinonimo di sovversione e contro di esso si sforza di affermare il principio dell'autorità dello Stato, che egli assegna all'elemento maschile lasciando intendere che ogni concessione ad Antigone corrisponderebbe a un innaturale scambio dei ruoli definiti dall'identità sessuale: «Davvero io non sono un uomo, ma l'uomo è costei, se quest'audacia le rimarrà impunita» (vv. 484 s.). A impedire l'«anarchia», egli mira a mettere sotto l'autorità dello Stato quelle stesse leggi della *pietas* familiare, ricorrendo alle quali Antigone legittima la propria decisione di seppellire il fratello

²⁶ Meier (2000), pp. 29-30, individua in questo punto la frattura «fra le due diverse sfere di vita, quella domestica e quella politica». Se il pensiero razionale veniva formandosi «nell'ambito del politico», esso doveva tuttavia confrontarsi con la sfera privata della famiglia: «Come si rapportava per esempio il linguaggio razionale, proprio della discussione pubblica, con la lingua imparata e parlata in casa, con le rappresentazioni, i miti in cui si era cresciuti e che le donne probabilmente avrebbero in futuro trasmesso ai loro figli?».

Polinice. Con ragione, Martha Nussbaum osserva come Creonte usi la parola “fratello” (*adelphos*) «per indicare la stretta relazione tra i decreti della città»: egli proclama che l'unica salvezza dei cittadini sta nella salvezza della città e che questa richiede il procurarsi degli «amici» (*philoï*); «Con tali principi io farò grande questa città. E ora, in accordo con essi (*adelpa*), ho proclamato un bando ai cittadini riguardo ai figli di Edipo» (vv. 188-193). Creonte, commenta Nussbaum, «tenta di sostituire i legami di sangue con i vincoli dell'amicizia tra concittadini». Famiglia e città devono necessariamente coincidere; ma, in questo modo, viene sciolto il vincolo familiare tra lo stesso Creonte e Polinice (figlio di Iocasta, sorella di Creonte) poiché questi non può stare con lui «se non nella relazione del nemico»²⁷.

Il fallimento di Creonte sta tutto nella mancata conciliazione di *oikos* e *polis*. È lo stesso fallimento di Penteo. Come già abbiamo visto, la sedizione istigata da Dioniso si ripercuote sull'*oikos* e rompe l'ordine sociale, compromettendo persino la vita economica della *polis*. A riprova, anche nelle *Baccanti* troviamo un confronto tra l'elemento femminile e quello maschile; confronto reso più ambiguo dal fatto che il primo è iscritto nella natura stessa di Dioniso. Anche in questo caso, è presente il principio dell'autorità politica maschile, incarnato da Penteo; il quale non si astiene dal deridere l'aspetto effeminato del *kuros*: «I tuoi riccioli sono fluenti, non certo per la lotta, sciolti fino alle guance, e sei pieno di seduzione. Apposta hai la pelle chiara, non per i raggi del sole ma per l'ombra, per andare a caccia di Afrodite con la tua bellezza» (vv. 455-459). Il riferimento alla bianchezza della pelle e all'ombra allude alla vita della donna greca, che si consumava pressoché esclusivamente entro le mura dell'*oikos*. Penteo pagherà a caro prezzo questa malaccorta ostentazione di virilità, quando Dioniso lo indurrà al travestimento femminile avviandolo al sacrificio per opera delle baccanti.

²⁷ Nussbaum (1996), p. 142.

Il conflitto amico-nemico, in cui il nemico è divenuto il nemico interno alla città stessa, si veste dunque dei panni del conflitto tra l'elemento femminile e quello maschile, tra il diritto dell'*oikos* e quello della *polis*. L'appartenenza comune di queste due forme di diritto è stata sottolineata da Hegel quando afferma che «la comunità (*Gemeinwesen*) – la legge suprema, la cui validità si manifesta alla luce del sole – ha la propria vitalità effettiva nel governo (*Regierung*), inteso come ciò in cui essa è individuo». La famiglia è l'elemento in cui «lo spirito ha la propria realtà ossia il proprio *esistere*»; ma lo spirito è anche, insieme, «la forza del tutto»²⁸. Cosicché, delle relazioni familiari che Hegel esamina, è in quella tra fratello e sorella – con implicito riferimento, quindi, all'*Antigone* – che il dissidio si manifesta, poiché solo «il fratello è il lato secondo cui lo spirito familiare diviene individualità che si rivolge verso altro, e trapassa nella coscienza universale», abbandonando quindi l'«immediata, elementare – e perciò propriamente *negativa* – eticità della famiglia». Il fratello «passa dalla legge divina, nella cui sfera viveva, a quella umana»²⁹. Solo «l'individualità del *maschio*» permette di conciliare i due estremi dello «spirito universale consapevole di sé» e dello spirito privo di consapevolezza che ha, per contro, la propria esistenza nella «legge divina» che si individualizza nella femmina³⁰.

