

# Senecio

a cura di Emilio Piccolo e Letizia Lanza



**Vico Acitillo 124 - Poetry Wave**

**Vico Acitillo 124 - Poetry Wave**

[www.vicoacitillo.it](http://www.vicoacitillo.it)  
[mc7980@mlink.it](mailto:mc7980@mlink.it)

*Napoli, 2006*

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

## Età dell'oro di Giovanni Ghiselli

Esiodo

«Partendo da un'età aurea in cui regnano, allo stato puro, la giovinezza, la giustizia, l'amicizia reciproca, la felicità, si va a finire in un'età che è in ogni cosa il rovescio della prima: essa è completamente in balia della vecchiaia, dell'ingiustizia, della litigiosità, dell'infelicità. Nell'età dell'oro, tutto era ordine, giustizia e felicità: il regno della pura δίκη. Alla fine del ciclo, nella tarda età del ferro, tutto sarà abbandonato al disordine, alla violenza e alla morte: sarà il regno della pura ὕβρις»<sup>1</sup>.

L' ὕβρις è già presente nella stirpe degli uomini d'argento: «La ὕβρις degli uomini di bronzo si manifesta nelle fatiche di Ares: è una smisuratezza guerriera. Quella degli uomini d'argento si manifesta attraverso l'ingiustizia da cui non sanno astenersi nei loro rapporti reciproci, e attraverso la loro empietà nei riguardi degli dèi. Zeus fa scomparire questa razza perché essa rifiuta di onorare gli dèi olimpici col culto che loro spetta. Questa è una smisuratezza giuridica e teologica non già guerriera. Il seguito del testo ci fornisce la controprova dell'esattezza di questa interpretazione. Infatti la razza degli eroi che tiene dietro a quella del bronzo non è detta semplicemente più giusta, bensì δικαιότερον καὶ ἄρειον, più giusta e più coraggiosa<sup>2</sup>. La sua δίκη è situata sullo stesso piano guerriero a cui appartiene la ὕβρις degli uomini di bronzo... Gli uomini d'oro così come quelli d'argento sono oggetto di una promozione nel senso proprio della parola: dalla condizione di uomini mortali passano a quella di δαίμονες. La complementarità che li lega opponendoli, appare nell'aldilà così come nella loro esistenza terrena: i primi formano i dèmoni epictonii, i secondi dèmoni ipoctonii... Del tutto diverso è il destino postumo delle razze di bronzo e degli eroi. Né l'una né l'altra ottiene, in quanto razza, una promozione... La razza di bronzo e quella degli eroi sono votate esclusivamente alla guerra; vivono e muoiono combattendo. Gli uomini di queste due razze sono dei guerrieri; ma quelli di bronzo non conoscono altro che la guerra; della giustizia non si curano; gli eroi invece riconoscono il valore superiore della δίκη perfino nella guerra»<sup>3</sup>.

La razza del ferro «non è unitaria, ma comprende, uno dopo l'altro due tipi di esistenza umana rigorosamente opposti, di cui il primo accorda ancora alla δίκη un posto, il secondo conosce soltanto la ὕβρις... Il secondo aspetto dell'età del ferro, lo chiamo ora “tarda età del ferro”, ora “età

---

<sup>1</sup> J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Einaudi, Torino, 1978, p. 56.

<sup>2</sup> *Opere* 145-146.

<sup>3</sup> J. P. Vernant, *Mito e pensiero*, cit., pp. 67 sgg. (cf. *Opere* 181).

del ferro in declino”; non dico mai sesta razza... Alla fine dell’età del ferro non rimarrà altro che la vecchiaia: gli uomini nasceranno vecchi, con le tempie bianche»<sup>4</sup>.

