

Fabio Tutrone

*Disumano, troppo umano.
La maschera del tiranno e l'antropologia dei filosofi
(da Sofocle a Seneca)*

«Though this be madness, yet there is method in't [...] A happiness that often madness hits on, which reason and sanity could not so prosperously be delivered of».
(W. Shakespeare, *Hamlet*, Act II, Scene II)

Abstract

Tyranny is often regarded as «a perennial problem» (BOESCHE 1996) on the basis of its ubiquitous presence in literature. Even more enduring is the problem of how to define human nature, its place in the environment, and its relationship to the divine – a core issue of philosophical anthropology (PANSERA 2001, HONENBERGER 2015). In the present paper, I shall approach the literary construction of the tyrant figure in Greek and Roman tragedy from the holistic perspective of philosophical anthropology. I will focus on three well-known dramas (Sophocles' *Oedipus the King* and *Antigone* and Seneca's *Thyestes*) which put great emphasis on the moral and cognitive status of tyrants as “exceptional” human types. I will try to show how Sophocles' Oedipus and Creon and Seneca's Atreus reflect in different ways the ancient philosophical discussion about the humanizing power of reason and language – a discussion that echoes but at the same time transforms the patterns of folkloric thought. Indeed, not only did a philosophical anthropology *sensu proprio* develop in the ancient world and refashion traditional mentalities, but Greek and Roman dramatists were also able to provide a critical response to the models of philosophy. In the age of Presocratic rationalism and Sophistic relativism, Sophocles portrayed his tyrants as masters of speech (λόγος) and intelligence (γνώμη) who dared to challenge divine law but ultimately became inhuman because of their excessive confidence in human cognition. Similarly, though in the largely different context of imperial Rome, Seneca used the tyrant figure to describe the Stoic process of «inversion of reason» (διαστροφή τοῦ λόγου) and blamed the degradation of human life from the pursuit of wisdom to the self-conscious promotion of vice.

L'idea di tirannia è spesso percepita come un «problema perenne» (BOESCHE 1996) per la sua trasversale presenza nella letteratura. Ancora maggiore è la persistenza del problema dell'identità umana e del rapporto fra uomo, cosmo naturale e divinità. Si tratta del problema fondamentale dell'antropologia filosofica (PANSERA 2001, HONENBERGER 2015). Questo contributo analizza i meccanismi di costruzione della figura del tiranno nella tragedia greca e romana a partire dalla prospettiva olistica dell'antropologia filosofica. L'analisi qui condotta verte su tre testi assai noti (l'*Edipo re* e l'*Antigone* di Sofocle e il *Tieste* di Seneca), dove grande risalto è assegnato al profilo morale e cognitivo dei tiranni in quanto tipi umani “eccezionali”. Si cercherà di mostrare come i personaggi di Edipo e Creonte in Sofocle e quello di Atreo in Seneca riflettano in modi diversi il

dibattito sorto fra i filosofi antichi a proposito del potere umanizzante della ragione e del linguaggio – un dibattito, questo, che riprende, ma al contempo trasforma le categorie del pensiero folklorico. Non solo la cultura antica elaborò un’antropologia filosofica, in senso proprio, in grado di ridefinire le mentalità tradizionali, ma i drammaturghi greci e romani furono anche in grado di rispondere con coscienza critica ai modelli del sapere filosofico. Nell’età del razionalismo presocratico e del relativismo sofistico, Sofocle rappresentò i suoi tiranni come maestri del discorso (λόγος) e della saggezza (γνώμη) capaci di sfidare le norme religiose, ma in ultimo destinati a diventare disumani a causa del loro eccesso di fiducia nella conoscenza umana. In modo analogo, benché nel diverso contesto della Roma imperiale, Seneca utilizzò la figura del tiranno per dare corpo al modulo stoico dell’«inversione della ragione» (διαστροφή τοῦ λόγου), stigmatizzando la degenerazione dell’essere umano dalla ricerca della sapienza alla promozione consapevole del vizio.

1. ΛΟΓΟΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ. *Per un’antropologia filosofica del tiranno sulla scena*

Che la costruzione drammaturgica della figura del tiranno si leghi indissolubilmente, già nella tragedia attica, allo sviluppo del pensiero politico classico è ampiamente noto agli studiosi. Il titolo del ciclo di seminari da cui questo contributo trae origine intende rendere omaggio ad un saggio formidabile di Diego Lanza che proprio al legame fra teoria politica, identità civile e modelli teatrali dedica le sue pagine più intense. Era il 1977 e, soprattutto sulla scorta degli studi dell’*École de Paris*, si affacciava prepotentemente la coscienza – oggi più che consolidata nel dibattito critico – delle implicazioni sociali e antropologiche dei testi teatrali¹. Nessuno oserebbe oggi più contestare l’idea che i drammaturghi dell’Atene del V secolo – e i tragici latini, da Accio a Seneca – abbiano posto al centro delle proprie scene la rappresentazione dell’ordine sociale e delle sue possibili violazioni ad opera di tipi umani culturalmente emblematici. E a nessuno sfugge che l’icona minacciosa

¹ LANZA (1977) studia la figura ideologica del tiranno come «parte di un sistema più vasto di immagini, di pensieri, di opinioni, di credenze» (p. VIII), mostrando come i tratti fondamentali di tale figura (pur soggetta ad una significativa evoluzione diacronica) siano stati fissati nello spazio politico della città greca. Interpretando il genere tragico come luogo d’elezione – teso e ambiguo – per il dibattito della *polis* sui fondamenti della civiltà, VERNANT (1972a, 24), osserva come attraverso la tragedia «la cité se fait théâtre [...] et se joue elle-même devant le public». L’idea, propria della scuola di Louis Gernet, secondo cui l’interprete moderno può cogliere nei testi tragici un «cadre de référence commun», un sistema di regole culturali oggetto di riflessione e revisione, è alla base degli influenti saggi raccolti in VERNANT – VIDAL-NAQUET (1972; 1986). Il metodo di analisi dell’antropologia storica del mondo antico, basato sui principi dello strutturalismo, è stato diffuso (e ridisegnato) in ambito anglosassone da studiosi come SEGAL (1981 e 1986) e ZEITLIN (1986). Meno radicata appare ancora oggi, nell’orizzonte degli studi, la percezione del teatro latino come teatro *politico*, soprattutto per ciò che attiene alla tragedia anteriore a Seneca. Tuttavia, come notato da WISEMAN (1995, 129-41), nel suo apprezzabile tentativo di evidenziare i nessi fra il teatro arcaico dei *ludi scaenici* e le lotte patrizio-plebee, «as in democratic Athens, so in republican Rome, the theatre was the arena for the ‘making and remaking’ of the community’s myths» (p. 132).

del tiranno rivesta un'importanza di primo piano per la comprensione della “filosofia politica” del teatro antico – se ci è permesso usare tale termine².

Ciò che forse è stato sottovalutato nelle ricerche fin qui condotte è che sia in Grecia sia a Roma la filigrana dei testi tragici interagisce con un *doppio* livello di modellizzazioni antropologiche. Da una parte, infatti, nel rappresentare i connotati identificativi dell'umano, i poeti si confrontano col patrimonio della cultura tradizionale, in senso proprio: un patrimonio di miti, rituali, modelli etico-sociali e stereotipi folklorici (ivi inclusi gli stilemi cognitivi della cosiddetta etnobiologia) che costituisce l'oggetto principale degli studi di antropologia del mondo antico³. D'altra parte, esiste anche una costellazione di discorsi antropologici – discorsi, cioè, sull'uomo, i suoi tratti distintivi e i suoi limiti naturali – che non coincide, e talvolta contrasta palesemente, col portato della tradizione mitico-folklorica, eppure esercita un influsso altrettanto rilevante sulla tragedia. Si tratta di quella linea di riflessione elaborata dai φιλόσοφοι in una fase in cui la *cultura* – il sistema di segni e di credenze al centro delle indagini dell'antropologia culturale – poggiava già su solide fondamenta. È opportuno usare, per tale linea di riflessione, la definizione di *antropologia filosofica* resa celebre da pensatori del Novecento come Scheler, Gehlen, Plessner e Cassirer – per citare solo quattro “classici” della prima metà del XX secolo⁴. Ciò non vorrà dire “dissolvere” le specificità dell'antropologia antica tra i dilemmi della contemporaneità, ma semmai riconoscere che una riflessione complessa e altamente problematica sullo statuto dell'uomo si impose già nel pensiero antico e riversò i propri interrogativi nello spazio del teatro in quanto luogo privilegiato dell'autocoscienza comunitaria.

In effetti, non è forse più possibile sottoscrivere l'affermazione di Max Scheler secondo cui «in circa diecimila anni di storia, noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente ‘problematico’ per sé stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo sa anche che non lo sa»⁵. L'immagine dell'antichità

² Trattando del reticolato ideologico della tragedia ateniese, LANZA (1977, VIII-IX) precisa che «non si tratta di un sistema filosofico né di una filosofia politica di cui i poeti non sarebbero se non fruitori e volgarizzatori». Ciononostante, esiste indubbiamente un fitto interscambio dialogico fra tragedia e riflessione filosofico-politica.

³ Sull'etnobiologia come studio dei sistemi di classificazione naturale elaborati dalle culture umane si veda MEDIN – ATRAN (1999). La rilevanza dell'etnobiologia, e dell'antropologia cognitiva più in generale, per la ricerca antichistica è rimarcata da GUASPARRI (2007) e LI CAUSI (2008, 25-69). Già LANZA (1977, 65-94), peraltro, richiamava l'attenzione sul valore delle immagini animali utilizzate da scrittori come Platone per la «ri-classificazione» del tiranno.

⁴ Per un'utile panoramica sull'antropologia filosofica novecentesca rimando a PANSERA (2001) e HONENBERGER (2015). Fra le figure di spicco che, nella seconda metà del secolo, hanno proseguito il medesimo indirizzo d'indagine varrà la pena di citare almeno RICOEUR (2013).

⁵ SCHELER (1995, 120): «wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß». In tempi a noi più vicini, CORETH (1978, 20) ha sostenuto

classica che gli studi degli ultimi decenni ci hanno restituito è assai distante dal paesaggio armonioso ed equilibrato caro alla “scienza dell’antichità” (o *Altertumswissenschaft*) dell’epoca di Scheler. È certo che – sia pure con modalità *culturalmente* diverse dalle nostre – i Greci e i Romani discussero organicamente di ciò che l’uomo fosse, di quale posto occupasse nel cosmo e di quali confini egli non potesse varcare. In tal modo, essi svilupparono un’ampia gamma di paradigmi antropologici, sovente in conflitto fra loro e comunque tesi a correggere o integrare il portato della mentalità mitico-religiosa. Non a caso Scheler stesso collocava nel seno della civiltà classica la nascita dell’*homo sapiens* e dell’*homo faber*, due modelli di umanità destinati a stravolgere i connotati dell’*homo religiosus* attraverso l’affermazione del primato della ragione e della tecnica, rispettivamente⁶. Tuttavia, sbagliremmo se limitassimo ad un quadro lineare – storicamente e teleologicamente orientato – la nostra ricostruzione dell’antropologia filosofica classica, o se disgiungessimo *in toto* quest’ultima dall’orizzonte dell’antropologia culturale. Non solo gli scritti dei φιλόσοφοι, ma anche i testi tragici (spesso variamente connessi ai primi) attestano che diversi prototipi di umanità convissero e si confrontarono in un arco di tempo relativamente lungo, generando ripetuti tentativi di negoziazione. Per di più, come è stato dimostrato dagli studi sulla religione antica degli ultimi cinquant’anni, anche l’*homo religiosus* del Mediterraneo antico assunse maschere differenti e contrastanti, mai riducibili alla sintesi giudaico-cristianocentrica operata da autori come Scheler⁷.

Nello spazio limitato di questo contributo, mi soffermerò sui meccanismi di costruzione della figura del tiranno in quanto tipo umano al centro dell’opera di Sofocle e Seneca, due autori particolarmente rappresentativi della scena greca e romana. Non si tratterà, come è ovvio, di giungere a conclusioni di valenza generale, applicabili, cioè, senza modifiche al resto della produzione teatrale antica, quanto piuttosto di evidenziare un “filo rosso” nella progressiva definizione della maschera del tiranno, a cavallo fra Grecia e Roma. A ben guardare, infatti, nel fissare i tratti di alcuni personaggi destinati ad una lunga fortuna letteraria – Edipo, Creonte e Atreo – i testi tragici che qui prenderemo in

che «fino ad epoca recente non c’era ancora un’antropologia come oggi viene richiesta», nonostante la presenza, già nella Grecia antica, di «un’interpretazione e una valutazione dell’esistenza umana».

⁶ Cf. SCHELER (1995, 124-29).

⁷ Come ricorda PANSERA (2001, 4), l’immagine scheleriana dell’*homo religiosus* «trae origine dalle Sacre Scritture» e «si ricollega all’eredità ebraico-cristiana imperniata sulla credenza in un mondo soprannaturale e su conseguenti sentimenti di paura e colpa ereditaria». Tuttavia, lo stesso mito della caduta e dell’ereditarietà della colpa – che riveste un’importanza essenziale in Scheler e in altri pensatori del Novecento, fra cui Mircea Eliade – riflette pratiche e credenze diverse a seconda della tradizione culturale che si prenda in considerazione. Basti pensare al divario fra l’Eden biblico, il χρύσεον γένος esiodeo e l’*aurea aetas* latina. Addirittura macroscopiche sono le divergenze in fatto di mentalità sacrificale, sicché l’istituzione del sacrificio e la genesi dell’*homo necans* – per riprendere la celebre formula di BURKERT (1972) – sono da molti decenni al centro di un ardente dibattito. Per una sintesi aggiornata rimando a FARAONE – NAIDEN (2012).

considerazione (l'*Edipo re* e l'*Antigone* di Sofocle, il *Tieste* di Seneca) partecipano ad un più vasto dibattito sulla condizione e le facoltà cognitive dell'uomo, creatura perigliosamente sospesa fra ordine divino e regno naturale. In varia misura le tragedie ora menzionate riecheggiano e approfondiscono tematiche peculiari dell'antropologia filosofica del loro tempo – la speculazione presocratico-sofistica nel caso di Sofocle, la dottrina stoica in Seneca – tematiche che, inevitabilmente, coinvolgono anche quel sostrato folklorico su cui intendeva incidere, con accenti spesso *contro-culturali*, il sapere dei filosofi.

Come è noto, a partire dal VI-V secolo a.C. la riflessione filosofica comincia a condurre indagini sempre più sistematiche intorno alla natura dell'uomo e alle origini della civilizzazione. Nuovi paradigmi di umanità vengono elaborati, trasformando sensibilmente gli archetipi e le strutture delle mentalità tradizionale, che pure restano alla base di ogni categorizzazione antropologica⁸. Il tentativo di individuare gli elementi che contraddistinguono la condizione umana, nel confronto col resto della materia vivente, porta svariati esponenti del pensiero presocratico e sofistico (e lo stesso Socrate, se si presta fede a Senofonte e Platone) ad esaltare il possesso della ragione e del linguaggio – realtà inscindibili nella percezione classica del λόγος – sino al punto di contrapporre frontalmente l'universo umano alla dimensione divina e alla natura animale⁹. Gli studi di antropologia storica del mondo antico hanno mostrato da tempo come, già al livello delle strutture folklorico-religiose, la visione del cosmo propria delle civiltà classiche sia scandita da una tripartizione di base. Creatura intermedia fra bestie e dèi, l'uomo antico è continuamente chiamato, attraverso rituali come il sacrificio, a confermare la propria collocazione nell'ordine naturale, creando al contempo legami e distinzioni¹⁰. Egli non è dio, è sottomesso alla divinità, ma col divino deve mantenere una comunicazione costante. Egli non è bestia, è un *unicum* fra i viventi, ma con gli animali condivide facoltà, istinti e percezioni. Su questa tripartizione cosmologica – che, è persino superfluo ribadirlo, non ha nulla di universale, ma è un prodotto culturalmente connotato – interviene il bisturi dei φιλόσοφοι, in buona parte potenziando i tratti che assegnano all'uomo autonomia tanto

⁸ Una panoramica attenta a cogliere i nessi e le discontinuità fra innovazione filosofica e stereotipi folklorici è offerta da SASSI (1988). Fondamentali restano le ricerche di LLOYD (1966; 1970; 1983).

⁹ Riprendendo la sintesi di CORETH (1978, 21), possiamo ricordare che già con gli scritti di Eraclito (DK 22 B 112-116) e Parmenide (DK 18 B 3-8) «viene alla luce un'intuizione che, attraverso Anassagora, sarà maggiormente sviluppata più tardi da Platone e da Aristotele e diventerà l'elemento centrale della spiegazione greca dell'uomo. Egli è in primo luogo compreso come essere razionale; per questo sovrasta tutto il resto dell'essere e dell'accadere mondano. Il *Logos* o il *Nous* diventano i concetti fondamentali dell'autocomprensione umana». Tuttavia, come ha mostrato HEATH (2005), l'esaltazione della conoscenza razionale è storicamente secondaria rispetto all'enfasi sulla parola e il linguaggio articolato. Ancora per Aristotele il λόγος che fonda la comunità umana e la distingue dalle aggregazioni animali è prima di tutto il linguaggio, pietra angolare della vita politica. Cf. ad es. LO PIPARO (2003) e AYGÜN (2017).

