

Introduzione

La scelta del tema di questo volume mi pare particolarmente felice e significativa. C'è nella cultura greca un vivo interesse per lo "stato delle origini", il tempo del primitivo e dell'arcaico, che attraverso mitologia, storiografia, poesia e filosofia, e non si limita alla pur viva curiosità etnologica. Il problema della condizione originaria dell'umanità è soprattutto al centro del grande dibattito antropologico che attraversa i decenni tra la fine del V e l'inizio del IV secolo.

Da un lato, c'è la tesi della natura competitiva, aggressiva, prevaricante, insomma "hobbesiana" dell'uomo, che può venire con maggiore o minore successo addomesticata dai progressi della civilizzazione e della politicizzazione. Si tratta di una posizione attestata in Tucidide (nell'analisi delle guerre civili e nel dialogo dei Meli e degli Ateniesi), in Protagora (come risulta dal "mito" narrato nell'omonimo dialogo platonico), in Crizia (nel frammento del *Sisifo*), e, in forme diverse, da alcuni straordinari personaggi di Platone, come Callicle nel *Gorgia*, Trasimaco nel I libro della *Repubblica*, Glaucone e Adimanto nel II libro dello stesso dialogo. Nell'insieme, questi interventi danno luogo a una rilevante famiglia di tesi sulla natura originaria dell'animale umano, che ho altrove descritto come "antropologie della *pleonexia*".

Dall'altro lato, ci sono invece posizioni che sostengono una natura umana originariamente collaborativa, che si estrinseca nelle attività di sopravvivenza, nella divisione sociale del lavoro e nella costruzione delle basi culturali della civiltà: si è di fronte a una natura insomma "rousseauiana", che può venire più o meno corrotta dagli sviluppi della civilizzazione. Tesi di questo genere sono attestate in Democrito, nella tradizione democritea fino a Lucrezio, nel Socrate del II libro della *Repubblica*, nelle *Leggi* di Platone e più tardi nella tradizione cinico-stoica.

Una discussione parallela riguarda la temporalità storica dell'umanità. Anche qui, si confrontano due tesi principali. Da un lato, si pone quella che sostiene il carattere progressivo della storia, che conduce l'uomo dalla barbarie delle origini alla civiltà: essa è attestata sia nella "Archeologia" tucididea sia nella stessa antropologia di Democrito, oltre che in diversi

testi poetici, dall'*Antigone* di Sofocle alla commedia. Dall'altro lato, si concepisce invece il tempo umano come un processo di decadenza, da un'originaria età dell'oro alla conflittualità cruenta del presente: un modello esiodico che si riscontra, oltre che nelle ideologie del "buon selvaggio" diffuse nel V secolo, anche in diversi testi platonici, come il mito del *Politico* e il III libro delle *Leggi*. È da notare, marginalmente, che la *Repubblica* si colloca in un certo senso su entrambi i versanti di questo dibattito. In effetti, la *kallipolis* appare da una parte come il compimento di una storia possibile che inizia con la "polis suina" (democritea) del II libro e con la sua crisi, passa attraverso il ricondizionamento educativo del gruppo dirigente e culmina, appunto, nel regno filosofico e nella costruzione della città giusta del libro V. D'altra parte, nel libro VIII la *kallipolis* appare invece nella posizione di un'età dell'oro originaria, destinata a una crisi dalla quale si origina una storia di progressiva decadenza, senza ritorno apparente, fino alla violenza della tirannide.

Un ruolo certamente peculiare compete, nell'ambito di questa tematica, ad Aristotele. Non mancano, nelle sue opere, cenni sulle origini dell'umanità e sulla sua evoluzione nel tempo. Non darei molto peso alla testimonianza di Filopono sulla storia della *sophia* che sarebbe stata delineata nel *peri philosophias* (fr. 7): si tratta a mio avviso di un poco attendibile *pastiche* di elementi eterogenei. Ma certamente il libro *Alpha* della *Metafisica* si apre con una sorta di storia culturale dell'umanità, e in *Lambda 8* i rudimenti della teologia astrale sono fatti risalire ai miti veridici degli uomini *archaioi* e *pampalaioi* – e qui si accenna anche a un andamento ciclico della conoscenza, che conosce uno sviluppo progressivo fino al compimento e alla perdita catastrofica, salvo la conservazione di relitti seminali che portano al nuovo sviluppo e al nuovo compimento (che accade naturalmente nel tempo in cui Aristotele scrive).

Tutto questo, però, non può a mio avviso venire iscritto nel registro di un'antropologia né di un'ontologia storica, che siano suscettibili di sviluppi, crisi, decadenze, e comunque di scelte e *decisioni*, bensì in quello di un'ontologia a modello biologico, come risulta molto chiaro dalle prime pagine della *Politica*. Qui il percorso della civilizzazione (cioè della politicizzazione) dell'uomo è nitidamente descritta nel linguaggio di una "storia naturale". La *polis*, forma compiuta della civilizzazione, rappresenta *per natura* il *telos*, fine e compimento, di un processo che richiede tempo per la sua attuazione, ma il cui esito è predeterminato. Il *telos* viene cronologicamente per ultimo, ma preesiste ontologicamente al processo e lo orienta, costituendone la "natura". La naturalità della *polis* consente

dunque il dispiegamento in atto dell'essenza dell'uomo, che è «per natura un animale politico», un animale cioè il cui *habitat* naturale è costituito dalla città. La civiltà della *polis* deriva linearmente dalla condizione delle origini, in cui era già potenzialmente inscritta, come dal seme – nel caso umano, la coppia riproduttiva – nasce la quercia.

Non ci sono e non ci possono essere decisioni o scelte fra possibilità alternative, e neppure crisi o regressi, salvo nei casi di eccezionali degenerazioni, di deviazioni dalla normalità naturale-storica, insomma di *terata* antropologici. Questo non significa, però, che il processo normale-naturale di formazione della civiltà della *polis* riguardi tutti gli uomini. Esso porta a compimento il tipo umano “normale” e perciò normativo, il cittadino greco, che per questa sua normalità non ha affatto bisogno di rappresentare la maggioranza numerica del genere umano. Molti uomini si arrestano a un grado imperfetto di sviluppo, come semi non giunti alla maturazione finale, perché non tutto ciò che è in potenza raggiunge l'*energeia*: si tratta naturalmente in primo luogo dei “barbari”. Essi tuttavia sono “per natura” destinati per la loro parte a contribuire alla civiltà della *polis* nella funzione strumentale, ma imprescindibile, della schiavitù.

Il tempo delle origini continua ad essere oggetto di riflessione anche nei secoli successivi. Anzitutto, il contributo offerto da Posidonio, esponente del medio stoicismo, ricostruibile attraverso la testimonianza di Seneca, attesta che i temi elaborati dalla cultura del V e del IV secolo sono ripresi in funzione della superiorità assegnata, nel processo di sviluppo della civiltà, alla figura del filosofo, al cui sapere risale anche l'invenzione dei saperi tecnici. Nel mondo romano, la rievocazione più potente dell'umanità delle origini è sicuramente quella offerta da Lucrezio nel *De rerum natura* alla luce dei principi dottrinali epicurei, ma al tempo stesso influenzata dagli eventi contemporanei, e in particolare dalla violenza delle guerre combattute dai Romani. Che la riflessione sullo statuto della condizione umana al tempo delle origini continui ad occupare un ruolo di primo piano nell'ambito del pensiero antico trova una solida testimonianza nell'opera di Filone: i temi presenti nella tradizione greca sono rivisti e reinterpretati alla luce dei testi biblici.

Questo è, a grandissime linee, lo sfondo filosofico dell'ambiente culturale che verrà analizzato, nelle sue dimensioni complesse, nei saggi raccolti in questo volume.

Mario Vegetti

Presentazione

Come ha mostrato Mario Vegetti nella sua introduzione, lo “stato delle origini” rappresenta un tema di riflessione ricorrente nel pensiero antico: i saggi raccolti in questo volume intendono analizzarne alcuni dei momenti salienti, in relazione sia all’ambito greco, sia a quello romano.

Il saggio di Dino De Sanctis (*Ai tempi di Crono: il duplice volto dell’umanità primitiva in Omero e in Esiodo*) esamina gli aspetti peculiari dell’umanità primitiva nell’*epos* omerico e esiodeo. Nell’*Iliade*, il passato coincide, per Omero, con gli stessi eventi narrati, che descrivono un mondo di eroi sempre a stretto contatto con gli dei, benché i suoi personaggi facciano talvolta menzione di un’età più antica, popolata da figure illustri, dotate di uno statuto esemplare. Nell’*Odissea*, l’esempio paradigmatico di società primitiva è quello dei Ciclopi, privi di leggi e di istituzioni, e pertanto lontani dalla civiltà rappresentata da Odisseo. Una maggiore ricchezza di elementi emerge dalle opere di Esiodo. Nella *Teogonia* anzitutto, oltre alla narrazione delle genealogie divine, è presente la descrizione dell’umanità del tempo delle origini, il cui tratto saliente è la contiguità con gli dei, cancellata dall’inganno perpetrato da Prometeo a Mecone. Su questo episodio, e sulle sue conseguenze per l’umanità, ritornano le *Opere e i giorni*, di cui De Sanctis esamina, in particolare, il racconto delle cinque età, con il quale il poeta – vera figura di uomo sapiente – intende ammonire i suoi contemporanei e indirizzare loro un preciso messaggio etico.

Mauro Bonazzi, nel saggio *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*, sottolinea come il mito di Prometeo non miri tanto a ripercorrere le tappe della civilizzazione umana, quanto a far risaltare alcune caratteristiche fondamentali dell’uomo, che si realizzano solo all’interno della dimensione politica. Così, le fasi che si susseguono nel racconto sono, a giudizio di Bonazzi, sostanzialmente due: prima e dopo la nascita della città. Dunque, solo la fondazione della *polis* fornisce agli uomini le condizioni per realizzare la propria natura. Quanto alla questione dell’effettiva paternità protagorea del mito, pur ammettendo l’impossibilità di raggiungere qualsiasi certezza, Bonazzi ritiene possibile

prendere le mosse da questo testo per discutere numerose questioni relative al pensiero protagoreo, rispetto, in particolare, all'utilizzazione del pensiero di Esiodo e alla sua rilettura da parte di Platone.

Il contributo di Gennaro Carillo, *L'ora senz'aura: origine e tirannide tra Archelao e Licaone*, esamina le modalità con cui in due diversi contesti, rispettivamente il *Gorgia* e la *Repubblica*, Platone "racconta" la tirannide. Nel primo dei due dialoghi, il discorso è incentrato sulla figura di un tiranno emblematico, Archelao di Macedonia: Carillo mostra come, a suo riguardo, Platone compia una precisa operazione, e cioè l'invenzione di una biografia del tutto negativa e criminale, ricca di volute esagerazioni, che prende nettamente, e volutamente, le distanze sia dal giudizio storico positivo di Tucidide, sia dai toni eroici, ed encomiatici, assegnati da Euripide a un Archelao mitico, protagonista di una tragedia omonima commissionatagli dal re di Macedonia. Nella *Repubblica*, non si tratta più di far coincidere la tirannide con un personaggio paradigmatico, bensì di risalire alla sua origine, di spiegare cioè come si verifichi la peggiore forma di degenerazione cui va incontro la *kallipolis*. Si è di fronte a quella che Carillo definisce la ricaduta verso un limite pre-politico e pre-umano, caratterizzata dalla rottura di tutti gli interdetti che vigono all'interno sia dell'umanità sia della comunità politica: a impersonarla è il tiranno-lupo, rievocato da Platone attraverso il mito di Licaone.