«Nel mondo di Esiodo ci sono, certo, guerre, cattive liti, processi fraudolenti come quelli che Perses tenta di suscitare contro di lui, ma ci sono anche, all’interno della famiglia, tra vicini e tra amici, legami di amicizia e di assistenza<sup>5</sup>. Perses stesso ne ha fatto esperienza: Esiodo non è stato avaro del suoi aiuto quando suo fratello, trovandosi nel bisogno, è venuto da lui<sup>6</sup>. Del resto, se accade che i re pronuncino sentenze storte, essi possono anche amministrare la giustizia dirittamente: allora, in tutto il paese, i beni prevalgono sui mali: niente guerra (πόλεμος), niente fame (λιμός), niente disastri (ἀάτη)<sup>7</sup>; il popolo gode in lieti banchetti dei frutti dei campi che ha coltivati; le donne partoriscono ai loro mariti figli “simili ai loro padri”, mentre alla fine dell’età del ferro i figli non saranno più nemmeno “simili ai loro padri”<sup>8</sup>. La lettura attenta del testo dunque sembra proprio confermare che la razza del ferro ha due aspetti, accuratamente distinti, anzi contrapposti da Esiodo. La razza di ferro designa, in primo luogo la vita attuale, la stessa di cui il mito di Pandora rendeva conto e a cui si applicano i consigli religiosi, morali, pratici, agricoli, che il poema *Le opere e i giorni* dispensa generosamente...In secondo luogo, la razza di ferro designa non più questa vita presente, quale il poeta la osserva, ma una vita futura, quale la sua ispirata sapienza gli consente di prevedere»<sup>9</sup>.

Il mito della prima donna si collega a quello dell’età dell’oro.

La storia del decadimento dall’aurea stirpe primigenia (χρύσειον μὲν πρότιστα γένος, *Opere* 109) a quella finale, e attuale, ferrigna (νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον, 176), prende l’avvio dal racconto dei mali conseguiti alla mossa malaccorta o malvagia di Pandora, l’Eva dei Greci.

Il mito delle cinque età afferma che dalla stirpe d’oro si passa a quella d’argento, a quella di bronzo, a quella degli eroi, a quella del ferro, con una crescita progressiva di violenza, empietà e stupidità, a parte una controtendenza nell’età degli eroi.

---

<sup>4</sup> J. P. Vernant, *Mito e pensiero*, cit., pp. 75-78. «Quelli che sopravviveranno invecchieranno in un attimo. Finché un giorno qualcuno deciderà che non ha più senso continuare...Puoi credere che quegli anni fossero soltanto difficili, oppure che siano stati gli anni peggiori della storia del mondo. In cui il mondo invecchiò di colpo. E prese dalla vecchiaia l’egoismo e la disperazione, non la saggezza e la generosità», S. Benni, *Margherita dolcevita*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 201 e p. 202.

<sup>5</sup> Cfr. per esempio *Opere* 342-351.

<sup>6</sup> *Ibid.* 396.

<sup>7</sup> *Ibid.* 225-237.

<sup>8</sup> *Ibid.* 235 e 182.

<sup>9</sup> J. P. Vernant, *Mito e pensiero*, cit., p. 80.

Nella *Teogonia* Esiodo racconta che Zeus si era sdegnato poiché Prometeo<sup>10</sup> aveva cercato di ingannarlo due volte: la prima dividendo tra gli uomini e gli dèi un bue di notevole mole in maniera iniqua; la seconda restituendo agli uomini il fuoco che Zeus aveva tolto agli uomini, per rappresaglia nei confronti della benevolenza di Prometeo. Allora Zeus, in cambio del fuoco preparò per loro un malanno (αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισι, 570). Questo male fu plasmato da Efesto con la terra: era simile ad una vereconda fanciulla che Atena adornò con un cinto, una veste, un velo, serti di fiori e una corona d'oro dove lo stesso Ambidestro aveva cesellato figure di fiere terribili, quanti ne nutre la terra ed il mare (582). Una prefigurazione delle leonesse, le tigri e le scille in cui vengono trasfigurate Clitennestre e Medee. Comunque questa creatura divenne uno splendido malanno (καλὸν κακόν, 585) per gli uomini, un inganno scosceso (δόλον αἰπὸν, 589) e senza rimedio. Ecco già delineato il “popolo nemico”<sup>11</sup> da cui derivano a quello dei maschi malanno e sciagura (πῆμα, 592).

