

Ordine e disordine nell'opera di Sofocle: considerazioni preliminari a partire dall'*Antigone**

Order and Disorder in the Works of Sophocles: Preliminary Considerations Starting from *Antigone*

Auretta Sterrantino

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

ADDA (Fondazione INDA, Siracusa)

auretta.sterrantino@gmail.com

ORCID: 0009-0008-0638-3731

Parole chiave: Ordine, disordine, Sofocle, tragedia, Antigone.

Keywords: Order, disorder, Sophocles, tragedy, Antigone.

Il *corpus* delle tragedie sofoclee¹ che siamo in grado di leggere per intero sembrerebbe riflettere al suo interno le dinamiche conflittuali derivanti dalla frizione tra le esigenze dell'individuo e quelle della comunità, nonché il difficile dialogo

* Il presente articolo è frutto di un lavoro di ricerca che segue differenti percorsi, tutti in aperto dialogo: la collaborazione con il gruppo di ricerca *Mitografias: temas de variações* del Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) dell'Università di Aveiro (Portogallo); la collaborazione al progetto Internazionale promosso dalla Cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Messina dal titolo *Varcare la soglia: il rito tra tragedia classica e messinscena contemporanea*, che vede coinvolte in partenariato le università di Malaga e Coimbra; la ricerca che sto svolgendo come assegnista di ricerca (s.d. Filologia greca e latina FICP-01/A) presso la Facoltà di Economia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano all'interno del PRIN del 2022 (Ricerca finanziata dall'Unione europea - Next Generation EU, Missione 4, Componente 2, CUP J53D23013650008) guidato dalla professoressa Elisabetta Matelli e dedicato allo studio de *La maschera tra ritualità e teatro. Indagine archeologica, letteraria, storica, performativa e antropologica di cultura materiale nel mondo classico attraverso gli strumenti delle digital humanities nell'ottica di una fruizione culturale più ampia, equa e inclusiva*.

¹ Sarebbe impossibile in questa sede ripercorrere tutta la letteratura scientifica relativa alla produzione sofoclea. Ci si limiterà pertanto rimandare ai contributi tematicamente connessi con l'oggetto di questo scritto. Per le edizioni di Sofocle si fa riferimento a Lloyd-Jones, Wilson (1990), Dawe (1996). Per le edizioni italiane: Paduano (1996), voll. I e II, da cui si riporta il testo greco; Tonelli (2018). Le traduzioni utilizzate saranno indicate di volta in volta, laddove non saranno esplicitamente indicate saranno frutto di chi scrive.

tra gli scampoli di una cultura di matrice arcaica e il nuovo indirizzo democratico della *polis* di Atene². L'opera di Sofocle mostra come lo scontro tra tali opposte tensioni generi una rovinosa rottura dell'equilibrio su cui la *polis* deve fondarsi: ciò avviene ogni volta che l'esigenza del singolo - per quanto salda, motivata, giusta - perde di vista l'esigenza della comunità e ogni volta che chi rappresenta l'esigenza della comunità lascia che il proprio irrigidimento su posizioni radicali ed estreme prenda il sopravvento sul benessere e l'esigenza dei singoli che compongono proprio quella comunità di cui chi governa dovrebbe farsi garante. Questo tema sembra tornare nelle tragedie sofoclee, variamente declinato anche in base ai cambiamenti storico-politici che investirono l'Atene del V sec. a.C. e di cui Sofocle fu attore e spettatore³. Si tratta di un orizzonte complesso e movimentato almeno quanto il fenomeno tragico stesso (che proprio in quel frangente si definisce, sempre modificandosi) e che accompagna una serie di trasformazioni della *polis* ateniese che ne investono l'ambito politico e giuridico insieme, nella sua lenta e progressiva trasformazione in *polis* democratica - come oggi noi la definiamo - e ancor prima nel passaggio da un sistema giuridico fondato sull'oralità a uno fondato sulle leggi scritte, da un sistema fondato sul meccanismo della vendetta (strumento legalmente riconosciuto) a uno fondato sul sistema della pena, affidato a un complesso di leggi e tribunali⁴. È un processo puntellato da cambiamenti costanti che ridefiniscono in modo sostanziale il profilo della *polis* di Atene - con l'espressione *polis* intendendo il corpo civico di un territorio individuato e il suo insieme di norme sociali ed etiche, in senso etimologico -, sottoponendola a un continuo processo di trasformazione da cui scaturiscono inevitabili tensioni sociali che impongono la necessità di un dialogo, non solo finalizzato a comporre le differenti istanze del presente ma anche la frattura tra il presente e il "prima" differentemente organizzato. Si fa dunque imprescindibile la ricerca di una sorta di formula di mediazione che non sancisca il prevalere di una posizione su un'altra ma operi al fine di una conciliazione di prerogative e interessi apparentemente inconciliabili ma in realtà accomunati dalla necessità di mantenere in ottime condizioni lo stato di salute della *polis*.

Di tutto questo si fa carico, in vario modo, la rappresentazione tragica⁵, in cui molto spesso al fianco di un netto conflitto di posizioni, meno netta si delinea la

² Sulla portata politica delle tragedie di Sofocle si è a lungo discusso, escludendola talvolta categoricamente, altre volte indicandola come implicazione generale senza riferimenti specifici ai fatti storici. Quadro chiaro ne dà Ugolini (2000). Per una riflessione sulla funzione della drammaturgia tragica rispetto al conflitto tra vecchio e nuovo si veda Susanetti (2011).

³ Sul ruolo di Sofocle nella politica ateniese e le cariche pubbliche da lui rivestite (ellenotamo nel 443/442 a.C. in coincidenza con una importante riforma tributaria; stratega con Pericle nel 441/440 a.C.; stratega con Nicia nel 428/427 a.C.; probulo nel 413/411 a.C.) si veda in particolare tra le pubblicazioni più recenti dedicate al tema Ugolini (2000), con puntuali riferimenti alla letteratura precedente.

⁴ Cerri, 2010, pp. 139-146. Alcuni punti si trovano già discussi in Cerri (1979). Si veda inoltre Giordano (2014).

⁵ Il fenomeno tragico e più in generale quello teatrale rispondono a quella categoria di "civic ritual" che Cartledge individua come mezzo per garantire l'equilibrio socio-politico: «By classical Greek standards, at any rate, Athens in the fifth and fourth centuries was politically speaking remarkably stable

legittimità assoluta di una posizione rispetto all'altra,⁶ lasciando aperte le possibilità interpretative e mostrando, in modo crudo, la crepa, la ferita profonda che si genera nel cuore di una società in conseguenza ad atti estremi in difesa di uno o un altro punto di vista e in assenza di tentativi di conciliazione.

Il sistema tragico - caratterizzato da un impianto fortemente dialettico - porta alla vista (e dunque alla conoscenza) dei cittadini, un motivo di tensione sociale individuato nel contemporaneo e percepito come pericoloso in quanto potenzialmente foriero di "disordine". Risulta necessario precisare che il termine *disordine* è usato in questo contesto solo in senso antinomico ai concetti di *ordine* e *armonia* propri dei Greci: il *disordine* a cui si fa riferimento è un *chaos* che deriva dalla negazione del κόσμος⁷ - o meglio di un sistema κατὰ κόσμον⁸ - cioè una realtà politico-sociale in cui i comportamenti, le azioni e le parole οὐ κατὰ κόσμον realizzano un'ἁ-κοσμία, da intendersi non soltanto come l'opposto dell'εὐκοσμία, verso cui tutto deve tendere, ma addirittura come la sua assenza.