Federico Zuolo, con il saggio *Platone e le catastrofi. Il grado zero della civiltà in Politico*, Timeo, Leggi, intende risalire ai motivi che inducono Platone a ricorrere, in contesti diversi, alla teoria della catastrofi periodiche, che azzerano ogni volta la vita e la civiltà degli uomini. Mostra così come vi sia una funzione comune a tutti questi racconti: risalire a un vero e proprio grado zero, a partire dal quale produrre teorie normative che riguardano o l'evoluzione del cosmo, come nel *Politico*, o l'esistenza di civiltà di cui non si conserva memoria (*Timeo-Crizia*), o l'origine e l'evoluzione dei regimi politici, come nel libro III delle *Leggi*.

Il lavoro di Silvia Gastaldi, *La «semplicità» dei primi uomini: l'immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone*, esamina le modalità con cui, in quel contesto, viene ricostruito, per via congetturale, il lungo e faticoso cammino verso la civiltà compiuto dai pochi pastori sopravvissuti a una catastrofe naturale, un grande diluvio. Le tappe di questo percorso sono costituite dal progressivo ma lento recupero delle conoscenze tecniche – che qui, come in tutti i testi composti tra il V e il IV secolo sull'argomento, rappresentano un fattore determinante nel processo di civilizzazione –, e poi dalla "riscoperta" della dimensione politica. In

questo quadro emerge nitidamente l'ambivalenza con cui Platone si confronta sempre con l'umanità dei primordi. La «semplicità» primitiva è associata all'assenza di violenza e di conflitti, ma è al tempo stesso contrassegnata da una mancanza, quella delle leggi e della politica.

Silvia Gastaldi, nel saggio *L'origine della città nella Politica di Aristotele*, analizza il peculiare modello teleologico utilizzato da Aristotele nel libro I della *Politica* per spiegare l'esistenza della città. Opponendosi alle teorie contrattualistiche, che vedono nella fondazione della *polis* il necessario rimedio all'aggressività umana, Aristotele fa risalire alla natura il processo che porta, attraverso le tappe della famiglia e del villaggio, al costituirsi della città, la quale tuttavia, in quanto fine di questo percorso, preesiste ontologicamente ad esso e lo orienta. La spinta alla vita associata fornita dalla natura necessita tuttavia di essere concretizzata tramite l'intervento di scelte razionali, grazie alle quali si costituisce un comune orizzonte di valori e si formulano le leggi.

Il contributo di Francesca Alesse, *Il saeculum aureum e le origini della civiltà secondo Posidonio* (Seneca, *Epist.* 90), mira a ricostruire, attraverso la testimonianza offerta da Seneca, l'unica teoria primitivistica stoica di cui si abbia notizia, appunto quella di Posidonio. A uno stato di natura in cui l'uomo è oppresso dal bisogno, ma al tempo stesso è esente da vizi, fa seguito un primo stadio della civiltà – che coincide con l'età aurea – caratterizzato dal dominio dei sapienti. Tale stadio è il migliore possibile, ma immediatamente subentra la degenerazione. I regni si trasformano in tirannidi e si incomincia ad avvertire la necessità delle leggi, che vengono dettate dai sapienti. In questa fase, essi sono al tempo stesso gli inventori delle tecniche. Anche il regno dei sapienti, tuttavia, è soggetto alla decadenza e pertanto, per Posidonio, nella storia dell'umanità si susseguono periodi positivi e negativi, proprio a seconda del ruolo svolto dal sapere e dall'intelligenza.

José Kany-Turpin, nel saggio *Projection dans le passé. La «préhistoire» selon Lucrèce*, De rerum natura V, 925-1457, esamina la descrizione che Lucrezio, in quel passo, fa dell'umanità primitiva: si tratta, come scrive efficacemente l'autrice, di un racconto-spettacolo, articolato in una serie di potenti immagini. La condizione dell'uomo primitivo si inquadra in una vera e propria storia cosmica, che ha al suo centro la terra, intesa come un organismo vivente, da cui l'umanità ha origine. Vengono poi ripercorse le tappe che, prescindendo da qualsiasi intervento divino o provvidenziale – in conformità alla dottrina epicurea – portano allo sviluppo delle tecniche da una parte e alla nascita dei rapporti sociali dall'al-

tra. Una presenza costante, in questo quadro, è quella della violenza, che porta, alla fine dell'epoca preistorica, all'instaurazione della giustizia, come rimedio alla conflittualità endemica. Al tempo stesso, tuttavia, questo passaggio segna anche lo sviluppo, parallelamente alla scoperta e all'utilizzo dei metalli, delle arti della guerra. La ferocia degli uomini giunge ad esercitarsi, oltre che sui loro simili, anche sugli animali, in un crescendo di brutalità: all'origine di questi comportamenti si pone, sempre sulla scorta della dottrina epicurea, l'imporsi di desideri che sempre più si allontanano da quelli naturali e necessari. La visione lucreziana appare improntata a un totale pessimismo. A questa visione negativa delle vicende dell'umanità non è certo estranea, come sottolinea l'autrice, la riflessione sulle sanguinose guerre che sono state combattute dai Romani: benché Lucrezio non faccia mai riferimento a eventi storici, gli avvenimenti di cui è stato testimone esercitano senz'altro una notevole influenza sulla sua rievocazione e la violenza sperimentata nella storia recente si proietta nel passato, costituendone la cifra distintiva.

Francesca Calabi, nel saggio *Il giardino delle delizie e la storia delle origini secondo Filone di Alessandria*, esamina il racconto biblico del giardino dell'Eden e delle origini dell'umanità nella lettura filoniana. Descrive uno stato felice primitivo in cui gli animali erano miti e inoffensivi, le acque sgorgavano libere e pure, i frutti crescevano spontaneamente. Mancava, però, un animale della stessa specie di Adamo. Per questo Dio istituì una compagna per Adamo introducendo la socialità, l'amicizia, lo scambio tra esseri umani. La formazione di un secondo essere accanto al primo comporta, però, dualità, mescolanza, uscita dalla semplicità, decadenza. La degenerazione si conferma con le generazioni successive. Parallelamente, nascono mestieri e arti senza che vi sia, però, una corrispondenza tra sviluppo dei mestieri e decadenza. Il giardino dell'Eden è collocato in un ambito pre-politico, è un mondo eirenico fuori dalla storia. Con i giganti e le figlie dell'uomo siamo ancora in una sfera mitica, in un mondo pre-storico. Non, però, in un ambito privo di legge. Vige la legge naturale, impressa da Dio, che sarà poi rivelata e scritta nella *Bibbia*, ma già è operante e governa cosmo e uomini. È inscritta nei patriarchi, *nomoi empsychoi* che incorporano le norme. Le storie descritte nel *Genesi* sono, per Filone, fatti storici realmente accaduti e, contemporaneamente, sono allusioni a verità che prescindono dalla quotidianità narrata. Tutto il di-

scorso si muove su due piani: quello letterale e quello allegorico. La compresenza di esegesi comporta una sovrapposizione di letture temporali per cui, a un tempo sospeso fuori dal fluire, si affianca una processualità immersa nel prima e nel poi.

Francesca Calabi – Silvia Gastaldi

Dino De Sanctis

Ai tempi di Crono: il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e in Esiodo

Nel *De pietate*, rievocando gli albori dell'umanità, Filodemo associa Esiodo all'anonimo autore dell'*Alcmeonide* (*Papyrus Herculanensis* 1609, IV 8-10, p. 51 Gomperz= fr. 7 Davies)¹. Gli uomini vissuti ai tempi di Crono, infatti, hanno goduto di giorni beati, ricchi di gioia, sereni, giorni trascorsi in piena e costante felicità, *eudaimonia*². Non è possibile sapere quale sviluppo assumesse il motivo della *eudaimonia* nell'*Alcmeonide*³. Il riferimento ad Esiodo, invece, nel *De pietate* rimanda agli *Erga*. È possibile, infatti, individuare qui in maniera chiara una diffusa atmosfera di felicità, sia prima che Pandora apra il vaso, disperdendo per la terra tutti i mali (94-95), sia quando, pur con toni di voluta ambiguità, la stessa atmosfera si riverbera quale componente principale sugli uomini dell'età aurea, il *genos chryseon* (109-126)⁴. Prima di Esiodo, tuttavia, già nell'*Iliade* e nell'*Odissea* traspare il ricordo di un mondo remoto, di un passato lontano rispetto ai giorni di Omero e dei suoi contemporanei: è l'epoca della guerra di Troia. Anche qui è verosimile rintracciare un antico periodo dell'umanità che, pur non identificabile con la precedente età di Crono, richiama aspetti arcaici, fissati poi da Esiodo negli *Erga* all'interno del racconto sulle cinque stirpi. Malgrado diversi punti di vista, dunque, l'*epos* finisce per offrire una dettagliata versione del *proteron*, quel passa-

¹ Trad. it. "e dal momento che la vita ai tempi di Crono era felicissima, come scrissero Esiodo e l'autore dell'*Alcmeonide*".

² La felicità primigenia si presenta spesso, nella poesia arcaica, come una realtà ambigua, ingannevole: la *eudaimonia*, infatti, finisce per coincidere con l'assenza di capacità intellettive tra gli uomini. Discute, in termini comparatistici, gli albori dell'umanità B. Lincoln (1986, 1-40). Per un'analisi dello sviluppo sociale degli uomini nel mito, cfr. W.K.C. Guthrie (1965, 11-28). Un quadro generale delle teorie sul primitivismo nell'antichità è presente nei prolegomena di A.O. Lovejoy, G. Boas (1935, 1-22) e in B. Gatz (1967, 1-6).

³ Sull'argomento trattato nel poema, le imprese di Alcmeone dopo l'assedio di Tebe, cfr. ora A. Debiasi (2006, 109-111).

⁴ Per la funzione del vaso di Pandora, rimando alle osservazioni di I. Musäus (2004, 13-30).

to rispetto al quale l'uomo fissa le tappe decisive del suo sviluppo caratteriale e sociale⁵.

