

Senecio

Direttore
Emilio Piccolo



Redazione

Sergio Audano, Gianni Caccia, Maria Grazia Caenaro
Claudio Cazzola, Lorenzo Fort, Letizia Lanza

Saggi, enigmi, apophoreta

Senecio

www.senecio.it
mc7980@mclink.it

Napoli, 2010

La manipolazione e/o la riproduzione (totale o parziale)
e/o la diffusione telematica di quest'opera
sono consentite a singoli o comunque a soggetti non costituiti come imprese
di carattere editoriale, cinematografico o radio-televisivo.

Ancora su *Antigone* di Sofocle. A ritroso*

di Letizia Lanza

Freddo d'Averno –
cupezza odiata.

Voce nullovante –
in richiamo antico.

Luce vaga d'amore –
ad acrem
maerorem
mulcendum.

Per F. S. In memoriam

Sono particolarmente lieta di essere qui e di poter intervenire su un argomento che mi sta a cuore quanto l'*Antigone* di Sofocle. Nell'handout vi presento anch'io, come già Lorenzo Fort, il mito dei Labdacidi e alcune brevissime righe sul tragedo; fornisco inoltre indicazioni minime di bibliografia¹.

Prima di iniziare il discorso sull'*Antigone* occorrono un paio di rapide premesse.

La comunicazione di Lorenzo Fort sull'*Edipo re* vi ha fatto entrare nel vivo di un fenomeno culturale-sociale-politico di enormi dimensioni per l'antica Grecità, fiorito tra i secoli sesto e quarto a.C.: il fenomeno degli agoni tragici – che, è cosa nota, si svolgevano ad Atene durante una serie di solenni festività pubbliche in onore di Dioniso/Bacco: tra le quali sopra tutto si distinguevano le

* Per l'AA 2009-2010 l'anglista Armando Pajalich, ordinario all'Università Ca' Foscari di Venezia, ha attivato il corso "Il Teatro di Athol Fugard e la storia del Sud Africa" (Laurea Triennale in Lingue e Letterature Straniere. Letteratura Inglese e Postcoloniale - II anno) e ha invitato alcuni docenti per fornire approfondimenti utili alla comprensione del grande autore. Terza della serie – che, presso il Dipartimento di Studi Europei e Postcoloniali, ha visto il felice succedersi delle comunicazioni di Roberta Cimarosti (*The Tempest di William Shakespeare in una prospettiva postcoloniale*) e di Lorenzo Fort (*Edipo: Sofocle e il mito*) – il 13 novembre 2009 ho tenuto una lezione su *Antigone: Sofocle e il mito*. La ripropongo qui con parecchie modifiche e aggiunte, mentre nuovamente ringrazio lo studioso e amico veneziano per l'importante invito.

¹ G. Glotz, *La città greca*. Trad. it. di P. Serini, Milano 1969²; C. Molinari, *Storia di Antigone. Da Sofocle al Living Theatre*, Bari 1977; D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977; G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*. Studi sull'*Antigone* di Sofocle e sulle *Supplici* di Euripide, Napoli 1979; E. Degani, *Democrazia ateniese e sviluppo del dramma attico* in *Storia e civiltà dei Greci* 3, a cura di R. Bianchi Bandinelli, Milano 1979; L. Braccisi, *La leggenda di Antenore da Troia a Padova*, Padova 1984; G. Steiner, *Le Antigoni*. Trad. it. di N. Marini, Milano 1992²; L. Lanza, *Eidola. Immagini dal fare poetico*, Venezia 1996; Sofocle, Anouilh, Brecht, *Antigone. Variazioni sul mito*, a cura di M.G. Ciani. Trad. it. di M.G. Ciani - A. Rodighiero - M. Carpitella. Nota di A. Rodighiero, Venezia 2000; M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*. Traduzione e introduzione di C. Ferrucci. Con un saggio di R. Prezzo, Milano 2001; L. Lanza, *Frustoli di scrittura. Tra paganesimo e misticismo*. Postfazione di M. Ferrari, Venezia 2002, pp. 121-171. Nel rielaborare il testo per l'uscita online, ho tenuto altresì presente G. Cerri, *Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Di Benedetto)*, «QUCC» 39, 1982, pp. 137-155; G. Cerri, *Ideologia funeraria nell'Antigone di Sofocle* in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Sous la direction de G. Gnoli - J.-P. Vernant, Cambridge - Paris 1982, pp. 121-131; G. Petrone, *Cicerone e la filosofia 'in azione'*. Modello processuale (e teatrale) nel proemio al secondo libro delle *Tusculanae*, «SIFC» 7. 1, 2009, pp. 56-76; G. Caccia, *Antigone, Creonte e il dualismo radicale*, da poco uscito in questa testata.

Grandi Dionisie di primavera, celebrate nel mese di Elafebolione (marzo/aprile) con processioni, gare ditirambiche e drammatiche. Esistevano però in Attica altri tre tipi di feste importanti, consacrate al medesimo dio: le Piccole Dionisie (o D. rurali), che si svolgevano in campagna nel mese di Posideone (dicembre/gennaio); le Dionisie Urbane (o Lenee), celebrate in città nel mese di Gamelione (gennaio/febbraio); le Antesterie, festa della svinatura da collocarsi al principio della primavera, precisamente dall'11 al 13 del mese di Antesterione (febbraio/marzo).

Nello specifico delle Grandi Dionisie, ad esse, è risaputo, affluivano numerosissimi spettatori da tutta l'Attica (ma anche da altre parti della Grecia) e per più giornate consecutive, dal mattino alla sera, assistevano alle rappresentazioni: gareggiavano infatti 3 tragediografi, ciascuno con 3 tragedie e 1 dramma satiresco, e 5 commediografi – per altro ridotti a 3 durante alcune fasi della guerra del Peloponneso – ciascuno con 1 commedia: in ogni festival, dunque, andavano in scena complessivamente 9 tragedie, 3 drammi satireschi e 5/3 commedie. Oltre alle Grandi Dionisie, il calendario teatrale ateniese prevedeva un'altra scadenza importante, ed erano appunto le Lenee di fine febbraio, comprendenti gare di comedi (5 concorrenti) ed anche, a partire dal 432 a.C., gare di tragedi (3, ma con 2 soli drammi ciascuno). In tutti i casi si trattava di spettacoli molto compositi – con musica, battute recitate, canto, ballo, azioni mimate e, ancora, uno sfarfallio versicolore di maschere, costumi, scene dipinte: tanti elementi diversi che si combinavano e si intrecciavano in una fantasmagoria di alta professionalità e di invidiabile livello artistico. Durante le recite – va sottolineato – ogni attività pubblica e privata veniva sospesa, e forse già in pieno quinto secolo, con Pericle, si corrispondeva ai cittadini più poveri uno speciale gettone di presenza, il θεωρικόν. Lo spettatore, cioè, non solo non doveva pagare, ma era pagato lui per andare a teatro! E questo dimostra che eccezionale importanza attribuissero agli spettacoli quanti si trovavano al governo della città e volevano (abilmente) utilizzare il fortissimo potenziale di coinvolgimento della performance, finalizzandolo a un duplice scopo: da un lato, riaccendere o comunque alimentare negli spettatori un sentimento di comune appartenenza, dall'altro lato, offrir loro l'opportunità di “vivere” i sentimenti repressi tramite la liberazione controllata dell'io. È questa infatti – per dirla in estrema sintesi – la παθημάτων κάθαρσις aristotelica, articolata nelle sue due componenti, l'una psicologica: soddisfazione dell'emotività innata e repressa con conseguente rasserenamento dell'io; l'altra artistica: piacere della mimesi, del pari innato nell'uomo, reso “vivibile” dalla partecipazione emozionale (συμπάθεια).