Ciò che Hegel fa, con questa interpretazione, è restituire in termini speculativi quel che era, per la coscienza dell'ateniese del V secolo, il contenuto specificamente *tragico e politico* delle tragedie. Vale a dire, l'entrata in collisione dell'*oikos* e della *polis*. Ancora per uno studioso moderno come Ferdinand Tönnies, è la conciliazione di queste due realtà la base della *Gemeinschaft*, costruita sui rapporti organici fra gli individui, contrapposta alla *Gesellschaft*, nella quale gli individui stessi appaiono invece separati. Tönnies definisce la comunità costruita sulla «parentela» (*Verwandtschaft*) in termini che

²⁸ Hegel (2008), p. 300.

²⁹ Ivi, p. 303.

³⁰ Ivi, p. 306.

sembrano vistosamente richiamare la situazione rappresentata nell'*Antigone*; essa «ha la casa come sua sede», rappresenta «la coabitazione sotto *uno stesso* tetto che protegge», il possesso dei beni, il godere del nutrimento, «il sedere insieme allo stesso tavolo»³¹; «Qui i morti vengono onorati quali spiriti invisibili, come se fossero ancora potenti». La comunità costruita sull'«amicizia» (*Freundschaft*) rappresenta, invece, una espansione rispetto alla parentela e al vicinato; il legame che essa produce «deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una *città*»³². Si può ben ritenere che le rappresentazioni tragiche fossero occasione per queste *riunioni facili e frequenti*. È giunto il momento di riprendere in considerazione le parole di A.W. Schlegel citate all'inizio. Che cosa intende egli quando dice che i Greci *repubblicanizzarono* le loro stirpi eroiche? Quali erano i contenuti delle «discussioni» (*Verhandlungen*) che gli attori impersonanti gli eroi sostenevano sulla scena? Christian Meier ha individuato questo elemento di crisi nell'irruzione di una nuova categoria concettuale: quella del «politico». Atene era potuta uscire vittoriosa dalle guerre persiane grazie soprattutto alla decisione di Temistocle di sfidare i Persiani sul mare, armando una poderosa flotta. Ciò aveva richiesto l'impiego di una moltitudine di Ateniesi: sia nella costruzione delle triremi, che impiegavano una nuova tecnologia di combattimento, sia come equipaggi imbarcati. Questi ultimi erano costituiti in massima parte da «teti», ossia dal cetto più basso della popolazione, che erano pur tuttavia uomini liberi: «Crebbe di conseguenza la consapevolezza del loro valore e con ciò la loro esigenza di un'attiva partecipazione

³¹ Stegmaier (2008), p. 460, ha di recente richiamato l'attenzione sul fatto che il significato originario del termine *Gesellschaft* non è affatto opposto a quello di *Gemeinschaft*, e che solo nella modernità i due concetti si sono separati. Il termine *Gesellschaft* deriva infatti da un'antica radice germanica da cui deriva anche il termine *Saal*, che indicava «la "casa" in cui si viveva in comunità (i Germani vivevano in abitazioni composte di un unico spazio)».

³² Tönnies (1979), pp. 57 sgg.

politica»³³. La spinta prodotta da questa nuova classe sociale salita alla ribalta condusse alla trasformazione della isonomia, già introdotta dalle riforme di Clistene, in democrazia compiuta, giungendo al ridimensionamento dell'Areopago e all'istituzione dell'Assemblea Popolare e del Consiglio dei Cinquecento. Fu Pericle lo statista che portò a compimento questo nuovo ordinamento. La novità che esso rappresentava spinse il cittadino ateniese a interrogarsi sulla sua legittimazione: «Come poteva funzionare? [...] poteva corrispondere al volere degli dèi, all'ordine del mondo?»³⁴. Nella crisi che ne conseguiva, si dava risposta a questi interrogativi sostituendo all'idea tradizionale della comunità religiosa il concetto di cittadinanza, in cui l'ateniese riconosceva a se stesso innanzitutto la qualità di cittadino. Nel distacco di tale qualità dalla concezione tradizionale della religione e della morale, il "politico" veniva in tal modo riconosciuto nella sua autonomia. Meier utilizza così tacitamente quell'idea di autonomia del "politico" che Carl Schmitt deriva dall'originarietà della distinzione amico-nemico³⁵. Il fatto che la cosa pubblica venisse interamente rimessa nelle mani dei cittadini «presupponeva una solidarietà di tipo particolare», di genere diverso dalla solidarietà religiosa o da quella che caratterizzava singoli gruppi di cittadini; essa «poteva metter radici soltanto in un interesse rivolto alla totalità della polis e degli stessi cittadini, al di là di tutti gli interessi particolari divergenti». Ciò che ne seguì fu un'integrale politicizzazione della vita dei cittadini, i quali «poterono di conseguenza tener lontani da questa sfera i propri particolari interessi domestici»³⁶. Meier osserva³⁷ come questa nuova identità dell'uomo ateniese sia compiutamente descritta nelle

³³ Meier (2000), p. 34.