Nelle pagine seguenti intendo indagare gli aspetti peculiari dell'umanità primitiva nell'*epos*: l'immagine che ne deriva da Omero e da Esiodo non va in un'unica direzione. La poesia arcaica, attraverso il diverso modo di analizzare le caratteristiche degli uomini del passato, i *palaioi anthropoi*, infatti, tende a sottolinearne il duplice volto. Da Omero, per lo più, emerge un profilo legato alla forza, se non a volte all'istinto, esente dal freno delle leggi. Da Esiodo, soprattutto nella descrizione del *genos chryseon*, è dato risalto ad un'indole irenica, che può essere interpretata anche come una generale inconsapevolezza, se non come una vera e propria ingenuità. Erede di questa tradizione nella forma e nella sostanza, Platone svilupperà i motivi che, a partire dalla poesia arcaica, codificano gli albori dell'umanità, cercando – e di fatto trovando – nuove chiavi di lettura per interpretare l'allora, il *tote*, il passato degli uomini. In Platone questa prospettiva è evidente nel mito degli uomini-palla evocato nel *Simposio* da Aristofane (191a-d); tra le melodiose cicale del *Fedro* che durante l'assolato meriggio nei pressi dell'Ilisso Socrate rivela un tempo uomini al suo interlocutore (259b-c)⁶; nel racconto che Protagora nell'omonimo dialogo offre su Prometeo (320d-323c); nelle remote vicende di Atene arcaica, impegnata nella guerra contro Atlantide, una guerra grandiosa ripercorsa sia nel *Timeo* (24e-25b) sia nel *Crizia* (108e-121c)⁷; infine, in maniera programmatica, nella complessa descrizione dell'età dell'oro presente nel *Politico* (268d-274e)⁸: una descrizione che concentra il suo interesse sui nati dalla terra, i *gegeneis*, o sugli alunni e figli di Zeus, i *trophimoi* e *paides Kronou*⁹. Certo il racconto del *Politico*,

⁵ La possibilità di analizzare uno stesso evento o un concetto alla luce di approcci molteplici è un tratto tipico della poesia arcaica: in merito, cfr. C.J. Rowe (1998).

⁶ Per il racconto del *Fedro* sulla trasformazione degli uomini in cicale, dopo essere stati ammalati dalla melodia della poesia, valide osservazioni in G.R.F. Ferrari (1987, 113-139). Cfr. al riguardo anche A. Capra (2000). Un'altra *anthropogonia* è proposta nel *Timeo*, al termine della creazione dei *neoi theoi* (42 d-e). In merito, cfr. M. Erler (2008, 200-204).

⁷ Per il racconto su Atlantide nel *Crizia* cf. C. Gill (1977) e T.A. Szlezák (1993). Sul racconto del *Timeo* come un *eikos mythos*, cf. M.F. Burnyeat (2009).

⁸ Nel *Politico*, dunque, l'età dell'oro offre solo un miraggio di felicità, ma si caratterizza come una fase nella quale l'umanità non sembra aver raggiunto un distintivo progresso: a riguardo, cfr. M. Tulli (1990).

⁹ Il racconto sui *gegeneis* è richiamato per la prima volta nel *Catalogo delle Donne* di Esiodo: cfr. fr. 234 Merkelbach – West (M.-W.). A riguardo J. Haubold (2000, 42-43). Al di là del *Politico*, il racconto è evocato da Platone anche nel *Sofista* (248c) e nella *Repub-*

assieme agli altri *mythoi*, nasce come una raffinata esegesi di Platone sulla poesia¹⁰. Ma è pur vero che, a questo punto del dialogo, il tema centrale è relativo ad un aspetto di determinante peso nella speculazione di Platone: la ricerca che si traduce in un cammino verso la conoscenza, nel saldo possesso e nel necessario sviluppo della *philosophia*. Attraverso le parole che lo Straniero di Elea rivolge a Socrate il giovane, parole deputate a conoscere quale vita fu più felice, quella ai tempi di Crono o quella ai tempi di Zeus, proprio nella ricerca, la forma più nobile ed alta di bene, Platone allude alla differenza tra l'uomo arcaico e l'uomo contemporaneo¹¹.

Ma procediamo con ordine ed osserviamo innanzitutto quali siano le immagini delle origini che si riflettono in Omero.

Omero e l'*Iliade*: i Centauri

Omero non parla mai di uomini vissuti ai tempi di Crono. Sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea*, infatti, Crono lascia una traccia centrale solo sul piano genealogico quale padre degli Olimpi. Lo Zeus di Omero è il Cronide, una definizione parentale nella quale risuona il ricordo di un'età precedente rispetto a quella degli dei che, ormai ai tempi della guerra di Troia, vivono sull'Olimpo e si mostrano interessati alle umane vicende¹². Già nell'*Iliade*, dunque, Crono sembra essere legato ad un *pantheon* arcaico¹³. L'assenza di un riferimento ad un'umanità vissuta ai tempi di

blica (414e-415d). I miti di autoctonia rappresentano un motivo tradizionale dell'orgoglio ateniese. A riguardo N. Loraux (1996, 55-59).

¹⁰ Fondamentali pagine sul rapporto di Platone con la poesia sono ora in F.M. Giuliano (2005, 219-251). Tra le recenti analisi dei motivi esiodei ripresi da Platone in Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. Haubold (2010), sono da segnalare M. Regali (2010) in rapporto al debito del *Timeo* verso gli *Erga* e A. Capra (2010, 209-217).

¹¹ Cfr. K. Gaiser (1991, 61-70).

¹² La definizione parentale di Zeus è interpretata da B. Graziosi, J. Haubold (2005, 56-60) come una prova del fatto che l'*epos* tende a tracciare la storia e l'evoluzione del cosmo tramite le successioni divine, eroiche ed umane. L'epiteto Cronide, dunque, assume un rilievo speciale in quanto sottolinea la continuità generazionale tra gli dei.

¹³ Nell'*Iliade* un esplicito riferimento al passaggio dal regno di Crono a quello di Zeus attraverso l'esilio del padre da parte del figlio è offerto durante la *Dios apate* (XIV, 203-204). Sempre nell'*Iliade*, Posidone ricorda di avere la stessa parte di onore di Zeus in quanto suo fratello: il dio si appella alla divisione dei regni avvenuta tra i figli di Crono (XV, 185-199). C.-F. de Roguin (2007, 122-125) scorge in questo episodio il momento decisivo nel quale il potere di Zeus, all'interno del processo cosmogonico, si stabilizza definitivamente.

Crono, tuttavia, non desta stupore: il mondo descritto sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea* ha uno statuto speciale, perché, sebbene non coincida con un'età primitiva sull'asse del tempo, tende a collocarsi in una fase molto antica nello sviluppo dell'umanità, una fase dotata di esclusive ed irripetibili caratteristiche.

Si tratta di un mondo grandioso per le sue qualità, destinato a terminare attraverso un conflitto che avrà conseguenze di notevole rilievo¹⁴. In un solo caso – un caso per questo motivo significativo – Omero lo definisce come l'età dei semidei, gli *hemitheoi*, (XII, 23-24), esseri forti e ad un tempo effimeri¹⁵. Gli *hemitheoi* rivelano, infatti, non di rado una vistosa complessità genealogica: sono ancora vicini agli dei perché per lo più nati dagli dei e per tutto ciò capaci di cooperare con gli dei, ma, malgrado tale origine comune, *syngeneia*, risentono dei profondi limiti che la natura mortale loro impone¹⁶. Anche in questa fase dell'umanità, inoltre, esiste il tempo del prima, il *proteron*. Nel *proteron*, ad esempio, tornando da Ecalia, governata da Eurito, Tamiri, il protopoeta dell'*Iliade*, contende per arroganza con le Muse sulla pianura di Dorio (II, 594-599)¹⁷. In un indefinibile allora, Posidone ed Apollo costruiscono le mura di Troia per fortificare la città, prestando servizio all'irriconoscente Laomedonte (VII, 452-453). Molto prima che Agamennone e Menelao giungano a Troia per rivendicare Elena, Eracle marcia contro la città per saccheggiarla in nome del premio pattuito (V, 640-642)¹⁸. Agli albori dell'umanità, sorge la città

¹⁴ La fine del mondo degli eroi è un motivo che ricorre anche nel proemio dei *Cypria* (fr. 1 Bernabè) nel quale la terra, gravata dalle eccessive stirpi umane viene liberata dal peso per volere di Zeus: in merito cfr. M. Finkelberg (2004).

¹⁵ Cfr. B. Patzek (2003, 113-119). Al termine della guerra, infatti, Posidone e Apollo distruggono il muro di Ilio, gettandovi contro la furia dei fiumi tra i quali anche il Simoenta, dove molti scudi e molti elmi caddero nella polvere assieme ai semidei. Cfr. C.-F. de Rougin (2007, 176-177).

¹⁶ Sebbene il mondo degli eroi preveda in Omero un programmatico contatto con gli dei, esiste una profonda consapevolezza della separazione tra la sfera divina e quella umana. Le due realtà dunque sono distinte: l'uomo che compie azioni ingiuste nei confronti del dio non a caso si macchia di empietà. Cfr. a riguardo B. Loudon (2006, 226-235).

¹⁷ Tamiri, secondo P. Wilson (2009, 46-56) archetipo del poeta errante, richiama una tradizione legata ad un mondo remoto, il mondo di Ecalia lontana dal tempo della guerra di Troia. La città, infatti, è destinata ad essere distrutta da Eracle in contrasto con Eurito. Non a caso, Eurito poi è ricordato da Odisseo tra i Feaci come rappresentante di un'umanità antichissima, ancora in contatto con gli dei seppur in un contesto di contesa (VIII, 223-224). In merito, A. Ford (1992, 98-99).

¹⁸ Cf. W. Burkert (1979, 78-83). Analizza il racconto sulla guerra di Troia condotta da Eracle anche C. Baurain (1992). I riferimenti alla saga pre-iliadica di Eracle che emergono dal *Catalogo delle Donne* sono studiati da J. Haubold (2005).

di Troia come ricorda dinanzi ad Achille Enea che espone la genealogia della sua casa regale (XX, 215-240)¹⁹. Tramite la graduale discesa dell'uomo dalle cime dell'Ida selvosa dove si sviluppa il primo nucleo della città, la vetusta Dardania, verso valle, dove sarà fondata la nuova e sacra Ilio, si consolida una comunità organizzata in una potente struttura politica, guidata dai Priamidi.

La divisione che richiama l'*Iliade* tra il presente e il passato, tra l'oggi e l'ieri, tende a culminare nei discorsi di Nestore, il re di Pilo, il cui motore principale è il ricordo. Al ricordo Nestore attinge una chiave di lettura per interpretare il suo presente²⁰. Da subito, all'inizio dell'*Iliade*, dinanzi ad Agamennone e ad Achille che si sono rivolti parole oltraggiose, dettate da amaro risentimento, per sedarne la collera, Nestore dà prova di saggezza, nel rinvio alle imprese della sua lontana giovinezza. Racconta di aver frequentato uomini illustri, le cui qualità non sono apparse più e mai più appariranno uguali in nessun altro (I, 260-262)²¹. Gli uomini ai quali Nestore si riferisce sono eroi di un'età irraggiungibile. Certo, anche ora, non è possibile collocarne la vita ai tempi di Crono, ma è pur vero che le caratteristiche che Nestore scorge in Piritoo e in Driante, in Caineo e in Essadio, in Polifemo e in Teseo, sembrano ben adattarsi ad un'umanità antica, popolata da esseri straordinari sia nel bene sia nel male. Attraverso il significativo aggettivo *kartistoi*, fortissimi, che, evidenziato dall'anafora incipitaria (266-267), qualifica questi uomini, è riconosciuta una forza eccezionale agli eroi assieme ai quali Nestore ha combattuto e convissuto²². Una dote, tuttavia, non fine a se stessa: uomini fortissimi, gli eroi che ora Nestore indica come un paradigma da seguire ad Agamennone e ad Achille sono capaci di combattere contro esseri altrettanto forti, i Centauri. La forza degli uni e degli altri, tuttavia, è di segno opposto. Piritoo e i

¹⁹ Cfr. P. Brillet-Dubois (1998, 189-201). La genealogia qui esposta da Enea dinanzi ad Achille tende a legittimare lo statuto eroico del rivale, come sottolinea J. Grethlein (2006, 65-70).