- a case of stasis in the modern sense rather than of stasis (civil commotion, even civil war) in the peculiar ancient Greek usage (Finley 1983). Yet Athens was a uniquely large, complex and heterogeneous Greek society, as well as the most radically democratic Greek polity. How therefore was an often dynamic social equilibrium maintained (for the most part)? If our papers tend towards any overall conclusion, it would seem to be to suggest that the secret of Athens' success lay in its multiple forums for and determined practice of, creative political and social adaptation. The highly pressured tensions between conflicting and often contradictory social groups, forces and ideologies were thus channelled positively - again, for the most part - into progressive and above all solidary outlets, principally through the medium of civic ritual», cfr. Cartledge, 1998, p. 12. E ancora von Raden, 1998, p. 172: «Athenian tragedy, the Dionysiac celebration of civic unity at the height of the Empire, is source and evidence for the negotiation of social divisions and concord».

⁶ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (1976): «la tragedia [...] marca fortemente le distanze, sottolinea le contraddizioni. [...] E questa tensione, che non è mai accettata integralmente, né completamente soppressa, fa della tragedia un interrogativo che non comporta risposta. Nella prospettiva tragica, uomo e azione umana si profilano non come realtà che si potrebbero definire o descrivere, ma come problemi. Essi si presentano come enigmi il cui doppio senso non può mai essere fissato o sviscerato» (p. 18).

⁷ Nella definizione di Faraguna (2020, partic. p. 441, con riferimento agli studi precedenti), per κόσμος si deve intendere: «un ordine che ha origine nell'organizzazione di singole parti o elementi distinti in un tutto positivamente connotato, e quindi 'conveniente', appropriato' da un punto di vista di volta in volta pratico, morale, sociale o estetico». In riferimento alle sfumature di senso acquisite dal termine e dai suoi derivati nel tempo si rimanda allo stesso Faraguna (2020) e alle sue conclusioni. Per una storia del termine si veda Finkelberg (1998).

⁸ Si veda in tal senso la riflessione proposta da du Sablon (2012) sul senso di alcune ricorrenze dell'espressione κατὰ κόσμον nell'uso omerico, dove si differenzia dall'espressione κατὰ μοῖραν, indicando «différentes actions accomplies "selon l'ordre", d'où "d'une manière appropriée", conformément à certaines normes dans les relations sociales» (p. 366). L'indagine di du Sablon (2012), che analizza l'applicazione di questo concetto a parole/discorsi, comportamenti e azioni, dimostra che «la formule κατὰ κόσμον revêt dans ces passages une portée sociale bien concrète: elle évalue l'effet de discours ou de comportements sur la relation qui unit deux personnages en fonction de leur statut, ou encore leur impact sur les relations adéquates propres à maintenir l'unité d'une collectivité. De telles actions n'étaient jugées κατὰ κόσμον que si elles contribuaient efficacement à la constitution ou à l'entretien d'un ensemble relationnel dans lequel chaque participant occupait et reconnaissait la place qui était la sienne par rapport à autrui. L'efficacité ou non de ces gestes et paroles se manifestait alors par l'harmonie ou la discordance des éléments de l'ensemble, ce qui est précisément évalué par l'expression» (p. 392).

In particolare, in Sofocle la struttura drammatica è costruita in modo tale che il conflitto tragico si configuri come punto di massima tensione di istanze socio-politiche divergenti, rappresentate in chiave trasfigurata attraverso il mito che, pur facendosi espressione di una specifica cultura in un dato momento storico, risulta declinato in modo tale da sollevare una serie di questioni che investono più ambiti dell'esistenza umana, acquisendo così un carattere universale. Inoltre, spesso, l'irrisolubilità del conflitto è espressa o amplificata dall'isolamento dell'eroe tragico, talvolta sottolineato da una struttura a dittico a sostenere il dramma (ad esempio in *Aiace* e *Trachinie*) o da momenti eccezionali di totale solitudine del personaggio sulla scena (*Aiace*, ad esempio). A ben guardare l'eroe tragico (spesso un re), divenuto impuro e dunque generatore di *chaos*, deve affrontare un percorso di conoscenza che lo porti alla consapevolezza di essere causa della contaminazione in atto e infine attraversare un processo che lo conduca al ripristino dell'ordine. Questo tema è affrontato diversamente nelle varie opere, attraverso un meccanismo di contaminazione e reazione alla contaminazione che determina, di volta in volta, esiti differenti rispetto al trattamento del soggetto contaminante: esilio, morte, seppellimento sono gli elementi variamente declinati e combinati tra loro in opere come *Aiace*, *Edipo Re*, *Edipo a Colono*.

In questo quadro rientra anche l'*Antigone*⁹, i cui personaggi di Antigone e Creonte, emblemi di solitudine e risolutezza, sono stati spesso stigmatizzati come poli opposti: la buona e il cattivo, la giusta e l'ingiusto, la paladina che si erge in difesa dei diritti e il tiranno oppressore. L'applicazione della polarizzazione buono/cattivo è una grande forzatura in relazione alla cultura greca, soprattutto classica, quando gli assi oppositivi operanti in modo rilevante in ambito sociale e politico sono pio/empio, giusto/ingiusto, opportuno/non opportuno.

Il conflitto insanabile che anima l'*Antigone* risiede piuttosto nell'inconciliabilità di prospettive e sistemi di comportamento, polarizzati in quanto collocati agli estremi, assolutizzati ma non assoluti: nessuna delle due posizioni è totalmente giusta o totalmente sbagliata ma ragioni e torti gravano ugualmente su entrambi i piatti della bilancia. Il radicalizzarsi delle due posizioni comporta l'amplificarsi della tensione interna e rischia di diventare causa - al di là delle conseguenze sui singoli - di gravi conseguenze per la *polis*, per cui la paura più grande è sempre configurata nella *stasis*.

Ordine e disordine nell'*Antigone*

È proprio nella costruzione creata da Sofocle tra prologo, parodo e I episodio che emergono i presupposti per la lettura dell'opera nella chiave che qui si sta proponendo.

⁹ Non è possibile affrontare in questa sede le cospicue questioni legate all'interpretazione dell'opera in tutti gli studi relativi. Alcuni puntuali rimandi alla letteratura precedente saranno fatti man mano. Per le edizioni consultate si veda nota 1. Rispetto a una differente interpretazione del concetto di "disordine" in *Antigone*, si veda Fornaro (2017).

Il prologo (vv. 1-99), infatti, porta immediatamente in scena il personaggio di Antigone presentandolo nella sua totale solitudine, paradossalmente ma efficacemente scolpita attraverso il dialogo con Ismene. Questo dialogo iniziale apre l'opera affermando come assunto di partenza l'inesistenza dell'identico: nonostante il loro legame sia caratterizzato da una "consustanzialità parossistica"¹⁰, il pensiero delle due sorelle si rivela, infatti, divergente e guidato da riflessioni profondamente diverse. L'insistenza di Antigone, proprio nella sua prima battuta¹¹, sul legame che la unisce alla sorella si traduce in un tentativo mal riuscito di condividere un fardello che, evidentemente, come nel caso di Creonte, spetta a uno solo. E infatti è Antigone da sola che si fa carico del dovere di onorare i suoi morti e seppellire il fratello Polinice, affermando anche lei programmaticamente le sue intenzioni: κείνον δ' ἐγὼ / θάψω (vv. 71-72). La sintassi chiarisce bene il pensiero e soprattutto le intenzioni di Antigone: il complemento oggetto, dislocato a sinistra, prima dell'avversativa che accompagna il pronome di prima persona singolare, sottolinea l'importanza di colui per il quale si compie l'azione; il δὲ contrappone Antigone alla sorella che si è appena rifiutata di compiere l'azione e il pronome, in posizione forte a chiusura di verso, crea uno straordinario *enjambement* con il verbo che apre il verso successivo esprimendo, con un futuro indicativo, un'azione che senza dubbio sarà portata a compimento: "ma quello (Polinice) sarò io stessa a seppellirlo". Il senso dell'avversativa si chiarisce soltanto se si comprende la portata dell'ellissi che caratterizza l'affermazione: "ma quello, Polinice, non resterà insepoltito. Sarò io stessa a seppellirlo". Questo il manifesto di Antigone, tutto racchiuso in quel verbo che, a inizio verso e seguito da un punto in alto, introduce le conseguenze dell'atto che si intende compiere: si suggerisce già per lei stessa l'idea del seppellimento, si decreta come certa una morte prossima.