Leggiamo alcuni versi della *Teogonia* (585-593). Efesto porta la donna davanti a un pubblico misto di uomini e di dèi:

Quando poi ebbe plasmato un bel malanno in cambio di un bene  
la condusse subito là dove c'erano gli altri dei e gli uomini  
fiera dell'ornamento della dea dagli occhi lucenti, figlia di padre potente.  
Meraviglia prese gli dèi immortali e gli uomini mortali,  
come videro l'inganno scosceso, senza rimedio per gli uomini.  
Da lei infatti deriva la stirpe delle donne morbide assai,  
da lei infatti la stirpe deleteria e la razza delle donne  
sciagura grande per i mortali, quando abitano con i maschi,  
e non sono compagne della funesta Povertà ma della sazietà.

– καλὸν κακόν (v. 585): è un efficace ossimoro che troverà un *locus similis* nel *Paradise Lost* (1658-1665) del “puritano d'incrollabile fede”<sup>12</sup> John Milton (1608-1674). In questo poema Adamo si chiede perché il Creatore, che ha popolato il cielo di alti spiriti maschili, ha creato alla fine sulla terra questa novità, questo grazioso difetto di natura (*this fair defect of Nature*) e non ha riempito subito il mondo con uomini simili ad angeli senza il femminile, o non ha trovato un altro modo per generare l'umanità («*or find some other way to generate Mankind?*», X, 888 e sgg.). Questo desiderio del maschio deluso è stato realizzato per sé dal Dio biblico che crea il mondo senza alcuna

---

<sup>10</sup> Quello di Prometeo è «uno dei miti antropologici... che rendono ragione della condizione umana-condizione ambigua, piena di contrasti, in cui gli elementi positivi sono inscindibili da quelli negativi e ogni luce ha la sua ombra, giacché la felicità implica l'infelicità, l'abbondanza il duro lavoro, la nascita la morte, l'uomo la donna, e l'intelligenza e il sapere si uniscono, nei mortali, alla stupidità e all'imprevidenza. Questo tipo di discorso mitico sembra obbedire a una logica che si potrebbe definire, in contrasto con la logica dell'identità, come la logica dell'ambiguità, dell'opposizione complementare, dell'oscillazione tra poli contrastanti» (J. P. Vernant, *Tra mito e politica*, trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 30-31).

<sup>11</sup> Cfr. C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Mondadori, Milano 1968: «Sono un popolo nemico, le donne, come il popolo tedesco» (9 settembre, 1946).

<sup>12</sup> C. Izzo, *Storia della letteratura inglese*, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1961, p. 517.

presenza femminile, come fa notare Fromm: «Il racconto non ha inizio con le parole: “In principio era il caos, in principio era l’oscurità”, bensì, “In principio Dio creò...” - dunque lui solo, il dio maschile, senza intervento né partecipazione da parte della donna-cielo e terra. Dopo l’interruzione di una frase in cui risuonano ancora le antiche concezioni, il racconto prosegue: «E dio disse: “sia la luce”, e la luce fu» (*Gn.* 1, 3). Qui in tutta chiarezza compare l’estremo della creazione solamente maschile, la creazione per mezzo esclusivo della parola, la creazione attraverso il pensiero, la creazione attraverso lo spirito. Non si ha più bisogno del grembo materno per generare, non più della materia: la bocca dell’uomo che pronuncia una parola ha la capacità di creare la vita direttamente e senza bisogno d’altro (...) Il pensiero che l’uomo sia in grado di creare esseri viventi soltanto con la sua bocca, con la sua parola, dal suo spirito, è la fantasia più contronatura che sia immaginabile; essa nega ogni esperienza, ogni realtà, ogni condizione naturale, spazza via ogni vincolo posto dalla natura per raggiungere quell’*unico* scopo: rappresentare l’uomo come assolutamente perfetto, come colui che possiede anche la capacità che la vita sembra avergli negato: la capacità di generare»<sup>13</sup>. E meno male che poi il Signore Dio disse: «Non è bene che l’uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Genesi*, 2, 23).