¹⁰ Sarà sufficiente rinviare ai classici lavori di DETIENNE – VERNANT (1979).

rispetto al divino quanto rispetto al bestiale. Poco per volta, il linguaggio e la razionalità sono trasformati in strumenti di forte affermazione identitaria, in grado di allontanare, dividere, classificare.

La tesi principale di questo articolo potrà forse apparire sorprendente, se osservata alla luce della più comune rappresentazione del tiranno come creatura *disumana*. La tragedia attica, e più ancora la lettura offertane da Platone, ci hanno insegnato a identificare il tiranno con tutto ciò che umano non è: con la rottura, in definitiva, deliberata e dirompente degli equilibri antropici. Eppure, se analizzate nell'ottica del discorso antropologico degli antichi, le radici della disumanità del tiranno sembrano affondare in un eccesso di fiducia nelle potenzialità dell'umano. Il tiranno è, in un certo senso, un individuo che esce dalla casella tassonomica dell'umanità perché rifiuta di riconoscere ciò che è al di là di tale casella e ne costituisce l'imprescindibile cornice. Estremizzando una tendenza razionalista presente nell'antropologia filosofica di età classica, o invertendone la direzione, egli incarna i pericoli insiti nell'umano che si assolutizza, nel λόγος (ο νοῦς ο φρονεῖν) che si erge al rango di criterio autosufficiente. Si tratta di uno stilema rappresentativo già evidente in Sofocle e in Euripide (su cui agisce l'influsso del pensiero sofistico e materialista)¹¹, poi ripreso da Seneca con un lessico e un immaginario tipicamente stoici.

Il fatto stesso di postulare un collegamento fra teorie filosofiche e valori teatrali potrebbe suscitare la diffidenza di coloro i quali, in ossequio all'antica e mai del tutto dismessa interpretazione nietzschiana, individuano un conflitto insanabile fra *Weltanschauung* tragica e indagine filosofico-razionale. Parafrasando Charles Segal, è possibile dire che da Nietzsche in poi la tragedia è stata ritenuta depositaria di una chiave in grado di svelare il "lato oscuro" della civiltà antica, l'essenza irrazionale e violenta della vita umana, in contrasto col lucido ottimismo dei filosofi e soprattutto con la tradizione socratica (che, se da una parte germoglia nell'*humus* del pensiero sofistico, dall'altra si prolunga fino al razionalismo degli Stoici)¹². Tuttavia, proprio la prospettiva totalizzante dell'antropologia filosofica adottata in questo contributo consente di superare tali dicotomie, aprendo il nostro sguardo al costituirsi di un *discorso*, in senso foucaultiano, sui connotati dell'umano: un discorso a cui contribuiscono ambiti troppo spesso osservati da

¹¹ Molto si potrebbe dire su Euripide, il cui teatro intrattiene notoriamente un fitto dialogo con la ricerca morale dei filosofi. Ma per i fini specifici di questo lavoro, e per meglio bilanciare la nostra esplorazione del mondo greco e latino, basterà costruire un percorso "a dittico", incentrato su Sofocle e Seneca.

¹² Cf. SEGAL (1986, 45): «from Nietzsche on, Greek tragedy has been felt to hold the key to that darker vision of existence, the irrational and the violent in man and the world. Its rediscovery and popularity since World War II have filled a need for that vision in modern life, a need for an alternative to the Judeo-Christian view of a world order based on divine benignity and love». Una snella rassegna degli studi che hanno inquadrato Sofocle come «proto-Nietzschean or religious enemy of rationalism» si trova in AHRENSDORF (2009, 1-8). Sulla "lunga durata" della tradizione socratica fra età classica ed ellenistica si veda VANDER WAERDT (1994).

angolazioni divergenti come il teatro, la religione, la filosofia e la pratica politica. In quanto individuo accusato di destabilizzare i fondamenti della società umana, il tiranno offre allo studioso moderno un punto di osservazione privilegiato da cui indagare la nascita e l'evoluzione dei paradigmi antropologici antichi. Converrà, allora, cominciare con un tiranno divenuto celebre per l'impatto sconvolgente delle proprie violazioni, ma anche per il suo acume intellettuale: l'incestuoso, il parricida, lo scaltro solutore di enigmi, Edipo.

2. Critica della ragion pura. Edipo tiranno

Molti secoli prima che nella sua *Traumdeutung* Sigmund Freud ravvisasse in Edipo il prototipo mitologico di pulsioni universali – con un metodo che appare, ancora oggi, innovativo e controverso¹³ – gli spettatori del teatro antico guardavano già al tiranno di Tebe come a un paradigma della condizione umana. Nell'ultimo stasimo dell'*Edipo re* di Sofocle è il coro ad additare Edipo come παράδειγμα, modello emblematico dell'infelicità dei mortali¹⁴. Jean-Pierre Vernant ha ben mostrato come l'esemplarità dell'Edipo sofocleo, costruita attraverso gli espedienti tragici dell'ambiguità e dell'inversione, consista essenzialmente nell'incarnare la natura duplice e indefinibile dell'essere umano¹⁵. In Edipo la problematicità dell'uomo, che è il cuore pulsante dell'antropologia filosofica, è massimamente evidente – *pace* Scheler¹⁶ – ma si esprime in forme simboliche peculiarmente antiche. Per usare le parole di Giulio Guidorizzi, in Edipo «coincidono figure in apparenza lontanissime: il maledetto, il prescelto, il re, il capro espiatorio»¹⁷. Sono figure, queste, distanti nell'ordine della vita civile, ma sempre pronte a mescolarsi nello scenario, ricorrente nell'immaginario antico, di un ritorno al caos originario: all'unità indistinta che è propria del non-umano, cioè delle bestie e degli dèi. In fondo, è Edipo stesso a dare corpo in modo inquietante all'enigma della Sfinge. Egli è il bambino dalle

¹³ A rivendicare il fatto che l'Edipo della Grecia classica non rivelasse i sintomi dell'omonimo complesso freudiano è dedicato il saggio di VERNANT (1972b), che alla critica psicoanalitica rimprovera, più in generale, il disinteresse per le trasformazioni storico-culturali cui tutti i dispositivi simbolici – sogni compresi – sono sottoposti. Più vicino alle linee interpretative del freudismo è lo studio delle numerose ricezioni teatrali del mito edipico condotto da PADUANO (1994), secondo cui tutte le «variazioni, storiche e/o specifiche che siano, insistono proprio sullo spettro semantico individuato dal discorso freudiano» (p. 14). Importanti approfondimenti in proposito si trovano in BETTINI – GUIDORIZZI (2004).

¹⁴ OT 1193-96.

¹⁵ VERNANT (1972c, 110): «a travers ce schème logique de l'inversion, correspondant au mode de penser ambigu propre à la tragédie, un enseignement d'un type particulier est proposé aux spectateurs: l'homme n'est pas un être qu'on puisse décrire ou définir; il est un problème, un énigme dont on n'a jamais fini de déchiffrer les doubles sens». Cf. anche SEGAL (1981, 207s., «Oedipus sums up all the essential paradoxes of man's nature»).

¹⁶ Cf. *supra* n. 5.

¹⁷ GUIDORIZZI (2004, 152s.).

caviglie trafitte, il re dalla saggezza divina e il vecchio ricurvo sul bastone, espulso dalla città come vittima purificatrice (φαρμακός)¹⁸. Edipo è il ritratto fedele di quell'essere che, unico fra i viventi, ha la facoltà di mutare postura, e quindi natura, nel corso della propria vita. E sarà bene rammentare che nella tassonomia biologica degli antichi era l'aspetto esteriore, il modo di muoversi e di apparire, a collocare ogni ζῷον in un punto preciso dell'organigramma cosmico¹⁹.

Trasformando sé stesso, tuttavia, Edipo sconvolge l'intero sistema della società umana. I due delitti ascrittigli dalla tradizione mitica, l'incesto e il parricidio, sanciscono esattamente l'implosione dell'ordine culturale per una convergenza sacrilega delle generazioni. Nella stessa persona convivono l'erede e l'assassino di Laio, il figlio e lo sposo di Giocasta, il padre e il fratello di Antigone²⁰. Colui che aveva sciolto l'indovinello del mostro diviene egli stesso una creatura mostruosa e disumana. A questo punto, allora, è doveroso porci una domanda, che ci riporta al nostro interesse precipuo: in che misura lo statuto "eccezionale" di Edipo, il suo incarnare un dilemma antropologico, sono connessi al suo essere tiranno? E che tipo di tiranno è Edipo?

In effetti, benché le più comuni traduzioni in lingua moderna concorrano a farcelo dimenticare, l'Edipo di Sofocle (e del mito) non è un *re*, ma un *tiranno*, non è βασιλεύς, ma τύραννος. Come tutti i tiranni, Edipo ha ottenuto il governo della città non per diritto di sangue, ma per le imprese da lui compiute²¹. A differenza della maggioranza dei tiranni e di

¹⁸ Cf. VERNANT (1972c, 114-31).

¹⁹ Che la biologia folklorica dei Greci e dei Romani, come quella di molte altre culture umane, fosse basata sull'osservazione e la classificazione di caratteri morfologici macroscopici è ben chiarito da LI CAUSI (2008, 25-69). Lo scopo centrale dell'enigma della Sfinge, nella versione riportata da Pseudo-Apollodoro, *Bibl.* 3, 5, 8 (52-54), è esattamente quello di identificare l'uomo in quanto animale, creatura vivente dotata di voce e locomozione, alla luce del panorama delle forme naturali. E la versione esametrica dell'enigma, attribuita ad Asclepiade di Tragilo (FGrH 12 F 7a Jacoby = Athen. *Deipn.* X 456b-c), fa esplicito riferimento al fatto che solo l'uomo fra tutti i viventi «muta la sua natura» (ἀλλάσσει φύην).

²⁰ Cf. SEGAL (1981, 207): «cast out from the shelter of the house, Oedipus is made a creature of the wild, a child of the mountain and a child of Chance. [...] This outcast from home and city is destined to violate two of the most fundamental norms of civilization, patricide and incest. Contemporaries of Sophocles single out these two taboos as the dividing line between human and animal behavior».

²¹ Oltre che nel titolo della tragedia attestato dalla tradizione manoscritta (Οἰδῖπους τύραννος), il termine τύραννος e il sostantivo τυραννίς ricorrono insistentemente nel testo per descrivere Edipo e il suo governo su Tebe: *OT* 380, 408, 514, 535, 541, 588, 592, 925, 1096. Solo in *OT* 1202 il coro qualifica Edipo come βασιλεύς, ma ciò accade, per ironia tragica, subito dopo che Edipo è stato riconosciuto (e si è riconosciuto) figlio naturale di Laio (si veda, a riguardo, KNOX 1979, 89; POPE 1991, 159). Anche per Laio, peraltro, Edipo usa comunemente il termine τύραννος (*OT* 128, 799, 1043) e una sola volta βασιλεύς (257). Quest'ultima occorrenza si situa in un contesto in cui Edipo rievoca la genealogia dei Labdacidi (264-68), e dunque le origini legittime del potere di Laio. Come nota AHRENSDORF (2009, 9), è nell'interesse di Edipo offuscare la distinzione fra chi regna per privilegio ereditario e chi, come lui stesso, è giunto in altro modo al potere. Di sicuro, contrariamente a quanto ora sostiene FINGLASS (2018, 532), simili distinzioni erano vivissime nella coscienza politica e culturale del pubblico di Sofocle. Cf. ad es. Thuc. I 13, 1.

altri eroi del mito, però, egli non è asceso al trono in virtù della forza fisica o militare, bensì per le sue superiori doti di ingegno. La chiave del potere di Edipo – e, in ultimo, della sua rovina – è una vocazione linguistica e intellettuale fuori dal comune, il possesso di un λόγος raffinatissimo che lo porta a comprendere il linguaggio della Sfinge e a risolverne l'enigma, a procacciarsi il rispetto religioso dei tebani²², e infine a indagare e decifrare la propria conturbante identità.

È stato già osservato come la ricerca caparbia delle cause della peste condotta da Edipo nella tragedia di Sofocle ricordi molto da vicino le investigazioni dei filosofi, e soprattutto dei φυσικοί, protesi a rintracciare il principio scatenante dei fenomeni (l'ἀρχή ο αἰτία)²³. È un fatto che l'inchiesta di Edipo sia contrassegnata dal lessico dell'indagine filosofica, naturalistica e storiografica che si afferma prepotentemente con la nuova epistemologia del V secolo a.C. Verbi come ζητέω, σκοπέω, εὐρίσκω ο ιστορέω, insieme ai loro derivati²⁴, ci restituiscono l'immagine di un tiranno che, se è pari agli dei (ισόθεος) secondo un noto *topos* politico e letterario²⁵, lo è grazie ad un'attenta analisi razionale della realtà. Fin dall'inizio della tragedia, Edipo presenta agli spettatori il volto di un tiranno sollecito per il suo popolo – un'icona che rivivrà nella posa dei sovrani ellenistici φιλόπονοι e φιλόανθρωποι, e infine nella propaganda dei Cesari – ma ha al contempo i tratti del saggio indagatore. Al sacerdote che lo invoca come salvatore (σωτήρα) e, prospettando una distinzione fra aiuto divino e consiglio umano, proclama la propria fiducia negli «uomini esperti» (τοῖσιν ἐμπείροισι)²⁶, Edipo risponde coniugando partecipazione emotiva e lucida riflessione. Egli ha deciso di ricorrere all'oracolo di Apollo, è vero, ma lo ha fatto dopo aver «percorso molte vie vagando col pensiero» (πολλὰς δ' ὁδοὺς ἐλθόντα φροντίδος πλάνοις), «valutando bene» (εὖ σκοπῶν) le variabili in gioco²⁷. Qui e nel prosieguo della tragedia, Edipo dà voce ad un nuovo tipo di eroe “sapiente”, radicalmente diverso dall'astuto Odisseo perché portatore di «una sapienza fatta d'intelligenza, non di vita vissuta»²⁸. Questo nuovo eroe, vorremmo aggiungere, è anche un nuovo tipo d'uomo,

²² Cf. ad es. *OT* 1-3; 14-19.

²³ Già DIANO (1952, 77-81) notava che «in Edipo è l'uomo del progresso», un progresso inteso secondo le coordinate scientifiche del pensiero di Anassagora e della tradizione che da questi dipende. In tempi più recenti, VEGGETTI (1983, 23-30) ha sottolineato l'affinità fra il sapere di Edipo e la «medicina laica e profana che durante il V secolo – a partire dal *Male sacro* e dai *Luoghi dell'uomo* – aveva detto tutto il suo orgoglio».

²⁴ Per le forme di ζητέω si veda *OT* 278, 362, 450, 658s., 1112. Per σκοπέω *OT* 68, 291, 407, 964. Per εὐρίσκω *OT* 68, 108, 120, 440, 1026, 1050, 1107, 1213. Per ιστορέω *OT* 1150. Cf. VERNANT (1972c, 112).

²⁵ L'immagine del tiranno che, come gli dèi, detiene una libertà e un potere virtualmente illimitati ricorre variamente nella letteratura greca del V e del IV secolo a.C. Basti pensare a Soph. *Ant.* 506s.; Eur. *Tro.* 1169; Plat. *Resp.* 360B-D, 568A-B; Isoc. *Ad Nic.* 5. Si veda, in proposito, MCGLEW (1993, 29-31).

²⁶ *OT* 40-48.

²⁷ *OT* 58-72.

²⁸ GUIDORIZZI (2004, 154-56), il quale continua osservando che «l'indagine di Edipo rientra perfettamente nell'atmosfera della cultura tecnica e laica, dell'indagine intellettuale sui fenomeni della realtà che costituisce

il riflesso di un discorso antropologico che, in età classica, aspira a ridefinire il posto dell'uomo nel cosmo. Di tale discorso, però, Sofocle denuncia in ultimo il fallimento, riaffermando contro il relativismo dei Sofisti il principio religioso per cui il dio è l'unica vera misura di tutte le cose – l'unico essere in grado di svelare che Edipo, il tiranno sapiente, è in realtà una creatura abnorme e infelice²⁹.