Dopo una parodo (vv. 100-161) di carattere celebrativo, con un trionfale ringraziamento rivolto dal coro degli anziani alle divinità che hanno permesso la fine della guerra, proiettando Tebe verso un periodo di pace e stabilità, è nel primo episodio (vv. 162-331) che Sofocle introduce il personaggio di Creonte, già presentato nei versi finali della parodo. Creonte entra in scena, esattamente come Antigone, con l'intenzione di esprimere il proprio intendimento. Si tratta in questo caso di un vero e proprio piano politico, esposto di fronte all'assemblea degli anziani¹², rac-

¹⁰ Bino, 2018, p. 11.

¹¹ Cfr. Soph. Ant. 1-6: «Ὡ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμῆνης κάρα, / ἄρ' οἴσθ' ὃ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδῖπου κακῶν / ὅποιον οὐχὶ νῶν ἔτι ζῶσαι τελεῖ / Οὐδὲν γὰρ οὐτ' ἀλγεινὸν οὐτ' ἀτης ἄτερ / οὐτ' αἰσχρὸν οὐτ' ἄτιμόν ἐσθ' ὅποιον οὐ / τῶν σῶν τε κάμων οὐκ ὅπωπ' ἐγὼ κακῶν». («Sorella mia, figlia dello stesso sangue, Ismene, / sai tu quale tra le sventure che vengono da Edipo / Zeus non porterà a compimento su noi due, nella nostra vita? / Perché non c'è tormento, rovina, vergogna, disonore, / che io non abbia scorto nelle tue e nelle mie disgrazie», trad. it. Tonelli 2018). Per i problemi testuali del v. 4 e una lettura dei vv. 1-6 si rimanda a Catrambone (2023). Sul significato e l'uso di αὐτάδελφος nell'Antigone si veda Greco (2011).

¹² Secondo Paduano (1996, vol. I, p. 179) il consesso convocato da Creonte, pur essendo indicato con un termine specificamente utilizzato per indicare le assemblee straordinarie, non sarebbe utilizzato in senso tecnico da Sofocle, dal momento che il contesto in cui è inserito non è un contesto democratico. Tuttavia, l'utilizzo di una configurazione monarchica all'interno del quadro mitico che le tragedie ripropongono è declinato di volta in volta in modo profondamente

colti tramite convocazione comune (vv.159-161)¹³. In apertura del proprio discorso Creonte sottolinea il merito degli dèi che hanno raddrizzato la città dopo averla sconvolta con una tempesta, chiarendo subito la sua intenzione di mantenere una rotta stabile, tenendosi adesso lontani da ulteriori sconvolgimenti. Sembra questo il primo richiamo diretto alla necessità di un mantenimento di quell'ordine di cui si stava parlando e per il quale - in continuità con la parodo in cui si ringraziano le divinità - si rende merito all'elemento divino. Creonte ha molto chiaro che il problema che riguarda la città di Tebe è costellato da una lunga catena di tortuosi delitti che si sono conclusi con il miasma causato con la morte che con mano fratricida (αὐτόχειρι σὺν μιάσματι)¹⁴ si sono reciprocamente inferti i due fratelli e figli di Edipo, Eteocle e Polinice.

Il loro è un crimine di sangue per sua natura contaminante; Creonte è colui al quale per parentela (o meglio affinità)¹⁵ tocca assumere tutte le prerogative e le responsabilità che prima di lui erano state di Laio e poi di Edipo¹⁶. Il piano politico di Creonte è chiaro e ineccepibile: sotto la guida di Zeus prendere le decisioni migliori per la patria¹⁷, la cui salvezza e il cui benessere devono sempre essere anteposti a quelle di chiunque, persino amici e familiari, sempre ricordando che non può essere considerato amico (nel complesso concetto di *philos* e *philia*)¹⁸ chi è nemico della città. Sulla base di queste leggi, Creonte intende riportare in salute la città di Tebe e per questo motivo stabilisce che i due fratelli, che secondo il coro avevano avuto uguale destino¹⁹, abbiano un differente trattamento nella morte²⁰.

Questa è l'origine del conflitto drammatico.

La premessa da cui partire è che Creonte ha come obiettivo il bene e la salvezza della città e, solo a un certo momento, l'irrigidimento sulle proprie posizioni

differente sulla base dell'autore e del contesto e lo stesso riferimento alla tirannide, seppur fatto talora con termini esatti, indica talvolta piuttosto una *basileia*. Sul tema della tirannide in tragedia si vedano Lanza (1977), Cerri (1982), Ugolini (2000, pp. 113-136), Catenacci (2009, pp. 30-31). Si segnala inoltre Nicolai (2018) per un'analisi del termine *tyrannos* nell'*Edipo re*.

¹³ Soph. *Ant.* 155-161: «Ἄλλ' ὅδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας, / Κρόων ὁ Μενουκίεως, < Ἐ Ἐ -> νεοχμὸς / νεαράϊσι θεῶν ἐπὶ συντυχίαις / χώρει τίνα δὴ μῆτιν ἐρέσσω, / ὅτι σύγκλητον τήνδε γερόντων / προὔθετο Λέσχην, / κοινῷ κηρύγματι πέμψας;». («Ma ecco il re della regione, / Creonte figlio di Meneceo, / nuovo capo per le nuove vicende decretate dagli dei, / avanza verso di noi. / E certo agita qualche proposito nella mente, / se ha convocato con un bando comune / questa assemblea di anziani», trad. it. Tonelli 2018).

¹⁴ Cfr. Soph. *Ant.* 172.

¹⁵ Cfr. Soph. *Ant.* 174.

¹⁶ Si confrontino i vv. 165-166 e 173-174, con l'uso di κράτη che sembra indicare non tanto la prerogativa di un potere assoluto ma l'insieme delle cose su cui esercita le prerogative di governo chi siede al trono.

¹⁷ Cfr. Soph. *Ant.* 184-191.

¹⁸ Cfr. Pattoni (2014), Tosi (2018) che rimanda ovviamente anche a Benveniste (1969) con particolare attenzione per le pp. 259-71.

¹⁹ Cfr. Soph. *Ant.* 147.

²⁰ Cerri (1976) parla addirittura, rispetto a questo punto, di «ingiustizia distributiva del potere tiranico», stabilendo un parallelismo tra Antigone e Prometeo, fondato su Soph. *Ant.* 508 ss.; 655 ss.; Aesch. *PV* 234 ss. (p. 60).

finisce per spostarlo verso un polo negativo dell'esercizio del potere, coincidente con il concetto di tirannide, combattuto nell'Atene democratica²¹.

Lo stesso può dirsi per Antigone, che è esclusivamente proiettata verso il tributo degli onori funebri nei confronti del fratello Polinice²².

Questo irrigidimento di Antigone – personaggio costruito come perfetta controparte di Creonte – è percepito da Creonte stesso come una minaccia alla salvezza della città: non solo non è opportuno onorare un nemico della città ma chi vuole onorarlo, mancando di rispettare le leggi sancite proprio per garantire il benessere della città, si configura a sua volta come nemico e come tale deve essere trattato, anche se è un parente.