Un discorso patetico che ovviamente ritorna in vario modo e misura anche nell'ambito della Latinità – basti pensare, un esempio per tutti, ad alcune asseverazioni dell'intramontabile Arpinate: se è vero infatti che, «nel momento in cui può adottare le sembianze di un'azione giudiziaria, il dialogo filosofico si avvicina persino ad un modello teatrale, in virtù essenzialmente del suo

‘mimetismo’, in quanto trascrizione di un discorso ‘agito’ da più personaggi», a puntuale «corollario di questo approccio culturale» va ricordato che «Cicerone assomiglia i destinatari della sua predicazione filosofica ad un uditorio da affascinare o ad un ‘pubblico’ da commuovere perché aderisca alle idee professate. Se i fruitori dell’opera vengono pensati come la corona di ascoltatori di un tribunale o gli spettatori di un evento teatrale, lo scrittore-filosofo si manifesta a sua volta come patrono di un’idea, per la cui affermazione non sono da scartare le risorse passionali che avvicinano l’oratore ad un attore, in quanto abili entrambi a sollecitare l’adesione sentimentale»².

Anche nella pratica oratoria dunque, essenziale è la «corporeità dell’esercizio del mestiere: non bastano i polmoni, la gola, la lingua allo sforzo da cui scaturisce la voce, ma al raggiungimento di questa tonalità tesa, occorre tutto il corpo, sino alle unghie, *toto corpore atque omnibus unguis* (2, 24). Il ricordo di Antonio e della sua naturale abilità nell’avvincere gli ascoltatori con l’effusione di uno stato d’animo comunicato attraverso tutto il corpo torna allora ad imporsi alla mente: “Con il ginocchio, per Ercole, ho visto Marco Antonio toccare terra, quando in base alla legge Varia parlava con foga in sua difesa” (*genu mehercule M. Antonium vidi, cum contente pro se ipse lege Varia diceret*, 2, 57). L’oratore in ginocchio, il cui corpo si muove nella direzione dell’affetto provato, mostrando nelle membra stesse lo sgomento della parola, è un’icona della potenza e della suggestione dell’*actio*, vista proprio nella sua qualità più vicina all’arte scenica del gesto fisico. Il ginocchio di Antonio, come le unghie poco prima enfaticamente sottolineate o come, nel *De oratore*, il dito di Crasso³ appartiene ad una stessa serie, quella del corpo significante dell’oratore, vibrante dello stesso sentimento che anima le sue parole. Il prodotto di questa tensione, commenta Cicerone, è l’efficacia: come avviene per il colpo lanciato dalla macchina da guerra, così è per l’oratore»⁴.

² G. Petrone, Cicerone e la filosofia ‘in azione’, cit., p. 57. E continua: «Queste linee, coerenti in Cicerone, si lasciano leggere con particolare evidenza nel proemio al secondo libro delle sue *Tusculanae*, dove la naturalezza di certi passaggi e la continuità tra retorica e filosofia si manifestano chiaramente sotto la sigla di un’idea prammatica di ‘azione’ che evoca consapevolmente innanzitutto l’*actio* dell’oratore, il cui compito è quello del *causam agere*, ma anche quella dell’attore tragico, nella cui sfera ricade il *fabulam agere*». Vd. pure n. 6 pp. 57-58, nonché l’essenziale bibliografia (pp. 74-76).

³ «Cf. Cic. *De or. 2*, 17 ... *accedat oportet actio varia, vehemens, plena animi, plena spiritus, plena doloris, plena veritatis*. In effetti, oltre alla naturale disposizione di Antonio, quella, più colta, di Crasso, in cui come si sa Cicerone si identifica, accoglie la manifestazione fisica degli affetti, riassunti appunto dal *dolor*, vd. *De or. 2*, 45 ... *tantus dolor oculis, vultu, gestu, digito denique isto tuo significari solet*, ed ancora ... *nisi tu ei signa doloris tui verbis, sententiis, voce, vultu, conlacrimatione denique ostenderis* ... Il problema è semmai se questo *dolor* sia *fictus*, come per l’attore, o sincero, come appunto per l’oratore, *actor veritatis*, secondo appunto la celebre formulazione di Crasso», G. Petrone, Cicerone e la filosofia ‘in azione’, cit., p. 70 n. 19.

⁴ *Ibidem*, p. 71. Vd. il prosieguo: «Contrariamente alle aspettative, il modello spettacolare dell’oratore non è dunque dismesso nel corso del secondo libro delle *Tusculanae*. La saggezza, diceva l’*Hortensius*, deve essere *in actu*, ricetta difficile da attuare ma stella polare di Cicerone, che, anche quando è costretto a cambiare terreno, configura come un *agere* le problematiche etiche delle *Tusculanae* ... Dispiegare al servizio della filosofia le intere possibilità dell’*actio* retorica, comprese quelle più vicine al teatro delle passioni, l’ambito in cui la retorica incontra la scena, è dunque un principio che Cicerone lascia ben trasparire. La ragione e il sentimento interagiscono nel ‘processo’ filosofico, che è in grado di ribaltare le irrazionali paure degli uomini, su cui fanno presa i miti e le storie tragiche, ma ottiene questo

Nello specifico dell'Ellade – e della società ateniese di V secolo in particolare – proprio suscitando una pervasiva, intensa commozione era possibile al governo della polis, che non per caso curava la *mise en scène* degli spettacoli a mezzo di magistrati appositi, era possibile esercitare sugli spettatori un condizionamento sottile, obliquo epperò assai forte, simile a quello esercitato oggi, su più vasta scala, dal bombardamento della pubblicità e dei mass-media in genere. Di fatto ad Atene (ma anche altrove in terra di Grecia, sia pure in misura e con modalità diverse) la poesia diveniva lo strumento precipuo dell'integrazione del cittadino nel contesto sociale, svolgendo così un'accentuata funzione paideutica: per non parlare del ruolo da sempre e per sempre svolto dall'epica cd. omerica, basti pensare, oltre alla tragedia, alla stessa commedia attica, specialmente aristofanea. Ciò anzi tutto perché il tragedo, al pari del comico, è lui stesso un *polites*, e come tale ri-interpreta artisticamente il mito così da poter esprimere, grazie a un intrecciato giuoco di rimandi analogici, la sua personale visione del mondo e il suo più o meno implicito giudizio sulla realtà del tempo – vuoi ribadendo i valori di base, i valori fondanti della comunità cittadina vuoi proponendosi come il veicolo più autorevole per accreditarli e diffonderli. Un articolato sistema di valori – una “ideologia” – con cui i tragici possono sentirsi più meno in sintonia ma che, comunque, non sconfessano mai del tutto, essendo appunto loro stessi «vettori, estremamente sofisticati, di messaggi politici»⁵ in maggiore o minor misura influenzati dal giuoco dei partiti e delle forze in campo: basti ribadire con Enzo Degani che «gli arconti, cui lo stato affidava il compito di decidere sull'ammissione dei concorrenti, e dunque sull'allestimento delle rispettive opere teatrali, compivano spesso scelte tutt'altro che “imparziali”; ed anche nella designazione dei coreghi e nella nomina delle giurie risulta avessero ampie possibilità di manovra, né si facevano scrupolo, all'occorrenza, di mettere disinvoltamente da parte la stessa regolare procedura elettiva»⁶.

Ma veniamo finalmente all'*Antigone*. La quale, come vi ha anticipato Lorenzo Fort, segna il punto di arrivo della cruenta saga dei Labdacidi, la disintegrazione del γένος⁷. Già due, infatti, dei quattro figli nati da Edipo e Giocasta, cioè Eteocle («vera-gloria») e Polinice («molte-vittorie»), sono morti

risultato attraverso un'argomentazione che di quelle teatrali suggestioni sa servirsi, per i contenuti, lucidamente enunciati, e per le forme, pateticamente suadenti» (pp. 71-72). I puntini sono miei.

⁵ L. Braccesi, *La leggenda*, cit., p. 55.

⁶ E. Degani, *Democrazia ateniese*, cit., p. 256.