²⁰ Questa capacità di Nestore è dovuta alla straordinaria vecchiezza che supera quella di tutti gli eroi giunti a Troia e rende gli insegnamenti di Nestore moniti paideutici. Per Nestore come *alter ego* di Omero, cfr. S. Fornaro (2004, 197-198).

²¹ Si tratta però di un racconto non tradizionale, forse nuovo: non a caso la storia evocata ora nell'*Iliade* da M.M. Willcock (1964, 142) è interpretata come un paradigma inventato da Omero.

²² I Centauri che lottano contro i Lapiti mostrano inclinazioni belluine, lontane dal consorzio umano, mentre la forza dei Lapiti è una reazione all'inciviltà e al disordine. Per i Centauri come simbolo di una forza di natura che si oppone alla forza della cultura, rimando a G.S. Kirk (1970, 152-162).

suoi alleati superano e domani i feroci Centauri, abitanti dei monti, la cui natura si manifesta, quale selvaggia inclinazione, nel sovvertire la leggiadra armonia del banchetto. Il *kartos* degli eroi è una forza razionale, finalizzata a primeggiare sui Centauri, lontani dal consorzio civile. Del resto, il lato primitivo dei Centauri traspare nella definizione attribuita alla loro stirpe: *pheres*, bestie prive di virtù, non identificabili con gli uomini neppure nell'aspetto (268). La loro dimora, la montagna, luogo impervio, inaccessibile, rende vana la possibilità di stabilire con il prossimo una rete di relazioni sociali e di formative conoscenze²³.

Omero e l'*Odissea*: i Ciclopi

A differenza dell'*Iliade*, l'*Odissea* offre una testimonianza più dettagliata circa gli elementi da ricondurre all'umanità primitiva e tende a scorgere nel presente un positivo traguardo dell'umanità. Rende esplicita tale prospettiva, durante l'assemblea di Itaca, Antinoo nel rispondere a Telemaco pronto ad abbandonare l'isola per dedicarsi alla ricerca del padre. Al termine del suo discorso Antinoo pronuncia una lode di Penelope (II, 115-120). Donna senza pari, Penelope beneficia di indubbie qualità intellettive: grazie ad una *episteme*, frutto degli insegnamenti di Atena, Penelope supera le donne del passato, Tiro, Alcmena, Micene, nessuna delle quali è capace di reggere il confronto con la moglie di Odisseo²⁴. Il presente dell'*Odissea*, come mostra la lode di Penelope, dunque, sin dall'inizio del poema sembra essere destinato a primeggiare sul passato: nel presente l'uomo è capace di progredire tramite un'evoluzione etico-caratteriale, tramite la maturazione di doti superiori sul piano intellettuale.

Del resto, nell'*Odissea*, un esempio di società primitiva è rappresentato in maniera inequivocabile dall'isola dei Ciclopi (IX, 105-566)²⁵. Odis-

²³ L'immagine della montagna contrapposta alla pianura, che traspare nell'*Iliade*, merita attenzione. Tanto nel discorso di Enea quanto nella vicenda dei Centauri, infatti, questi luoghi finiscono per rappresentare spazi sociali delle origini, tra loro distinti, lontani, forse incociabili. Non stupisce, dunque, che la montagna sia un motivo ripreso e sviluppato in rapporto ai primi uomini da Platone nelle *Leggi* (677a-b), nel *Crizia* (109b), nel *Timeo* (21-22). Cfr. in merito H.G. Nesselrath (2006, 124-135).

²⁴ L'elogio di Penelope mette in parallelo le doti della donna con quelle di Odisseo. Questa prospettiva è esplicitata da Agamennone durante la seconda *Nekuia* dell'*Odissea* (XXIV, 192-202), quando, tramite il *makarismos* di Odisseo, viene innalzato l'elogio più ricco e sentito di Penelope. In merito, M.A. Katz (1991, 21-29).

²⁵ Gli elementi disumani che caratterizzano l'episodio di Polifemo acquistano maggiore risalto anche perché sono narrati ai Feaci, una comunità opposta a quella dei Ciclopi. Vero è anche però che, come sottolinea C. Dougherty (2001, 122-127), sia il mondo dei Ciclopi

seo la raggiunge quale terza sosta nell'eccezionale viaggio di ritorno ad Itaca (IX, 39-104). La prima reazione quando vede la terra è lo stupore (153): il meravigliarsi che richiama il verbo *thaumazo* evoca lo sbigottito sgomento, se non il disorientamento, dinanzi alle caratteristiche di un luogo che Odisseo non sembra essere in grado di riconoscere come proprio²⁶. Le cause di questo immediato stupore non sono lasciate in sospeso. Non a caso, Odisseo propone un catalogo delle qualità che distinguono i Ciclopi (106-115). I Ciclopi non credono negli dei e non sono dediti all'agricoltura (106-108). Le caratteristiche etiche dei Ciclopi sono poi intrecciate con la natura munifica e spontanea della terra, una *physis* che produce ogni frutto senza l'influenza e il lavoro dell'uomo²⁷. Odisseo, infine, allude all'isolamento dei Ciclopi, privi di strutture consolidate, di leggi collettive, di costituzioni e di giornalieri assemblee (109-113). Questa situazione abnorme richiama tratti remoti e prova la lontananza dei Ciclopi dall'orizzonte della civiltà, l'orizzonte proprio di Odisseo²⁸. Non a caso Platone, ripercorrendo le fasi dell'evoluzione degli uomini, nel III libro delle *Leggi* (680a-c), sull'isola dei Ciclopi individua la fondamentale testimonianza che mostra come le comunità primitive rappresentino un tipo di umanità arretrata, immobile, priva di tracotanza, *hybris*, di ingiustizia, *adikia*, di invidia, *zelos*²⁹. I Ciclopi sono uomini che vivono isolati sulle montagne per la paura del potere soverchiante della natura, uomini che hanno perso tutto a causa di *kataklysmoi* e *nosoi*. Non essendo in grado di progredire nelle tecniche, più ignoranti di altri per innata inclinazione alla semplicità, *euetheia*, vivono nell'inconsapevole condizione del

sia quello dei Feaci rappresentano un'estremizzazione della società rispetto alle quale l'uomo deve trovare una giusta misura.

²⁶ Per la rappresentazione dell'isola dei Ciclopi, C.S. Byre (1993-1994). Lo stupore di Odisseo indica il disorientamento provato dinanzi ad una realtà ben diversa rispetto a quella alla quale l'uomo è abituato. Non a caso, Polifemo è un uomo smisurato e orrendo, un *aner pelorios*, che vive in disparte, senza conoscere la giustizia: tutte le sue qualità lo rendono un portento, un *thauma* (188-192), alto tanto quanto una montagna.

²⁷ Sull'isola, infatti, il solo aiuto che rende la natura rigogliosa è offerto dalla pioggia mandata da Zeus (111). La terra delle capre, assieme a quelle di Circe e di Calipso, è interpretata da F. Hartog (2002, 30-32) come un luogo della solitudine, imposta anche dal tipo di natura che Odisseo vi scorge.

²⁸ Non a caso, sull'isola delle capre non esiste un percorso battuto da uomini (119-129). Per il contatto tra Odisseo e i popoli che non conoscono ancora civiltà, cfr. I. Malkin (2004, 217-229).

²⁹ A riguardo K. Schöpsdau (1994, 366-370). Il rapporto di Platone con Omero nel racconto sui Ciclopi in questa pagina delle *Leggi* è analizzato da M. Tulli (2003).

"buon Selvaggio"³⁰. Secondo la definizione che dà Platone, questi uomini sono *mikra zopyra*, scintille di una stirpe destinata ad una breve durata (677b 1-3)³¹.

Certo, al di là dell'interpretazione avanzata da Platone sul testo di Omero, è da dire che chiusi nella loro isola, forse chiusi dalla loro isola, i Ciclopi rappresentano un mondo ostile al contatto interpersonale: ogni famiglia gestisce da sé la propria esistenza, senza creare un legame stabile con i suoi simili (114-115)³². Si ha quasi l'impressione che il singolo basti a se stesso, perché deve esaudire desideri elementari. Non sono dati da sottovalutare. La mancanza di leggi e la ricchezza della natura non testimoniano nell'ottica di Omero un mondo progredito, felice, perfetto, come anche è facile dedurre dalla pagina delle *Leggi* nella quale la *euetheia* è collegata alla mancanza di arte, *atechnia*. Dinanzi ad una *physis* spontanea e benefica, l'uomo non è pronto né sollecitato ad applicare l'intelletto, il *nous*³³. E non a caso i Ciclopi, a ben vedere, non sembrano essere soggetti a nessun processo intellettivo: la vita che conducono in stretto, ma quanto mai sterile legame con la flora e con la fauna è il sintomo di un'esistenza inferiore rispetto a quella degli altri esseri umani che Odisseo riconosce come suoi simili. La vita dei Ciclopi è basata su istinti primordiali, come mostra la giornata del pastore Polifemo: un idillio selvatico se non selvaggio, in costante bilico tra ferocia e gioia ottusa, dominata dalla fissa ripetitività dei gesti. Sull'isola dei Ciclopi, incapaci di avere scambi sociali con altre comunità, è in azione, dunque, un mondo primitivo.

Soprattutto l'isolamento dei Ciclopi sembra testimoniare l'impossibile integrazione con l'orizzonte di Odisseo e con le sue aspettative. Del resto, tra le caratteristiche che rendono anomala questa comunità, va annoverata l'assenza del vincolo della *xenia*, l'ospitalità³⁴. Come rivela, ad esempio,

³⁰ Per il mito del "buon Selvaggio" cfr. C. Antonetti (1987, 199-236).

³¹ Omero, dunque, secondo l'Ateniese che riceve ora il plauso di Megillo, si è mostrato acuto nella descrizione dei Ciclopi: tramite i Ciclopi ha alluso alle prime società, prive di legislatori e di costituzioni (680b-c).

³² Nell'*Odissea* la strana famiglia dei Ciclopi è simile a quella di Eolo che vive sull'isola Eolia senza contatto con altri esseri viventi: non a caso i sei figli di Eolo sposano le sei sorelle (X, 5-7). Ma a differenza dei Ciclopi, Eolo conosce l'ospitalità e si mostra interessato al racconto di Odisseo.

³³ Il motivo della natura spontanea e munifica che si collega al *bios automatos* tipico dell'età dell'oro descritto sia nell'*epos* arcaico sia nella commedia del V secolo è analizzato da B. Gatz (1967, *passim*) e D. El Murr (2010, 284-289).