Nell'intendimento di Antigone, Creonte non rinviene alcuna traccia di legittimità (anche perché la ribellione al potere costituito è portata avanti da una donna)²³, tanto che il comportamento di Antigone in più di un'occasione, nella prospettiva di chi la guarda, sembra superare i limiti imposti dalla saggezza e dalla razionalità²⁴. Proprio per questo Creonte vede in lei una minaccia per il κόσμος e individua il suo come un comportamento οὐ κατὰ κόσμον, esattamente come Antigone, in modo diametralmente opposto, vede proprio nell'atto della sepoltura di Polinice un comportamento κατὰ κόσμον, in quanto rispettoso delle prescrizioni sacre e inviolabili degli δèι²⁵.

L'idea di una drammaturgia costruita sullo scontro tra i concetti di ordine e disordine sociale-politico-religioso sembra confermata anche dall'utilizzo di ter-

²¹ Cfr. Pattoni (2019) che individua nei vv. 280-289 il momento in cui, a causa delle sue parole, la percezione che il coro ha di Creonte inizia a spostarsi (p. 171). Tale cambiamento sarà svelato poi dalle parole di Emone dei vv. 190-191.

²² Cfr. Soph. Ant. 902-912: «[...] νῦν δέ, Πολύνεικες, τὸ σὸν / δέμας περιστέλλουσα τοιάδ' ἄρνημαι. / Καίτοι σ' ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονοῦσιν εὖ. / Οὐ γάρ ποτ' οὐτ' ἂν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφυν / οὐτ' εἰ πόσις μοι κατθανὼν ἐτίηκετο, / βία πολιτῶν τόνδ' ἂν ἡρόμην πόνον. / Τίνος νόμου διὰ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω; / πόσις μὲν ἂν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν, / καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον· / μητρὸς δ' ἐν Αἰδου καὶ πατρὸς κεκευθότιν / οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ». («E ora, Polinice, è questa la ricompensa che ricevo per averti dato sepoltura. / Eppure, a ben riflettere, ho fatto bene a onorarti: / non avrei affrontato questa prova contro la volontà dei cittadini, / per i figli, se fossi stata madre, né per lo sposo, / se lo avessero lasciato a marcire dopo morto. / Quale principio ispira queste mie parole? / Se fosse morto mio marito, avrei potuto trovarne un altro, / e se avessi perso un figlio, avrei potuto averlo da un altro uomo. / Ma adesso che mio padre e mia madre giacciono giù nell'Ade, / non potrei avere un altro fratello. / O fratello! È in nome di questo principio che ti ho onorato sopra ogni cosa», trad. it. Tonelli 2018). Sulla complessa interpretazione critica di questi versi si veda Rösler (1996).

²³ Come mette in evidenza Citti 1979 p. 111 e nota 6, quando arriva la prima notizia che il suo *kerygma* è stato infranto, Creonte non immagina che il colpevole possa essere una donna e infatti al v. 248 si riferisce al sospetto indicandolo come ἀνὴρ: «τί φής; τίς ἀνδρῶν ἦν ὁ τολμήσας τάδε;» (Che dici? E chi è l'uomo che ha osato compiere questi atti?).

²⁴ Agire al di là dei propri limiti è pazzia, come sottolinea Ismene ai vv. 65-68. Si vedano inoltre il dialogo tra Antigone e Ismene ai vv. 90-97; le parole del coro ai vv. 381-382 e lo scambio tra Antigone, il Coro e Creonte dei vv. 469-474. Non si dimentichino infine le chiare parole conclusive del coro dei vv. 683-684, su cui si tornerà in conclusione di questo articolo.

²⁵ Cfr. Soph. Ant. 454-455.

mini afferenti all'area semantica legata alla radice κοσμ-, che proprio nell'*Antigone* sembra costruire una trama strettamente connessa alla drammaturgia dell'opera.

Vediamo intanto le ricorrenze:

- v. 396 (κοσμοῦσα): siamo nel II episodio (vv. 384-581), a parlare è la guardia entrata in scena con Antigone e il participio è riferito a quest'ultima.
- v. 660 (ἄκοσμα), v. 677 (τοῖς κοσμουμένοις), v. 730 (τοὺς ἀκοσμοῦντας): siamo nel III episodio (vv. 631-780) e i termini ricorrono ogni volta in bocca a Creonte durante il confronto con il figlio Emone.
- v. 901 (κακόσμησα): siamo nel IV episodio (vv. 806-943) e a parlare è Antigone.

Le ricorrenze dei vv. 396 e 901, come avremo modo di vedere, sono strettamente connesse e in aperto dialogo con la differente declinazione dei termini utilizzati nelle restanti tre attestazioni, tutte pronunciate da Creonte. Questo non deve stupire, in quanto questo personaggio sin dall'inizio dell'opera ha assunto su di sé la responsabilità del ripristino e del mantenimento dell'equilibrio socio-politico della città di Tebe.

ἄκοσμία/εὐκοσμία

Nelle opere sofoclee, la questione della rottura o dell'eventuale minaccia della rottura dell'ordine e la necessità del suo ripristino o del suo mantenimento si esprimono per lo più attraverso coppie dicotomiche, in cui uno dei due poli che si scontrano è solitamente controbilanciato da un ulteriore terzo elemento ugualmente coinvolto ma di opinione opposta: così è Odisseo rispetto ad Agamennone e Menelao (portatori del medesimo punto di vista); così è Crisotemi rispetto a Elettra e Oreste. In *Antigone* il quadro è ancora più complesso perché alla figura di Ismene, che si contrappone ad Antigone pur essendo ipotetica portatrice dei medesimi interessi, corrisponde *a contrario* la figura di Emone che si contrappone al padre Creonte. Esiste però una sottile differenza nella dinamica che si instaura all'interno dei due dialoghi: Ismene si sottrae alle richieste della sorella, preferendo non schierarsi contro il potere e quindi contro la città²⁶; Emone cerca invece apertamente di fare ragionare il padre sul corretto esercizio del potere e sul rapporto che deve stabilirsi tra chi governa e chi è governato.

Il suo approccio al padre è rispettoso ma franco e rivela lo stato di soggezione in cui il popolo – anziani del coro compresi – si trova schiacciato rispetto alle decisioni del re.

Nel lungo discorso dei vv. 639-680, in effetti, il ragionamento portato avanti da Creonte lascia emergere tracce di quanto abbiamo sostenuto finora. Nulla conta di più se non il rispetto della γνώμη πατρός (v. 640) e non esiste cosa peggiore a cui si possa andare incontro che un «φίλος κακός» (v. 652): tale si è

²⁶ Soph. *Ant.* 78-79: «Ἐγὼ μὲν οὐκ ἄτιμα ποιῶμαι, τὸ δὲ / βία πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος». («Non disonoro niente./ Ma la mia natura mi impedisce di mettermi contro la città», trad. it. Tonelli 2018).

rivelata Antigone, non solo per essere andata contro un parente che è anche il suo re ma soprattutto per averlo fatto da sola, motivo che sembra rilevante nell'ottica interpretativa che stiamo seguendo. Agendo sola e non trovando il suo comportamento e le sue opinioni riscontro alcuno nel popolo, il re è legittimato a interpretare l'opposizione della nipote come un deliberato atto di insubordinazione, teso a sfidare l'autorità e pericoloso per l'equilibrio dell'intera città.