⁷ Difficile, si sa, l'individuazione del significato esatto del termine. Come opportunamente osserva Cerri, «dopo il documentatissimo libro di Denis Roussel, *Tribù et Cité* (Paris 1976), non è più possibile servirsi del termine *ghenos*, senza accogliere l'invito da lui espresso a precisare con la massima chiarezza l'accezione in cui si intende assumerlo: “Si prova un notevole fastidio – egli osserva – nel veder apparire continuamente la parola *ghenos* nelle opere moderne per designare le realtà più diverse, *clan*, grande famiglia patriarcale, famiglia indivisa, famiglia larga, lignaggio aristocratico, associazione culturale, discendenza o ascendenza, parentela, cerchia di parenti, ecc. È vero che nella bocca di un greco antico il termine sembra tollerare tutti questi usi, ma si è in diritto di esigere da parte dello storico moderno un po' più di precisione” (p. 18) ... impiego il vocabolo nel senso di ‘lignaggio aristocratico’, nella direzione indicata da Eduard Meyer e seguita da diversi studiosi tedeschi ed italiani, come, ad esempio, il De Sanctis. Accolgo in pieno anche la critica stringente che il Roussel fa dell'idea di *ghenos* come ‘unità sociale elementare’, ‘gruppo primordiale’ o *clan*, quale si delinea nel pensiero del Grote e, dopo di lui, del Morgan, del Fustel de Coulanges e di Gustav Glotz», G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 13-14. I puntini sono miei.

uccidendosi a vicenda, in tal modo consapevolmente accettando la maledizione del padre, che li ha condannati al reciproco fratricidio.

Conosciuti gli antefatti: una volta svelato il duplice orrendo delitto di Edipo – l’assassinio del padre Laio e l’incesto con la madre Giocasta (o Epicasta, presso alcuni autori) – il fratello di Giocasta, Creonte (altro nome parlante: Κρέων vale infatti «potente», «signore»)⁸, allontana Edipo dal trono di Tebe, lo scaccia dalla città costringendolo all’esilio: in questo drammatico frangente Eteocle e Polinice, cioè i due figli maschi, si accordano per spartirsi il potere, regnando a turno, un anno ciascuno. Quando però è la volta di Polinice, Eteocle rifiuta di cedergli il trono. Come si apprende da un altro dramma sofocleo, l’*Edipo a Colono*, Ismene reca al padre le tristi notizie sulla situazione di Tebe, dominata dallo scontro tra i due fratelli: ma il vecchio, che sente ormai approssimarsi la morte, oppone un rifiuto irato a entrambi i figli, giunti appositamente dalla città beota per ottenere, ognuno a proprio vantaggio, il suo aiuto, e anzi li maledice, predestinando così la fine della stirpe. Come già nei *Sette contro Tebe* di Eschilo, Polinice è spalleggiato da Adrasto re di Argo, il quale ha messo a sua disposizione un esercito nelle cui fila militano altri sei eroi famosi, per esempio Tideo, padre di Diomede; oppure Capaneo; oppure Anfiarao; oppure Eteoclo ... Assalita la sua stessa patria al comando delle truppe argive, Polinice risulta sconfitto; nel duello che ingaggia con il vincitore Eteocle ambedue si uccidono vicendevolmente; l’esercito di Adrasto si ritira.

E qui inizia l’*Antigone* di Sofocle⁹, rappresentata quasi certamente nell’anno 443/442: a stare infatti all’*Ipotesi* di Aristofane di Bisanzio, il poeta fu nominato stratego, assieme a Pericle, per il 441/440, proprio a motivo del grande successo riportato da questa pièce, vincitrice nell’agone.

La *fabula* pare non sia invenzione di Sofocle: poiché la leggenda di Antigone che, in aperta violazione del, per altro empio¹⁰, «pronunciamento» o «proclama» o «editto»¹¹ emanato dal pur

⁸ Come risaputo, nella saga tebana Creonte è figlio di Meneceo a sua volta discendente degli Sparti, antichi capostipiti della nobiltà di Tebe: si tratta infatti dei mitici guerrieri armati, scaturiti dalle zolle che Cadmo ha inseminato con i denti del drago, posto a guardia della fonte di Ares presso Tebe e da lui ucciso.

⁹ «In base alla tradizione mitica, evidentemente presupposta dal drammaturgo, il pubblico non poteva ... non tenere presenti due elementi: A) Nella vertenza interna al *ghenos*, relativa alle ricchezze di Edipo ed alla successione al trono, Polinice aveva assolutamente ragione, in quanto era stato diseredato da Eteocle con la violenza e l’inganno. Su questo punto tutte le fonti sono concordi, segno che, nella tradizione mitica, non esistevano al riguardo divergenze consistenti ... B) Per far valere i suoi diritti ereditari contro il sopruso del fratello, Polinice ... aveva dichiarato guerra alla sua città natale: tale comportamento, per il pubblico ateniese del V sec. a.C., si configurava senz’altro come tradimento. E in effetti l’accusa di tradimento si trova già espressa inequivocabilmente nei *Sette a Tebe* di Eschilo: cfr. vv. 580-586; 668-671; 922-926; 1013-1019», G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., p. 45 n. 1. I puntini sono miei.

¹⁰ «Ripetutamente, nel corso del dramma, il comportamento ribelle di Antigone è qualificato come difesa intransigente dell’*eusébeia*: vv. 511; 777; 780; 872; 924; 943. Il divieto di sepoltura emanato da Creonte si connota perciò come atto di *asébeia* (cfr. v. 1350)», *ibidem*, p. 47 n. 25.

¹¹ Il κήρυγμα – orale – è menzionato ai vv. 26 ss.; 197 ss. Se, come afferma Cerri, esso diviene il «simbolo, sul piano mitico, della legge nuova, non accreditata dalla tradizione, che può, se ingiusta, sovvertire le leggi antichissime dei padri, tramandate di generazione in generazione senza il sussidio della scrittura e considerate di origine divina», indiscutibile rimane – e ne conviene il medesimo studioso – «che anche il κήρυγμα è “orale” e, quindi, ἄγραπτον, in quanto proclama comunicato a voce dall’araldo alla cittadinanza», G. Cerri, *Antigone, Creonte*, cit., pp. 152-153. È assai probabile dunque che il χρηστός Sofocle, non che alludere in positivo alla nuova legislazione scritta, condanni

legittimo re, tenta di coprire di terra il cadavere insepolto di Polinice benché, appunto, morto combattendo contro un suo diretto consanguineo e, quel che è più grave, contro la propria città – la leggenda di Antigone, dunque, viene allumata nei *Sette contro Tebe* di Eschilo (467 a.C.) nelle parole della stessa fanciulla: «Ed io a chi ha il comando dei Cadmei dico che, se nessuno oggi mi segue a seppellirlo, io lo seppellirò. È mio fratello, e se questo è un pericolo, l'affronterò, e avrà la sepoltura. Non mi vergogno d'essere chiamata ribelle ed infedele alla città. L'essere nati dallo stesso grembo che ci ha dato la vita, da una madre infelice e da un padre sventurato, è un vincolo possente e da temere. E tu anima, prendi la tua parte di questi mali, mostra il tuo volere a chi non sa quello che fa, e, viva, a chi è morto, e il tuo amore di sorella. Neppure i lupi spinti dalla fame potranno riempire il ventre vuoto con le tue carni. Nessuno lo creda. Sono una donna, ma saprò il modo di trovargli una tomba, scaverò la terra con le mani, e per portarla avrò la mia veste di lino, io stessa lo coprirò. E a nessuno venga in mente che questo non accada: il mio coraggio mi darà il mezzo per potere agire»¹².

Questo, sempre che non si tratti di versi spuri, ossia aggiunti in epoca più tarda, allo scopo di creare una sorta di “continuità tragica” tra i due drammi, quello di Eschilo e quello di Sofocle. Resta che «il racconto più generale, secondo cui la sepoltura fu negata a tutti i caduti dell'esercito argivo, è certamente anteriore alla prima rappresentazione sia dell'*Antigone* ... sia dei *Sette a Tebe* ... A giudicare da una pagina di Erodoto, il mito era largamente noto a livello panellenico già al tempo della seconda guerra persiana. Secondo la sua narrazione, Ateniesi e Tegeati, prima della battaglia di Platea (479 a.C.), si contendevano l'onore di occupare, durante il combattimento, l'ala sinistra dell'armata federale. La soluzione della vertenza era rimessa all'arbitrio degli Spartani. Prevalsero gli Ateniesi, i quali, fra gli altri loro titoli di gloria, citarono anche l'intervento armato con cui Teseo ottenne dai Tebani la riconsegna dei corpi insepolti degli Argivi. Come si vede, il mito si presenta qui nella sua versione “ateniese”, che fu anche l'argomento specifico di una tragedia di Eschilo, gli *Eleusini*. Il tema fu ripreso in seguito da Euripide nelle *Supplici*»¹³.