³⁴ Particolare spessore assume nel racconto la presenza del vino di Ismaro con il quale Odisseo riesce a domare Polifemo (196-198 e 346-361): il vino, infatti, è un dono ospitale,

l'incontro tra Glauco e Diomede nell'*Iliade* (VI, 215-221), la *xenia* tende ad unire gli uomini in una fitta rete di rapporti che a volte trascendono insormontabili limiti geografici: l'ospitalità è l'indispensabile fondamento di una civile sicurezza in una società correttamente strutturata. Polifemo, invece, come tutti i Ciclopi, non pare conoscere le norme dell'ospitalità. Quando definisce Odisseo suo *xeinos* (IX, 252 e 273), si ha la chiara sensazione che adoperi il termine come sinonimo di nemico, perché Odisseo appare più come un intruso che come un uomo al quale prestare soccorso. Ne consegue l'impossibilità di un vicendevole e pacifico rapporto tra il Ciclope ed Odisseo. Del resto, l'unica relazione affettiva che Polifemo riconosce come valida ed opportuna per la sua vita è rivolta al gregge, la dimensione inconsapevole e irrazionale degli animali³⁵. Sulla comunità alla rovescia dei Ciclopi è inevitabile, dunque, che Odisseo, tramite il possesso della sua intelligenza, *metis*, abbia la meglio³⁶. La vittoria di Odisseo su Polifemo indica il primato dell'intelligenza del presente sulla forza del passato, nel senso che ogni realtà, dotata di elementi primordiali, priva di evoluzione finisce per soccombere dinanzi alle capacità di un mondo progredito. Anche sotto questo punto di vista l'esperienza di Odisseo, da Troia ad Itaca, si profila come un momento nel quale l'umanità ufficializza la sua distintiva maturazione³⁷.

indispensabile per la vittoria di Odisseo. Su questo aspetto del racconto rimando alle osservazioni di G. Danek (1998, 177-178). A riguardo cfr. anche I.J.F. de Jong (2001, 235-236).

³⁵ Polifemo, infatti, rivolge le sue cure solo al montone, per il quale, dopo l'accecamento, ha parole commosse. Ma si tratta di un soliloquio: Polifemo cerca di avere un conforto da un animale, mentre il suo interlocutore non è in grado di rispondere e di lenire con le parole la collera del Ciclope (447-460). Nel mondo di Polifemo non esiste una forma, anche minima, di scambio dialettico. Valide considerazioni a riguardo sono proposte da D.L. Gera (2003, 11-17).

³⁶ J. Strauss Clay (1983, 112-125). Esamina la funzione della *metis* di Odisseo nell'episodio e in generale nel poema. J. Barnouw (2004, 53-64).

³⁷ Non è un caso, per tutto ciò, che quando Odisseo racconta l'incontro nell'Ade con gli eroi precedenti a quelli che con lui hanno combattuto a Troia ed incontra Minosse, Orione, Tizio, Tantalo, Sisifo ed Eracle, uomini precedenti ad Aiace, ad Agamennone, ad Achille, attraverso un'efficace *climax*, collochi alla fine del racconto proprio Eracle. Solo ad Eracle Omero concede di parlare (XI, 616-626). Raccontando la sua storia, Eracle offre un implicito elogio delle qualità di Odisseo. Al termine di questo breve discorso, Odisseo, nuovo eroe in quanto eroe del *nyn*, sembra essere invitato a continuare e a perfezionare i *klea* del suo nobile e antico predecessore. In merito G. Most (1992).

Esiodo e i *palaioi anthropoi* nella *Teogonia*: Mecone

Rispetto agli elementi sparsi nell'*Iliade* e nell'*Odissea* relativi a Crono e agli albori dell'umanità, i dati che emergono da Esiodo appaiono più vistosi e complessi nel loro insieme.

Nella *Teogonia*, ad esempio, Esiodo non racconta la nascita dell'uomo: dal poema nel quale pur traspare spesso la significativa presenza degli *anthropoi* sembra essere esclusa una precisa *anthropogonia*³⁸. Malgrado il silenzio sulla nascita dell'umanità, però, da subito la *Teogonia* offre dettagliate informazioni sulla famiglia di Crono. La reticenza sul dio e sulla sua epoca che traspare in Omero nella *Teogonia* diventa una lunga narrazione nell'intento di colmare un palese vuoto dell'*epos*. Dopo la nascita di Caos, Gaia, Tartaro ed Eros, le entità primigenie (116-122), ultimo figlio di Gaia ed Urano è Crono, il più abile fra tutti, il *deinotatos panton* (137-138)³⁹. Su richiesta della madre, Crono pone fine alla tracotanza di Urano e, dopo aver evirato il padre, diventa il nuovo sovrano degli dei⁴⁰. Anche nella *Teogonia*, come nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, però, gli uomini non sono associati alle vicende che vedono Crono quale protagonista. Subito dopo il racconto sull'evirazione di Urano e ben prima di quello sul regno di Zeus, tuttavia, Esiodo inserisce una lunga sezione nella quale trovano sistemazione nella logica del *genos* concetti, qualità, stati d'animo che connotano in maniera dettagliata il mondo degli uomini. Nella complessa stirpe di Notte (211-232) appaiono ad esempio Biasimo e Destino, nonché Morte e Giuramento, definito come il figlio di Notte che maggiormente affligge gli uomini quando compiono spergiuro (231-232)⁴¹. Nella stirpe di Nereo (233-264), il mare si popola di Nereidi: divinità dell'acqua e profili della natura, come rivelano i loro nomi parlanti e melodiosi (240-264)⁴². Altre genealogie poi danno conto di come la terra si sia popolata di mostri dai quali l'umanità è stata liberata grazie ad Era-

³⁸ Cfr. M.-C. Leclerc (1993, 111-114).

³⁹ Individua un divenire nel tempo all'interno della successione Urano-Crono-Zeus P. Philippon (2006, 64-71).

⁴⁰ Sul significato di questa successione nel poema, cfr. G. Arrighetti (1998, 344-345). Il mito di successione ha un evidente rapporto con racconti orientali: rimando alle pagine di H. Erbse (1998).

⁴¹ Studia la struttura del racconto sulla stirpe di Notte e l'aggettivazione che qui richiama e fissa per ogni entità un preciso profilo G. Arrighetti (2006, 57-70).

⁴² Per il valore e la funzione che i nomi parlanti assumono in Esiodo di particolare rilievo sono le osservazioni di D. Gambarara (1984, 130-141).

cle purificatore (265-336)⁴³. Nascono le Oceanine e i fiumi il cui nome è noto agli uomini che vi abitano vicino (337-370), mentre il cielo si illumina dello stupefacente bagliore delle stelle (371-382). Al termine di questa sezione, compare la splendida figlia di Asterie, che da sempre ha una programmatica e costante influenza sugli uomini: Ecate, dotata di un onore sulla terra senza pari da allora ad oggi (404-452)⁴⁴.

Perché, tuttavia, Esiodo mostri una primigenia umanità in azione e per la prima volta un dio sia padre degli uomini e degli dei, *pater andron te theon te*, nella *Teogonia* bisogna attendere il regno di Zeus. Nel poema il primo esteso racconto sugli uomini è offerto solo al termine della sezione su Atlante ed è ambientato nella remota Mecone (535-541). Gli uomini che qui vivono beneficiano di uno statuto unico, irripetibile. Nell'evoluzione del genere umano la loro esistenza sembra collocarsi come uno spartiacque tra un passato nel quale *palaioi anthropoi* e *theoi* convivono ed un presente caratterizzato da una vera e propria distinzione ontologica. Per la centralità che assumono nel poema, i fatti di Mecone spiegano innanzitutto come il contendere di Prometeo contro Zeus determini e regoli il destino dell'umanità. Non a caso, all'inizio del racconto, Esiodo precisa che a Mecone uomini e dei subiscono un evento decisivo (535-537)⁴⁵:

Καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι
Μηκῶνῃ, τότε ἔπειτα μέγα βούν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἔξαπαφίσκων.

Anche gli eventi accaduti a Mecone sono collocati nel *tote*, un allusivo passato. Solo in questo passato sembra possibile che uomini e dei condividano l'occasione comune delle mense durante le quali Prometeo compie l'ingiusta divisione delle carni⁴⁶. Più complesso però è il senso da assegnare al racconto su Mecone in rapporto al poema. Ad esempio, l'interpretazione secondo la quale il verbo *ekrinonto* alluderebbe solo ad

⁴³ Cfr. K.G. Galinsky (1972, 16).

⁴⁴ Cfr. P.A. Marquardt (1981).

⁴⁵ Trad. it. "Infatti, quando si separarono dei e uomini mortali / a Mecone, (Prometeo) allora un grande bue, con animo consapevole, / offrì, dopo averlo spartito, volendo ingannare la mente di Zeus".

⁴⁶ Il motivo è già noto ad Omero: i Feaci vivono vicini agli dei, tanto che non è raro per le strade della loro isola incontrare gli dei, come Alcinoo svela ad Odisseo (VII, 201-206). Non a caso, Demodoco, nel primo canto che offre ai Feaci, alludendo ad una vecchia disputa tra Achille ed Odisseo, la colloca durante un fiorente banchetto degli dei (VIII, 76): l'aedo sembra essere sicuro di narrare un fatto noto e comprensibile alla sua platea.

un evento isolato, risolto in uno scorretto arbitrato, coglie in parte la complessità della vicenda⁴⁷.

Del resto, già secondo l'esegesi antica, con *ekrinonto* Esiodo esprime un fatto di primario rilievo nell'evoluzione dell'uomo. Ne dà testimonianza uno scolio (535, 6-9. p. 83 Di Gregorio)⁴⁸:

ἐκρίνετο τί θεὸς καὶ τί ἄνθρωπος ἐν τῇ Μηκῶνῃ· ἐκρίνετο τίνες θεοὶ ποίους ἄνθρώπους λαχοῖεν μετὰ τὸν πόλεμον, ὡς Ὀμηρος (*Il.* V 501): κρίνει ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας.

Lo scolio individua a Mecone l'occasione durante la quale si verifica la divisione tra uomini e dei: gli dei assumono ora una fisionomia consolidata, a sé stante rispetto ai *palaioi anthropoi*. In altri termini, a Mecone, in un tempo antichissimo, si definiscono le competenze degli dei rispetto a quelle di un'umanità fino ad allora abituata ad una *koinonia* con il divino, un'umanità non a caso molto vicina a Prometeo⁴⁹. Del resto, lo stesso Prometeo, in quanto molto saggio, *polyidris* (616), è capace di superare i pensieri di ogni mortale, ma non i pensieri di Zeus⁵⁰. Il racconto su Mecone, dunque, assume particolare importanza ai fini della rappresentazione dell'umanità primigenia nella *Teogonia*: la plausibile comunanza tra uomini e dei ai tempi della spartizione delle carni allude ad un mondo nel quale i *palaioi anthropoi*, dediti alla condivisione dei banchetti, sono esenti dal duro lavoro. Questa condizione di serenità finisce dopo i fatti di Mecone. Non a caso, l'arrivo della prima donna, il grande male, il *pema mega* (592), la Pandora del *Catalogo* e degli *Erga*, plasmata qui quale esiziale punizione per il furto del fuoco compiuto da Prometeo, pur stando improvviso amore ed istantanea dedizione negli occhi della folla che l'ammira, sarà collegata all'esigenza del lavoro che si diffonde nell'umanità⁵¹. L'allontanamento dei primi uomini dagli dei coincide, infatti, poco a poco, con la comparsa della funesta povertà, la *oulomene*

⁴⁷ Si tratta della posizione di M.L. West (1966, 317-316).