E veniamo qui al nodo del ragionamento di Creonte e al suo effettivo punto di non ritorno. La posizione di Creonte, infatti, si fa assoluta anche di fronte agli dèi²⁷: non ha nessuna intenzione di tollerare il comportamento di Antigone ed è determinato a ucciderla. L'affermazione del v. 658, ἀλλὰ κτενῶ, è costruita nuovamente con un futuro in posizione incipitaria preceduto da un'avversativa, che sembra riproporre, in forma semplificata e per questo ancora più efficace, la formula della dichiarazione di intenti di Antigone (vv. 71-72), di cui si è già detto. Creonte non può accettare che proprio all'interno della sua stirpe serpeggi l'ἄκοσμα²⁸, poiché il comportamento che ciascun uomo (ἄνθρωπος, v. 661) attua ἐν τοῖς γὰρ οἰκείοισιν diventa unità di misura per il cittadino: colui che all'interno della famiglia si rivela «χρηστός» (v. 662) si dimostrerà πόλει δίκαιος, cioè rispettoso nei confronti di δίκη e dunque della città (v. 622). Al contrario chi si muove oltre i limiti segnati e viola le leggi senza rispettarle (Ὅστις δ' ὑπερβᾶς ἢ νόμους βιάζεται, v. 663) non può essere un buon cittadino poiché, mettendo in discussione le leggi e chi le emana (il re), mette in pericolo l'intera città. Sono concetti molto chiari che evidenziano come l'ἄκοσμα che Creonte non può tollerare non è semplice insubordinazione ma è quell'insubordinazione che rischia di trasformare ciò che è κατὰ κόσμον in οὐ κατὰ κόσμον. Infatti mettere in discussione gli ordini di chi governa può portare a uno stato di anarchia che per Creonte è il peggiore dei mali²⁹. L'unica salvezza per la città è la πειθαρχία (v. 676)³⁰ e per questo motivo si devono difendere le disposizioni dell'autorità³¹, si deve avere riguardo verso τοῖς κοσμουμένοις³², le cose che si muovono κατὰ κόσμον e consentono di mantenere l'εὐκοσμία, garantita

²⁷ Soph. Ant. 658-659: «[...] Πρὸς ταῦτ' ἐφυμένειτω Δία / Ξύναμιον». («Invochi pure lo Zeus che protegge i vincoli di sangue», trad. it. Tonelli 2018).

²⁸ Soph. Ant. 659-660: «[...] εἰ γὰρ δὴ τὰ γ' ἐγγενὴ φύσει / ἄκοσμα θρέψω, κάρτα τοὺς ἔξω γένους». («Se lascerò vivere nell'insubordinazione un mio consanguineo, / chissà che cosa non combineranno gli estranei», trad. it. Tonelli 2018).

²⁹ Soph. Ant. 672-676: «Ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν. / Αὕτη πόλεις ὀλλυσιν, ἥδ' ἀναστάτους / οἴκους τίθησιν· ἦδε συμμάχου δορός / τροπὰς καταρρήγνυσσι· τῶν δ' ὀρθομένων / σώζει τὰ πολλὰ σώμαθ' ἢ πειθαρχία». («Non esiste disgrazia peggiore dell'anarchia: / è questa che annienta le città, sconvolge le famiglie, / in battaglia rompe i ranghi e mette in fuga gli eserciti. / Al contrario, l'obbedienza a chi comanda salva la vita, concede la vittoria», trad. it. Tonelli 2018). Sin dall'inizio è cavalcata l'immagine della città come nave da governare, affidata, nelle parole di Creonte, prima alle cure degli dèi (vv. 162-164) e in seguito a quelle del buon comandante (vv. 715-717); cfr. Aesch. Sept. vv. 1-4. Si veda anche Soph. Ant. 994.

³⁰ «Obbedienza» (Paduano 1996; Tonelli 2018). Cfr. Aesch. Sept. 224.

³¹ Soph. Ant. 677: «Οὕτως ἀμυντέ' ἐστὶ τοῖς κοσμουμένοις». Tonelli (2018) traduce: «Al contrario, l'obbedienza a chi comanda salva la vita, concede la vittoria».

³² Xenis (2021), sch. 677a1: «(τοῖς κοσμουμένοις): τοῖς τῶν νόμων;»; 677a2 «τοῖς κοσμουμένοις: τοῖς ἀρχουσιν· Ὁμηρος· κοσμήτορε λαῶν» (con rimando a Il. 1, 16; 1, 375; 3, 236).

solo dal rispetto delle leggi. Su questo punto Creonte è irremovibile e nonostante la *captatio benevolentiae* iniziale di Emone, presto emerge il dissenso del figlio nei confronti del comportamento del padre, accompagnato dal benevolo invito a mostrarsi più elastico e guardare le cose anche da un altro punto di vista. Il figlio lo invita ad aprire gli occhi, spingendolo a osservare la stessa natura come esempio³³ ma Creonte non è disposto ad ascoltarlo e lo accusa di τοὺς ἀκοσμοῦντας σέβειν (v. 730). La risposta di Emone al verso successivo (si sta aprendo una sezione con andamento monostichico) sembrerebbe chiarire definitivamente il senso di quel «τοὺς ἀκοσμοῦντας»: Emone infatti dichiara di non avere alcuna intenzione di spingere chicchessia a mostrare *eusebeia* «εἰς τοὺς κακοὺς»³⁴. Dunque, coloro che non rispettano l'ordine costituito, minando lo stato di εὐκοσμία verso cui la *polis* deve tendere, sono οἱ κακοί, espressione che non si riduce a indicare coloro che non sono di nobili natali ma proprio coloro che non sono χρηστοί, in quanto non mostrano rispetto né per la *polis* né per il proprio re, infrangendo le leggi e mancando di rispettare la patria e il proprio γένος. I κακοί sono, infatti, i nemici del padre (v. 648), chi è nemico della sua stessa stirpe (v. 652), coloro che agiscono senza tener conto del κόσμος (v. 650), da intendersi tanto come l'ordinamento vigente quanto come l'equilibrio che si ricava dalla rispettosa osservazione delle norme divine e di quelle che regolano la civile convivenza. Pertanto si configura come κακὸς Polinice, nella descrizione delle azioni che ne restituisce Creonte³⁵, e κακὴ è esplicitamente definita Antigone (v. 651). La sua κακία consiste in un comportamento οὐ κατὰ κόσμον secondo i criteri di Creonte, in quanto contro la legge da lui emanata; tale comportamento è invece κατὰ κόσμον rispetto alla leggi non scritte che impongono di onorare i corpi dei defunti. Proprio nel senso di tali onori tributati è utilizzato il verbo κοσμέω, in riferimento alle azioni di Antigone. Per primo è usato il participio congiunto del verso 396 (è la prima attestazione all'interno dell'opera di parole appartenenti a questa radice). Il verso è contenuto nel racconto del *phylax* che ha portato Antigone in scena avendola trovata τάφον / κοσμοῦσα. Per secondo, quasi con costruzione ad anello, nell'ultima apparizione pubblica di Antigone, è usato al v. 901 l'aoristo indicativo coordinato per polisindeto con altri due verbi che scandiscono gli onori che si rendono ai morti: ἐπεὶ θανόντας αὐτόχειρ ὑμᾶς ἐγὼ / ἔλουσα κακόκομησα καπιτυμβίους / χοὰς ἔδωκα· (vv. 900-902: poiché io stessa, con le mie mani, ho lavato voi, morti, e preparato i vostri corpi e versato libagioni presso le vostre tombe). Ed è così che, con una risemantizzazione estremamente significativa, Sofocle rende chiaro il *chaos* che governa la scena: ciò che è κατὰ κόσμον per Creonte è οὐ κατὰ κόσμον per Antigone e viceversa e così κοσμεῖν è agire secondo le leggi dello stato per uno, prendersi cura dei propri defunti secondo gli ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα

³³ Soph. Ant. 712-718, cfr. Soph. Ant. 1270.

³⁴ Soph. Ant. 731: «Οὐδ' ἂν κελεύσαιμι εὐσεβεῖν εἰς τοὺς κακοὺς». («Non esorterei nessuno a onorare chi si ribella», trad. it. Tonelli 2018).

³⁵ Cfr. Soph. Ant. 198-210.

per l'altra³⁶. Il punto di vista sulle cose è inconciliabile ma contemporaneamente confuso. Insieme ad Antigone, anche Creonte si ritrova tra i *κακοί*, non riuscendo a comprendere che la città non appartiene a chi la governa e che i suoi comportamenti sono contro giustizia e contro gli dèi³⁷: adesso è lui che ha superato quel limite che riteneva invalicabile, cosa che lo rende degno di biasimo. Non pensa più alla città come corpo civico, non rispetta le leggi, nella fattispecie quelle degli dèi, e pensa di potere imporre sul loro volere il proprio³⁸.