Non è dunque possibile affermare, in termini generali, che il tiranno si affacci sempre sulla scena tragica come il «rovescio del libero e del saggio», sebbene sia indubbiamente vero che egli «finisce col costituire il disvalore fondamentale del nuovo modello umano»³⁰. Più precisamente, si potrebbe dire che in Edipo (come pure nel Creonte dell'*Antigone*, verso cui ora ci volgeremo) prende forma un paradigma di raziocinio avulso da legittimazioni religiose, in polemica col connubio tradizionale fra assennatezza (σωφροσύνη) e rispetto per il sacro (εὐσέβεια). A scontrarsi, in definitiva, non sono la ragione e la fede irrazionale in un senso moderno post-positivista, ma due visioni dell'intelligenza individuale e dell'ordine collettivo. Ciò è massimamente evidente nei fitti scambi di battute che Edipo ha con Tiresia, l'indovino cieco rappresentante del sapere religioso. In un momento di particolare tensione Tiresia, che si erge a paladino della «forza della verità» (τῆς ἀληθείας σθένος), è accusato da Edipo di essere «cieco nelle orecchie, nella mente e negli occhi» (τυφλὸς τὰ τ' ὄτα τὸν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ)³¹. La cecità del vate era, nella tradizione folklorica, il contrassegno antifrastico di chi, per dono divino, non vede la realtà contingente ma può scrutare i voleri del fato³². Edipo, di contro, è figlio di

la gloria della civiltà ateniese del V secolo: l'*historie* di Erodoto e degli altri storici, la cultura dei filosofi, degli scienziati e dei medici». Secondo ROCCO (1997, 44), «Sophocles' play both participates in, and is critical of, the fifth-century enlightenment, with its faith in emancipation through the progress of knowledge». In particolare, la figura di Edipo «embodies just that combination of historical boundlessness and prideful human rationality that describes the tyrant» (40s.).

²⁹ Così già VERNANT (1972c, 109 n. 36), secondo cui «la tragédie, dès avant Platon, prende le contrepied du point de vue de Protagoras et de la 'philosophie des lumières' développée par les sophistes au V siècle». Per LANZA (1977, 145), che si mostra più scettico in proposito, «se Sofocle ha voluto qui rappresentare nuove forme di pensiero, agnostiche o addirittura irriverenti verso la sapienza sacra del dio, lo ha fatto per proporle alla disapprovazione del pubblico». Non risulta convincente la tesi di AHRENSDORF (2009, 34-47), secondo cui dal testo emergerebbe un contrasto fra la religiosità disumana («inhumane piety») di Edipo e il razionalismo umanistico («humane rationalism») di Sofocle.

³⁰ LANZA (1977, 94). A riguardo, nota bene SAXONHOUSE (1988, 1261), che nella Grecia classica «tyranny could also become a model for human rationality and theorizing, the capacity to move beyond accepted boundaries and opinions in order to imagine what was previously unimaginable, to transform the world through the power of one's mind and one's speech, severed from the bonds of birth and history».

³¹ OT 366-71. Cf. anche 388s. Come osserva VEGETTI (1983, 31), «nel sistema semantico del testo, la *alētheia* di cui Tiresia è latore si oppone alla certezza, al *saphes* che costituisce il traguardo in cui la ricerca di Edipo, come quella dei medici, consolida le sue scoperte guadagnate nel tempo».

³² Cf. GRAZIOSI (2002, 146): «at the level of myth, blindness marks out a person that is at the same time less than and greater than an ordinary mortal, someone who is dependent on the mercy of the others but endowed with exceptional understanding».

una cultura scientifica nella quale le verità del mondo sono disvelate dal sapiente, il quale può persino riappropriarsi, in una versione razionalmente depurata, dello stilema della cecità visionaria. Basti pensare alla *vulgata* biografica sull'accecamento di Democrito, il quale, per riprendere le parole di Cicerone, «poteva vivere felice senza percepire la varietà dei colori (*sine varietate colorum*), non però senza avere la nozione della realtà (*sine notione rerum*)»³³. È significativo che lo stesso Democrito contestasse la credenza tradizionale secondo cui gli dèi possono assegnare agli uomini «ciò che è malvagio, dannoso e inutile» (κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα): per Democrito, «gli uomini stessi si sono accostati a tali misfatti a causa della cecità della loro mente e della loro stoltezza» (διὰ νόου τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην)³⁴. Pare quasi di sentire l'eco delle parole di Edipo. Tuttavia, in Sofocle, a differenza che in Democrito, il discernimento razionale non è sufficiente per mettersi al riparo dalla cecità dello spirito. Edipo, che Tiresia definisce, per derisione, il più abile scioglitore di enigmi³⁵, non può sfuggire al destino annunciato dall'oracolo e non riesce neppure a intravedere la propria sventura. Al termine della tragedia, egli si accecherà volontariamente, non però, come il Democrito dell'aneddotica, per comprendere meglio le leggi della natura³⁶, bensì allo scopo di approdare, in un'ennesima metamorfosi identitaria, alla condizione di vittima espiatoria.

In ultima analisi, la tirannide di Edipo a Tebe si configura come un tentativo di assolutizzazione dell'umano e del razionale, il cui corollario indispensabile è la marginalizzazione di quel sapere profetico che da sempre metteva in comunicazione l'uomo con il dio e l'animale. Nel momento stesso in cui ricollega il proprio *status* di tiranno (τυραννίς) al possesso di un sapere tecnico superiore (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα)³⁷, Edipo contrappone al falso potere divinatorio di Tiresia (μαντεία) – al dialogo dell'indovino con gli uccelli e la divinità – la forza tutta umana del suo ingegno (γνώμη):

Ἐπεὶ, φέρ' εἰπέ, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής;
 πῶς οὐχ, ὄθ' ἢ ῥαψῶδος ἐνθάδ' ἦν κύων,
 ἠὔδας τι τοῖσδ' ἄστοῖσιν ἐκλυτήριον;
 Καίτοι τό γ' αἶνιγμ' οὐχὶ τοῦπιόντος ἦν

³³ Cic. *Tusc.* 5, 114. Cf. anche *Fin.* 5, 87. Secondo Gellio, *Noct. Att.* 10, 17, che fa risalire l'aneddoto alla storiografia greca (*in monumentis historiae Graecae*), Democrito si sarebbe accecato deliberatamente allo scopo di affinare le proprie capacità di penetrazione intellettuale. Di parere diverso è Plutarco, *De curios.* 521C-D. Ciò che qui interessa è il modello culturale condensato nel profilo di Democrito. Si veda, a riguardo, WARREN (2002, 125-28).

³⁴ Democrito, DK68 B 175 (= Stobeeo 2, 9, 4).

³⁵ *OT* 440.

³⁶ Cf. Gellio, *Noct. Att.* 10, 17 (*quia existimaret cogitationes commentationesque animi sui in contemplandis naturae rationibus uegetiores et exactiores fore*).

³⁷ *OT* 380s.

ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει·
 ἦν οὔτ' ἀπ' οἰωνῶν σὺ προῦφάνης ἔχων
 οὔτ' ἐκ θεῶν του γνωτόν· ἀλλ' ἐγὼ μολών,
 ὁ μηδὲν εἰδῶς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν,
 γνώμη κυρήσας οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθῶν

Perché, dimmi dunque, in cosa tu sei indovino veritiero? Come mai, quando qui c'era l'orrida cantatrice, non desti un responso che liberasse questi cittadini? Eppure, spiegare l'enigma non era cosa del primo venuto, ma abbisognava di arte profetica; e tu non mostrasti di possederla, non conoscendola né dagli uccelli né da parte di qualcuno degli dèi: ma quando giunsi io, Edipo, che non sapevo nulla, la feci smettere, indovinando con la mia intelligenza, né avendolo appreso dagli uccelli³⁸.

Edipo è colui che non sa nulla (ὁ μηδὲν εἰδῶς), come Socrate e i Sofisti, nella misura in cui rifiuta di fondare la sua ricerca su dimensioni esterne all'esperienza umana. Sia nel caso dell'enigma sfingetico che in quello della peste tebana, il punto di arrivo dell'inchiesta edipica è l'essere umano – o, più precisamente, Edipo stesso³⁹. A differenza dei poeti e degli indovini, il tiranno di Tebe non ha nulla da imparare dagli uccelli (ἀπ' οἰωνῶν), perché la sua vittoria sulla Sfinge, sulla «cagna-rapsodo» (ἡ ῥαψωδὸς κύων), si configura come il trionfo della pura ragione su una saggezza epico-religiosa che ha il volto ambiguo e aggressivo dell'animalità⁴⁰. In una forma ancora più estrema, l'antropologia razionalista di Edipo, che è anche una visione del divino, ritorna più tardi sulle labbra di Giocasta, la quale, per un paradosso tragico, esorta il figlio-marito a non temere il rischio dell'incesto:

Τί δ' ἄν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης
 κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής;
 εἰκῆ κρᾶτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.

E che cosa dovrebbe temere un uomo in balia del caso, senza chiara previsione di nulla? Meglio vivere alla ventura, come si può⁴¹.

³⁸ OT 390-98. Le traduzioni dei brani tratti dall'*Edipo re* e dall'*Antigone* sono, con lievi modifiche, quelle di CANTARELLA (1982).

³⁹ SAXONHOUSE (1988, 1273) si sofferma a evidenziare «what Oedipus and Socrates in a sense share – in their transcendence of tradition, in the denial of limits and of origins, and in their care for the whole». In effetti, come sottolinea VEGETTI (1983, 29), «il sapere di Edipo non conosce un fallimento metodico: soltanto, esso è costretto dallo sviluppo della vicenda drammatica a compiere un passo ulteriore, a rivolgere su sé stesso uno sguardo troppo radicale».

⁴⁰ Non è un caso, a riguardo, che Edipo identifichi la Sfinge con il cane e il genere femminile. Nella cultura greca il cane rappresenta un costante dilemma, e persino una minaccia, in quanto creatura interna alla società umana mai completamente assimilata. Cf. FRANCO (2014, 4): «the only mythical figures with definite canine attributes in Greek culture are female, and all of them by nature disturbing – the Erinyes, goddesses of vengeance; Hecate, goddess of the crossroads, who wanders through graveyards by night; destructive monsters such as Scylla and the Sphinx; the raving bacchantes possessed by Dionysus».

⁴¹ OT 977-79.

Come ha osservato Esther Eidinow, questo grido di ribellione contro il timore degli dèi ha una risonanza sinistra alle orecchie del pubblico, cui è noto il vero ruolo del caso (τύχη) nelle vicende di Edipo⁴². È altrettanto vero, però, che nel potere della τύχη filosofi come Anassagora ravvisavano la causa fondamentale dei fatti umani, negando ogni ruolo alla provvidenza divina⁴³. Giocasta non è certamente una filosofa, e le sue parole trasudano un certo pessimismo proverbiale. Ma in Giocasta e in Edipo Sofocle ha voluto rappresentare l'ascesa, e la caduta rovinosa, di un nuovo paradigma antropologico, ricco di implicazioni cosmologiche e teologiche⁴⁴. Tutta l'architettura drammatica dell'*Edipo re*, con i suoi molti echi intratestuali e le sue complesse anfibolie lessicali, pare tesa a dimostrare il fallimento dell'uomo "nuovo" del V secolo a.C.: un "uomo tirannico", per riprendere la nota definizione platonica, la cui follia non è, però, il frutto di un abbandono irresponsabile ai piaceri, bensì la conseguenza di un'audacia sommamente razionale⁴⁵. Nel secondo stasimo è il coro a evidenziare il collegamento fra l'istituto politico della tirannide, figlio della tracotanza (ὑβρις), e l'affermazione di un λόγος che non riconosce le leggi divine (coro: 873-91):

Ἕβρις φυτεύει τύραννον· ὑβρις, εἰ
πολλῶν ὑπερπλησθῆ μάταν
ἄ μὴ 'πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα,
ἀκρότατα γέϊσ' ἀναβᾶσ'

⁴² EIDINOW (2011, 58): «Jocasta means it as a cry of rebellion against the fear imposed by divine prescription, but the audience, knowing to what extent *tuche* is in fact directing proceedings, can also hear the bitter truth it contains».

⁴³ Si veda il *testimonium* incluso in DK 59 A 66 (= Schol. Aristid. Vatic. gr. 1298): Ἀναξαγόρας ἔλεγε μὴ ὄλως εἶναι πρόνοιάν τινα τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντα ἀνθρώπεια ὑπὸ τῆι τύχηι ἄγεσθαι («Anaxagora diceva che per gli uomini non esiste alcuna provvidenza divina, ma tutti gli eventi umani sono retti dal caso»). Cf. DUDLEY (2012, 137s.).

⁴⁴ Sul carattere popolare della massima di Giocasta insiste FINGLASS (2018, 465-67). Più acutamente, VEGETTI (1983, 30) nota che «il richiamo al dominio della *tychē* rovescia l'apparente iper-razionalismo di Giocasta in un irrazionalismo; il sapere divino dell'oracolo non è negato in nome di una conoscenza razionale, ma contro ogni conoscenza». Per SAXONHOUSE (1988, 1265), Giocasta incarna, più di Edipo stesso, «the tyrant who will knowingly overstep any restraints, any ancient laws, just as the tyrant of book 9 of the *Republic* and the Alcibiades of Thucydides' Athenians». Cf. già DIANO (1952, 68s.).

⁴⁵ In *Resp.* 572D-573B, Platone disegna il percorso di un giovane individuo che, per effetto di un'educazione improntata al soddisfacimento dissennato dei desideri, approda alla «soppressione di ogni sanità di mente (σωφροσύνη) e alla piena affermazione dell'acquistata follia (μανία)». Questa sarebbe, secondo il filosofo, la «genesì dell'uomo tirannico» (τυραννικοῦ ἀνδρὸς γένεσις). Si tratta chiaramente di una generalizzazione in chiave antropologica di preesistenti categorie politiche e morali. Per quanto affascinante, tuttavia, la diagnosi platonica resta distante dalla rappresentazione sofoclea del tiranno come maestro della τέχνη e della γνώμη. Cf. MEINECK – WOODRUFF (2000, XXIV): «Plato has captured only part of the classic notion of the tyrant. Several tragic plays of Sophocles' period dwell on the tyrant as a model not so much of injustice, as Plato would have it, but of irreverent and unholy behavior – behavior that indicates a failure to recognize the limits separating human beings from gods». Cf. anche BOESCHE (1996, 25-48).

<ἄφαρ> ἀπότομον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν,
 ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ
 χρῆται. Τὸ καλῶς δ' ἔχον
 πόλει πάλαισμα μήποτε λῦ-
 σαι θεὸν αἰτοῦμαι·
 θεὸν οὐ λήξω ποτὲ προστάταν ἴσχων.

Εἰ δέ τις ὑπέροπτα χερ-
 σὶν ἢ λόγῳ πορεύεται,
 Δίκας ἀφόβητος οὐδὲ
 δαμόνων ἔδη σέβων,
 κακά νιν ἔλοιτο μοῖρα,
 δυσπότημου χάριν χλιδᾶς,
 εἰ μὴ τὸ κέρδος κερδανεῖ δικαίως
 καὶ τῶν ἀσέπτων ἔρξεται,
 ἢ τῶν ἀθίκτων ἔξεται ματᾶζων.

La tracotanza genera i tiranni: la tracotanza, se di molte cose si è riempita follemente, non opportune e non convenienti, salita su eccelsi dirupi, subito precipita nell'abisso di necessità, dove non ha saldo il piede. La lotta per la salvezza della città prego il dio di non interrompere; non cesserò mai di avere il dio a difensore. Ma se taluno in atti o discorsi superbamente procede, senza temere la Giustizia e non rispettando le sedi degli dèi, mala sorte lo colga per il suo sciagurato orgoglio, se ingiustamente cercherà guadagno e da sacrileghi atti non si asterrà, o follemente toccherà ciò che è intangibile⁴⁶.

Il coro, che all'inizio dello stasimo aveva auspicato per sé la purezza «in ogni parola e azione» (λόγων / ἔργων τε πάντων, 864s.), individua nel tiranno, come in un gioco di specchi, una superbia attestata da «atti o discorsi» (χερ-/σὶν ἢ λόγῳ, 883s.). Come sempre, l'uso reiterato del termine λόγος apre lo sguardo ad un duplice intreccio di linguaggi e pensieri, che prontamente si traduce in gesti concreti. Sia la descrizione della nascita della tirannide dalla tracotanza (ὑβρις) che la denuncia di vizi come l'iniquità (885), l'empietà (885s.), l'insolente mollezza (χλιδῆ, 888) e la ricerca di guadagno (889) si collocano nella tradizione di una retorica anti-tirannica che, almeno a partire da Erodoto, costituisce parte integrante del discorso della *polis* democratica⁴⁷. Tuttavia, questo richiamo ai valori fondamentali della comunità politica si unisce qui alla condanna di una razionalità deviante, il cui approdo paradossale è la follia. Folle (ματᾶζων, 891) è chi, come Edipo, benché

⁴⁶ OT 873-91.

⁴⁷ Per percepire il carattere tipico del canto del coro, può bastare un confronto con l'elogio della democrazia tessuto da Otane in Erodoto, III 80. Tale elogio, come osserva LANZA (1977, 39s.), «costituisce il primo delinarsi nei suoi tratti specifici della figura del tiranno» e in esso ricorrono non a caso i temi, accolti anche da Sofocle, della tracotanza, dell'ingiustizia e dell'avidità di guadagno. Sulla mollezza/insolenza (χλιδῆ) del tiranno si veda anche Erodoto, VII 127.

guidato dall'ingegno, tocca l'intangibile, ossia oltrepassa i confini stabiliti da una volontà superiore. La posta in gioco è altissima, e il coro non manca di indicarla nella conclusione del medesimo stasimo: se si onorano le scelte del tiranno in luogo delle leggi eterne, persino l'ordine degli dèi tramonta (ἔρρει τὰ θεῖα, 910). È l'incubo di un ritorno al caos primordiale, uno scenario molto simile a quello prospettato nell'*Antigone*, come pure in Euripide e in Seneca. Ed è inevitabile, a questo punto, dedicare una tappa intermedia al tiranno dell'*Antigone*, al successore di Edipo a Tebe: Creonte.