Sia come vuol essere, anche ammesso che la *fabula* dell'*Antigone* non sia creazione sofoclea, del tragedo è certamente il riuso del patrimonio mitico – comune e conosciuto agli spettatori – e la ben definita costruzione del dramma, il cui andamento a “quadri staccati” evidenzia quattro scene

quella precisa norma orale, emanata a proprio uso e consumo da un singolo aristocratico – quale appunto è Creonte – dunque non avallata dal necessario *consensus*: si ricordi – e lo rileva il medesimo Cerri – che presso Tuciddide «Pericle esalta anche il rispetto delle leggi non scritte», introducendo per altro una «distinzione drastica: hanno vigore quelle leggi “che, pur non essendo scritte, comportano, in caso di violazione, un disonore da tutti riconosciuto”». Nell'*Antigone* si agita quindi – e ne conviene Cerri – una precisa «propaganda antitirannica di parte oligarchica» (pp. 67; 88.). Cfr. Tuciddide 2. 37. 3. Sull'assenza, nel dramma sofocleo, della nozione di norma scritta insistono ad esempio B.M.W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Angeles 1964; V. Di Benedetto, Moduli di una nuova soggettività nell'*Antigone*, «ASNP» 3. 10, 1980, pp. 79-123.

¹² Eschilo, *Sette contro Tebe* 1026-1041 (trad. di C. Diano).

¹³ G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., p. 55 (puntini miei). Cfr. Erodoto 9. 27. 3.

fondamentali, corrispondenti allo scontro tra quattro coppie di personaggi: Antigone/Ismene; Antigone/Creonte; Emone/Creonte; Tiresia/Creonte, ciascuno dei quali è sostanzialmente incapace di comunicare con l'altro.

Sofocleo è dunque l'intreccio, e propone in apertura una figura femminile che, prima dell'alba, esce dal palazzo reale di Tebe. È Antigone, e chiede a Ismene («che ha pensiero, intelligenza»: ossia a dire, che accondiscende al necessario “principio di misura” ribadendo la morale del σωφρονεῖν) di aiutarla a seppellire il corpo interdetto: ma, come prevedibile, la debole Ismene – che per certi aspetti richiama Crisotemi, nella saga degli Atridi – si appella all'editto e ricusa, rammentando ad Antigone la loro “natura” di donne, non fatte per contrastare la volontà degli uomini¹⁴. Antigone rinnova con insistenza la richiesta di aiuto, in nome del vincolo di sangue che inesorabilmente stringe ambedue a Polinice¹⁵: un veemente, toccante dialogo, che altresì introduce l'antitesi cardine del dramma: di fronte al rifiuto, Antigone respinge la sorella con ira e si allontana, sola, per rendere al defunto gli onori funebri.

Con la luce del sole arriva il Coro degli anziani, che canta la gioia del giorno e la salvezza della città; sopraggiunge quindi Creonte, e ribadisce le motivazioni del suo editto: chi governa rettamente non può trattare l'uomo giusto (Eteocle) e l'ingiusto (Polinice) – cui egli imputa pure la delittuosa, sacrilega volontà di saccheggiare i templi – allo stesso modo né da vivo né da morto. Con qualche esitazione, il Coro approva la decisione del monarca: in base alle usanze tradizionali infatti, i rei di delitti infamanti erano espulsi dal territorio della polis ateniese perché non contaminassero lo spazio pubblico, quindi anche a chi – come Polinice – avesse tradito la patria, spettava sì la sepoltura, ma al di fuori dei limiti cittadini. Creonte, con la sua interdizione, era andato oltre¹⁶, e questo si configurava già quale atto empio: resta però che l'emanare editti per tutti vincolanti era un diritto incontestabile del sovrano: ecco perché il Coro, pur con una qualche incertezza, finisce per assecondare Creonte. Nel frattempo giunge la Guardia, che comunica di aver visto il cadavere abbandonato coperto di un lieve strato di terra, e questo naturalmente provoca la reazione furibonda

¹⁴ Più tardi Ismene si dirà pronta ad assecondare la sorella, ma di fatto non sarà così.

¹⁵ Come osserva Caccia, «le sue parole trovano riscontro, nel segno dell'unicità e contemporaneità, nel successivo riferimento di Ismene al padre Edipo, che da sé scoprì la sua infamia e da sé si accedò, con un'ossessiva insistenza sul pronome αὐτός, presente nel contesto sia nella forma semplice sia nei composti αὐτόφωρος (Edipo da solo investigò e scoprì le proprie colpe) e αὐτουργός (Edipo s'inflisse la punizione di propria mano)». In particolare nei versi 55-57 «la simultaneità del duplice crea l'assoluta coincidenza tra uno e due, accentuata dall'uso del verbo αὐτοκτονέω, normalmente riferito all'atto del suicidio e qui invece usato significativamente per indicare la morte che i due fratelli si sono inflitti a vicenda, e dalla forte ricorrenza del duale, che trova del resto un impiego particolare in tutta la tragedia», G. Caccia, *Antigone, Creonte*, cit.

¹⁶ Come lui stesso si rassegherà ad ammettere, riconoscendo al v. 1113 di avere infranto le leggi vigenti (τοὺς καθεστῶτας νόμους). Come rileva anche Cerri, «questo è appunto, nel pensiero politico greco del V secolo a.C., ciò che contraddistingue l'attività governativa del tiranno: la sovversione delle leggi tramandate dai padri. Lo afferma ad esempio Erodoto nella celebre pagina sulle tre forme costituzionali, quando, tra gli aspetti più gravi del regime monarchico, indica il fatto che νόματα κινέει πατέρα», G. Cerri, *Antigone, Creonte*, cit., p. 149. Cfr. Erodoto 8. 80.

di Creonte, che ordina di trovare a tutti i costi il colpevole: come si vedrà, proprio l'indisciplinata nipote¹⁷.

Senza dubbio nella valutazione di Sofocle Antigone è una figura eroica, e infatti il poeta ne esalta la straordinaria forza d'animo quando le affida il privilegio (oneroso) di accompagnare (in un secondo momento si aggiunge anche Ismene) il padre-fratello Edipo ormai cieco, ramingo per il mondo, in un lungo, estenuante pellegrinaggio che si consuma tra il disprezzo e l'odio, la miseria e la fame; è lei infatti che, nell'*Edipo a Colono* (messa in scena postuma nel 401 a.C. dal nipote omonimo dell'autore) lo vede avviarsi alla morte – in realtà, una sorte di apoteosi nel bosco delle Eumenidi – senza poterlo assistere negli ultimi istanti. Solo il re Teseo lo affianca e a lui Edipo, non udito da nessuno, rivela i segreti che i sovrani di Atene dovranno tramandarsi di generazione in generazione; quindi prodigiosamente scompare.

Tornando all'*Antigone*, in questo dramma è lei, la coraggiosa fanciulla, l'unica che osa sfidare la volontà di Creonte violando il suo κήρυγμα – ossia, lo ripeto, il divieto assoluto di una qualsiasi sepoltura a Polinice; è Antigone, che si appella incrollabilmente agli ἄγραπτα νόμιμα, le leggi non scritte e immutabili degli dèi, le tradizioni sacre legate ai primordiali legami di sangue¹⁸, contrastando il potere costituito, che lo zio-sovrano impersona, in nome di una giustizia superiore, una giustizia ancestrale che direttamente discende dalla volontà divina¹⁹.

Decisivi i versi 449-470, che giustappunto cito nell'handout: «Ma per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dèi inferi, tali leggi fissò per gli uomini. E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dèi. Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vivono, e nessuno sa da quando apparvero. E di esse io non volevo scontare la pena al cospetto degli dèi, per paura della volontà di alcun uomo: sapevo di dover morire, e come no?, anche se tu non l'avessi proclamato. E

¹⁷ Sugli aspetti, negativi e positivi insieme, dell'indisciplina di Antigone vd. per esempio G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 52-54.