«Pur essendo ancora viva, discendo nell'antro dei morti»³⁹

La confusione che attraversa l'intero impianto dell'opera, finendo con il tratteggiare una crisi senza possibilità di soluzione finale è tutta chiusa nell'ossimoro di opposti costretti a convivere. Lo abbiamo visto nel «*φίλος κακός*» del v. 652 e lo vediamo nella costante confusione tra giusto e ingiusto, opportuno e inopportuno, pio ed empio che caratterizza i personaggi che muovono le azioni all'interno dell'opera. Tutto questo finisce con l'ingenerare un totale sovvertimento del naturale ordine delle cose, poiché lo spazio destinato ai vivi e quello destinato ai morti sono confusi. Antigone si prepara a scendere viva nel mondo dei morti⁴⁰ mentre i brandelli del corpo di Polinice, trasportati dagli uccelli e dai cani, contaminano la città⁴¹. Vita e morte - che, come in un grande paradosso, si ammettono e si escludono reciprocamente - sono ora confuse, sovrapposte, mentre i responsabili dello stato di *chaos*, che ancora non ha trovato i suoi esiti estremi (la morte

³⁶ In relazione all'aspetto legislativo nell'*Antigone* e al concetto di giustizia si rimanda tra i tantissimi studi sull'argomento a Cerri (1976 pp. 57 ss.; 1979; 1982; 1990); Ugolini, 2000, pp. 137-156; 2011); Pattoni (2014); Stolfi (2014); Canzio (2019; 2020); Matelli (2019); Pattoni (2019); Poddighe (2019); Porro (2019); Fornaro (2020).

³⁷ Soph. Ant. 736-745: «{KP.} Ἀλλὰ γὰρ ἡ 'μοὶ χρή με τῆσδ' ἄρχειν χθονός; {AI.} Πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἦτις ἀνδρός ἔσθ' ἑνός. {KP.} Οὐ τοῦ κρατοῦντος ἡ πόλις νομίζεται; {AI.} Καλῶς ἐρήμης γ' ἂν σὺ γῆς ἀρχοῖς μόνος. / {KP.} Ὅδ', ὡς ἔοικε, τῇ γυναικὶ συμμαχεῖ. / {AI.} Εἴπερ γυνὴ σὺ σοῦ γὰρ οὐκ προκίδομαι. / {KP.} Ὡ παγκάκιστε, διὰ δίκης ἰὼν πατρί; / {AI.} Οὐ γὰρ δίκαιά σ' ἐξαμαρτάνωνθ' ὀρώ. / {KP.} Ἀμαρτάνω γὰρ τὰς ἐμὰς ἀρχὰς σέβων; / {AI.} Οὐ γὰρ σέβεις, τιμὰς γε τὰς θεῶν πατῶν» («CREONTE Dovrei dunque governare la città per conto di un altro, invece che per me? / EMONE Non c'è città che appartenga a uno solo. / CREONTE Non si ritiene forse che la città sia di chi la governa? / EMONE Saresti un buon re, ma da solo, in un deserto. / CREONTE A quanto pare costui si schiera al fianco della donna. / EMONE Se la donna sei tu: sei tu che mi stai a cuore. / CREONTE Sciagurato, stai facendo il processo a tuo padre? / EMONE Perché mi accorgo che offendi la giustizia. / CREONTE La offendo, se onoro le mie prerogative? / EMONE Non le onori, se calpesti quelle degli dei», trad. it. Tonelli 2018).

³⁸ Cfr. Soph. Ant. 663-665: «Ὅστις δ' ὑπερβάς ἡ νόμους βιάζεται, / ἢ τοῦπιτάσσειν τοῖς κρατοῦσιν ἐννοεῖ, / οὐκ ἔστ' ἐπαίνου τοῦτον ἐξ ἐμοῦ τυχεῖν» («Ma chi varca il limite, e oltraggia le leggi, / e vuole dare ordini a chi governa, / non avrà mai il mio elogio», trad. it. Tonelli 2018).

³⁹ Cfr. Soph. Ant. 920: «Ὡς' εἰς θανάτων ἐρχομαι κατασκαφάς». («Discendo viva agli antri dei morti», trad. it. Tonelli 2018).

⁴⁰ Cfr. Soph. Ant. 806-816; 821-822; 844-852; 876-882; 891-899; 919-921. Per il rapporto tra Antigone e Ade cfr. Bultmann (1952); Cerri (1990); Zeitlin (1990, pp. 150-152); Bonazzi (2010, pp. 216-218); Matelli (2019, partic. pp. 102-103).

⁴¹ Cfr. Soph. Ant. 1015-1018.

di Antigone, la morte di Emone, la morte di Euridice), rientrano ormai tra coloro che dovrebbero essere spinti fuori dal cerchio che stringe la città e definisce il buon cittadino, secondo quanto oscuramente preannunciato dal coro nell'antistrofe conclusiva del I stasimo⁴²:

Σοφόν τι τὸ μηχανόεν
τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει·
νόμους παρείρων χθονός
θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν
ὑψίπολις· ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν
ξύνεστι τόλμας χάριν.
Μήτ' ἐμοὶ παρέστιος
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν
ὅς τάδ' ἔρδοι.

Oltre ogni speranza
signoreggia l'intelligenza
che escogita risorse,
e inclina ora al male, ora al bene:
e si innalza nella città
quando serba rispetto per le leggi
e per la giustizia giurata nel nome degli dei.
Ma è fuori dalla città
chi frequenta il male
per compiacere la sua audacia temeraria.
Stia lontano dal mio focolare,
stia lontano dalla mia amicizia,
colui che agisce in questo modo.
(vv. 365-375, trad. it. Tonelli 2018)

Così anche ὑψίπολις e ἄπολις - ossimoricamente vicini nel verso ma irrimediabilmente separati da un punto in alto - si invertono, si confondono, continuando a contaminare lo spazio civile e politico, come sta facendo la contiguità, la sovrapposizione di vita e morte. Di fronte a questa confusione la città è bloccata, non può riattivare le proprie pratiche e questo perché la morte di uno dei membri della comunità crea una crisi interna, generata dalla mancanza di un elemento che occupava un posto specifico nel quadro dei meccanismi sociali stabiliti. La possibilità di risolvere questa crisi è legata al fatto che la comunità riesca a esprimere il proprio lutto, possa processarlo attraverso l'atto rituale⁴³ che consente alla comunità di elaborare l'entità della perdita che ha subito (sia dal punto di vista pubblico che privato) e di consegnare a uno spazio altro, fuori dalla vita ma non fuori dal ricordo, l'estinto. La mancata celebrazione del morto rompe il cerchio circoscritto

⁴² Cfr. Cerri (1976, pp. 64-66).

⁴³ Sul tema di morte e sepoltura cfr. Gnoli, Vernant (1990), Sourvinou-Inwood (1996). Per il concetto di crisi generata dalla morte di un membro della comunità, si veda De Martino (1958).

che raccoglie e definisce la comunità e spalanca una porta su un mondo negativo, in quanto sconosciuto e inaccessibile ai vivi⁴⁴.