³⁴ Ivi, p. 35.

³⁵ Cfr. Schmitt (1972), p. 110: «La concretezza ed autonomia peculiare del "politico" appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo».

³⁶ Meier (1988), p. 42 sgg.

³⁷ Cfr. Meier (2000), p. 38.

parole che Tucidide mette in bocca all'ambasciatore dei Corinzi, con le quali egli mette in guardia gli alleati Spartani dalle qualità degli Ateniesi: «Loro caratteristica è di sconvolgere l'ordine esistente: veloci nell'ideare, veloci nel realizzare» (I, 70, 2); essi «sacrificano la loro vita, come se fosse di altri, nell'interesse della città, ma per la sua difesa la loro peculiare intelligenza è sempre pronta all'azione» (I, 70, 6-7). Il sacrificio che gli Ateniesi fanno della loro vita è il risultato della loro dedizione totale alla cosa pubblica, consentita dalla completa autonomizzazione del "politico" rispetto agli altri ambiti.

Queste idee si riflettono nello spirito delle parole con cui Creonte rifiuta di mutare la propria sentenza contro Antigone, perché ciò significherebbe far prevalere interessi privati a danno della città: «Se lascerò crescere nel disordine chi mi è consanguineo per nascita (*engenē physei*), certo renderò tali anche gli estranei: chiunque agisca rettamente in privato, apparirà giusto anche nella cosa pubblica (*polei*)» (vv. 659-667). Col che è sancita la natura politica del privato. Creonte si sforza così di ricomprendere il diritto dell'*oikos* in quello della *polis*. Vale a dire, si illude che sia ancora attivo quel patto che Eschilo aveva sancito nel finale delle *Eumenidi* grazie alla metamorfosi delle Erinni in divinità «placate» (*ilāoi*) e «benevole» (*eythyphrones*) (v. 1040). Il patto doveva scongiurare il pericolo dell'insorgere della *stasis*. Così, le parole del coro salutano il mutamento delle divinità inferi, che hanno deposto la sete di vendetta che chiamava sangue per il sangue della madre versato da Oreste: «Coei che mai è sazia di rovina, la guerra intestina (*stasis*) / mai questa città faccia tremare: questo io invoco! / Mai la terra beva il sangue scuro dei suoi cittadini, / mai smani la vendetta, / sangue che chiama sangue, che / invischia nelle sciagure la città» (vv. 976-983).

E così Atena sancisce l'alleanza: «Andate sottoterra / e trattenete laggiù tutto il male nocivo, / e mandate quassù quanto è utile alla città per il suo successo» (vv. 1006-1009)³⁸.

³⁸ Cfr. Loraux (2006), p. 159: «Le Erinni della vendetta e del sangue hanno accettato l'invito della dea a farsi "meteci" nella città ateniese che esse,

L'*Antigone* e le *Baccanti* segnano la fine di questa utopia. Creonte e Penteo sono certamente rappresentanti dell'ordine democratico, ma proprio in quanto tali non possono non fondare la loro autorità sulla violenza che ha istituito il *nomos*. Per questa ragione, essi denunciano anche, in parte, le caratteristiche del *tyrannos*. Una volta caduto il sogno pacificatore del "pio" Eschilo, la violenza ctonia torna a sollevare la testa. Perciò, la conclusione delle due tragedie assume un tono politicamente moderato: bisognerà, in ogni caso, onorare gli dèi. Così, le parole del corifeo che concludono *Antigone*: «Di molto, la prima delle felicità / è l'essere saggi (*to phronein*): non commettere mai empietà verso gli dèi» (vv. 1348-1350). Così, le parole di Cadmo di fronte allo strazio del corpo di Penteo: «Se c'è qualcuno che disprezza gli dèi, considerando la morte di costui, impari a credere in loro» (vv. 1325 s.).

Se Sofocle sembra ancora mettere in guardia dalla fragilità del patto, quella di Euripide appare piuttosto una resa di fronte al suo fallimento. Le *Baccanti* furono rappresentate per la prima volta dopo la morte di Euripide (406), forse nel 403, e scritte presumibilmente tra il 407 e il 406. La composizione della tragedia è dunque contemporanea alla battaglia navale delle Arginuse (406) – il cui esito vittorioso si ritorse tuttavia catastroficamente contro Atene – e a quella di Egospotami (405), che segnò il declino definitivo della potenza ateniese. Di questo declino le *Baccanti* rappresentano il controcanto *tragico e politico*.