3. *L'ambigua creatura. Antigone e il cosmo di Creonte*

Nessuna tragedia antica discute il problema principe dell'antropologia filosofica – la collocazione dell'essere umano nell'ordine della natura – in modo così diretto come l'*Antigone* di Sofocle. È a tutti noto che il primo stasimo di tale tragedia sia interamente dedicato all'uomo, alla più mirabile, e alla più spaventosa, delle creature viventi. Si tratta di uno stasimo insolito perché privo di riferimenti mitici e deliberatamente costruito sull'architrave semantico dell'aggettivo δεινός:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει

Molte sono le cose mirabili, ma nessuna
è più mirabile dell'uomo⁴⁸.

Più di ogni altro essere, l'uomo è capace di suscitare a un tempo stupore, paura e ammirazione⁴⁹. Egli è l'animale ambiguo per eccellenza, poiché, come si dice alla fine dello stesso canto corale, «possedendo al di là di ogni speranza l'inventiva dell'arte, che è saggezza (σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας), talora muove verso il male, talora verso il bene».⁵⁰ Fra queste due formulazioni della suprema ambivalenza umana Sofocle interpone un'ode alla nascita della cultura, che è «forse la più celebre delle modulazioni teatrali del tema dell'incivilimento che acquista rilievo e centralità nella cultura ateniese di età classica»⁵¹. Per Sofocle, come per molti pensatori del V secolo a.C., l'uomo è uscito dallo stato di natura, dalla propria originaria bestialità, attraverso un cammino faticoso di scoperte tecniche. È un *homo faber*, nei termini di Max Scheler. In ordinata successione

⁴⁸ *Ant.* 332s.

⁴⁹ La funzione chiave di δεινός per il discorso etico, storico e cosmologico dello stasimo è stata ampiamente sottolineata dagli studiosi, soprattutto a partire dalle indagini di FRIEDLÄNDER (1934) e SCHLESINGER (1936). Una breve rassegna degli studi si trova in SEGAL (1981, 153; 441 n. 4).

⁵⁰ *Ant.* 365-67.

⁵¹ SUSANETTI (2012, 223).

vengono elencate la navigazione, l'agricoltura, la caccia, la pesca, la domesticazione degli animali, la parola, la ragione, la vita associata, l'urbanizzazione, la difesa contro il futuro e la medicina. Solo alla morte – ammonisce il coro dei vecchi tebanici – l'uomo non troverà rimedio⁵². Non è difficile scorgere dietro la patina gnomica di questi versi «un documento della storia delle idee», per citare Mark Griffith, «uno dei primi esempi del crescente interesse dei Greci per l'evoluzione delle società umane e l'opposizione fra natura (φύσις) e cultura (νόμος), temi centrali per le correnti scientifiche, antropologiche e politiche della metà del V secolo»⁵³. Alle spalle di Sofocle c'è un percorso di riflessione sostenuto da filosofi come Anassagora⁵⁴, Archelao⁵⁵, Protagora⁵⁶ e Democrito⁵⁷ e già trasportato sulle scene col *Prometeo* di Eschilo⁵⁸. Ma, a ben guardare, c'è qualcosa che distingue l'ode dell'*Antigone* dalle altre storie della civilizzazione più o meno coeve, e questo qualcosa ci riporta subito alla presenza ingombrante del tiranno.

In Sofocle non si fa menzione della scoperta del culto religioso. L'uomo non innalza altari, non dedica statue, non offre sacrifici. Persino nella narrazione del relativista Protagora i primi uomini, subito dopo aver ricevuto la scintilla del sapere tecnico dal furto di Prometeo, si volgevano al culto, prima ancora che al linguaggio, in quanto partecipi della natura divina⁵⁹. Democrito offriva una spiegazione fisica delle origini del sentimento religioso, richiamando l'esperienza dei primitivi a contatto con i più impressionanti fenomeni naturali⁶⁰. Sulla scena tragica il Prometeo di Eschilo si gloriava di avere

⁵² *Ant.* 334-64.

⁵³ Traduco da GRIFFITH (1999, 181).

⁵⁴ DK 59 A 102; B 21b.

⁵⁵ DK 60 A 4

⁵⁶ DK 80 C 1. È il celebre mito messo in bocca a Protagora da Platone, *Prot.* 320C 8-323A 4. Recentemente, MANUWALD (2013) ha riaffermato con validi argomenti la tesi secondo cui «the myth in its core originates from the historical Protagoras rather than from Plato himself» (p. 176).

⁵⁷ DK 68 B 5. Secondo COLE (1967) e CARTLEDGE (1998, 20-25), Democrito avrebbe svolto un ruolo essenziale per il superamento di resoconti folklorici come il mito esiodeo delle età (*Op.* 106-201) e l'affermazione di una storia della cultura umana incentrata sulle idee di progresso, svantaggio fisico e vantaggio tecnico-cognitivo. È impossibile, in proposito, non riconoscere il debito del pensiero occidentale verso l'antropologia di Democrito, poi ripresa e sviluppata dal materialismo epicureo.

⁵⁸ Aesch. *Prom.* 442-506. Senza voler entrare nel controverso dibattito sulla paternità eschilea del *Prometeo*, è ragionevole seguire RUFFELL (2012, 18) nel collocare tale tragedia fra il 458 e il 430. Ed è assai più probabile una datazione “alta”, che preceda, cioè, il 442-438, periodo a cui può essere ricondotta, con sufficiente certezza, la rappresentazione dell'*Antigone* (cf. GRIFFITH 1999, 1s., e ora CAIRNS 2016, 2s.). Vale, infine, la pena di ricordare che circa vent'anni dopo Euripide avrebbe ripreso il tema della *Kulturgeschichte* in *Suppl.* 196-215.

⁵⁹ Cf. Plat. *Prot.* 322A

⁶⁰ La teoria democritea sulle origini del sentimento religioso, poi fatta propria da Epicuro, è riportata in Sext. *Adv. Math.* 9, 24 (= DK 68 A 75), nonché nel *De pietate* di Filodemo (*PHerc* 1428, fr. 19). Cf. HENRICH (1975, 96-106).

insegnato agli esseri umani l'arte della divinazione⁶¹, e il medesimo tema ritornerà sulla bocca di Teseo nelle *Supplici* di Euripide⁶². Nel primo stasimo dell'*Antigone*, di contro, anche la vocazione alla vita politica, alla fondazione delle città – che in Protagora è frutto dell'intervento diretto di Zeus, dispensatore del pudore (αἰδώς) e della giustizia (δίκη) – viene ricondotta all'autonomo apprendimento umano, in continuità con l'uso della parola e del raziocinio⁶³. Come ha rilevato Davide Susanetti, «il progresso nella città di Creonte non sembra aver bisogno di divinazione né di interrogare gli dèi o, quanto meno, di valorizzare quest'ambito come una risorsa importante per il politico»⁶⁴. In effetti, è significativo che il coro pronunzi la sua ode subito dopo aver ascoltato due notizie cruciali per l'azione drammatica: la decisione di Creonte di proibire il seppellimento di Polinice in nome di un preciso programma politico⁶⁵, e la trasgressione dell'editto tirannico ad opera di una mano ignota, che il pubblico antico identificava facilmente con Antigone⁶⁶. Prima ancora che Creonte possa commentare il resoconto della guardia circa la violazione dell'editto, l'anziano corifeo confessa di ritenere il misterioso seppellimento opera degli dèi (θεήλατον, 278), scatenando la reazione furiosa del tiranno:

Παῦσαι, πρὶν ὀργῆς κάμει μεστῶσαι λέγων,
μὴ φευρεθῆς ἄνους τε καὶ γέρων ἅμα.
Λέγεις γὰρ οὐκ ἀνεκτά, δαίμονας λέγων
πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι.
Πότερον ὑπερτιμῶντες ὡς εὐεργέτην
ἔκρυπτον αὐτόν, ὅστις ἀμφικίονας
ναοὺς πυρώσων ἦλθε κάναθήματα
καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν;
ἢ τοὺς κακοὺς τιμῶντας εἰσορᾶς θεοῦς;
Οὐκ ἔστιν·

Smettila, prima di riempirmi d'ira con le tue parole: non dimostrarti stolto e vecchio insieme. Dici una cosa insopportabile, affermando che gli dèi si danno pensiero di questo cadavere. Forse l'hanno seppellito onorandolo come un benefattore, lui che

⁶¹ Aesch. *Prom.* 484-99.

⁶² Eur. *Suppl.* 211-13. In Euripide, come in altri resoconti antichi tesi a conciliare razionalismo storico-scientifico e tradizione religiosa, i diversi fattori che hanno reso possibile il progresso umano sono presentati come doni della divinità.

⁶³ *Ant.* 353-55: Καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν / φρόνημα καὶ ἀστυνόμους / ὀργὰς ἐδιδάξατο («e parola e pensiero celere come vento e impulsi a civili ordinamenti da solo apprese»). In Plat. *Prot.* 321D, si sottolinea che Prometeo aveva potuto donare ai mortali solo la saggezza utile alla sopravvivenza (ἡ περὶ τὸν βίον σοφία), non la saggezza politica (ἡ πολιτικὴ σοφία). Difatti, i primi tentativi di aggregazione sociale erano falliti miseramente, costringendo Zeus a intervenire (322B-D).

⁶⁴ SUSANETTI (2012, 232). Cf. già SEGAL (1981, 158; 170).

⁶⁵ *Ant.* 163-210.

⁶⁶ *Ibid.* 245-79.

venne per incendiare i templi con tutte le loro colonne e i doni votivi, per distruggere la loro terra e le leggi? Hai visto mai gli dèi onorare i malvagi? Non è possibile⁶⁷.

Nella visione di Creonte, chi ritiene che gli dèi si occupino dell'ordine civile, o addirittura lo contraddicano, è dissennato (ἄνους), privo, cioè, di quell'intelletto (νοῦς) su cui si basa la strategia del nuovo tiranno⁶⁸. Nella sua autopresentazione, Creonte aveva messo in chiaro che l'animo (ψυχή), il pensiero (φρόνημα) e l'ingegno (γνώμη) di un uomo possono essere compresi in profondità (ἐκμαθεῖν) solo guardando alle scelte di governo (ἄρχαί) e alle leggi (νόμοι) di cui questi è autore⁶⁹. Esisterebbe, dunque, una specularità perfetta fra esercizio della facoltà intellettuali e gestione del potere. Non a caso, nella conclusione dello stesso discorso, Creonte presenta il divieto di seppellire Polinice non come una legge o un editto, ma come il frutto del suo pensiero (φρόνημα)⁷⁰. L'idea di Edipo di una tirannide fondata sulla γνώμη sembra persistere a Tebe in una forma ancora più severa e intransigente⁷¹. Il rimbrotto di Creonte contro il pio corifeo, del resto, è anche una lezione di teologia civile. Ciò che, agli occhi del tiranno, rende insopportabile (οὐκ ἀνεκτά, 282) la tesi del corifeo è la pretesa illogica che la divinità eserciti le sue cure provvidenziali (πρόνοια, 283) nei riguardi di un uomo che ha offeso la città. «Hai visto mai gli dèi onorare i malvagi?», chiede Creonte con una forza polemica che riporta alla mente le asserzioni di Democrito sopra citate⁷². Come Democrito, Creonte proietta gli dèi in uno

⁶⁷ *Ant.* 280-89.

⁶⁸ Nessun dubbio può sussistere circa il fatto che Creonte sia, nel senso greco classico, un tiranno. Quando appare sulla scena, egli è preoccupato di collocarsi nella linea di discendenza di Laio e afferma di possedere «il trono e tutto il potere (κράτη πάντα καὶ θρόνους) in quanto parente prossimo dei morti», Eteocle e Polinice (γένους κατ' ἀγχιστεῖα τῶν ὀλωλότων, 174). Come osserva CARTER (2012, 122), Creonte non è l'erede diretto al trono, ma solo l'ultimo superstite di una guerra che ha dissanguato la famiglia regnante: «Creon's shaky claim to the throne puts one in mind of a Greek tyrant, best defined as a king who has assumed power rather than inherited it». Agli occhi del pubblico antico è significativo che un'altra illustre superstite della medesima stirpe, la figlia di Edipo, non lo riconosca come re. Antigone, infatti, non chiama mai Creonte «re», ma solo «Creonte» (21, 31, 549), e al principio «stratego» (στρατηγός, 8), un termine, questo, fin troppo familiare ai concittadini di Pericle (cf. EHRENBERG 1954, 105-12). Soprattutto, è Antigone a descrivere il governo di Creonte come una tirannide (τυραννίς) retta dalla paura dei sudditi (φόβος), in cui al sovrano «è lecito fare e dire quel che vuole» (504-507). Gli altri personaggi del dramma usano indifferentemente le definizioni di τύραννος (60, 1056) e ἄναξ (223, 278, 388, 563, 724, 766, 1091, 1103, 1257) e una sola volta quella di βασιλεύς (155). Per dirla con LANZA (1977, 151), Creonte «è tiranno fin dal principio, dalla sua apparizione sulla scena, addirittura da prima, dal prologo dialogato tra Antigone e Ismene. È tiranno immediatamente perché tutti lo considerano tale [...]. È tiranno perché si comporta da tiranno: l'irrosa intolleranza è il suo tratto distintivo. È tiranno infine perché pensa da tiranno».

⁶⁹ *Ant.* 175-77.

⁷⁰ *Ibid.* 207. In precedenza, Creonte aveva solo detto di aver reso pubblica la notizia attraverso banditori (κηρύξας ἔχω, 192).

⁷¹ La rilevanza di un tale rapporto di analogia prescinde da qualsiasi considerazione circa la cronologia dell'*Edipo re*, la cui indeterminata è di nuovo sottolineata da FINGLASS (2018, 1-6).

⁷² Cf. *supra* n. 34.

spazio separato a cui non è consentito associare il male e l'impurità. Egli non giunge al punto di negare del tutto il ruolo della πρόνοια nelle vicende umane, come faceva Anassagora⁷³, ma ne ridefinisce i limiti e le finalità in base ai principi di una nuova etica.

Questa concezione del divino – che, come sempre, sostiene una specifica visione dell'umano – è ulteriormente approfondita nel dialogo fra Creonte e Tiresia. Ancora una volta a Tiresia è affidato il compito di incarnare le ragioni dell'ordine religioso, che in questa circostanza richiede il seppellimento del cadavere e il ripristino dell'equilibrio fra città dei vivi e regno dei morti. È un fatto singolare, ma non casuale, che l'opera teatrale in cui si trova la più reboante esaltazione delle conquiste della civiltà verta sulla sconvolgente degradazione dell'essere umano al livello ferino, simboleggiata dall'abbandono di Polinice allo strazio di cani e uccelli⁷⁴. A Tiresia che denuncia la rottura della comunicazione fra dèi e uomini, essenziale alla sopravvivenza della società⁷⁵, Creonte risponde recuperando a scopo di scherno uno dei temi dell'antropologia del primo stasimo, la lode del commercio per mare come riflesso della capacità umana di varcare i confini:

{KP.} Κερδαίνειτ', ἐμπολάττε τὸν πρὸς Σάρδεων
ἤλεκτρον, εἰ βούλεσθε, καὶ τὸν Ἰνδικὸν
χρυσόν· τάφῳ δ' ἐκεῖνον οὐχὶ κρύψετε·
οὐδ' εἰ θέλουσ' οἱ Ζητὸς αἰετοὶ βορὰν
φέρειν νιν ἀρπάζοντες ἐς Διὸς θρόνους,
οὐδ' ὡς μίᾳσμα τοῦτο μὴ τρέσας, ἐγὼ
θάπτειν παρήσω κείνον· εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι
θεοὺς μιαίνειν οὔτις ἀνθρώπων σθένει.

CR. Guadagnate, acquistate l'elettro di Sardi, se vi piace, e l'oro dell'India: ma quell'uomo non lo chiuderete nella tomba. Nemmeno se le aquile di Zeus vorranno rapirlo e portarselo come pasto fino al trono del dio, io permetterò di seppellirlo, poiché non temo questa contaminazione: so bene che nessuno tra gli uomini ha la forza di contaminare gli dèi⁷⁶.

Per Creonte non può esistere contaminazione (μίᾳσμα, 1042) del divino ad opera dell'uomo. Il tiranno lo sa bene (εὖ οἶδα, 1043), come lo sanno bene quei filosofi di età classica, fra cui Prodico di Ceo e Diagora di Melo, che elaborano una profonda revisione

⁷³ Cf. *supra* n. 43.

⁷⁴ Lo stridente contrasto è rilevato da SEGAL (1981, 157), che si sofferma a descrivere la destabilizzazione politico-culturale generata dal gesto di Creonte. L'importanza del trattamento del cadavere eroico e il connesso mito della "bella morte" sono indagati, con particolare riferimento al mondo omerico, da VERNANT (1989, 41-101).

⁷⁵ *Ant.* 1015-1022.