¹⁸ Sulla complessa, pluriarticolata galassia del diritto orale si veda in part. *ibidem*, pp. 102 ss.

¹⁹ Di testi normativi ἄγραφοι, è risaputo, parla anche Pericle nel discorso funebre del 431 a.C., a commemorazione dei caduti nel primo anno del conflitto peloponnesiaco (cfr. Tucidide 2. 35 ss.). Giuste le parole dello statista, secondo Cerri, «una volta negato ogni valore alle leggi orali che non coincidano con norme di comportamento operanti spontaneamente a livello etico, la formula “legge non scritta” finirà per indicare» il complesso di «regole fissate dalla tradizione che, pur non essendo leggi vere e proprie dell'ordinamento statale, vengono sentite dalla cittadinanza come principi basilari della convivenza sociale e della pietà religiosa». Sempre nella sottolineatura di Cerri, «notevolmente diverso» è il pensiero pericleo come riferito «nel discorso di accusa contro Andocide, conservato tra le opere di Lisia: Si racconta che Pericle un giorno vi esortò a tener conto, per quanto riguarda coloro che commettono sacrilegio, non solo delle leggi scritte (νόμοι *ghegramménoi*), ma anche di quelle non scritte (*agraphoi*), la cui interpretazione compete agli Eumolpidi», G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 67; 68. Vd. pure il seguito, pp. 68 ss. Cfr. pseudo-Lisia 6. 10. Non per caso, si tratta di leggi sopra tutto riguardanti i rei di sacrilegio, di empietà (ἀσεβοῦντες); quanto agli Eumolpidi, essi, come per esempio anche i Kerykes, «erano propriamente un *ghenos*-corporazione religiosa, cioè un *ghenos* costituito in origine da più famiglie, tra loro non imparentate, che acquisirono, appunto come congregazione, determinati diritti e compiti sacrali. L'appartenenza al gruppo ed i privilegi connessi avevano carattere ereditario. Solo in un secondo tempo le diverse famiglie ricondussero la propria genealogia ad un capostipite comune fittizio, che, nel caso degli Eumolpidi, fu Eumolpo, figlio di Poseidone» (p. 46 n. 14).

se morirò prima del tempo, questo io lo chiamo un guadagno: chiunque, come me, vive fra tante sventure, come non riporta guadagno, se muore? Così, per me, avere questa sorte non è dolore, per nulla; ma se il figlio di mia madre, dopo la sua morte, avessi lasciato insepolto cadavere, di tale fatto avrei sofferto: di questo invece non soffro. E se a te sembra che io ora agisca da folle, questa follia la devo, forse, ad un folle»²⁰.

Senza esitazione alcuna, come si vede, la fanciulla rivendica «l'assoluta parità» di Polinice con Eteocle «sul piano dell'onore funebre (*timê*). Il concetto è da lei teorizzato in forma categorica nel corso del serrato dialogo che la oppone al tiranno. All'obiezione di Creonte che non si può onorare in eguale misura chi si è battuto a difesa della città e chi ha tentato di saccheggiarla, Antigone risponde enunciando un principio di validità generale ed assoluta: “Il desiderio di Ades è che queste leggi (*nomoi*) siano applicate comunque, senza discriminazioni”»²¹.

Benché non sussistano prove delle intenzioni predatorie e sacrileghe di Polinice, un brano della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo può forse offrire una spiegazione plausibile per la pretestuosa accusa: il riferimento è alla guerra sacra, combattuta circa alla metà del secolo quarto a.C. tra Tebani e Locresi da un lato, Focesi dall'altro. Come puntualmente ricorda Cerri, «questi ultimi avevano occupato con la forza il santuario oracolare di Delfi, in quanto ritenevano, sulla base di antiche tradizioni, di aver diritto ad esercitare su di esso la *prostasia*, una sorta di protettorato politico-religioso»: cosa però non corrispondente a verità, essendo il santuario sotto il controllo della lega anfizionica. Da qui, l'apertura delle ostilità. Dopo una delle battaglie iniziali i Focesi, sconfitti, «avevano lasciato sul campo venti morti. Secondo la prassi abituale, inviarono al nemico un araldo, per chiederne la restituzione. Ma la risposta dei Locresi fu un secco rifiuto», motivato dalle «norme obiettive ed indiscusse» che regolavano «i rapporti tra le città greche durante il tempo di guerra: I Locresi, rifiutandosi di accordare la restituzione dei morti, risposero che è legge comune presso tutti i Greci che i saccheggiatori di santuari siano lasciati senza sepoltura»²².

Comunque stiano le cose al riguardo, un cenno merita pure un'altra questione, cioè l'interpretazione critica che vuole l'*Antigone* emblematica del conflitto, lumeggiato da Gustav Glotz, tra leggi non scritte (= divine) e leggi scritte (= umane), nei termini di uno scontro tra l'arcaico diritto iniziatico e gentilizio, tuttora vitale, e il nuovo diritto dell'ordinamento democratico.

Se con ogni probabilità le prime, i testi ἀγραφοί, il più delle volte denotano il corpus di norme affidate alla memoria, di cui sono depositari i γένη, già detentori del potere, mentre le seconde designano le deliberazioni degli organi costituzionale della polis il cui testo, redatto e conservato a cura dello Stato, vale a garantirne la certezza e la conoscenza (cfr. Andocide, *Sui misteri* 1. 83-

²⁰ Salvo diversa indicazione, i brani dell'*Antigone* sono tradotti da Raffaele Cantarella.

²¹ G. Cerri, *Ideologia funeraria*, cit., p. 122.

²² G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 81; 82. Cfr. Diodoro 16. 25. 2. Su trasgressioni analoghe vd. Tucidide 4. 97. 2.

84)²³, della legislazione orale, si è visto, parlano vuoi uno tra i più celebri discorsi attribuiti a Lisia, il *Contro Andocide*, vuoi il famoso epitaffio tucidideo (2. 37. 3), mentre alle seconde fa positivo riferimento Teseo, nel secondo episodio delle *Supplici* euripidee: «Non c'è nulla per la città peggiore di un tiranno, e là dove non c'è legge comune, ma uno solo la fa, colui che regna, e neppure essa poi vale per tutti. Ma dove è scritta la legge, la giustizia è uguale pel debole e il ricco, chi è senza forza, può stare di fronte al potente che l'offende, ed avendo la giustizia con sé, il piccolo vince sul grande»²⁴.

E tuttavia: non sembra attribuibile all'*Antigone* una consimile dicotomia, essendo in realtà, lo ripeto, il proclama di Creonte assolutamente orale.

Vice versa: un conflitto analogo a quello che drasticamente contrappone Antigone a Creonte infiamma un precedente dramma sofocleo, l'*Aiace*, risalente forse agli anni Cinquanta del quinto secolo: contro il divieto di seppellire l'eroe suicida imposto da Agamennone, Teucro replica che il suo, di rendere gli onori funebri al fratello, è un «dovere sacro perché ... inerente al rapporto di sangue tra persone di stirpe elevata»²⁵. Non diverso – prosegue opportunamente Cerri – è il senso delle parole rivolte ad Agamennone da Odisseo, nell'intento di persuaderlo a recedere dalla sua decisione. Tu non distruggeresti lui, ma le leggi degli dei (*theôn nómoi*). Un uomo nobile (*esthlós*), dopo morto, non è giusto colpirlo, nemmeno se ti trovi a odiarlo. Il diritto ad essere rispettato incondizionatamente dopo la morte è dunque una prerogativa di chi è qualificabile come *esthlós*. Nel prosieguito del dialogo Odisseo continua ad insistere sullo stesso concetto: Quest'uomo era certo un nemico, ma fu un nobile (*ghennáios*). La protezione funeraria garantita dal diritto orale ai