⁴⁸ Trad. it. "A Mecone si stabilì (ἐκρίνετο) cosa fosse un dio e cosa fosse un uomo. Si stabilirono quali dei ottenessero in sorte quali uomini dopo la guerra, come dice Omero, grano e pula separa al soffio dei venti".

⁴⁹ In questa direzione va G. Arrighetti (1998, 347-349).

⁵⁰ Il rapporto tra Prometeo e Zeus a Mecone rappresenta una fase centrale del poema, come ha mostrato F. Solmsen (1949, 47-55). Offre una recente analisi su Prometeo in Esiodo J. Strauss Clay (2003, 100-128).

⁵¹ All'arrivo di Pandora nella *Teogonia* uomini e dei sembrano ancora convivere (586). Con lo sviluppo della povertà l'uomo è sollecitato all'attività. Mette in contatto la Pandora della *Teogonia* con la buona *eris* degli *Erga* J.P. Zarecki (2007).

penie rispetto alla quale occorre trovare riparo ricorrendo a capacità intellettive⁵².

Esiodo e i *palaioi anthropoi* nel *Catalogo*: gli eroi.

Resta, tuttavia, più di un problema lasciato in sospeso dal racconto sui *palaioi anthropoi* della *Teogonia*. Se è vero che a Mecone Esiodo stabilisce una separazione tra uomini e dei, quale connessione esiste tra i fatti di Prometeo e l'umanità descritta nel *Catalogo* che, per l'appunto, ha qui come principale sua componente la comunanza con le divinità nonché la possibilità di generare una prole con gli dei⁵³? I fatti di Mecone sono sovrapponibili con gli eventi narrati nel *Catalogo* e poi, pur in parte, ripresi nel mito dei cinque *gene* negli *Erga* attraverso la stirpe degli eroi⁵⁴? Ed ancora: è noto che all'inizio il *Catalogo* espone la famiglia di Prometeo (fr. 2-4 M.-W.), conferendo una sistemazione parentale a Pandora, la prima donna della *Teogonia*, ma ora non più il *pema mega* della *Teogonia*: le impone un nome, nonché una dettagliata genealogia⁵⁵. Esiste, dunque, un rapporto tra il racconto di Prometeo esposto nella *Teogonia* e la genealogia del *Catalogo*? Infine, se a Mecone si verifica l'interruzione di un'età aurea nella quale uomini e dei godono di una distintiva *koinonia*, sembra plausibile considerare il tempo e le vicende del *Catalogo* come facenti parte della stessa realtà della quale Mecone rappresenta l'epilogo. Ma come bisogna valutare, allora, il fatto che il *Catalogo* colloca la fine della comunanza tra uomini e dei a Troia, attribuendone la causa ad una guerra, mentre la *Teogonia* ne riconduce la fine all'inganno di Prometeo⁵⁶?

⁵² Cfr. G. Arrighetti (1998, 351-352).

⁵³ Questa comunanza è da subito un motivo centrale nel poema. Origene, ad esempio, nel *Contra Celsum* (IV, 79) per dimostrare che il cosmo è nato secondo una provvidenza e che Dio ha organizzato il tutto, in base ad un evidente sincretismo sottolinea l'inevitabilità di un'originaria *epimeixia* tra gli uomini e la natura divina: tale *epimeixia* è ben illustrata da Esiodo nel *Catalogo* del quale Origene cita i versi del proemio relativi alle mense e ai seggi comuni (fr. 1, 5-6 M.-W.).

⁵⁴ Sul legame, certo difficile da stabilire, tra i fatti di Mecone nella *Teogonia* e la prospettiva narrativa e temporale del *Catalogo*, cfr. G. Arrighetti (1998, 447-448).

⁵⁵ Studia la presenza di Pandora nel *Catalogo* A. Casanova (1979, 136-187): sulla sua genealogia nel poema rimando anche a M. Hirschberger (2004, 171-172).

⁵⁶ A questi problemi in generale è collegata la complessa e dibattuta questione sull'autenticità del *Catalogo* e del finale della *Teogonia*. In merito G. Arrighetti (2007).

Dinanzi a tali domande è opportuno osservare il proemio del *Catalogo* (fr. 1, 1-13 M.-W.)⁵⁷. Nucleo principale della sezione, oltre al positivo profilo della stirpe di donne *aristai*, è la comunanza tra uomini e dei: mense e seggi comuni rappresentano l'occasione festiva e collettiva durante la quale i *palaioi anthropoi* interagiscono con gli dei (6-7)⁵⁸. Certo, si tratta di uomini dallo statuto particolare. Da subito Esiodo li vede dotati di una durata di vita tra loro diversa, *ouk isaiones* (8): alcuni sembrano avere la morte sempre presente nella mente, altri appaiono floridi in una continua e costante giovinezza, altri, infine, raggiungono l'Ade all'improvviso (9-13)⁵⁹. Ben chiaro, dunque, è che l'antica umanità che Esiodo evoca nel *Catalogo* mostra caratteristiche più specifiche rispetto a quella di Mecone. Identica, invece, in linea generale resta l'occasione nella quale si verifica l'incontro con gli dei, il banchetto. Mentre, però, nella *Teogonia* il motivo della comunanza chiarisce la nascita della pratica sacrificale, palesa l'astuzia di Prometeo, e soprattutto serve a spiegare la separazione tra uomini e dei, la comunanza alla quale si riferisce il *Catalogo* giustifica le unioni tra donne bellissime e divinità, deputata alla nascita e allo sviluppo di una prole eccezionale.

Non solo: nell'elenco degli dei che conclude il proemio del *Catalogo*, Esiodo conferisce spessore e decisiva rilevanza alla stirpe di Zeus (fr. 1, 15-16 M.-W.). A Zeus infatti Esiodo collega la nascita di una razza eccelsa, gli illustri sovrani. In effetti, nel tracciare una preistoria geografica delle stirpi elleniche tramite Doro, Xuto ed Eolo, figli di Elleno (fr. 9 M.-

⁵⁷ Trad. it. "Ora cantate la stirpe delle donne, o dolci nel canto / Muse d'Olimpo, figlie di Zeus egioico, / che in quel tempo eccellevano, bellissime sulla terra, / la cintura virginale sciolsero a causa dell'aurea Afrodite / e unendosi agli dei generarono prole simile agli dei. / Comuni infatti erano allora le mense, comuni i concili / per gli dei immortali e per gli uomini mortali. / Ma la durata della vita non era uguale agli dei beati, / per gli uomini e per le donne: costoro con la morte sempre presente nella mente per vecchietta morivano, voluta dal fato. / Alcuni a lungo duravano, vedendo la luce del sole, / giovani, altri invece subito trovavano le porte di Ade: / gli immortali la giovinezza volevano lasciassero". Seguo il testo proposto da K. Stiewe (1962, 292) al quale rimando anche per l'interpretazione generale del proemio. Cfr. J. Schwartz (1960, 435-436) e J. Strauss Clay (2005).

⁵⁸ Si tratta di un verso volutamente costruito sull'anafora dell'aggettivo *xynos*, un'anafora che tende a sottolineare l'unione tra uomini e dei: a riguardo buone osservazioni sono avanzate da J. Clauss (1990). Cfr. anche B. Gatz (1967, 36-37).

⁵⁹ Si sofferma sulla diversa durata della vita degli uomini che nel *Catalogo* evoca questo aggettivo E. Irwin (2005, 53-54 e n. 60). Analizza le varie integrazioni suggerite per il verso M. Hirschberger (2004, 166-167).

W.)⁶⁰, il *Catalogo* introduce gli Eolidi Creteo, Atamante, Sisifo, Salmo-
neo, e Driante (fr. 10a, M.-W.), i sovrani amministratori di giustizia. Cer-
to, un dato non marginale. Nella prima importante genealogia del poema
Esiodo sembra proporre volutamente il motivo delle leggi e della loro
amministrazione nell'ambito delle comunità umane, sviluppando un tema
caro all'orizzonte ideologico degli *Erga*. Vero è però che nel *Catalogo*, a
differenza degli *Erga*, il motivo delle leggi è associato ad un'età ancora in
formazione. L'umanità alla quale si riferisce Esiodo non ha ancora rag-
giunto una definitiva stabilizzazione: gli eroi del *Catalogo* subiscono
continui mutamenti ai quali corrisponde l'acquisizione di particolari carat-
teri. Attraverso esperienze, errori, scelte personali, i *palaioi anthropoi*
plasmano una propria indole. Il loro mondo nel *Catalogo* si mostra come
una realtà in divenire, colta nel flusso di una continua evoluzione. Non a
caso, un motivo ricorrente nella narrazione è la metamorfosi⁶¹. Si tratta
tuttavia di un mondo che suscita un interesse non lieve da parte degli dei,
pur nella sua mortale imperfezione. Spesso gli dei sono partecipi agli
eventi, sono visibili agli uomini, come suggerisce l'episodio di Auge e
Telefo, nel quale gli dei appaiono dinanzi a Teutra (fr. 165 M.-W.). Gli
dei del *Catalogo* sono attratti dal fascino che esercita su di loro la bellezza
umana: desiderano unirsi con le mortali, rapiscono fanciulle come accade
a Egina ed Europa, tramutano il loro corpo in quello di animali, in oro, in
acqua, pur di sedurre, come quando Zeus raggiunge Danae (fr. 135 M.-
W.) ed Europa (fr. 149 M.-W.), e Posidone inganna Tiro (fr. 31 M.-W.)⁶².
L'umanità del *Catalogo* in definitiva percorre due principali linee di svi-
luppo. Da un parte gli *hemitheoi* tendono a fondare città, come Neleo e
Pelìa (fr. 33a, 3-4 M.-W.)⁶³, a proporre giuramenti che suggellano indisso-
lubili relazioni, come Scheneo (fr. 73 e 74 M.-W.) e Tindaro (fr. 204, 78-
85 M.-W.)⁶⁴, ad incrementare il *pantheon* divino, come Ifimede (fr. 23a,

⁶⁰ Per il *Catalogo* come testimonianza dell'organizzazione storica e geografica della
Grecia: cfr. R. Merkelbach (1968).

⁶¹ Cfr. M. Hirschberger (2008).

⁶² Il prato nel quale la fanciulla spesso si trova, dedita alla raccolta di fiori, nel *Catalogo*
è il luogo preferenziale dell'incontro con un dio e ad un tempo del rapimento da parte di un
dio. In merito cfr. D. De Sanctis (2008, 136-137).

⁶³ Cfr. M.L. West (1985, 142-143).

⁶⁴ Scheneo è padre di Atalanta mentre Tindaro è padre di Elena: entrambi uniscono con
un giuramento i pretendenti delle figlie. Per la vicenda di Atalanta nel poema, cf. J.
Schwartz (1960, 361-366) e ora M. Hirschberger (2004, 458).