⁷⁶ *Ant.* 1037-1044.

della religione tradizionale⁷⁷. L'empietà di Creonte, in ultima analisi, non consiste nell'offendere gli dèi in modo gratuito (benché l'ostentata menzione delle aquile di Zeus dovesse apparire sacrilega agli spettatori ateniesi), ma nel relegare il divino in una sfera di rigida razionalità, specchio della perfetta razionalità umana. Nello stesso momento in cui, riprendendo il tema topico della venalità degli indovini, Creonte proclama che è lecito oltrepassare i confini geografici – una violazione, questa “mercantile”, che è sempre guardata con sospetto nella morale antica⁷⁸ – egli fissa un confine invalicabile fra uomini e dèi. Nell'ottica del tiranno l'essere umano non può mai invadere o contaminare il perimetro dell'ordine divino, e quest'ultimo è *ipso facto* in sintonia col potere nel distinguere, a fil di logica, ciò che è politicamente giusto da ciò che non lo è – un combattente patriottico da un distruttore di templi. È questo il sapere di Creonte, cui si contrappone ciò che la saggezza popolare (εὐβουλία, 1050) conosce e medita (οἶδεν ... φράζεται, 1048). E che per il tiranno è, invece, pura follia (μὴ φρονεῖν, 1051).

Al contempo, per una nuova barriera che sorge un'altra radicata nella tradizione viene meno. È la barriera fra spazio pubblico e vita privata, abbattuta da Creonte nel dialogo col figlio Emone, che invano cerca di salvare la promessa sposa Antigone:

Μὴ νῦν ποτ', ὦ παῖ, τὰς φρένας <γ'> ὑφ' ἠδονῆς
 γυναικὸς οὐνεκ' ἐκβάλλης, εἰδὼς ὅτι
 ψυχρὸν παραγκάλισμα τοῦτο γίγνεται,
 γυνὴ κακὴ ζύνευος ἐν δόμοις; τί γάρ
 γένοιτ' ἂν ἔλκος μείζον ἢ φίλος κακός;
 ... Πρὸς ταῦτ' ἐφυμνείτω Δία
 Ξύναμιον· εἰ γὰρ δὴ τά γ' ἐγγενῆ φύσει
 ἄκοσμα θρέψω, κάρτα τοὺς ἔξω γένους·
 ἐν τοῖς γὰρ οἰκείοισιν ὅστις ἔστ' ἀνήρ
 χρηστός, φανεῖται κἂν πόλει δίκαιος ὢν.
 Ὅστις δ' ὑπερβᾶς ἢ νόμους βιάζεται,
 ἢ τοῦπιτάσσειν τοῖς κρατοῦσιν ἐννοεῖ,

⁷⁷ Sulla nascita e lo sviluppo, in ambito filosofico, di un discorso teologico alternativo alla religione tradizionale si veda DROZDEK (2007) e WHITMARSH (2015). Come è noto, nell'Atene di età classica i rilievi critici già sollevati da pensatori come Senofane vengono ripresi dal movimento sofistico. Prodicò, ad esempio, sostenendo che i primi uomini elevarono al rango di divinità gli elementi naturali più utili (cf. Sext. *Adv Math.* 9, 18), esclude qualsiasi associazione fra la sfera del divino e i concetti di danno, impurità e violenza. Per Prodicò, in definitiva, esiste un rapporto di reciprocità perfettamente razionale fra la gratitudine umana, espressa nel culto, e i benefici accordati all'uomo dalla natura. *Mutatis mutandis*, ad una reciprocità lineare, in grado di stabilire un confine netto fra uomini e dèi, si richiama anche Creonte nei passi qui analizzati.

⁷⁸ Cf. ad es. BRYANT (1996, 130): «economic practices within the ancient city were fundamentally regulated and delimited by the encompassing pattern of social organization, which afforded primacy to political and status considerations and severely restricted the scope for notions of optimum productivity and market advantage».

οὐκ ἔστ' ἐπαίνου τοῦτον ἔξ ἐμοῦ τυχεῖν.
 Ἄλλ' ὄν πόλις στήσειε, τοῦδε χρῆ κλύειν
 καὶ μικρὰ καὶ δίκαια καὶ τάναντία.

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 fra i propri cari? [...] Perciò, invochi pure Zeus protettore dei congiunti! Ma se lascerò crescere nel disordine chi mi è consanguineo per nascita, certo renderò tali anche gli estranei: chiunque agisce rettamente in privato, apparirà giusto 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 no⁷⁹.

A differenza del tiranno platonico, il tiranno dell'*Antigone* non è un cultore dissennato dei piaceri⁸⁰. Anzi, proprio nella cornice di un dialogo pedagogico – nel tipo di contesto che, per Platone, può portare alla genesi dell'uomo “tirannico” – Creonte supporta la propria teoria politica con un monito morale. L'invito a non perdere la ragione (τὰς φρένας, 648) per il piacere di una donna coniuga il richiamo alla morale patriarcale con una profonda revisione degli equilibri socio-politici: conduce, cioè, ad affermare l'idea secondo cui pubblico e privato, consanguinei ed estranei, Stato e famiglia concorrono senza differenze sostanziali al mantenimento di un ordine globale, il cui fondamento è l'obbedienza al capo⁸¹. Tale ordine è, nel lessico di Sofocle, un *cosmo*, un insieme armonico di elementi diversi – etica e politica, uomini e dèi, legami parentali e norme civili – cementato dal lucido assoggettamento all'autorità. La condanna del gesto di Antigone in quanto manifestazione di un disordine etico-estetico (ἄκοσμα, 660)⁸² trova un'eco ancora più vasta poco dopo, quando Creonte illustra ad Emone la necessità di «difendere l'ordine» (ἀμυντέ' ἔστι τοῖς κοσμουμένοις, 677) ed esibire «obbedienza» (πειθαρχία, 676):

Ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν·
 αὕτη πόλις ὄλλυσιν, ἢ δ' ἀναστάτους
 οἴκους τίθησιν, ἦ δὲ συμμάχου δορὸς
 τροπὰς καταρρήγνυσι· τῶν δ' ὀρθουμένων

⁷⁹ *Ant.* 648-52; 658-67.

⁸⁰ Cf. *supra* n. 45.

⁸¹ È utile rilevare che, in luoghi come quello ora riportato, il discorso di Creonte non oppone in modo generico le ragioni dello Stato a quelle della famiglia, secondo le linee della nota interpretazione hegeliana (cf. ora LARDINOIS 2012, 60-62). Piuttosto, il paradigma di Stato caratteristico del mondo della *polis*, con il suo intreccio di leggi positive, partecipazione collettiva e norme religiose, è messo in discussione dal tiranno allo scopo di promuovere un diverso concetto di comunità e appartenenza, fondato sulla sottomissione ad una razionalità monocratica.

⁸² Cf. anche *Ant.* 730, dove i nemici del tiranno sono coloro che scardinano gli equilibri del cosmo politico (τοὺς ἀκοσμοῦντας)

σῶζει τὰ πολλὰ σώμαθ' ἢ πειθαρχία.
 Οὕτως ἀμυντέ' ἐστὶ τοῖς κοσμουμένοις,
 κοῦτοι γυναικὸς οὐδαμῶς ἡσσητέα

Non esiste male maggiore dell'anarchia: essa distrugge la città, sovverte le famiglie, rompe e volge in fuga l'esercito in battaglia; ma fra i vittoriosi l'obbedienza salva la maggior parte delle vite. Così bisogna difendere l'ordine, e non lasciarsi assolutamente vincere da una donna⁸³.

Quando Sofocle scriveva, la nozione di κόσμος aveva varcato già da tempo i confini della semantica omerica (limitata alle sfere della tattica militare e della disposizione verbale), acquisendo un chiaro connotato politico con l'analogia, attestata in età arcaica, fra ordine della *polis* e ordine naturale. Alle risonanze civili si erano presto aggiunte le speculazioni dei filosofi, i quali, soprattutto a partire dalla “cosmologia degli opposti” di Empedocle, avevano ricercato il principio – sovente inteso come una “intelligenza” – responsabile della creazione e del mantenimento dell'equilibrio universale⁸⁴. Come taluni filosofi, Creonte individua nell'intelligenza e nel linguaggio la pietra angolare del suo cosmo. Ma escludendo da tale sistema l'asse del divino, del femminile e del “diritto di natura”⁸⁵, egli genera, agli occhi di Sofocle e del suo pubblico, un collasso dagli esiti platealmente paradossali. Il tiranno che difendeva l'ordine sociale con sofisticate aringhe e inflessibili ragionamenti è costretto ad assistere alla disintegrazione della propria rete parentale (esemplificata dalle morti del figlio Emone e della moglie Euridice) ed è ridotto a proferire lamenti preverbalizzati in un finale in cui non può che compiangere i propri «errori di irragionevole ragione» (φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα, 1261) ed autoproclamarsi «folle» (μάταιον, 1339). Nella sezione conclusiva dell'esodo, in particolare, Creonte ricorre con insistenza a formule di lamentazione mono o bisillabica, (ιώ, οἴμοι, αἰαῖ, ὦμοι), precedentemente associate all'emotività rituale di Antigone⁸⁶. Uomo senza λόγος e senza πόλις, l'ultimo Creonte non diviene un dio, ma, secondo una tripartizione cosmologica

⁸³ *Ant.* 672-78.

⁸⁴ Per un riesame dell'evoluzione diacronica e delle implicazioni culturali del concetto di κόσμος si veda HORKY (2019a), il quale, nella sua introduzione, sottolinea il carattere al contempo descrittivo e normativo della nozione: «whatever *kosmos* was taken to mean at various points throughout antiquity [...] the word and its derivatives were employed in order to illustrate not only how the universe, in its myriad constituent parts, works, but also how it *should* work» (p. 3). Ricostruendo la storia dell'analogia fra πόλις e κόσμος, ATACK (2019, 164) ribadisce opportunamente che «the use of *kosmos*-derived terms in archaic political structures from several Greek cities in some cases predates the re-purposing of *kosmos* language by early philosophers». Sul rilievo propriamente filosofico del dibattito, che dai tempi di Empedocle e Pitagora giunge sino all'epoca ellenistico-romana, sono particolarmente utili le indagini di HORKY (2019b) e SCHOFIELD (2019).

⁸⁵ Come dimostrano anche gli ammonimenti di Creonte ora riportati, il contrasto fra Antigone e il tiranno coinvolge direttamente la dimensione dei modelli di genere, nel quadro di una più ampia dialettica culturale fra religiosità ctonia e ordine olimpico. Mi limito qui a rimandare agli studi raccolti in SÖDERBÄCK (2010).

⁸⁶ Cf. *Ant.* 1261ss., e i commenti di SEGAL (1981, 161-66).

magistralmente descritta da Aristotele, sprofonda nell'abisso delle bestie prive di parola (ἄλογα)⁸⁷.

Del resto, già nella prima parte della tragedia, nella sua celebre difesa delle «leggi non scritte e incrollabili degli dèi» (ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν / νόμιμα, 454s.), Antigone aveva rinfacciato a Creonte di aver appreso la sua presunta «follia» (μωρία) da un «folle» (μωρός), cioè dal tiranno stesso⁸⁸. L'errore fondamentale di Creonte è il non aver saputo riconoscere che anche l'ordine di Antigone è un *cosmo* – come il lessico di Sofocle non manca di sottolineare – e deve trovare cittadinanza nell'universo della *polis*⁸⁹. Invano Emone aveva spiegato al padre che «gli dèi ingenerano negli uomini la ragione, supremo fra quanti beni esistono»⁹⁰. Degli dèi dell'Ade, degli dèi ctoni e dei loro riti, Creonte non ha fatto alcun conto. Al corifeo, cui sono affidate le ultime battute, non resta che ribadire il contenuto della vera saggezza (τὸ φρονεῖν, 1347; 1353), che è anche «la prima delle felicità» (εὐδαιμονίας / πρῶτον, 1348s.): «non commettere mai empietà verso gli dèi» (τὰ γ' εἰς θεοὺς / μηδὲν ἄσεπτειν, 1349s.), evitando i «discorsi arroganti» (μεγάλοι λόγοι, 1350)⁹¹. Il λόγος è, in ultimo, il peccato di Creonte, ed esso genera per contrappasso il proprio opposto. Perché se l'*homo faber* dell'antropologia del primo stasimo ha appreso da solo (ἐδιδάξατο, 355) l'uso della parola e del pensiero, ciò non vuol dire che egli può disporne a piacimento, al di là delle norme culturali. Anzi, a chi, come il tiranno, coltiva un λόγος tracotante sono i suoi stessi discorsi ad insegnare (ἐδίδαξαν, 1353) la saggezza, scatenando l'ira degli dèi e rendendo «sghembo» (λέχρια, 1345) un cosmo troppo orgoglioso del proprio rigore.

4. La ragione e il suo doppio. Le metamorfosi di Atreo

Una volta fuoriuscita dalla Tebe sofoclea, l'icona del tiranno empio e raziocinante conosce ulteriori variazioni, cui contribuisce non poco il teatro sperimentale di Euripide. Può essere sufficiente menzionare Lico, il tiranno dell'*Eracle* euripideo, per evocare un altro modello

⁸⁷ Come è noto, per Aristotele, *Pol.* 1253a (in cui riecheggiano nozioni sedimentate nella coscienza culturale antica), l'essere vivente che non è parte di una comunità politica o è una bestia (θηρίον) o è un dio (θεός). E come nota SUSANETTI (2012, 232), «nella Tebe sofoclea non ci sono uomini-dèi, ma solo uomini che finiscono per perdere il *logos*, rischiando di diventare animali indistinguibili da tutti gli altri».

⁸⁸ *Ant.* 469s.: σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, / σχεδόν τι μῶρῳ μωρίαν ὀφλισκάνω («e se a te sembra che io ora agisca da folle, questa follia la devo, forse, ad un folle»).

⁸⁹ Cf. *Ant.* 396 (κοσμοῦσα); 901 (κάκόσμησα).

⁹⁰ *Ant.* 683s.: θεοὶ φύουσιν ἄνθρωποις φρένας / πάντων ὅσ' ἐστὶ κτημάτων ὑπέρτατον.

⁹¹ Quando è adoperato in riferimento all'ambito semantico dell'espressività linguistica, l'aggettivo μέγας contrassegna l'eccesso verbale, indice di tracotanza intellettuale. È questo il senso del «parlare all'ingrande» (μέγα εἰπεῖν) già stigmatizzato da Hom. *Od.* XXII 288, nonché di molte locuzioni sofoclee. Cf. ad es. *Aj.* 386 (μέγα εἰπεῖν); 423 (ἔπος μέγα); *Ant.* 127 (μεγάλη γλώσσα).

di despota deciso a perpetrare il proprio illegittimo potere attraverso una revisione spregiudicata del mito e dei valori tradizionali. È stato opportunamente notato che quando Lico nega alle fatiche di Eracle qualsiasi carattere sacro o eroico (σεμνὸν, 151), rigetta l'accusa d'impudenza (ἀνναίδειαν, 165) e rivendica il proprio diritto all'uso della violenza (166-69), egli ostenta un'empietà che è, prima di tutto, volontà di razionalizzazione e consapevole estraneità rispetto all'etica religiosa⁹². Sarebbe interessante mettere in luce la persistenza di tale prototipo nel lungo periodo, fino alle soglie del teatro moderno e contemporaneo⁹³. Nello spazio limitato di questo contributo, tuttavia, possiamo solo allargare lo sguardo alle tragedie di Seneca, a un'opera in grado di influenzare in modo determinante la riflessione della drammaturgia occidentale sulle logiche del potere. Il *Tieste* è uno dei massimi capolavori della poesia latina post-augustea, e la sua vasta fortuna corre da Shakespeare al cinema hollywoodiano⁹⁴. Nel *Tieste*, la sagoma inquietante del tiranno giganteggia, portando alle estreme conseguenze alcune delle strategie simboliche fin qui analizzate. È particolarmente utile rileggere la figura di Atreo, il tiranno del *Tieste*, a partire dai due concetti che abbiamo ora visto dominare la rappresentazione sofoclea di Creonte: il κόσμος e il λόγος, l'ordine – individuale e universale – e l'unità cognitiva formata dalla ragione e dal linguaggio. Sotto molti aspetti, infatti, Atreo rappresenta la più coerente evoluzione, nella cultura di età ellenistico-romana, dell'assunto secondo cui il potere tirannico sovverte dalle fondamenta l'universo sociale e naturale – la divisione cosmologica fra uomini, bestie e dèi – in conseguenza di un uso perverso della ragione⁹⁵.

Già a Cicerone era chiaro che l'eccezionale malvagità di Atreo (*summa improbitas*), portata sulle scene romane da Accio, rispecchiasse un dominio altrettanto eccezionale della

⁹² Commentando i vv. 140-251 dell'*Eracle*, LANZA (1977, 111-13), osserva come l'empietà di Lico consista «nel muoversi in una sfera tutta estranea ai valori religiosi e morali» e nel ricorrere a «quel tipo di spiegazione del mito che si afferma nel V secolo e che anche oggi si suole definire 'razionalizzatrice'». Cf. anche PAPADOPOULOU (2005, 135-37), la quale mostra come «Lycus' scepticism is not an isolated example of such an attitude but finds parallels in other rationalizing approaches to myth in antiquity».