²³ Come noto, il discorso di Andocide riporta integralmente lo ψήφισμα sulla trascrizione di un corpus nutrito di norme, presentato all'assemblea popolare nel 403 a.C., sotto l'arcontato di Euclide. Così lo interpreta Cerri: «Il popolo ha deciso, su proposta di Tisáméno, che Atene sia governata secondo le regole tradizionali (*katà ta pátria*) e che, quanto alle leggi (*nómoi*), si serva di quelle di Solone, così come dei pesi e delle misure da lui stabilite, e dei regolamenti (*thesmóoi*) di Dracone, che erano in vigore nel passato. Tutte le altre leggi che sono necessarie, vengano scritte (*anagráphein*) su tavole dai legislatori (*nomothétai*) scelti dal Consiglio (*Bulé*), vengano esposte davanti alle statue degli eroi eponimi, in modo che chiunque lo desideri possa prenderne visione, e vengano quindi consegnate ai magistrati (*archáoi*) entro il mese corrente. Una volta consegnate, le leggi saranno esaminate preventivamente dal Consiglio e dai cinquecento legislatori (*nomothétai*) eletti dal popolo, dopo che questi abbiano prestato giuramento. Sarà lecito a qualsiasi privato cittadino entrare nel Consiglio e proporre quello che ritenga opportuno riguardo alle leggi. Quando le leggi saranno state promulgate, il Consiglio dell'Areopago avrà cura che i magistrati applichino le leggi vigenti. Le leggi ratificate verranno trascritte (*anagráphein*) sullo stesso muro sul quale furono trascritte anche nel passato, in modo che possa prenderne visione chiunque lo desideri», G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 96-97. Vd. pure il seguito, pp. 97 ss. Di fatto, lo ψήφισμα in questione non prevede la trascrizione di TUTTE le norme, ovvero l'automatica abrogazione del corpus orale: e appunto e.g. MacDowell, debitamente citato da Cerri (p. 104 n. 10), «esclude la "legge non scritta" menzionata nell'*Antigone* e nel discorso contro Andocide (Ps. Lys. 6, 10) dall'area di applicabilità della legge abrogativa del 403 a.C.». Cfr. D. MacDowell, *Andokides, On the Mysteries*. The Text edited with Introduction, Commentary and Appendixes, Oxford 1962, p. 125.

²⁴ Euripide, *Supplici* 429-437 (trad. di G. Paduano). Puntualizza Cerri: «Non è ... possibile pensare che Euripide dipenda dal testo di Tucidide, composto certamente dopo la rappresentazione delle *Supplici*. La tragedia è concordemente assegnata dalla critica ad uno degli anni che vanno dal 424 al 416 a.C.: per una buona informazione bibliografica, cfr. C. Collard, *Euripides, Supplices*. Edited with Introduction and Commentary, Groningen, 1975, I, pp. 8-14», G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., p. 77 n. 35. I puntini sono miei.

²⁵ Cfr. Sofocle, *Ai*. 1304-1307.

membri dei *ghene* era del resto correlata al carattere ereditario dell'“infamia” (*atimía*) inerente alla negazione della sepoltura», significante appunto la «cancellazione di un rituale gentilizio» e quindi l'espulsione dall'orizzonte della città «di un *ghenos* o di un suo ramo ... Un diritto di epurare i ranghi della nobiltà, che – ricorda Cerri – il *demos* esercitava attraverso la “legge scritta”, cioè per mezzo di *nómoi* e *psephismata* emanati dall'Assemblea o dal Consiglio dei Cinquecento, nonché di sentenze (*katadikai*) emesse dai tribunali, ma che ovviamente non poteva trovare riconoscimento nella tradizione giuridica aristocratica della “legge non scritta”»²⁶.

Considerazioni largamente condivisibili, quelle dello studioso napoletano. E tuttavia non inficiano l'obiezione di fondo: il κήρυγμα di Creonte è, e resta, un pronunciamento orale da parte di un sovrano, ovvero del più alto esponente della nobiltà, che nulla ha che spartire con le deliberazioni o le istanze dell'ordinamento democratico.

D'altronde: forte dei privilegi nobiliari e totalmente radicata, al pari di Creonte, nei suoi atavici convincimenti agisce la stessa Antigone. Sorpresa nel suo reiterato tentativo di almeno simbolica sepoltura e condotta al cospetto del re, per la sua arroganza, per la sua impavida resistenza la fanciulla viene condannata a morte e trascinata in una caverna, un'orrida tomba di roccia dove è destinata a morire di fame ma dove in realtà si uccide per impiccagione. La protagonista scompare dalla scena prestissimo, circa a metà del dramma (come appunto Aiace nell'omonima pièce), ma l'azione tragica non si ferma qui: occorre infatti che la sua fine, spaventosa, trovi una sorta di riscatto nel provocare altre morti, ovverosia un duplice suicidio: sia del fidanzato-cugino Emone – che invano tenta di far recedere il padre da una ostinazione esiziale per la città, contrariamente a quanto lui stesso sostiene, ma che alla fine, constatata l'inutilità dei suoi sforzi, si trafigge sul cadavere di Antigone – sia di Euridice, che non può reggere alla scomparsa dell'ultimo figlio superstite: già in precedenza, infatti, Creonte ha sacrificato un proprio rampollo alla Ragion di Stato, schierando Megareo contro Eteoclo, dell'esercito assalitore. In realtà, una volta condannata la nipote e promessa nuora, il tirannico sovrano va incontro alla rovina sua e della propria famiglia: a distoglierlo dalla sua cecità cerca di intervenire Tiresia, l'infallibile indovino, additandogli i segni sinistri che mostrano Tebe contaminata dal cadavere tuttora insepolto, preda ai cani e agli uccelli nella piana antistante, senza più un posto né tra i vivi né tra i morti: ma il sempre più tirannico²⁷ Creonte non trova di meglio che scacciarlo, rinfacciandogli addirittura un vaticinio prezzolato: al che Tiresia gli scaglia contro la sua maledizione.

Come rileva Caccia, non per caso il Vate infallibile «apre e chiude la sua perorazione con il verbo

²⁶ G. Cerri, *Legislazione orale*, cit., pp. 43-44 (puntini miei). Vd. note 43-46 p. 49.

²⁷ Cfr. al riguardo D. Lanza, *Il tiranno*, cit. pp. 45 s.; 48-49; 81-84; 149-159. Vd. pure le analisi di C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944, pp. 72-78; R.P. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge 1980, pp. 117-128.

φρονέω, che nel contesto è *vox media*²⁸, indicando la capacità dell'intelletto di compiere azioni buone come empie; ritorna nel suo discorso l'immagine del cedere, in antitesi con il funesto rigore della perseveranza, e il concetto del guadagno, inteso però come vantaggio genuino derivante da un'azione assennata e non più come il compenso minacciosamente prospettato da Creonte per la contravvenzione ai suoi ordini. Ma la pervicacia di quest'ultimo nel ribadire la sua legge e insieme l'ostentato disprezzo per la mantica, che è disprezzo generale per il divino, sfocia nella tremenda profezia di Tiresia, tutta incentrata sul contraccambio che il re dovrà pagare per la sua azione nefanda e sull'opposizione ἄνω-κάτω, essendo ormai la cosa di pertinenza degli dèi inferi, che hanno in mano le sorti della casa»²⁹. E puntualmente: la notizia del duplice suicidio viene di lì a poco comunicata dal (secondo) Messaggero; dopo di che, comprensibilmente nel fuoriscena, si svolge la cerimonia funebre, con Creonte e il suo seguito che invocano il perdono di Ecate e Ade, lavano il cadavere semidivorato secondo un rituale di purificazione, lo cremano con legname tagliato di fresco ed elevano sulle ceneri un τύμβον ὀρθόκρανον οἰκείας χθονός³⁰.

Questo, relativamente semplice, lineare, il plot sofocleo. E tuttavia i personaggi sono modellati con molta attenzione ai risvolti psicologici, che schiudono al tragedo spazi inesplorati: uno dei motivi che rendono l'*Antigone* celeberrima e celebrata.