Sigle e abbreviazioni

GM F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/II, Adelphi, Milano 1968, pp. 213-367.

GS F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, trad. it. in *Opere di*

divenute benevoli, avranno il compito di proteggere proprio contro tutto ciò su cui prima vegliavano – gli omicidi reciproci o, su scala cittadina, la guerra civile».

Seminare «una quantità di denti di drago».
L'anomalia tebana e il significato politico di un modello tragico

Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari,
vol. III/II, Adelphi, Milano 1973, pp. 223-237.

MAM F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV/II, Adelphi, Milano 1965, pp. 3-306.

Bibliografia

Apollodoro (1996), *I miti greci*, trad. it. a cura di M. G. Ciani, Mondadori/Valla, Milano.

Aristotele (1974), *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Mondadori/Valla, Milano.

Aristotele (1983), *Politica*, in *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari.

Dodds, E.R. (1960), *Commentary*, in Euripides, *Bacchae*, Clarendon Press, Oxford.

Eschilo (2003), *Sette contro Tebe*, in *Le tragedie*, trad. it. a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.

Eschilo (2003), *Eumenidi*, in *Le tragedie*, trad. it. a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.

Euripide (1993), *Baccanti*, trad. it. a cura di L. Correale, Feltrinelli, Milano.

Gentili, B. (1984), *L'«Edipo re» tra mito e storia*, in *Atti delle giornate di studio su Edipo*, a cura di R. Uglione, Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura, Torino.

Gentili, C. (1996), *Bernays, Nietzsche e la nozione di tragico*, in Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova.

Gentili, C. (2003), *“Tis pros Dionyson?” Un itinerario estetico-ermeneutico alle origini della tragedia*, in Gentili, C. et al., *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna.

Gentili, C., Garelli, G. (2010), *Il tragico*, Il Mulino, Bologna.

Hegel, G.W.F. (2008), *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.

Hegel, G.W.F. (1972), *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino.

- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di L. Vinci, Einaudi, Torino.
- Kerényi, K. (1992), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. a cura di L. Del Corno, Adelphi, Milano.
- Loraux, N. (2006), *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. a cura di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza.
- Meier, C. (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. a cura di C. De Pascale, Il Mulino, Bologna.
- Meier, C. (2000), *L'arte politica della tragedia greca*, trad. it. a cura di D. Zuffellato, Einaudi, Torino.
- Nussbaum, M. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. a cura di M. Scattola, Il Mulino, Bologna.
- Platone (1991), *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- Reibnitz, B. von (1992), *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kapitel I-12)*, Metzler, Stuttgart-Weimar.
- Schlegel, A.W. (1923), *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, in *Kritische Ausgabe*, Schroeder, Bonn-Leipzig.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano.
- Shaw, T. (2007), *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Sofocle (1977), *Antigone*, in *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano.
- Stegmaier, W. (2008), *Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Tönnies, F. (1979), *Comunità e società*, trad. it. a cura di G. Giordano, Comunità, Milano.
- Yorck von Wartenburg, P. (1991), *La catarsi di Aristotele e l'Edipo a Colono di Sofocle*, in Id., *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, trad. it. a cura di F. Donadio, Guida, Napoli.

Abstract

One of the works that close the golden age of the Attic tragedy, Euripides' *Bacchae*, has been studied by scholars interested in showing how tragic theatre derives from religious ritual. Among others, *Cambridge Ritualists* and Karl Kerényi saw in the sacrifice of Pentheus/Dionysus the *mise-en-scène* of the primary homicide that founds both the ritual sacrifice and the order of tragic representation. The true subject of Euripides' tragedy is nevertheless violence, whose religious legitimation comes before the political system. The sense of the "Theban anomaly" – that can later be seen in the events involving the Labdacides and Oedipus – lies in this legitimation of the violence that founds the political system. In the mortal combat between Pentheus, the regent, and Dionysus, the demigod whose birth is directly related to the vicissitudes of the family that reigns in Thebes, the conflict between religion and politics comes to light. That conflict recalls the myth of the foundation of the town. Thebes is founded by Cadmus, who, after killing the dragon, sows his teeth. From these rise the Spartoi, violent warriors that, immediately after coming to life, kill each other. As witnessed by Pentheus and Oedipus, the violence of the origins extends to the following events of the town. From this point of view the *Bacchae* can be of great importance to understand the connection between religion, violence and politics. This connection doesn't escape Nietzsche's notice. In aphorism 472 (*Religion and government*) of *Human, All-Too-Human*, a small but meaningful hint to the background of Euripides's tragedy can be found.

Keywords: Nihilism, Tragedy, *Bacchae*, Nietzsche, Kerényi