⁹³ Un'esplorazione ad ampio spettro della storia dell'idea di tirannia, da Platone, Aristotele e Tacito sino a Montesquieu, Freud e Arendt, si trova in BOESCHE (1996), il quale, però, concentra la propria attenzione sui dibattiti della filosofia politica, riservando uno spazio marginale alle componenti artistico-letterarie.

⁹⁴ Cf. ad es. SCHIESARO (2003, 7): «precisely because it should discourage a specifically 'Neronian' reading, *Thyestes* can safely be considered the mastertext of 'Silver' poetics». La ricezione delle tragedie senecane, dall'antichità ad oggi, è indagata in DODSON-ROBINSON (2016).

⁹⁵ Bisognerà, dunque, abbandonare il pregiudizio secondo cui «quando Seneca o Alfieri parleranno del tiranno e della tirannide non faranno che agitare un mito semplificatore, che nasconde anziché scoprire i reali termini del problema della libertà» (LANZA 1977, 161s.). Allo stesso modo, non è più possibile sostenere che «nel riproporre la figura del tiranno come sintesi e spiegazione, sia pur articolata, dell'assolutismo, la rappresentazione seneciana è assai vicina, e complementare, alla chiusa condanna moralistica di Tacito o alla degradata diffamazione di Svetonio» (LANZA 1977, 205). Gli studi sul teatro senecano degli ultimi decenni ne hanno messo chiaramente in luce i meriti e le specificità, e si tratta semmai di connettere tale orizzonte di studi alla parabola diacronica della figura del tiranno. Si veda ora MAZZOLI (2016, 341-50).

ragione (*summa ratio*)⁹⁶. In Cicerone, però, tale affermazione era funzionale alla polemica dei filosofi accademici contro l'esaltazione stoica del λόγος. Seneca è uno stoico e nella sua opera filosofica abbraccia con entusiasmo la dottrina del Portico secondo cui il comune possesso del λόγος – inteso innanzitutto come razionalità – pone gli uomini e gli dèi al centro della cosmopolis universale. In un mondo governato dal λόγος – che è la provvidenza divina immanente nella natura – all'uomo è richiesto essenzialmente di perfezionare le proprie facoltà ragionate fino a incarnare il modello del saggio, ossia fino a divenire un dio in un corpo mortale⁹⁷. Anche il male morale, cioè i vizi e le passioni, sono interpretati da Seneca e dagli Stoici come il frutto di una scelta razionale: tutti gli errori teoretici e pratici, per dirla con Max Pohlenz, cominciano nel momento in cui «il λόγος per debolezza dà il suo assenso a una rappresentazione che non abbia in sé i requisiti necessari per la comprensione dell'oggetto»⁹⁸. Più precisamente, per gli Stoici il male è conseguenza di un «sovvertimento della ragione» (διαστροφή τοῦ λόγου), la quale «abiura volontariamente ai suoi doveri, per dedicarsi a escogitare strumenti di vizio»⁹⁹.

Il rapporto fra il pensiero di Seneca filosofo e la poetica di Seneca tragico è al centro di uno dei più longevi e infiammati dibattiti della filologia classica. Come ha osservato Roland Mayer, seguito da Harry Hine, gli studiosi oscillano fra tre tendenze principali: l'individuazione, nelle tragedie, di una precisa volontà di didassi filosofica di marca stoica; il rifiuto di tale prospettiva, in favore di un'interpretazione nichilistica, o addirittura anti-stoica, del teatro senecano; lo spostamento del “fuoco” interpretativo sul versante retorico-letterario della drammaturgia di Seneca¹⁰⁰. È evidente, tuttavia, che esistono importanti sfumature all'interno di un tale quadro. Ad esempio, riconoscere l'influenza dello stoicismo sul teatro senecano non significa escludere la presenza di altre componenti filosofiche,

⁹⁶ Cic. *Nat. deor.* 3, 66-69, dove l'accademico Cotta, al fine di confutare la teoria stoica secondo cui la ragione è un dono provvidenziale degli dèi, si prodiga in citazioni tratte dalla *Medea* di Ennio e dall'*Atreus* di Accio. A proposito di Atreo, Cotta formula in conclusione una domanda provocatoria: *videturne summa improbitate usus non sine summa esse ratione?* («non sembra egli aver agito con la massima malvagità e al tempo stesso con la massima razionalità?»). Analogamente, di *Medea* è messa in risalto la grande abilità nel calcolo razionale (*rationari*) e nella premeditazione di piani malefici (*machinari*).

⁹⁷ Si tratta di un tema assai ricorrente nel *corpus* senecano, perché connesso trasversalmente all'etica, alla teologia, alla fisica e all'antropologia della Stoa. Per un'agile rassegna si veda WILDBERGER (2014), che non manca di richiamare testi emblematici come le epistole 41, 76 e 124. Un più ampio quadro è disegnato in WILDBERGER (2006, vol. I, 205-43), cui rimando per altri riferimenti bibliografici.

⁹⁸ POHLENZ (1967, vol. I, 116).

⁹⁹ Così BERNO (2003, 81), a proposito della condanna senecana della *luxuria* nelle *Naturales Quaestiones*, da cui emerge un rapporto di perfetta specularità fra vizio e virtù in quanto attività intrinsecamente razionali. Sulla dottrina stoica della διαστροφή si veda il materiale raccolto in *SVF* 3, 228-36, nonché le osservazioni di GRILLI (1963) e BELLINCIONI (1978, 33-36).

¹⁰⁰ MAYER (1994, 151), che, con ricercata ironia, usa per i tre gruppi le definizioni di «Broad Church», «radical Dissent» e «agnostic Dissent», richiamate anche da HINE (2004, 173-76). Un breve ma utile riesame della questione è ora in STAR (2016).

estetiche e antropologiche¹⁰¹. Più ancora, come ha notato Mireille Armisen-Marchetti, la struttura testuale delle *fabulae* senecane permette la coesistenza di diversi livelli di lettura e diversi tipi di lettori, fra cui è impensabile non includere il pubblico più colto, attento ai valori etico-filosofici¹⁰². Talune strategie simboliche, peraltro, rivelano una macroscopica connessione con i principi del sistema stoico, il quale è, già in sé stesso, un contenitore di immagini, metafore esplicative e paradigmi dell'umano. Guardando, in particolare, alla rappresentazione del tiranno nel *Tieste*, è difficile non concordare con un consolidato filone della critica che ha da lungo tempo individuato in Atreo un ritratto "rovesciato" del saggio stoico. Proprio come il *sapiens*, riconoscendo lucidamente il proprio posto nel cosmo naturale, consegue il più alto dei traguardi alla portata dell'essere umano – quel perfezionamento della ragione che è accettazione del fato e identificazione con la mente divina – così il tiranno sospinge la propria razionalità agli estremi confini della natura in una direzione diametralmente opposta: la consapevole violazione di tutte le leggi fisiche e morali, culminante in una divinizzazione "invertita"¹⁰³. Ciò che forse deve essere osservato con maggiore attenzione è il nesso di continuità che lega questa rappresentazione senecana al discorso di età classica sull'empietà razionale del tiranno.

Sin dal principio, la vendetta di Atreo ai danni del fratello Tieste – che è il primo motore dell'azione drammatica – si presenta come un esercizio raffinatissimo di raziocinio. Quando Atreo esorta sé stesso ad agire contro il fratello, reo di adulterio e lesa maestà, egli si appella al proprio animo e lo invita a concepire un piano che tenga conto sia delle offese passate che delle risposte future:

*Age, anime, fac quod nulla posteritas probet,
sed nulla taceat. aliquod audendum est nefas*

¹⁰¹ In tempi recenti, STALEY (2010) ha insistito con validi argomenti sull'apporto del pensiero aristotelico alla costruzione dell'idea senecana di tragedia. MAZZOLI (2016) individua nelle tragedie di Seneca la *pars destruens*, l'emisfero "caotico", di un coerente sistema ideologico fondato sull'ortodossia stoica: «non bisogna credere che la sistematicità (una esigenza profondamente stoica) venga meno in Seneca quando dalla *pars construens* [...] passiamo alla *destruens*, come dire dalla prosa morale alla poesia tragica: dal *cosmos* al *chaos*» (p. 88).

¹⁰² ARMISEN-MARCHETTI (1992). Su una linea interpretativa analoga si muove HINE (2004), secondo cui, in Seneca, «we are constantly invited to evaluate what is said by each character, as well what is done; [...] and so, unsurprisingly, different spectators often come to different conclusions» (p. 206).

¹⁰³ Si tratta di una tesi elaborata in prima istanza da KNOCH (1941, 66-76) – in un momento in cui la Germania conosceva il lucido delirio di un tiranno – e poi ripresa da SEIDENSTICKER (1985, 131), TARRANT (1985, 24s.), e LEFÈVRE (1997). KNOCH (1941, 68), nota come «der Weise ist frei durch die tiefste Erkenntnis der wahren menschlichen Natur und seinen daraus notwendig folgenden *Amor fati*, die sicherste Gewähr des inneren Friedens. Atreus scheint frei nicht allein durch seine Königsmacht, [...] sondern noch mehr dadurch, dass er als einzelner mit seinem Willen zum Bösen in den vollständigsten Gegensatz zur Menschlichen Natur, zur Natur überhaupt tritt» (pp. 119s.). Che lo schema simbolico del rovesciamento sostenga, più in generale, tutta la struttura del dramma è stato dimostrato da PICONE (1984).

*atrox, cruentum, tale quod frater meus
suum esse mallet – scelera non ulcisceris,
nisi uincis.*

Coraggio, animo mio, compi un gesto che nessuno tra i posteri approvi, ma di cui nessuno taccia. Bisogna osare un qualche atto empio, atroce, sanguinoso, tale che mio fratello vorrebbe fosse opera sua: dei delitti non ti vendichi se non li superi in grandezza¹⁰⁴.

Non si fatterà a riconoscere dietro questa auto-esortazione in soliloquio un *topos* ricorrente presso i poeti antichi¹⁰⁵. Tuttavia, ciò che contraddistingue l'allocuzione di Atreo è un'enfasi marcata sulle dimensioni della coscienza e del calcolo. Nel latino di Seneca, memore della sistematizzazione semantica operata da Lucrezio e Cicerone, il termine *animus* designa, prima di tutto, la sfera dell'intelletto e della ragione (spesso in opposizione all'insieme delle facoltà psichico-sensoriali associate al sostantivo *anima*)¹⁰⁶. Non a caso, il percorso cognitivo immaginato da Atreo per la sua vendetta pone in stretta correlazione il ricordo del passato – da cui prende le mosse tutta la *rhesis*¹⁰⁷ – e la premeditazione del futuro. Atreo ha dinanzi a sé l'immagine vivida del male ricevuto e si propone di superarla nel prosieguo dell'azione, spingendosi fino ad anticipare l'invidia del fratello e la fama presso i posteri. Per Seneca e gli Stoici, la consapevolezza degli eventi passati e futuri costituisce uno dei tratti distintivi dell'essere umano in quanto animale razionale partecipe della natura divina¹⁰⁸. Nella persona del tiranno, però, la superiorità fisica e cosmologica dell'uomo risulta come capovolta, distratta dal proprio fine originario e utilizzata *in malam partem*¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Sen. *Thyest.* 192-96. La traduzione del *Tieste* qui adoperata è quella di PICONE (1991).

¹⁰⁵ Il modulo dell'esortazione al θυμός/*animus* è già in Omero (*Il.* XI 403, *Od.* XX 18) e Archiloco (fr. 128 West) e, come ricorda TARRANT (1985, 119), ricorre sia nel dramma attico (cf. ad es. Eur. *Med.* 1056) che nella tragedia latina anteriore a Seneca (cf. Pacuvio, 284 R², Accio 489 R²).

¹⁰⁶ Particolarmente cogente e influente è la disamina psicologica portata avanti da Cicerone nelle *Tusculanae* a partire dal lessico filosofico greco (cf. ad es. *Tusc.* 1, 18-23 e, più ancora, 5, 38s.). Già alcuni anni prima di Cicerone, Lucrezio (3, 94-176) aveva fatto ricorso ai sostantivi *animus* e *anima* per indicare, rispettivamente, le funzioni psichiche razionali e quelle percettive, così da rendere accessibile al pubblico romano uno dei capisaldi della psicologia epicurea. Indubbiamente, sia Cicerone che Lucrezio fondarono i loro interventi su una specializzazione semantica già avviata, e ci sono buone ragioni per accettare la ricostruzione proposta nel dizionario di Lewis-Short (s.v. *animus*), secondo cui il termine *anima* sarebbe «a modification of *animus* – by making which the Romans took a step in advance of the Greeks, who used ἡ ψυχὴ for both these ideas». Cf. anche *OLD*, s.v. *animus*.

¹⁰⁷ Cf. *Thyest.* 176-80.

¹⁰⁸ Si tratta di un'idea centrale per il sistema stoico, come ha mostrato già GOLDSCHMIDT (1953). Seneca ne offre una potente enunciazione in *Ep.* 124, 16s.

¹⁰⁹ Vale la pena di sottolineare come la dinamica agonistica configurata da Atreo per la sua *ultio* richiami sotto vari aspetti la gara al superamento reciproco – la *contentio honestissima* – posta a fondamento del *De beneficiis* senecano. Sulla specularità fra *beneficium* e *ultio* – specularità non priva di elementi deformanti e

Come Edipo e Creonte, Atreo è un maestro del λόγος e della γνώμη, ma il suo profilo drammaturgico è riscritto alla luce del modulo stoico della διαστροφή, ignoto a Sofocle e al pensiero del V secolo. Il tiranno senecano domina il λόγος in entrambi i suoi versanti tradizionali: quello dell'analisi e del calcolo – prominente nel concepimento della *fraus* ai danni del fratello, come pure nella scrupolosa esecuzione del sacrificio cannibalico – e quello del linguaggio. Su quest'ultimo versante, l'abilità di Atreo emerge prepotentemente attraverso la costruzione di una vasta trama di allusioni e ambiguità lessicali. Dopo aver servito il suo macabro banchetto, ad esempio, il tiranno risponde così a Tieste che gli chiede di rivedere i propri figli:

*Hic esse natos crede in amplexu patris.
hic sunt eruntque; nulla pars prolis tuae
tibi subtrahetur. ora quae exoptas dabo
totumque turba iam sua implebo patrem.*

Fa conto che essi siano già qui, tra le braccia del padre. Qui sono e qui resteranno; non c'è parte della tua prole che ti sarà sottratta. I volti che desideri io te li darò, per intero riempirò il padre della sua discendenza¹¹⁰.

L'orrore suscitato nel pubblico da tali battute è direttamente proporzionale alla lucida determinazione dimostrata da Atreo sia nell'ordine che nel descrivere verbalmente il proprio piano di vendetta¹¹¹. Del resto, quando nel prosieguo del già citato appello al proprio *animus* Atreo aveva manifestato la volontà di superare i confini della natura umana (*fines moris humani*, 268), egli aveva di nuovo posto al centro del delitto la sua esuberante razionalità, ossia l'*animus* stesso:

*Nescioquid animus maius et solito amplius
supraque fines moris humani tumet
instatque pigris manibus – haud quid sit scio,
sed grande quiddam est. ita sit. hoc, anime, occupa.*

paradossali – si sofferma SCOLARI (2011). Sulle peculiarità simboliche della vendetta di Atreo, nel contesto del codice culturale romano, si veda, più in generale, GUASTELLA (2001, 31-74).

¹¹⁰ *Thyest.* 976-79.

¹¹¹ Sulla superiorità intellettuale e linguistica di Atreo insiste SCHIESARO (2003, 98-117), secondo cui «Atreus is not a madman, of course. But he shows that there is much beyond Thyestes' unbending logic and referential use of language – that the passions associated with primal instincts and desires open up different forms of logic and expression» (p. 99). È chiaro che, al di là dello specifico profilo del personaggio di Atreo, le ambiguità lessicali a cui il tiranno ricorre sono anche il portato di una caratteristica essenziale del genere tragico, sviluppata a partire dal dramma attico. Cf. VERNANT (1972a, 21-40).

Qualcosa che non so, qualcosa di più grande e più sfrenato, al di là dei limiti della natura umana, si gonfia dentro l'animo e incalza le mie pigre mani: che cosa non so, ma certo qualcosa di immenso. Così sia. Devi impadronirtene, animo mio¹¹².

È assai indicativo che nella sintassi del testo latino il soggetto in grado di mettere in moto l'impresa – ossia di ideare una *ultio* che possieda i tratti della creazione poetica ispirata – sia l'*animus* del tiranno¹¹³. È l'*animus* a produrre un “gonfiore” (*tumet*, 268), in conformità col gergo materialista della psicologia stoica, e a consentire la trasgressione degli steccati dell'umano. Ed è ancora l'*animus* l'entità deputata a contenere dentro di sé (*occupa*, 270) il nuovo e orrendo delitto del cannibalismo fra consanguinei. Indirizzando il proprio λόγος, cioè il proprio ἡγεμονικόν, verso un sentiero opposto e speculare rispetto a quello provvidenzialmente stabilito dalla natura – la quale, per gli Stoici, forgia i vincoli parentali attraverso il procedimento istintivo dell'οἰκείωσις¹¹⁴ – Atreo dismette l'abito di essere umano, ma non rinuncia all'uso della ragione. Sulla scena tragica prende forma, in ultima analisi, un meccanismo simbolico già individuato dagli studiosi nel tessuto della prosa filosofica senecana: nel momento in cui l'essere umano capovolge in modo duraturo le finalità fisiologiche del proprio bagaglio conoscitivo, egli non diventa una bestia comune, ma la più pericolosa di tutte le bestie – un animale spontaneamente incline all'aggressività, sorretto dal dono incancellabile della *ratio*¹¹⁵.