Numerose infatti, si sa, numerosissime sono (state) le riletture/riscritture – in tutti i momenti/luoghi e nei più svariati generi artistici³¹ – ma anche, superfluo ripeterlo, le interpretazioni critiche: sul piano socio-politico, filosofico, psicoanalitico. Famosa per esempio è quella di Hegel, che individua nello scontro tra la fanciulla e lo zio-sovrano l'insanabile opposizione di due poteri sociali ugualmente legittimi – lo Stato e la Famiglia – di necessità destinati a confliggere³²; un'altra interpretazione (ripresa in tempi vicini da Dario Del Corno), facendo perno sulle teorizzazioni della sofistica che, in età periclea, creano un'immagine quasi divinizzata dell'intelletto umano, coglie un

²⁸ Ma si veda *infra*.

²⁹ G. Caccia, *Antigone, Creonte*, cit.

³⁰ Cfr. Sofocle, *Ant.* 1196-1204.

³¹ Un esempio recente, legato al mondo della scuola: i Laboratori teatrali di Merano nell'AS 2006-2007 hanno allestito lo spettacolo *Antigone. In nome della Legge, in nome dell'uomo*. «La prima e la seconda classe del Liceo Classico Carducci ... sotto la regia della Prof. Chisté, e dei Prof. Usmani e Redavid hanno messo in scena un'attualizzazione del dramma sofocleo, che aveva il pregio di unire la tradizione antica a quella mitteleuropea. Dalla scelta degli episodi, alla sostituzione degli stasimi ... con testi poco noti di Kafka, Michelstaedter, Fried, Turoldo è nata una rappresentazione teatrale che trovava la sua intensità nella densità della parola e del movimento. Lo spettacolo è stato rappresentato dopo la prima del 22 maggio 2007 a Merano, il 30 maggio dello stesso anno nel teatro greco di Palazzolo Acreide (Siracusa) nell'ambito del prestigioso "Festival Internazionale del dramma antico dei giovani", che era alla sua tredicesima edizione e vedeva la partecipazione di scuole provenienti da tutti i paesi europei». Un lavoro di qualità, ovviamente incentrato sulla figura di Antigone (interpretata da tre attrici), «una "persuasiva", secondo il pensiero di Michelstaedter, che rappresenta l'essenza dell'uomo, la cui vera meta non è il porto, bensì il mare in tempesta», L. Mautone, *I Laboratori teatrali di Merano. Un'esperienza educativa di avanguardia al 4° anno di vita*, «INFORMA» 16. 76, dicembre 2009, p. 10. I puntini sono miei.

³² Un conflitto che, sul piano artistico, l'*Antigone Modell* di Brecht porterà alle conseguenze estreme, nell'assimilazione del dominio di Creonte alla barbarie nazista e ai regimi dittatoriali in genere.

ulteriore significato simbolico nell'intuizione di un nuovo lacerante scontro: quello che contrappone gli eterni diktat morali della divinità alla pretesa (e pretenziosa) eccessiva autonomia dello spirito umano. Altre interpretazioni famose sono quella di Kierkegaard (per cui Antigone è espressione dell'oscurità dell'io, portatrice non innocente, perché non ignara, della colpa del padre, che in vece ignaro è) e quella di Lacan (per cui essa è la custode del desiderio assoluto della madre, ovvero della morte, e l'antagonista Creonte ne rappresenta l'inibizione).

Altre naturalmente sono state (possono essere) le prospettive di lettura. Tra le quali credo fondata anche un'interpretazione in chiave "femminile" (non "femminista": come in vece propose a suo tempo R. Rossanda, riscuotendo anche parecchi consensi)³³.

Dunque. Nel dramma sofocleo la protagonista è femmina, e giovane; rivendica il diritto di sostenere i propri principi; il suo pensiero è rivolto al mondo dei morti; la sua verità sono gli dèi. L'antagonista è maschio, e vecchio; ritiene che la dimensione dell'uomo sia lo Stato; i cittadini (i vivi) sono la misura unica delle sue decisioni. Ognuno dei due personaggi è catafratto in un proprio sistema, imposto dai dati obiettivi dell'anagrafe (c'è infatti, almeno in parte, anche un conflitto generazionale) e dai fattori soggettivi della coscienza: ambedue conoscono e mettono in pratica una sola forma di confronto – la violenza – che nega le ragioni dell'altro e, si è detto, appartiene tanto alla tracotanza di Creonte quanto alla fierezza di Antigone: di fatto, nella sua algida solitudine³⁴ essa ostenta una determinazione così pervicace, così orgogliosa, così irriducibile da tradire – meglio, da "snaturare" – il suo essere donna, da violare cioè quelle che, per gli Ateniesi e le Ateniesi del tempo, erano le ineludibili leggi "naturali" della femminilità, con recisione, si è visto, richiamate dalla prudente quanto a(nti)eroica sorella: «Ma bisogna riflettere su questo, che siamo nate donne, sì da non poter lottare contro uomini; e poi che, essendo sottoposte a chi è più forte, dobbiamo obbedire a questi ordini e ad altri ancora più dolorosi. Io quindi, supplicando i morti

³³ Cito *e.g.* le parole di Gabriella Imperatori: «Oltre che eterna, Antigone è donna. Non perché espressione di *pietas* familiare o custode del culto dei morti, ma proprio perché portatrice di una legge diversa. L'uomo, privando la donna del potere, le ha lasciato, infatti, un'intuizione di eternità che si può concretizzare in una legge interiore con cui sfidare "l'altra legge". E dunque, come ha sostenuto anni fa Rossana Rossanda, Antigone non potrebbe essere che donna perché rappresenta la persona, l'io, il sempre rispetto alla collettività, allo stato, all'oggi. Ma anche perché, pur nella sua determinazione, conserva in sé il valore del dubbio. Perché punta sull'eros – in questo caso sororale – come congiungimento con quella parte di noi che non siamo, che fa di noi specie umana e sessuata. E non sulla prevaricazione, sulla guerra, sulla morte: che sono sempre state alla base della "legge del padre"», D. Imperatori, *Le Antigoni*, «LeggereDonna» 31, marzo-aprile 1991, p. 28. Per una confutazione storico-filologica nel rispetto dei "diritti del testo" sofocleo vd. determinatamente L. Lanza, *Eidola*, cit., pp. 9-22; 29-33; 220-223.

³⁴ Ribadisce Caccia: «La solitudine, la singolarità di Antigone data dalla morte in vita che le è inflitta, viene rimarcata dal Coro all'inizio del quarto episodio: αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ / θνατῶν Ἄϊδαν καταβήση (vv. 821-22); versi in cui non è da escludere una pregnanza semantica nell'aggettivo αὐτόνομος, poiché ella scenderà nell'Adè proprio in virtù della legge che si è scelta e che l'ha esclusa dal consorzio umano. La protagonista trova una comunanza con Niobe, paragonandone la metamorfosi in pietra al proprio destino di essere murata viva, un parallelo avallato anche dal Coro». E più oltre: «Non pienamente partecipe né della vita né della morte, disobbediente alla legge umana ma non per questo estranea alla punizione divina perché in lei si compie il destino della sua stirpe», G. Caccia, *Antigone, Creonte*, cit.

sotterra di perdonarmi perché sono costretta così, obbedirò a chi comanda: non ha alcun senso fare cose troppo grandi»³⁵.

Ismene dunque, benché suo malgrado e con autentico dolore, accetta i limiti fissi e invalicabili posti a tutela dell'ellenica androcrazia. Il che in vece rifiuta fermissimamente Antigone, nella disperata difesa del vincolo fraterno: «Ora, o Polinice, per avere coperto il tuo corpo questa sorte ottengo. Eppure io ti resi onore giustamente, per chi ha senno. Infatti mai, né se fossi divenuta madre di figli, né se fosse stato il cadavere di mio marito a corrompersi, io mi sarei assunta quest'ufficio contro il volere dei cittadini. E in forza di quale principio lo affermo? Morto il marito, ne avrei avuto un altro; e da un altro uomo avrei avuto un figlio, se quello mi fosse mancato: ma ora che mia madre e mio padre sono in fondo all'Ade, non è mai più possibile che mi nasca un fratello»³⁶.