15-26 M.-W.), Eracle (fr. 25, 26-34 M.-W.) e Ino (fr. 70, 1-5 M.-W.)⁶⁵. Dall'altra parte, invece, mostrano come da un'originaria e felice comunanza con gli dei collocata in un allusivo passato, richiamata dal *tote* del proemio (3), arrivino ad una definitiva separazione dagli dei⁶⁶.

Al termine del *Catalogo*, infatti, la prospettiva del racconto guarda al futuro: Esiodo parte dalla guerra di Troia per proporre la distinzione del *bios* e degli *ethea* tra uomini e dei (fr. 204, 102-103 M.-W.)⁶⁷. La guerra di Troia dunque nel poema assume un significato che va al di là del racconto bellico. Attraverso un giuramento, come suggerisce l'immagine degli *horkia pista* (fr. 204, 78 M.-W), infatti, Tindaro unisce tutti gli *hemitheoi* per muovere comune guerra nel rispetto di *aidos* e di *nemesis* contro chi rapisca con violenza Elena (81-84)⁶⁸. Mentre gli uomini combattono e provocano morti infinite, secondo una prospettiva tipicamente iliadica (99-100), l'intervento di Zeus nel poema è sviluppato nel segno della necessità e della razionalità. Lo Zeus che agisce durante la guerra di Troia nel *Catalogo* non è simile al dio di Omero che spesso asseconda, pur vicino ai Greci, le continue e discordanti richieste degli altri dei schierati su opposte posizioni. Lo Zeus del *Catalogo* esegue un disegno razionale, unico e definitivo, stabilito dai suoi pensieri, *medea*, condotto a termine attraverso la forza delle sue *prapides*, il senno⁶⁹.

⁶⁵ Ino, assieme a Melicerte, si getta in mare per sfuggire alla follia di Atamante e viene divinizzata con il nome di Leucotea.

⁶⁶ In merito cfr. K. Stiewe (1963) e per i parallelismi con narrazioni orientali L. Koenen (1994).

⁶⁷ Anche negli *Erga*, gli eroi morti a Troia e a Tebe sono allontanti da Zeus ai confini della terra in un mondo dai contorni idilliaci dove, nuova età dell'oro sulla quale regna Crono liberato dall'Ade, godono di eterna felicità. Lo scenario coincide con un paradiso nel quale la natura è generosa e rivela di sé l'aspetto munifico (168-173). A riguardo, cfr. B. Gatz (1967, 45-48) e M. L. West (1978, 191-194).

⁶⁸ Il giuramento proposto da Tindaro sembra dunque avere una funzione sociale nel mondo degli uomini e tende a garantire la legalità di un evento che si presenta come decisivo. Analizza il racconto sulle nozze di Elena nel *Catalogo* E. Cingano (2005).

⁶⁹ Cfr. R. Scodel (1982). Non a caso, tramite la simbolica scena che conclude il *Catalogo* (fr. 204, 124-154 M.-W.), il conflitto tra Zeus e il serpente tremendo, *deinos*, e selvaggio, *hybristes*, Esiodo offre un'altra versione sulla fine degli eroi, nella quale è ben focalizzato il motivo della tracotanza della quale sembrano essersi macchiati gli *hemitheoi*. Sul disegno di Zeus nel *Catalogo* è tornato di recente J. M. González (2010, 411-418): tramite la separazione tra gli *hemitheoi* e i *theoi* Esiodo indica che viene meno, tra mondo umano e divino, la possibilità di frequenti rapporti, come era annunciato nel proemio del poema.

Esiodo e i *palaioi anthropoi* negli *Erga*: il racconto sulle cinque età

Dopo il *Catalogo*, anche negli *Erga* Esiodo propone un racconto sui *palaioi anthropoi* per motivare, bene, *eu*, ed in modo opportuno, *epistamenos* (106-108), la nascita e la diffusione dei mali nel mondo⁷⁰. Come indica il verbo *ekkoryphoo*, espongo per sommi capi⁷¹, dunque, nella trama degli *Erga* il racconto sulle cinque età (106-201) si pone come un altro racconto, uno *heteros logos*, per completare la paranesi rivolta a Perse e all'umanità tutta⁷². Una paranesi, organizzata ora nella forma di un catalogo di stirpi, scandito dalla successione dei diversi metalli che danno nome ai *gene*⁷³: l'oro, l'argento, il bronzo, il ferro, con l'eccezione di un solo *genos*, privo di una specifica corrispondenza con un metallo, quello degli eroi⁷⁴. Ogni età ha caratteristiche proprie: Esiodo allude, ad esempio, ad una chiara *eudaimonia* per gli uomini dell'età dell'oro, che spesso si traduce in una vera e propria serenità, *hesychia* (119); sembra guardare con orrore alla stoltezza, *aphradie*, e alla tracotante *hybris* che connota gli uomini argentei, non appena hanno raggiunto per breve tempo la maturità dopo una lunga ed imbelli giovinezza (134); denuncia la selvaggia indole alla contesa e alla guerra che dilaga tra gli uomini bronzei (143-155), tanto feroci di indole da non ricevere il privilegio di un destino *post mortem*; infine sottolinea in maniera perspicua un possesso di *dike* e di *arete* per gli eroi (158-160).

⁷⁰ Il mito delle cinque età, con quello di Prometeo e di Pandora, rappresenta un dittico: come ha mostrato G. Arrighetti (1998, 416-417), tramite il racconto di Pandora e del vaso Esiodo rende conto della diffusione dei mali nel mondo dinanzi ai quali l'uomo ha un atteggiamento inconsapevole, mentre tramite il racconto sui cinque *gene* viene spiegata la consapevolezza degli uomini nei confronti del male. Cfr. anche M.-C. Leclerc (1993, 115-119).

⁷¹ Per le interpretazioni di questo verbo cfr. L. Bona Quaglia (1973, 86 n. 2).

⁷² Non a caso, dopo aver dimostrato tramite il racconto di Pandora e di Prometeo che non è possibile per nessuno ingannare la mente di Zeus (105), ora Esiodo esamina il problema della diffusione dei mali alla luce di una nuova prospettiva. Ecco, dunque, l'esigenza di un altro racconto, per l'appunto sulle cinque età dell'uomo, che sia in grado di portare a compimento l'insegnamento del poeta. A riguardo cfr. C. Rowe (1998, 553-556).

⁷³ Sulla componente parentetica della prima parte degli *Erga*, incentrata sul motivo della giustizia da insegnare a Perse, cfr. J.U. Schmidt (1986, 29-47).

⁷⁴ Per la componente orientale nella narrazione di Esiodo sulle età indicate con i metalli cf. M.L. West (1978, 174-175). Il motivo dei metalli è assunto anche da Platone nel presentare la "Nobile menzogna" nella *Repubblica* (382c): si tratta non a caso di un racconto utile sulle origini, un racconto che deve essere narrato ai futuri governanti (414c). A riguardo, cfr. F. Calabi (1998, 445-457) e H. Van Noorden (2010).

Il racconto sulle cinque età, che Esiodo ora concepisce quale maestoso paradigma attraverso il quale ammonire, educare, insegnare, è una chiara immagine delle origini che nel suo complesso ha dato adito ad interpretazioni di segno opposto. È noto, ad esempio, che parte della critica ha per lo più individuato nella successione dei metalli una sorta di progressiva decadenza dell'umanità, da una condizione di felicità originaria ad un'infelicità che esplose, con prepotenza, al tempo di Esiodo, durante la famigerata età del ferro (174-201)⁷⁵. È, infatti, durante l'età del ferro, che l'uomo rischia di perdere il corretto paradigma etico da seguire, di essere sottomesso ad una malvagia emulazione, lo *zelos*, nei confronti di chi sa compiere solo azioni negative e violente, il *rhekter kakon* (190-196)⁷⁶. Ad un'interpretazione che scorge nel racconto sui cinque *gene* un processo di inesorabile e continua decadenza, tuttavia, è d'ostacolo la presenza della stirpe degli eroi. Una stirpe particolare, importante, composta da uomini forti, dotati di un profilo positivo, una stirpe che interrompe la pretesa involuzione del genere umano che la critica ha individuato nel racconto. A ben vedere, dunque, lo sviluppo dell'umanità primitiva a partire dai tempi di Crono non è lineare nel racconto degli *Erga*⁷⁷. In alcuni *gene*, ad esempio, tornano identiche alcune componenti di fondo. La primitiva felicità che distingue la stirpe aurea è il palese sintomo di una pesante ingenuità che non permette la formazione e l'applicazione di capacità intellettive. La stessa *eudaimonia* traspare poi anche tra gli eroi, quando, sotto il controllo di Crono, nel loro destino *post mortem* giungono presso le isole dei Beati e qui trovano una natura munifica e non bisognosa del lavoro umano (168-173e). La *hybris* degli uomini argentei (134), incuranti nei confronti degli dei, assomiglia all'indole violenta che affligge gli uomini bronzei, dediti alle lacrimevoli opere di Ares e ad azioni tracotanti (146). La guerra, infine, è una pratica che accomuna gli uomini bronzei ai pur giustissimi eroi (162). Il racconto sulle cinque età mira, dunque, ad illustrare come l'acquisizione di una consapevolezza abbia spinto l'uomo, in un mondo dominato dai mali, a farsi scudo del lavoro, a dedicarsi agli *erga* e a rafforzare il potere del suo senno.

Ai contemporanei è indicata dal poeta un'esistenza martoriata dall'ingiustizia e dall'infelicità, pur se solo come triste eventualità. Nel rinvio ad un negativo futuro, Esiodo sottolinea che una degenerazione morale ri-

⁷⁵ Cfr. J.P. Vernant (1998).

⁷⁶ Cfr. D. De Sanctis (2011, 35-37).

⁷⁷ Cfr. G. Arrighetti (1998, 416-419).

schia di diffondersi e di diventare la caratteristica dominante dei suoi tempi, nel momento in cui gli uomini rinunceranno alla guida di *Dike*, paredra di Zeus, simbolo e componente del suo regno⁷⁸. La tragica fuga di *Aidos* e di *Nemesis*, avvolte di candidi veli, dalla terra all'Olimpo, segnala dunque la scomparsa di un baluardo etico capace di proteggere gli uomini (198-200). Denunciando come possibile questa fuga Esiodo invita l'uomo ad evitarne la realizzazione⁷⁹. Dinanzi alla degenerazione esiste un unico e valido rimedio. Esiodo persuade il suo destinatario a credere nelle parole di un uomo eccelso, un *panaristos* (293-297), capace di codificare un paradigma etico di straordinario valore, di evidente superiorità noetica e morale⁸⁰. Il *panaristos* è l'uomo nel quale è possibile scorgere lo stesso poeta, l'uomo che sa comprendere tutto da sé, che sa rendere i suoi simili valenti, seguaci sicuri dell'ordine e della giustizia, quelle mete alle quali tende chi vuole abbandonare l'immagine oscura o inconsapevole delle origini.