¹¹² *Thyest.* 267-70.

¹¹³ Come ha osservato PICONE (1984, 56-59), «la ‘meditazione’ di Atreo si configura in termini di assoluta analogia rispetto all'attività creativa del poeta, sia dal punto di vista dei mezzi utilizzati, sia da quello dei fini perseguiti, con l'ovvia differenza che il sublime ambito è quello del male e che quindi la fama coincide con l'eterna riprovazione dei posteri». Lo stesso studioso nota che «non vi è contraddizione tra le finalità etiche e razionali prescritte all'*ars* dalla filosofia stoica ed il delirio entusiastico del poeta, che proprio dall'invasamento divino è volto alla μεγαλοψυχία e alla μεγαλοφροσύνη». Cf. anche SCHIESARO (2003, 119-32).

¹¹⁴ Come è noto, il pensiero stoico postula per ciascun uomo un cammino di “appropriazione progressiva” (οἰκείωσις) di sé stesso, dei propri congiunti, dei membri della medesima comunità politica, e infine del mondo intero, immaginato come un'unica cosmopoli cui partecipano uomini e dèi in virtù del possesso della ragione (cf. ad es. ENGBERG-PETERSEN 1990 e RADICE 2000). Lungi dall'essere un elemento accessorio dal valore puramente affettivo, dunque, i legami parentali sono intesi dallo stoicismo come uno contrassegno essenziale della condizione umana, e contro di essi si scaglia, infatti, il tiranno reso disumano dalla διαστροφή του λόγου. Sulla ricezione senecana della dottrina dell'οἰκείωσις in testi come l'epistola 121 e le *consolationes* si veda GLOYN (2017, 14-47), la quale, rimarcando la centralità delle tematiche parentali sia nelle tragedie che nell'opera filosofica, ribadisce che «there is no impermeable barrier between Seneca's mental identity as philosopher and literary author» (p. 7).

¹¹⁵ Sulla presenza di tale dinamica nei *philosophica*, e soprattutto nel *De ira*, si è soffermata BÄUMER (1982, 96-99), indagando la trasformazione del concetto aristotelico di θηριότης in Seneca e nella letteratura latina di età imperiale. Anche TORRE (1997, 379), fa notare come il tiranno senecano divenga «simbolo di chi coscientemente inverte quel ‘processo ascensionale’, dall'animalità alla razionalità, al quale ogni uomo è chiamato, e finisce così per precipitare ben sotto il livello animale». In TUTRONE (2012, 157-291), ho cercato di mettere in luce la rilevanza di questo peculiare schema di “bestializzazione” per l'insieme del discorso zooantropologico senecano.

Nel caso di Atreo, Seneca riesce magistralmente a rappresentare una sorta di duplice metamorfosi, che è in realtà il segno di un unico processo di degenerazione antropologica. Da una parte, il tiranno è ripetutamente assimilato a taluni animali contraddistinti da superiori capacità logiche. Dall'altra, lo stesso Atreo appare al pubblico come un dio destinato a soppiantare le divinità del cosmo stoico grazie al proprio inaudito capovolgimento dell'ordine sacrificale. Sul fronte delle analogie animali, due esempi risultano particolarmente cogenti. Nel primo è Atreo stesso a dipingersi come un astuto cane da caccia mentre il fratello Tieste rientra ad Argo, prossimo ormai a cadere nella rete della *fraus*:

*Vix tempero animo, uix dolor frenos capit.
sic, cum feras uestigat et longo sagax
loro tenetur Vmber ac presso uias
scrutatur ore, dum procul lento suem
odore sentit, paret et tacito locum
rostrum pererrat; praeda cum propior fuit,
ceruice tota pugnat et gemitu uocat
dominum morantem seque retinenti eripit:
cum sperat ira sanguinem, nescit tegi –
tamen tegatur.*

A stento trattengo l'animo mio, a stento la collera accetta un freno. Così il cane umbro dal fiuto sottile, quando è sulle tracce delle belve, ed è tenuto ad un lungo guinzaglio, e a muso basso cerca le orme, finché avverte lontano il cinghiale dal persistente odore, ubbidisce e senza un rumore esplora il luogo; ma appena la preda è più vicina, scrolla tutto il capo e con guaiti richiama il padrone che indugia e mentre quello lo trattiene si strappa: l'ira, quando scorge il sangue, non sa nascondersi; eppure deve nascondersi¹¹⁶.

Si potrebbe essere tentati di interpretare questo passo come una canonica comparazione fra la brama sanguinaria del tiranno e l'aggressività degli animali, in continuità con una strategia metaforica risalente alla cultura della *polis* e resa celebre da Platone. A ben guardare, però, Atreo non si presenta ai nostri occhi come un lupo o come una fiera. Egli è il cane pronto a sottomettere la preda, e la sua violenza è quella ambigua, a metà fra civiltà e natura selvaggia, che identifica la caccia nell'immaginario antico¹¹⁷. Atreo intende imporre un ordine allo stato di natura, l'ordine malefico, e in sé contro-culturale,

¹¹⁶ *Thyest.* 496-505.

¹¹⁷ Cf. SEGAL (1981, 31), «hunters and shepherds, though less immersed in the wild than centaurs or Amazons, are also felt as ambiguous throughout classical Greek literature, from Homer to Theocritus. Literally and metaphorically, they inhabit the borderland between savage and civilized realms». Sulla persistenza di questa ambiguità dell'universo venatorio nella cultura romana si veda il saggio virgiliano di STALEY (2000, 53-60).

del *regnum*. Per portare a compimento il suo piano di sottomissione, Atreo non può abbandonarsi al furore cieco della passione, in senso platonico, ma deve esercitare quel pieno dominio di sé che gli Stoici antichi definivano ἐγκράτεια (o anche σωφροσύνη) e ponevano nel pantheon delle virtù¹¹⁸. Di una simile virtù, tuttavia, il tiranno realizza ancora una volta una mimesi invertita, giacché la temperanza manifestata dall'*animus* tirannico (*tempero animo*, 496) conduce in una direzione opposta rispetto alla conquista della saggezza e all'edificazione della cosmopoli universale: vale a dire verso il vizio più esecrando e l'implosione dell'ordine sociale e naturale¹¹⁹. Anche da questo punto di vista, per usare le parole di Giancarlo Mazzoli, «la tragedia è il luogo ove si perpetra, nella quotidianità dell'unità di tempo, il rovesciamento della natura nel suo *contrarium* speculare»¹²⁰.

Celebrando il sacrificio dei nipoti in un bosco infernale che ha tutte le caratteristiche del *locus horridus*, Atreo palesa in modo definitivo la propria aspirazione all'apoteosi. Il messaggero che, colmo d'orrore, riferisce al coro i particolari del delitto sottolinea fin dal principio la volontà del tiranno di instaurare un nuovo ordine sacrificale: l'ordine del *nefas* in cui «Atreo è al contempo offerente e destinatario dell'inumano sacrificio»¹²¹. Nell'epistola 41 Seneca invita Lucilio a ricercare il dio in due luoghi d'elezione: lo spirito umano (*spiritus* o *animus*), che è una scintilla della ragione divina perfezionabile fino a rendere l'uomo pari al dio (una parità, questa, effettivamente realizzata dal *sapiens* stoico)¹²²; e la sublime immensità della natura, esemplificata dalle immagini del bosco di

¹¹⁸ Sulla virtù stoica dell'autocontrollo (ἐγκράτεια), definita come «quel sapere che stabilisce i limiti invalicabili di ciò che appare secondo ragione» (ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων), si veda *SVF* 3, 264s. La virtù primaria cui l'ἐγκράτεια è subordinata è la σωφροσύνη, in cui pure predomina l'aspetto della temperanza. Nella sua opera filosofica Seneca sottolinea a più riprese l'importanza di praticare la *temperantia*, la *moderatio* e la *clementia*, e quest'ultima è accortamente ricondotta all'ἐγκράτεια stoica nel *De clementia*. Cf. STAR (2012, 64): «in his tragedies, Seneca isolates and reveals the rational and intentional element inherent in the passions; he shows that it is possible to create a consistently vicious character by manipulating and 'misapplying' Stoic ideas. Self-control and consistency lie at the core of the performance of criminal acts».

¹¹⁹ Che il tema del dominio della *ratio* costituisca l'intelaiatura simbolica di questa "metamorfosi" canina di Atreo è confermato anche dalla relazione intertestuale, evidenziata da SCHESARO (2003, 100s.), fra i versi senecani e *Lucrez. 1, 404-408*. Lucrezio chiede al suo lettore-allievo di reperire autonomamente, sulla base degli insegnamenti ricevuti, altre prove a sostegno dell'esistenza del vuoto, invitandolo ad agire come i cani che scovano le prede grazie al loro fiuto. Assimilando il tiranno al modello lucreziano del fisico in formazione, Seneca ribadisce, quindi, che «Atreus is uniquely able to combine the forceful determination of his willpower – an arcane, prerational inner strength – with the seemingly endless resourcefulness of his intellectual gifts».

¹²⁰ MAZZOLI (2016, 89), che richiama a sua volta le notazioni di BIONDI (1989, 49): «l'inferno tragico si configura non come assenza ma come speculare capovolgimento dei valori umani. [...] L'*anti-humanitas* è anche *anti-natura*».

¹²¹ Così PICONE (1984, 100). Cf. *Thyest.* 689-95.

¹²² *Ep.* 41, 2 (*sacer spiritus*); 5s. (*hominem ex aequo deos videntem*); 8 (*animus et ratio in animo perfecta*).

alberi secolari, dell'antro montano e delle acque sacre¹²³. Nel *Tieste* si ha come una rappresentazione rovesciata dello scenario delle *Epistulae*. L'oscuro paesaggio del *nemus* che si stende alle spalle della reggia, col suo corteo di spettri, alberi maledetti e acque sinistre, conduce il lettore alle porte dell'Ade¹²⁴. E invece di tendere verso l'alto, verso quella sorgente divina dell'*animus* che la lettera 41 paragona al sole¹²⁵, l'*animus* di Atreo trasporta sulla terra la dimensione degli inferi, causando la fuga del sole e degli astri celesti¹²⁶. Fino alla fine della tragedia il profilo del tiranno è quello di una belva sanguinaria in cui permangono, benché stravolti, i connotati del λόγος. Se i leoni sono soliti deporre la loro aggressività quando cessa la fame, Atreo, di contro, è un implacabile leone che non smette di incrudelire¹²⁷. Soprattutto, egli mostra una costanza, una imperturbabilità malefica, che discende da un piacere razionale:

*Mouere cunctos monstra, sed solus sibi
 immotus Atreus constat, atque ultro deos
 terret minantes. iamque dimissa mora
 adsistit aris, toruum et obliquum intuens.
 ieiuna siluis qualis in Gangeticis
 inter iuuenos tigris errauit duos,
 utriusque praedae cupida quo primum ferat
 incerta morsus (flectit hoc rictus suos,
 illo reflectit et famem dubiam tenet),
 sic dirus Atreus capita deuota impiae
 speculatur irae. quem prius mactet sibi
 dubitat, secunda deinde quem caede imolet.
 nec interest – sed dubitat et saeuum scelus
 iuuat ordinare.*

Quei prodigi scuotono tutti; solo Atreo resta immobile, imperturbato e atterrisce persino gli dèi che lo minacciano. Deposto ormai ogni indugio, si ferma davanti agli altari, lo sguardo torvo e bieco. Come nelle selve del Gange s'aggira affamata una tigre fra due torelli e, avida di far preda dell'uno e dell'altro, non sa chi azzannare (volge la fauci a questo, poi le rivolge all'altro, esita, e frena la fame), così Atreo crudele spia i giovani votati all'empia sua ira. Si chiede chi debba sacrificare per primo a sé stesso, e

¹²³ *Ep.* 41, 3.

¹²⁴ *Thyest.* 641-82.

¹²⁵ *Ep.* 41, 5: *quemadmodum radii solis contingunt quidem terram sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius divina nossemus, conversatur quidem nobiscum sed haeret origini suae.*

¹²⁶ *Thyest.* 776ss. È noto che, per gli Stoici, il sole e le stelle fossero a tutti gli effetti delle divinità. Un'esposizione dettagliata di questa "teologia astrale", sviluppata da filosofi come Cleante sulla scorta di Aristotele, è in Cic. *Nat. deor.* 2, 39-44. Cf. WILDBERGER (2006, 21-25), e MEIJER (2007, 47s.).

¹²⁷ *Thyest.* 732-41. Sulla *feritas* meno che animale del tiranno si veda anche *Clem.* 1, 5, 5; 26, 3-4, e l'analisi di BÄUMER (1982, 162s.).

chi poi immolare per secondo. Non fa differenza, ma se lo chiede e vuole commettere il delitto atroce seguendo l'ordine rituale¹²⁸.

Dopo aver narrato gli spaventosi prodigi con cui la natura tenta vanamente di ribellarsi alla violenza tirannica, il messaggero si sofferma sulla *constantia* di Atreo (*immotus constat*, 704). Ancora una volta il tiranno riesce ad esercitare *in malam partem* una delle virtù del saggio stoico, quella *καρτερία* cui è dedicato il secondo dei *Dialogi* senecani¹²⁹. Se, però, la vera costanza permette al *sapiens* di imitare il dio senza per questo disconoscere l'autorità, la *constantia* perversa del tiranno contraddice radicalmente il disegno provvidenziale e conduce ad una paradossale *Götterdämmerung*. Atreo mette in fuga gli dèi, pretende di avere vittime consacrate (*devota*, 712) alla propria ira, e offre un sacrificio a sé stesso (*mactet sibi*, 713) con lo stesso scrupolo rituale che caratterizza i sacerdoti romani¹³⁰. La razionalità di Atreo è quella di un uomo che ha dato il suo assenso (*συγκατάθεσις*), in modo ripetuto e definitivo, alla passione rovinosa dell'*ira*. È una razionalità che gode ancora del suo privilegio naturale, del piacere, cioè, di riconoscere un ordine nella realtà (*iuvat ordinare*, 716), ma ha trasformato tale privilegio in uno strumento di sovversione cosmica. Ciò che emerge, in ultimo, dalla rappresentazione senecana è un totale annientamento dell'equilibrio fisico-morale, una sorta di *ἐκπύρωσις* simbolica incarnata da quel tiranno che diviene al contempo uomo, bestia e dio¹³¹.

In questa ulteriore metamorfosi animale dinanzi all'altare del sacrificio, Atreo è una tigre indiana pronta a ferire due torelli. Anche qui si potrebbe essere tentati di sottolineare il carattere topico della comparazione¹³². Tuttavia, è significativo che Seneca, con elegante concettismo, ci presenti la tigre come immagine della gioia cerebrale del dubbio: una gioia gratuita perché priva di fini pratici (*nec interest sed dubitat*, 715), parallela a quella del

¹²⁸ *Thyest.* 703-16.

¹²⁹ Cf. TARRANT (1985, 192): «Atreus possesses the fixity of purpose that usually marks a *sapiens*». Sulla *καρτερία* stoica, virtù che discende dal coraggio (*ἀνδρεία*), si veda *SVF* 3, 264. Sulla ricezione senecana dell'etica della *καρτερία* nel *De constantia sapientis* – dialogo che mira a dimostrare, più specificamente, il postulato stoico secondo cui il sapiente non può ricevere alcun danno (*μη ἀδικείσθαι τὸν σοφόν*) – si veda BERNO (2018, 7-22).

¹³⁰ Per la corretta interpretazione dei vv. 713s., e in particolare del nesso *mactet sibi* in cui è concentrato lo stravolgimento della logica sacrificale tradizionale, si veda TRAINA (1981). Sull'estremo scrupolo manifestato dai Romani nella pratica del sacrificio ai fini del mantenimento della *pax deorum* si veda GILHUS (2006, 116s.): «the Romans were preoccupied to a higher degree than the Greeks with doing everything in a strictly correct manner but were nervously aware that things could go wrong all the same».

¹³¹ Anche in *QNat.* 3, 30, 7, del resto, il diluvio della fine dei tempi è ricollegato al decadimento morale e, per così dire, all'«imbestiamento» del genere umano (cf. INWOOD 2005, 170s.). E in *Thyest.* 813-84 il coro rielabora con accenti patetici il motivo stoico della conflagrazione universale.