Se, come noto, analogo ragionamento, ispirato a una concezione arcaica della rilevanza assoluta del γένος, ricorre in Erodoto 3. 119, questo, di più ancora, si verifica nell'*Antigone*. Dove, lo ripeto, immobile resta l'animo della pur generosa fanciulla, bloccato nell'eroica – o folle? – determinazione del suo gesto e nella rigidità della sua visione del mondo, che le permette di opporsi senza tema a Creonte. Il quale, con speculare frontalità, contrappone a lei le proprie certezze: «Ma sappi che una volontà troppo dura cade più facilmente; e anche il ferro più indurito, cotto dal fuoco e temperato, spesso lo puoi vedere spezzato e infranto. Destrieri imbizzarriti, io lo so, vengono regolati da un piccolo morso: e non può fare il superbo chi è soggetto ad altri. Costei sapeva bene, allora, di commettere una colpa, violando le leggi stabilite; e, dopo averlo fatto, la seconda colpa è di vantarsi e deridere tali leggi. Davvero io non sono un uomo, ma l'uomo è costei, se quest'audacia le rimarrà impunita»³⁷.

La medesima prospettiva, del resto, il padre-sovrano vuole imporre a Emone, quando intercede per la fanciulla amata: «Dunque, o figlio, non perdere mai la ragione per il piacere di una donna: sappi che gelido abbraccio è quello di una moglie cattiva compagna di letto nella casa. E quale piaga è maggiore di un malvagio tra i propri cari? Ma sputandola via come una nemica, lascia che costei vada sposa a qualcuno nell'Ade. Poiché io stesso l'ho sorpresa apertamente a disobbedire, di tutta la città lei sola; e non mi mostrerò menzognero di fronte alla città, ma la farò morire»³⁸.

Non c'è legame d'affetto, in somma, non c'è parentela che tenga: la convinzione e il pronunciamento del monarca perdurano ben saldi, granitici addirittura, nella pretesa di esigere obbedienza massima, incondizionata: «Se lascerò crescere nel disordine chi mi è consanguineo per nascita, certo renderò tali anche gli estranei: chiunque agisce rettamente in privato, apparirà giusto

³⁵ Sofocle, *Antigone* 61-68.

³⁶ *Ibidem*, 902-912.

³⁷ *Ibidem*, 473-485.

³⁸ *Ibidem*, 648-658.

anche nella cosa pubblica. Chi invece prevaricando fa violenza alle leggi, oppure intende dare ordini a chi regna, costui non può trovare approvazione da parte mia. Ma a chi la città ha scelto per capo bisogna obbedire pure nelle piccole cose, siano giuste o no. E un tale uomo sono sicuro che comanderebbe bene e sarebbe disposto a obbedire, e nel turbine della battaglia rimarrebbe fermo al suo posto, fedele e valente compagno. Non esiste male peggiore dell'anarchia: essa distrugge la città, sovverte le famiglie, rompe e volge in fuga l'esercito in battaglia; ma fra i vittoriosi la disciplina salva la maggior parte delle vite. Così bisogna difendere l'ordine, e non lasciarsi assolutamente vincere da una donna: meglio, se proprio si deve, cadere per mano di un uomo; e non saremo chiamati più deboli che donne»³⁹.

Ecco allora perché, comunque tardivo, il ripensamento potrà prodursi in Creonte solamente davanti alle manifestazioni di un volere super-umano, indubitanamente suffragate dall'autorità del Vate. Soltanto allora, dopo la duplice perdita di Emone e di Euridice, l'ubristico sire riconoscerà il suo errore, ammetterà il suo peccato: «Ahimè, su nessun altro mai dei mortali tutto ciò ricadrà, liberandomi dalla colpa! Poiché io, io ti uccisi, lo sciagurato; io, dico il vero. Servi, allontanatemi al più presto, portatemi via; io non sono altro che nulla!». E ancora: «Portate via questo folle, che senza volere ho ucciso te, figlio, e te ancora. E non so, ahimè sventurato, dove io guardi, a quale dei due: tutto crolla ciò che avevo, e sul mio capo si è abbattuta una sorte grave da portare»⁴⁰.

Si pente dunque Creonte: ma è ormai troppo tardi, la rovina ormai è compiuta.

Di qui, ancora una volta in azione, l'ironia tragica: se la forza del potere consente al monarca tebano di sopprimere Antigone, il suo stesso atto gli si ritorce contro; in maniera del tutto identica, se la fanciulla colpisce a morte l'antagonista, muore però lei stessa appesa a un cappio. Ed è, si badi bene, una morte latrice d'infamia oltre che tipicamente "femminile". Quali che siano, quindi, le considerazioni che il suo comportamento può suscitare, decisiva resta per l'ellenica mentalità la negativa "femminilità" della sua fine, intenzionalmente sottolineata dal drammaturgo per punire quello che è il supremo – nell'ordine tragico – peccato di *hybris*: il medesimo, del resto, di cui si macchia il tirannico signore.

Tutto ciò rende particolarmente atroce, e dunque perentoriamente educativa, la sconfitta di entrambi i contendenti – ma in special modo, direi, la *débâcle* di Antigone: portatrice, sì – specie agli occhi del *χρηστός* Sofocle – dei giusti e sacri valori della famiglia (primo tra tutti, la cura dei defunti), ma imperdonabile nella sua "a(nti)femminile" ribellione, a più riprese stigmatizzata anche dal Coro: «La fiera indole della fanciulla mostra che è nata da fiero padre: e non ha appreso a cedere alle sventure» (471 s.); «Giunta all'estremo ardimento contro il soglio eccelso di Dike cozzasti, o figlia,

³⁹ *Ibidem*, 659-680.

⁴⁰ *Ibidem*, 1317-1325; 1339-1346.

fortemente; e sconti una colpa paterna» (853-855); «Riverenza, certo, è pietà: ma il potere, per chi del potere ha cura, non si può in alcun modo trasgredire. La tua passione ha deciso da sé stessa, e ti ha perduto» (872-875); «Ancora l'impeto degli stessi venti possiede la sua anima» (929-930).

Una caratterizzazione scandalosamente “virile”, quella di Antigone, accentuata pure dal fatto, ben evidenziato da Caccia, che «scendere sottoterra implica la negazione delle nozze e della maternità, naturale punto d'approdo per la donna greca; non è da escludere a tal proposito un gioco paretimologico sul suo nome, come colei che è contro la generazione (ἀντί-γονή) e quindi agisce in qualche modo contro il suo sesso, e d'altronde la svalutazione del rapporto coniugale trova la sua incarnazione palmare nelle nozze maledette, contro natura, da cui ella stessa è nata: ἰὼ ματρῶαι λέ- / κτρων ἄται κοιμήματα τ' αὐ- / τογέννητ' ἐμῶ πατρὶ δυσμόρου ματρός, / οἴων ἐγὼ ποθ' ἄ ταλαίφρων ἔφυν· / πρὸς οὓς ἀραίος ἄγαμος ἄδ' / ἐγὼ μέτοικος ἔρχομαι (vv. 862-68)»⁴¹.

Un'identica condanna, in somma, crocifigge nel dramma di Sofocle i due contendenti.

E chiaramente si esprime nei versi anapestici conclusivi, che la scaltrita sapienza del tragedo affida al Coro: in essi il φρονεῖν, cioè «l'essere saggi, assennati» – di necessità implicante la pietas verso gli dèi – si pone quale sommo valore: anzi, quale felicità suprema (πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας / πρῶτον ὑπάρχει) – là dove i «grandi discorsi» (μεγάλοι δὲ λόγοι) dei superbi e delle superbe (τῶν ὑπεραύχων) non possono che infliggere altrettanto «grandi colpi» (μεγάλας πληγὰς), fino al momento in cui, con la «vecchiaia» (γήρα), gli uni e le altre non imparino a barattare l'esiziale iattanza con il salutare quanto necessario φρονεῖν (e la ripetizione è di Sofocle)⁴².

⁴¹ G. Caccia, *Antigone, Creonte*, cit.

⁴² Sofocle, *Antigone* 1347 ss. (trad. mia).