In particolare, nelle prime due tragedie sofoclee a noi pervenute interamente, *Aiace* e *Antigone*, il sovvertimento dell'ordine, rappresentato da Sofocle attraverso il conflitto tra opposte tensioni specchio di diverse urgenze, si esprime per mezzo della questione della sepoltura di un soggetto che rappresenta o ha rappresentato una minaccia all'ordine o la causa di un disordine riassetato con fatica. La discussione intorno alla sepoltura in questi casi diventa prioritaria, in quanto unica possibilità di mediazione di interessi pubblici e privati differenti. Tale problema si configura diversamente di volta in volta (per Polinice, per Aiace, per Edipo nell'*Edipo a Colono*), dipingendo un rapporto tra vita e morte, individuo e cittadino, cittadino e corpo politico che sta alla base della riflessione del V secolo e di cui in certa misura i pochi testi superstiti dell'opera di Sofocle sono testimoni. I quattro casi citati a titolo di esempio presentano certamente delle analogie che passano attraverso delle importanti differenze⁴⁵ ma in tutti l'unico modo di ripristinare una situazione di benessere sta nel porre fine alla contaminazione attraverso l'espulsione di chi è contaminato. Così Aiace si toglie la vita ma poi il suo corpo non può rimanere insepolto; Edipo abbandona Tebe nell'*Edipo re* per liberarla dal miasma; Teseo media per accogliere il corpo di Edipo che sarà foriero di benedizioni per la terra che lo ospiterà (la 'democratica' Atene in cui è ambientato *Edipo a Colono*). Allo stesso modo Antigone lotta per onorare il corpo del fratello Polinice che, rimasto insepolto, contamina con la sua carne priva di vita la città.

Nei vv. 1348-1353 dell'epilogo, il Coro identifica il benessere di una città con la capacità di φρονεῖν dei suoi cittadini, richiamando in qualche misura quanto detto da Emone al padre ai vv. 683-684: «Πάτερ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας / πάντων ὅς' ἐστὶ κτημάτων ὑπέρτατον»⁴⁶. Le successive parole di Creonte, secondo cui Emone non è in grado di giudicare la correttezza del suo ragionamento, sembrano suggerire che la capacità di ragionare stia nell'accettare che non esiste un solo modo di interpretare la realtà. Ciò significa che è necessario non oltrepassare il limite fissato dagli dèi, offendendoli nel ritenere di poter essere depositari di quella sola verità che soltanto il divino può penetrare.⁴⁷ Pertanto di fronte a pensieri forti e opposti a quello che un cittadino, e soprattutto chi governa, può portare avanti, bisogna avere l'elasticità di comprendere qual è il punto medio in cui τὸ

⁴⁴ Tale mondo deve rimanere fermamente separato da quello di chi è in vita: il mondo dei morti e il mondo dei vivi devono essere divisi, ogni volta che c'è un tentativo di contatto, una discesa agli Inferi, ci sono dei passaggi rituali che è necessario praticare e questi passaggi vedono quasi sempre i vivi che scendono nel mondo dei morti per poi ritornare. Non accade quasi mai il contrario (cito solo a titolo di esempio il caso di Alceste in Euripide o, in termini profondamente diversi, quello di Eschilo nelle *Rane* di Aristofane).

⁴⁵ Situazione, ambientazione, dinamica tra il soggetto latore di disordine e la comunità, funzione dei personaggi all'interno del contesto di provenienza.

⁴⁶ «Padre, è la riflessione, tra tutti, il dono più sublime che gli dei abbiano generato negli umani» (trad. it. Tonelli 2018).

⁴⁷ Si vedano le numerose imprecazioni di Creonte nel testo dell'*Antigone* e lo scontro con Tiresia nel quinto episodio.

φρονεῖν diventa τὸ εὐφρονεῖν. Questo sembrerebbe configurarsi in un processo non soltanto di autoconsapevolezza - che per Creonte arriva tardi proprio come sarà per Edipo nell'*Edipo re* - ma anche e soprattutto nell'assunzione dell'istituto della mediazione come strumento di risoluzione del conflitto: così l'intervento di Odisseo nel finale dell'*Aiace* e quello di Teseo nell'*Edipo a Colono*. Soltanto eliminando la fonte della contaminazione del tessuto politico-sociale (solo dopo aver tentato di sanarla secondo le procedure stabilite) e ripristinando il rispetto per gli dèi e la comunità tutta, sarà possibile ribaltare la nave e riportarla a navigare dritta.

Bibliografia

- Beltrametti, A. (2011). *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*. Roma: Carocci.
- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (voll. I-II). Torino: Einaudi.
- Bigliazzi S., Lupi, F., & Ugolini, G. (A cura di) (2018). *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezzi. Skenè Studies*, 1, 1.
- Bino, C.M. (2018). "Aiuterai questa mia mano?" Antigone allo specchio di Ismene. In C.M. Bino (A cura di). *SCENE. Saggi sul teatro tra testi, sguardi e attori* (pp. 9-32). Milano: EDUCatt.
- Bonazzi, M. (2010). Antigone contro il sofista. In A. Costazza (A cura di), *La filosofia a teatro* (pp. 205-222). Milano: Cisalpino.
- Bultmann, R. (1952). Polis und Hades in der Antigone des Sophokles. In R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. 102 Gesammelte Aufsätze* (Band II, pp. 20-31). Mohr, Tübingen. [tr. it. Rizzi, A. (2001). *Polis e Ade nell'Antigone di Sofocle*. In P. Montani (A cura di), *Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann. Antigone e la Filosofia* (pp. 215-226). Roma: Donzelli].
- Camerotto, A., & Pontani, F. (A cura di). (2020). *DIKE ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra*. Milano-Udine: Mimesis.
- Canzio, G. (2019). La 'Dike' degli antichi e la 'Giustizia' dei moderni: «Edipo re» e «Antigone». In G. Forti, & A. Provera (A cura di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco* (pp. 67-76). Milano: Vita e Pensiero.
- Canzio, G. (2020). Leggi, giustizia e mito in *Edipo re* e in *Antigone*. In A. Camerotto, & F. Pontani (A cura di), *DIKE ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra* (pp. 101-106). Milano-Udine: Mimesis.
- Cao, C., Cinquegrani, A., Sbrojavacca, E., & Tabaglio, V. (Eds.) (2017). *Maschere del tragico, Between*, VII.14.
- Cartledge, P. (1998). *Introduction: defining a kosmos*. In P. Cartledge, P. Millett, & S. von Reden (Eds.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens* (pp. 1-13). New York: Cambridge University Press.
- Cartledge, P., Millett, P., von Reden, S. (Eds.) (1998). *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*. New York: Cambridge University Press.
- Catenacci (2009). Tra eversione e fondazione. La tirannide nella Grecia arcaica e classica. In G. Urso (A cura di), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2008* (pp. 13-38). Pisa: Edizioni ETS.
- Catrambone, C. (2023). *Evils Full of atē: Sophocles, Antigone 1-6. Lexis*, 41 (n.s.), 1, 7-34.
- Cerri, G. (1976). *Il linguaggio politico nel Prometeo incatenato di Eschilo. Saggio di semantica*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Cerri, G. (1979). *Legislazione orale e tragedia greca*. Napoli: Liguori.
- Cerri, G. (1982). Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Di Benedetto), *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s., 10, 137- 155.
- Cerri, G. (1990). *Ideologia funeraria nell'Antigone di Sofocle*. In G. Gnoli, & J.-P. Vernant (Eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990 (généré le 17 août 2017). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsmsh/7718>>.