¹³² TARRANT (1985, 192), ad esempio, rimanda a Ovidio, *Met.* 5, 164-67; 6, 636s., pur riconoscendo che Seneca «heightens the element of doubt [...], and introduces language linking the simile with the motifs of 'wandering' (*erravit* 708) and desire (*cupida* 709)».

sapiente che contempla l'universo con retta ragione (ὀρθὸς λόγος)¹³³. Per alcuni aspetti, la tigre senecana incerta fra due prede può richiamare alla memoria il cane di Crisippo fermo al trivio. Secondo lo stoico Crisippo, un cane intento a inseguire la sua preda, trovandosi dinanzi a tre possibili piste, annusa la prima, poi la seconda, e infine sceglie la terza senza bisogno di odorarla¹³⁴. Di recente è stato ribadito come l'esempio crisippeo attribuisca al cane la facoltà di elaborare inferenze, senza per ciò invalidare la teoria stoica secondo cui l'uomo è l'unico animale razionale¹³⁵. E in effetti, la tigre-tiranno del *Tieste* compie un'operazione assai più sofisticata della deduzione del cane crisippeo. Mettendo insieme il comparante e il comparato, la tigre e il tiranno, si ottiene il ritratto di un'esaltazione distruttiva che è appagata dalla pratica metodica del dubbio. Più che al cane di Crisippo la creatura del bosco infernale di Seneca somiglia a un filosofo cartesiano *avant la lettre* con l'insana passione della *Schadenfreude*. È una creatura disumana, è vero, ma solo in conseguenza di un eccesso distintamente umano.

Per questa strada Atreo giunge all'agognata apoteosi. Alla fine della tragedia, amplificando il *topos* classico del tiranno ἰσόθεος, egli può presentarsi come «il più alto degli dèi celesti, il re dei re»¹³⁶. E se il saggio stoico realizza la sua ὁμοίωσις θεῶν attraverso una stringente terapia del desiderio¹³⁷, il tiranno, invece, si divinizza nella consapevole soddisfazione dei più empî desideri (*summa votorum*, 888):

*Aequalis astris gradior et cunctos super
altum superbo uertice attingens polum.
nunc decora regni teneo, nunc solium patris.
dimitto superos: summa uotorum attigi.*

Eccomi innalzato alla pari degli astri, al di sopra degli uomini tutti; col capo superbo tocco l'alto cielo. Ora è mia davvero la gloria del regno, ora è mio il trono paterno. Congedo gli dèi: ho attinto il culmine dei desideri¹³⁸.

¹³³ Sulla contemplazione gioiosa e disinteressata dell'anima sapiente Seneca insiste nella *praefatio* al I libro delle *Naturales Quaestiones* (cf. ad es. 1. *praef.* 7). Si tratta di un tema tradizionale della filosofia stoica, ben presente ancora a Marco Aurelio, *Med.* 10, 11.

¹³⁴ L'argomentazione di Crisippo è riportata da Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.* 1, 69.

¹³⁵ Come sottolinea BRONOWSKI (2019, 102-104, cui rimando per un riesame della precedente letteratura secondaria), per gli Stoici la razionalità non è semplice inferenza deduttiva, ma costruzione di concetti sulla base del confronto fra il noto e l'ignoto: «it is not that the Stoics think a dog cannot make inferences, however simple they may be. It is rather that this is simply not what the Stoics are interested in when accounting for what it is to be rational».

¹³⁶ *Thyest.* 911s.: *o me caelitum excelsissimum, / regumque regem!*

¹³⁷ Riprendo una definizione resa celebre da NUSSBAUM (1994), la quale dedica pagine importanti al sostrato filosofico del teatro senecano, mostrando come «the conviction and power of this dramaturgy is the work of someone who has found in the Stoic doctrine a true way of seeing human life» (p. 453).

¹³⁸ *Thyest.* 885-88.

Nel teatro di Sofocle, Edipo e Creonte uscivano di scena sconfitti e penitenti. Nel *Tieste* di Seneca, al contrario, Atreo può celebrare il proprio trionfo sugli dèi, avendo illustrato in una paradossale parabola gli esiti estremi dell'ascesa di una ragione "tirannica". Attingendo sapientemente all'inventario concettuale dello stoicismo, Seneca prosegue ed espande il discorso del teatro classico sulla figura del tiranno, che già con Sofocle poneva l'accento sulla disumanità derivante dall'abuso del λόγος. Esistono diversi tratti di continuità fra i tiranni del dramma attico e quelli della tragedia romana, ma troppo spesso si ignora o si minimizza il ruolo di questo specifico tema – la malintesa autonomia della ragione – nella costruzione di un'originale riflessione antropologica che da Atene giunge a Roma, e da qui all'Europa moderna.

È lecito domandarsi se la prima origine di questa rappresentazione del tiranno sia da rintracciarsi in precise contingenze storiche e nelle conseguenti manipolazioni ideologiche. È stato più volte rilevato, ad esempio, che già nella Grecia arcaica l'autorappresentazione dei τύραννοι fosse imperniata sul rinnovamento del concetto di giustizia (δίκη), un rinnovamento accompagnato da importanti riforme sociali, religiose e militari.¹³⁹ Agli occhi del pubblico della *polis*, e più ancora nella percezione delle generazioni successive, il tiranno avrebbe presto finito per incarnare l'emblema della trasformazione radicale di un ordine atavico. È certo che elementi caratterizzanti della nuova antropologia di età classica confluirono nella fisionomia letteraria, e in special modo drammaturgica, del tiranno, facendone il modello di un'umanità intellettualmente caparbia e addirittura sacrilega. Questo discorso sul potere – che per larghi tratti è anche un discorso *del* potere – vive una nuova vita in Seneca, a contatto con l'atmosfera politica della Roma imperiale e la sua inarrestabile evoluzione in senso autocratico. In Atreo che tocca il cielo col capo e congeda gli dèi, con le mani ancora lorde del sacrificio cannibalico, possiamo scorgere, per metafora, l'ultimo approdo del nostro percorso. Ma si tratta di un approdo che è anche un punto di partenza, se si pensa agli scenari che in epoca moderna hanno messo di nuovo al centro la questione dei confini della cognizione umana e dell'etica del potere. La maschera del tiranno continua a trasformarsi – dopo William Shakespeare e Vittorio Alfieri, dopo il cinema di Pasolini e Tarantino – e ci invita a vigilare sulle nuove metamorfosi di quell'animale ambiguo noto come uomo.

¹³⁹ Come osserva MCGLEW (1993, 10), «in its rhetoric and reception, tyranny seems to have emerged through the manipulation of contemporary conceptions of *dike* (justice), which functioned in the earliest accounts of the *polis* as the most pressing concern of civic action». Lo stesso McGlew (pp. 2-4) richiama quanto in precedenza notato dagli studiosi sul rapporto fra tirannide e riforma politica (cf. ad es. ANDREWS 1956, 31s.), nonché sulla politica artistica e religiosa di potenti dinastie come i Pisistratidi (CONNOR 1987, o anche SHAPIRO 1989). Già GERNET (1954, la cui impostazione è ripresa da VERNANT 1972c, 116s.) individuava nella modifica delle consuetudini matrimoniali uno dei tratti caratterizzanti del τύραννος. Per una discussione aggiornata delle radici storiche della tirannide, in un'ottica che include il panorama siceliota ed ellenistico-romano, si veda LEWIS (2006).

riferimenti bibliografici

AHRENSDORF 2009

P. J. Ahrens Dorf, *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, Cambridge-New York.

ANDREWES 1956

A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London.

ARMISEN-MARCHETTI 1992

M. Armisen-Marchetti, *Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque: l'exemple de Phèdre*. v. 130-135, «Pallas» XXXVIII 379-90.

ATACK 2019

C. Atack, *Tradition and Innovation in the Kosmos-Polis Analogy*, in P.S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge-New York, 164-87.

AYGÜN 2017

Ö. Aygün, *The Middle Included: Logos in Aristotle*. Evanston, IL.

BÄUMER 1982

Ä. Bäumer, *Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen*, Frankfurt-am-Main.

BELLINCIONI 1978

M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.

BERNO 2003

F. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Bologna.

BERNO 2018

F.R. Berno (a cura di), *L. Annaei Senecae De constantia sapientis (La fermezza del saggio)*, Napoli.

BETTINI – GUIDORIZZI 2004

M. Bettini – G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Torino.

BIONDI 1989

G.G. Biondi (introduzione e note di), *Lucio Anneo Seneca, Medea Fedra*, Milano.

BOESCHE 1996

R. Boesche, *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, University Park, PA.

BRONOWSKI 2019

A. Bronowski, *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*, Oxford-New York.

BRYANT 1996

J.M. Bryant, *Moral Codes and Social Structures in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and the Stoics*, Albany, NY.

BURKERT 1972

W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin.

CAIRNS 2016

D. Cairns (ed.), *Sophocles: Antigone*, London-New York.

CANTARELLA 1982

R. Cantarella (a cura di), *Sofocle: Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Milano.

CARTER 2012

D. Carter, *Antigone*, in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden, 111-28.

CARTLEDGE 1998

P. Cartledge, *Democritus*, London.

COLE 1967

T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland.

CONNOR 1987

W.R. Connor, *Tribes, Festivals and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece*, «The Journal of Hellenic Studies» CVII 40-50.

CORETH 1978

E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Brescia.

DETIENNE – VERNANT 1979

M. Détiéne – J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

DIANO 1952

C. Diano, *Edipo figlio della Tyche. Commento ai vv. 1075-85 dell'Edipo re di Sofocle*, «Dioniso» XV 56-89.

DODSON-ROBINSON 2016

E. Dodson-Robinson (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy: Scholarly, Theatrical and Literary Receptions*, Leiden-Boston.

DROZDEK 2007

A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot-Burlington, VT.

DUDLEY 2012

J. Dudley, *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, Albany, NY.

EHRENBERG 1954

V. Ehrenber, *Sophocles and Pericles*, Oxford.

EIDINOW 2011

E. Eidinow, *Luck, Fate and Fortune: Antiquity and Its Legacy*, London-New York.

ENGBERG-PEDERSEN 1990

T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.

FARAONE – NAIDEN 2012

C.A. Faraone – F.S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge-New York.

FINGLASS 2018

P. J. Finglass (ed.), *Sophocles: Oedipus the King*, Cambridge.

FRANCO 2014

C. Franco, *Shameless: The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, Oakland, CA.

FRIEDLÄNDER 1934

P. Friedländer, *Polla ta deina*, «Hermes» LXIX 56-63.

GERNET 1954

L. Gernet, *Mariages de tyrans*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 41-53.

GILHUS 2006

I.S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London-New York.

GLOYN 2017

L. Gloyn, *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge.

GOLDSCHMIDT 1953

V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.

GRAZIOSI 2002

B. Graziosi, *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge.

GRIFFITH 1999

M. Griffith (ed.), *Sophocles: Antigone*, Cambridge.

GRILLI 1963

A. Grilli, *Διαστροφή*, «Acme» XVI 87-101.

GUASPARRI 2007

A. Guasparri, *Etnobiologia e mondo antico: una prospettiva di ricerca*, «Annali Online di Lettere – Ferrara» Speciale I, 69-90.

GUASTELLA 2001

G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo.

GUIDORIZZI 2004

G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo*, in M. Bettini – G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Torino, 31-190.

HEATH 2005

J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge.

HENRICHS 1975

A. Henrichs, *Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion*, «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIX 93-123.

HINE 2004

H.M. Hine, *Interpretatio Stoica of Senecan Tragedy*, in M. Billerbeck – E. Schmidt (éds.), *Senèque le Tragique*, Genève, 173-209.

HONENBERGER 2015

P. Honenberger (ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*, New York.

HORKY 2019a

P.S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge-New York.

HORKY 2019b

P.S. Horky, *When Did Kosmos Become the Kosmos*, in Id. (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge-New York, 22-41.

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford-New York.

KNOCHE 1941

U. Knoche, *Senecas Atreus. Ein Beispiel*, «Die Antike» XVII 60-76.

KNOX 1979

B.M.W. Knox, *Word and Action: Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore-London

LANZA 1977

D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.

LARDINOIS 2012

A. Lardinois, *Antigone*, in K. Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*, Malden, MA-Oxford-Chister, 55-68.

LEFÈVRE 1997

E. Lefèvre, *Senecas Atreus – die Negation des stoischen Weisen?*, in B. Zimmermann (hrsg.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie II*, Stuttgart, 119-34.

LEWIS 2006

S. Lewis (ed.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh.

LI CAUSI 2008

P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo.

LLOYD 1966

G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge.

LLOYD 1970

G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London.

LLOYD 1983

G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge.

LO PIPARO 2003

F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio: Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari.

MANUWALD 2013

B. Manuwald, *Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?*, in J.M. van Ophuijsen – M. van Raalte – P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden, 163-77.

MAYER 1994

R. Meyer, *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» LVII 151-74.

MAZZOLI 2016

G. Mazzoli, *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo.

MCGLEW 1993

J.F. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca-London.

MEDIN – ATRAN 1999

D.L. Medini – S. Atran, *Folkbiology*, Cambridge, MA-London.

MEIJER 2007

P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Delft.

MEINECK – WOODRUFF 2000

P. Meineck – P. Woodruff (eds.), *Sophocles: Oedipus Tyrannus*, Indianapolis-Cambridge.

NUSSBAUM 1994

M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ.

PADUANO 1994

G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*. Torino.

PANSERA 2001

M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano.

PAPADOPOULOU 2005

T.Papadopoulou, *Heracles and Euripidean Tragedy*, Cambridge-New York.

PICONE 1984

G. Picone, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palermo.

PICONE 1991

G. Picone (a cura di), *Seneca. Tieste*, Siracusa.

POHLENZ 1967

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., Firenze, 2 voll.

POPE 1991

M. Pope, *Addressing Oedipus*, «Greece & Rome» 38, 156-170.

RADICE 2000

R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

RICOEUR 2013

P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique: Écrits et conférences*, vol. III, Paris.

ROCCO 1997

C. Rocco, *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, Berkeley-Los Angeles-London.

SASSI 1988

M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino.

SAXONHOUSE 1988

A.W. Saxonhouse, *The Tyranny of Reason in the World of the Polis*, «American Political Science Review» LXXXII/4 1261-75.

SCHELER 1995

M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IX (Späte Schriften), Bonn.

SCHIESARO 2003

A. Schiesaro, *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge.

SCHLESINGER 1936

E. Schlesinger, *Deinotes*, «Philologus» XCI 59-66.

SCHOFIELD 2019

M. Schofield, *Diakosmêsis*, in P.S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge-New York, 62-73.

SCOLARI 2011

L. Scolari, *Beneficio e vendetta: due dinamiche relazionali nel de beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, «DeM» II 258-92.

SEGAL 1981

Ch. Segal, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge, MA.

SEGAL 1986

Ch. Segal, *Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective*, in J.P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkely-Los Angeles-London, 43-75.

SEIDENSTICKER 1985

B. Seidensticker, *Maius solito. Senecas Thyestes und die tragoedia rhetorica*, «Antike und Abendland» XXXI 116-36.

SHAPIRO 1989

H.A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz.

SÖDERBÄCK 2010

F. Söderbäck (ed.), *Feminist Readings of Antigone*, Albany, NY.

STALEY 2000

G.A. Staley, *Aeneas' First Act: 1.180-194*, in S. Quinn (ed.), *Why Vergil? A Collection of Interpretations*, Wauconda, IL, 52-64.

STALEY 2010

G.A. Staley, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford-New York.

STAR 2012

C. Star, *The Empire of the Self: Self-Command and Political Speech in Seneca and Petronius*, Baltimore.

STAR 2016

C. Star, *Seneca Tragicus and Stoicism*, in E. Dodson-Robinson (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy: Scholarly, Theatrical and Literary Receptions*, Leiden-Boston, 34-56.

SUSANETTI 2012

D. Susanetti (a cura di), *Sofocle: Antigone*, Roma.

TARRANT 1985

R.J. Tarrant (ed.), *Seneca's Thyestes*, Atlanta, GA.

TORRE 1997

C. Torre, *Il banchetto di luxuria nell'opera in prosa di Seneca*, «Paideia» LII 377-96.

TRAINA 1981

A. Traina, *Seneca, Thyest. 713s. Mactet sibi o sibi dubitat? Un recupero esegetico*, «Maia» XXXIII 151-53.

TUTRONE 2012

F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa.

VANDER WAERDT 1994

P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London.

VEGETTI 1983

M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milano.

VERNANT 1972a

J.-P. Vernant, *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque*, in J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 19-40.

VERNANT 1972b

J.-P. Vernant, «*Oedipe*» sans complexe, in J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 75-98.

VERNANT 1972c

J.-P. Vernant, *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Oedipe-Roi»*, in J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 99-131.

VERNANT 1989

J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris.

VERNANT – VIDAL-NAQUET 1972

J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.

VERNANT – VIDAL-NAQUET 1986

J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, Paris.

WARREN 2002

J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge.

WHITMARSH 2015

T. Whitmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, New York.

WILDBERGER 2006

J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin – New York, 2 voll.

WILDBERGER 2014

J. Wildberger, Ethics IV: Wisdom and Virtue, in G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, 301-22.

WISEMAN 1995

T. P. Wiseman, *Remus: A Roman Myth*, Cambridge.

ZEITLIN 1986

F. Zeitlin, *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*, in J.P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkely-Los Angeles-London, 101-41.