Bibliografia

- Antonetti, C. (1987), "Agraioi et agrioi. Montagnards et bergers. Un prototype diachronique de sauvagerie", *Dialogues d'histoire ancienne* 13, 199-236.
- Arrighetti, G. (1998), *Esiodo. Opere*, Torino.
- Arrighetti, G. (2006), *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci. Studi*, Pisa.
- Arrighetti, G. (2007), "La fine della «Teogonia» esiodica: un problema antico", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 135, 257-275.
- Auger, D., Saïd, S. (eds.) (1998), *Généalogies Mythiques*, Paris.
- Barnouw, J. (2004), *Odysseus, Hero of Practical Intelligence*, Lanhan, Boulder, New York, Toronto, Oxford.
- Bastianini, G., Casanova, A. (eds.) (2008), *Esiodo. Cent'anni di papiri*, Firenze.
- Baurain, C. (1992), "Héraclès dans l'époque homérique". Bonnet, C., Jourdain-Annequin, C. (eds.) (1992), 68-105.

⁷⁸ Cfr. J.V. Schmidt (1986, 125-135).

⁷⁹ La fuga di *Aidos* e di *Nemesis* negli *Erga* coincide con il momento più intenso del decadimento tra gli uomini. Non esiste più alcun baluardo di salvezza, non appena i valori del pudore e del biasimo per azioni ingiuste scompaiono, cercando rifugio sull'Olimpo. Sull'accostamento di *Aidos* e *Nemesis* nella poesia arcaica cfr. J.K. Turpin (1980). All'*Aidos* e alla *Nemesis* di Esiodo nella parte iniziale del mito su Prometeo del *Protagora* Platone sembra sostituire *Aidos* e *Dike* (322c). Cfr. a riguardo le osservazioni di M. Corradi (2011, 73-74).

⁸⁰ Sul *panaristos* cfr. D. De Sanctis (2011, 26-29).

- Bona Quaglia, L. (1973), *Gli Erga di Esiodo*, Torino.
- Bonnet, C., Jourdain-Annequin, C. (eds.) (1992), *Héraclès: d'une rive à l'autre de la Méditerranée*, Bruxelles-Rome.
- Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (eds.) (2010), *Plato and Hesiod*, Oxford.
- Brillet-Dubois, P. (1998), "Généalogies et géographie troyennes dans le discours d'Enée au chant XX de l'Iliade". Auger, D., Saïd, S. (eds.) (1988), 189-201.
- Burkert, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- Burnyeat, M.F. (2009), "ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ", *Rhizai* 2005, 143-165, ora in Parthenie, C. (ed.) (2009), 167-186.
- Byre, C.S. (1993-1994), "The Rhetoric of Description in Odyssey 9.116-41: Odysseus and Goat Island", *The Classical Journal* 89, 357-367.
- Calabi, F. (1998), "La nobile menzogna". Vegetti, M. (ed.) (1998), 445-457.
- Capra, A. (2000), "Il mito delle cicale e il motivo della bellezza sensibile nel *Fedro*", *Maia* 52, 225-247.
- Capra, A. (2010), "Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the *Timaeus* and the *Critias*". Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (eds.) (2010) 200-218.
- Casanova, A. (1979), *La famiglia di Pandora*, Firenze.
- Cingano, E. (2005), "A Catalogue within a Catalogue: Helen's Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196-204)", Hunter, R. (ed.) (2005), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge, 118-152.
- Corradi, M. (2011), "Un poeta senza Muse: l'*Aletheia* di Protagora". Tulli, M. (ed.), (2011) 71-109.
- Danek, G. (1998), *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee*, Wien.
- de Jong, I.J.F. (2001), *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, New York.
- de Roguin, C.-F. (2007), "... et recouvre d'une montagne leur cité!". *La fin du monde des héros dans les épopées homériques*, Göttingen.
- De Sanctis, D. (2008), "La geografia mitica del *Catalogo*: Europa e Fineo". Bastianini, G., Casanova, A. (eds.) (2008) 129-151.
- De Sanctis, D. (2011), "Le forme di ζῆλος nella *Teogonia* e negli *Erga* di Esiodo". Tulli, M. (ed.) (2011) 25-50.
- Debiasi, A. (2006), *L'epica perduta*, Roma.
- Dougherty, C. (2001), *The Raft of Odysseus: the Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford.
- El Murr, D. (2010), "Hesiod, Plato, and the Golden Age: Hesiodic Motifs in the Myth of the *Politicus*". Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (eds.) (2010) 276-297.

- Erbse, H. (1998), "Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie", *Philologus* 108/1964, 2-28, trad. it. in Arrighetti, G. (1998), 558-578.
- Erler, M. (2008), *Platone*, trad. it. Torino.
- Ferrari, G.R.F. (1987), *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Finkelberg, M. (2004), "The End of the Heroic Age in Homer, Hesiod and the Cycle", *Ordia Prima* 3, 11-24.
- Ford, A. (1992), *Homer: the Poetry of the Past*, Ithaca-New York.
- Fornaro, S. (2004), *Percorsi epici*, Roma.
- Gaiser, K. (1991), *La metafisica della storia in Platone*, Milano.
- Galinsky, G.K. (1972), *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford.
- Gambarara, D. (1984), *Alle fonti della filosofia del linguaggio. "Lingua" e "nomi" nella cultura greca arcaica*, Roma.
- Gatz, B. (1967), *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim.
- Gera, D.L. (2003), *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilisation*, Oxford.
- Gill, C. (1977), "The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology* 72, 287-304.
- Giuliano, F.M. (2005), *Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin.
- González, J. M. (2010) "The Catalogue of Women and the End of the Heroic Age (Hesiod fr. 204.94-103 M. –W.)", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 140, 375-422.
- Graziosi, B., Haubold, J. H. (2005), *Homer. The Resonance of Epic*, London.
- Grethlein, J. (2006), *Das Geschichtsbild der Ilias: eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Göttingen.
- Guthrie, W.K.C. (1965), *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca, New York.
- Hartog, F. (2002), *Memoria di Ulisse: racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, trad. it. Torino.
- Haubold, J. (2000), *Homer's People: Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge, New York.
- Haubold, J. (2005), "Heracles in the Hesiodic Catalogue of Women". Hunter, R. (ed.) (2005) 85-98.
- Hirschberger, M. (2004), *Gunaikōn Katalogos und Megalai Êhoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München.
- Hirschberger, M. (2008), "Il tema della metamorfosi nel «Catalogo» esiodico delle donne". Bastianini, G., Casanova, A. (eds.) (2008) 113-127.

- Hunter, R. (ed.) (2005), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge.
- Hunter, R., Rutherford, I. (eds.) (2009), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture*, Cambridge.
- Irwin, E. (2005), "Gods among Men? The Social and Political Dynamics of the Hesiodic Catalogue of Women". Hunter R. (ed.) (2010), 35-84.
- Katz, M.A. (1991), *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton.
- Kirk, G.S. (1970), *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge.
- Koenen, L. (1994), "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the *Catalogue of Women*", *Transactions of the American Philological Association*, 124, 1-34.
- Loroux, N. (1996), *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*, Paris.
- Lincoln, B. (1986), *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge.
- Louden, B. (2006), *The Iliad: Structure, Myth, and Meaning*, Baltimore.
- Lovejoy, A.O., Boas, G. (1935), *Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Baltimore.
- Malkin, I. (2004), *I ritorni di Odisseo: colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, trad. it. Roma.
- Marquardt, P.A. (1981), "A Portrait of Hecate", *American Journal of Philology* 102, 243-260.
- Merkelbach, R. (1968), "Les papyrus d'Hésiode et la géographie mythologique de la Grèce", *Chronique d'Égypte* 43, 133-155.
- Most, G. (1992), "Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio", *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, 1014-1026.
- Musäus, I. (2004), *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*, Göttingen.
- Nesselrath, H.G. (2006), *Platon. Kritias*, Göttingen.
- Parthenie, C. (ed.) (2009), *Plato's Myths*, Cambridge.
- Patzek, B. (2004), *Omero e il suo tempo*, trad. it Torino.
- Philippson, P. (2006), *Origini e forme del mito greco* (a cura di F. Montevicchi, trad. it. riveduta di A. Brelich), Torino.
- Regali, M. (2010), "Hesiod in the *Timaeus*: the Demiurge addresses the Gods". Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (eds) (2010) 259-275.
- Rowe, C.J. (1998), "Archaic Thought in Hesiod", *The Journal of Hellenic Studies* 103, 1983, 124-135, trad. it. in Arrighetti, G. (1998), 539-558.
- Schmidt, J.U. (1986), *Adressat und Paraineseform. Zur Intention von Hesiods "Werken und Tagen"*, Göttingen.
- Schöpsdau, K. (1994), *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Buch I-III, Göttingen.

- Schwartz, J. (1960), *Pseudo-Hesiodica. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*, Leiden.
- Scodel, R. (1982), "The Achaean Wall and the Myth of Destruction", *Harvard Studies in Classical Philology* 86, 33-50.
- Scolnicov, S., Brisson, L. (eds.) (2003), *Plato's "Laws": from Theory into Practice*. Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Sankt Augustin.
- Solmsen, F. (1949), *Hesiod and Aeschylus*, New York.
- Stiewe, K. (1962), "Die Entstehungszeit der hesiodischen Frauenkataloge I", *Philologus* 106, 292-299.
- Stiewe, K. (1963), "Die Entstehungszeit der hesiodischen Frauenkataloge II", *Philologus* 107, 1-9.
- Strauss Clay, J. (1983), *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton.
- Strauss Clay, J. (2003), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge.
- Strauss Clay, J. (2005), "The Beginning and the End of the Catalogue of Women and its Relation to Hesiod". Hunter, R. (ed.) (2005) 25-34.
- Szlezák, T.A. (1993), "Atlantis und Troia. Platon und Homer: Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos", *Studia Troica* 3, 233-237.
- Tulli, M. (1990), "Età di Crono e ricerca sulla natura nel *Politico* di Platone", *Studi Classici e Orientali* 60, 97-115.
- Tulli, M. (2003), "Omero nel III libro delle *Leggi*". Scolnicov, S., Brisson, L. (eds.) (2003), 227-231.
- Tulli, M. (ed.) (2011), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Ricerche di Filologia Classica VI, Pisa.
- Turpin, J.K. (1980), "L'expression αἰδώς καὶ νέμεσις et les "actes de langage"", *Revue des Études Grecques* 93, 352-367.
- Van Noorden, H. (2010), "Hesiod's Races and your own: Socrates' Hesiodic Project". Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (eds.) (2010), 176-199.
- Vegetti, M. (ed.) (1998) Platone. *La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. II, libri II e III, Napoli.
- Vernant, J.P. (1998), "Méthode structurale et mythe des races", in *Mythe et pensée chez les Grecs*, (1985) Paris, trad. it. in Arrighetti, G. (1998), 521-539.
- West, M.L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- West, M.L. (1978), *Hesiod. Works and Days*, Oxford.
- West, M.L. (1985), *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford.
- Willcock, M.M. (1964), "Mythological Paradeigma in the Iliad", *Classical Quarterly* 14, 141-154.

- Wilson, P. (2009), "Thamyris the Thracian: the Archetypical Wandering Poet". Hunter, R., Rutherford, I. (eds.) (2009), 46-79.
- Zarecki, J.P. (2007), "Pandora and the Good ἔργα in Hesiod", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47, 5-29.