- Cerri, G. (2010). Il significato dell'espressione 'leggi non scritte' nell'Atene del V secolo a.C.: formula polivalente o rinvio ad un corpus giuridico di tradizione orale? *Mediterraneo Antico*, 13(1-2), 139-146.
- Cerri, G. (2018). Antigone, Ismene e sepoltura di Polinice: protostoria di un mito. In S. Bigliazzi, F. Lupi, & G. Ugolini (A cura di), *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezù* (pp. 219-236). *Skenè Studies*, 1, 1.
- Citti, V. (1979). *Tragedia e lotta di classe in Grecia*. Napoli: Liguori.
- Coudry, M., & Schettino, M. T. (Eds.) (2020). *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'Antiquité gréco-romaine. Seconde partie. Études lexicales*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Dawe, R. D. (1996). *Sophoclis Antigone*. Lipsia: Teubner.
- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale*. Torino: Edizioni Scientifiche Einaudi.
- du Sablon, V. (2012). Sur le sens de la formule κατὰ κόσμον chez Homère. *Revue des Études Grecques*, 125(2), 365-395.
- Faraguna, M. (2020). *Kosmos ed eukosmia* da Solone ad Aristotele. In M. Coudry, & M. T. Schettino (Eds.), *Enjeux interculturels de l'utopie politique dans l'Antiquité gréco-romaine. Seconde partie. Études lexicales* (pp. 441-556). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Finkelberg, A. (1998). On the History of the Greek κόσμος. *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 103-136.
- Finley, M. I. (1983). *Politics in the Ancient World*. London, New York: Cambridge University Press.
- Fornaro, S. (2017). *Il disordine di Antigone*. In C. Cao, A. Cinquegrani, E. Sbrojavacca, & V. Tabaglio (Eds.), *Maschere del tragico, Between*, VII.14. Disponibile in <http://www.betweenjournal.it/>.
- Fornaro, S. (2020). Un doloroso amore: la giustizia per i morti dall'Iliade all'Antigone. In A. Camerotto, & F. Pontani (A cura di), *DIKE ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra* (pp. 35-48). Milano-Udine: Mimesis.
- Forti, G., Provera, A. (A cura di). (2019). *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*. Milano: Vita e Pensiero.
- Giordano, M. (2014). Perché ad Atene cessarono le vendette? Dal sistema della vendetta al sistema della pena. In A. Gostoli, & R. Velardi (A cura di), *Mythologein: mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di G. Cerri* pp. (464-474). Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Gnoli, G., & Vernant, J.-P. (Eds.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990 (généré le 17 août 2017). Disponibile in <http://books.openedition.org/editionsmsh/7718>.
- Greco, G. (2011). *Αντίδηλος nell'Antigone di Sofocle*. *Annali Online Lettere - Ferrara*, 1-2, 342-354.
- Lloyd-Jones, H., & Wilson, N.G. (1990). *Sophoclis Fabulae*. Oxford: Oxford University Press.
- Lanza, D. (1977). *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: Einaudi.
- Matelli, E. (2019). *Il nesso tra verità e giustizia alle origini della retorica greca*. In G. Forti, & A. Provera (A cura di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco* (pp. 77-108). Milano: Vita e Pensiero.
- Nicolai, R. (2018). Perché Edipo è chiamato τύραννος? Riflessioni sull'Edipo re come tragedia del potere. In S. Bigliazzi, F. Lupi, & G. Ugolini (A cura di), *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezù* (pp. 251-276). *Skenè Studies*, 1, 1.
- Paduano, G. (A cura di). (1996). *Tragedia e frammenti di Sofocle* (voll. I e II., II ed.). Torino: UTET.
- Pattoni, M. P. (2014). L'Antigone di Sofocle: il testo e le sue interpretazioni. In A. Sérgio, *Antigone* (pp. 5-26). Milano: EDUCatt, Milano.
- Pattoni, M. P. (2019). *La giustizia di Antigone, le ragioni di Creonte: da Sofocle alle rivisitazioni novecentesche del mito*. In G. Forti, & A. Provera (A cura di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco* (pp. 169-191). Milano: Vita e Pensiero.
- Poddighe, E. (2019). *Agraphoi nomoi e politeia nel discorso funebre di Pericle*. *Dike*, 22, 3-80.
- Porro, A. (2019). *Il giusto e la legge nell'«Antigone» di Sofocle e nel «Critone» di Platone*. In G. Forti, & A. Provera (A cura di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco* (pp. 43-56). Milano: Vita e Pensiero.
- Rösler, W. (1996). Die Frage der Echtheit von Sophokles, Antigone 904-20 und die politische Funktion der attischen Tragödie. In A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, & B. Zimmermann (Eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990* (pp. 81-100). Bari: Levante Edizioni.

- Sourvinou-Inwood, C. (1996). *'Reading' Greek Death. To the End of the Classical Period*. Oxford: Clarendon Press.
- Stolfi, E. (2014). Dualità nomiche. *Dike*, 17, 101-119.
- Susanetti, D. (2011). *Vecchio e nuovo nelle dinamiche tragiche del politico*. In A. Beltrametti, *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato* (pp. 71-86). Roma: Carocci.
- Tonelli, A. (A cura di). (2018). *Eschilo Sofocle Euripide. Tutte le tragedie*. Firenze-Milano: Bompiani.
- Tosi, R. (2018). *Creonte e il potere che rivela l'uomo (Soph. Ant. 175-7)*. In S. Bigliazzi, F. Lupi, & G. Ugolini (A cura di), *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezzi* (pp. 237-249). *Skenè Studies*, 1, 1.
- Ugolini, G. (2000). *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*. Roma: Carocci.
- Ugolini, G. (2011). *Il tema delle leggi non scritte nella drammaturgia sofoclea*. In A. Beltrametti, *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato* (pp. 187-212). Roma: Carocci.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1976). *Mito e tragedia nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi.
- von Raden, S. (1998). The well-ordered polis: topographies or civic space. In P. Cartledge, P. Millett, & S. von Reden (Eds.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens* (pp. 170-190). New York: Cambridge University Press.
- Xenis, G.A. (Ed.) (2021). *Scholia vetera in Sophoclis Antigonom*. In K. Alpers, & I. C. Cunningham (Hrsgg.), *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG)*, 20, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Zeitlin, F.I. (1990). *Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama*. In J. J. Winkler, & F. I. Zeitlin, *Athenian Drama in Its Social Context* (pp. 63-97). Princeton: Princeton University Press.

Abstract

L'articolo indaga il modo di Sofocle di registrare e riproporre in tragedia le tensioni sociali che attraversarono l'Atene del V. sec. a.C., attraverso un'analisi preliminare condotta sull'*Antigone*. La riflessione si concentra sull'idea di ordine e disordine all'interno dell'opera, riflettendo sull'uso di termini dalla radice κοσμ- e sul loro significato nei contesti in cui Sofocle li impiega all'interno dell'opera, cercando di comprendere quanto la scelta di questi lemmi abbia rilevanza drammaturgica all'interno del dramma. Ne risulta la possibilità di individuare quali sono i comportamenti κατὰ κόσμον e οὐ κατὰ κόσμον, evidenziando come gli intenti dei personaggi in conflitto tra loro riflettano le dinamiche di tensione politico-sociale pronte a rivoluzionare l'ordine stabilito (*kosmos*) e trasformarlo in disordine (*akosmia*). L'equilibrio socio-politico risulta realizzabile solo nel rispetto delle divinità e nel costante tentativo di composizione degli interessi dei singoli, in quanto parte di una comunità, e di mediazione tra i residui della cultura arcaica di matrice aristocratica e il nuovo indirizzo democratico della *polis* ateniese.

Abstract

The article investigates how Sophocles recorded and reinterpreted the social tensions that traversed 5th century B.C. Athens in his tragedies, through a preliminary analysis conducted on *Antigone*. The reflection focuses on the idea of order and disorder, examining the use of terms derived from κοσμ- and their meaning in the contexts in which Sophocles used them within the play, aiming to understand the dramaturgical relevance of these terms within the drama. This results in the possibility of identifying behaviors κατὰ κόσμον and οὐ κατὰ κόσμον, highlighting how the intentions of the characters in conflict reflect the dynamics of political-social tension ready to revolutionize the established order (*kosmos*) and transform it into disorder (*akosmia*). Socio-political equilibrium is achievable only by respecting the deities and through the constant attempt to reconcile the interests of individuals, as part of a community, and to mediate between the remnants of the aristocratic archaic culture and the new democratic direction of the Athenian *polis*.