– ἀγαθοῖο (v. 585): Si noti la desinenza -οῖο del genitivo della seconda declinazione. Deriva da \*o-syo e si alterna con -ου (contratto da -oo e derivato da \*o-so) secondo la necessità metrica; «Si può pensare che -ου appartenga probabilmente alla lingua del poeta<sup>14</sup> e invece -οῖο a uno stadio linguistico anteriore. Nel testo omerico, quale noi lo leggiamo nella volgata, le due desinenze ricorrono un numero quasi uguale di volte (1801 -οῖο; 1881 -ου)»<sup>15</sup>. Il fuoco del resto è un bene apparente, secondo altri autori, come vedremo.

– κόσμῳ ἀγαλλομένην (v. 587): si vede la vanità della donna. Si ricordi che Platone considera la cosmesi non un’arte, ma una prassi irrazionale, la forma di adulazione che sta sotto (ὑπόκειται), si sostituisce, alla ginnastica, per quanto riguarda la cura del corpo, come la culinaria è subordinata alla medicina. La cosmesi (ἡ κομμωτική) dunque è κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννῆς καὶ ἀνελεύθερος (*Gorgia*, 465b), malvagia e fallace, ignobile e servile, poiché inganna attraverso l’apparenza, i colori, la levigatezza e i vestiti, in modo da indurre a trascurare la bellezza naturale che si ottiene con la ginnastica, mentre con i cosmetici ci appiccichiamo una speciosità esterna.

Nei *Memorabili*<sup>16</sup> (II, 1, 21-34) Senofonte riferisce, attraverso Socrate, la favola esemplare di Eracle al bivio attribuita a uno scritto (*Stagioni*) del sofista Prodico di Ceo<sup>17</sup>. Sul bivio di Eracle ci sono

---

<sup>13</sup> E. Fromm, *Amore sessualità e matriarcato*, trad. it. Mondadori, Milano, 1997, p. 104 e 105.

<sup>14</sup> Omero (ndr).

<sup>15</sup> R. Cantarella - G. Scarpato, *Breve introduzione a Omero*, Dante Alighieri, 1973, p. 145.

<sup>16</sup> Scritto socratico in quattro libri che presenta il maestro come un uomo probo e onesto, rispettoso della religione e delle leggi, valida guida morale nella vita pratica.

<sup>17</sup> Nato poco prima di Socrate.

due femmine umane con aspetti e con anime diverse. Anche l'aspetto e l'abbigliamento sono psicologie. Tutto infatti è mentale. Le due donne parlano all'eroe giovinetto incerto sulla via da prendere indicandogli ciascuna una strada. La prima vuole adescare l'adolescente con la promessa di una vita facile e piacevole. Questa femmina è, prosperosa, quasi opima<sup>18</sup>, morbida: τεθραμμένη μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἀπαλότητα; truccata nel colorito sì da avere l'aria di apparire più bianca e più rossa del naturale: κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χροῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι; impettita più del conveniente, con gli occhi aperti, e con una veste dalle quali lampeggiava a tutto spiano la sua bellezza: ἐσθῆτα δὲ ἐξ ἧς μάλιστα ἡ ὄρα διαλάμπει (II, 1, 22); inoltre si osservava spesso con compiacimento: guardava se qualcun altro la guardasse e spesso si volgeva alla sua ombra. Costei dagli amici viene chiamata Εὐδαιμονία, Felicità, ma dai detrattori, Κακία, Vizio (II, 1, 27).

L'essere variopinto è un difetto anche per le costituzioni: Platone biasima la mancanza di serietà della democrazia, una πολιτεία piacevole, anarchica e variopinta (ἡδεῖα καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, *Repubblica* 558c) che non si dà pensiero delle abitudini morali da cui proviene chi entra politica ma lo onora purché dica di essere amico del popolo.

Viceversa la donna virtuosa, la Virtù personificata, avvisa Eracle che gli dèi niente di buono concedono agli uomini senza fatica e impegno: τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις (II, 1, 28). Questa è un'affermazione topica: Esiodo dice che davanti al valore gli dèi hanno posto il sudore: τῆς δ' ἄρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισιν ἔθηκον (*Opere*, 289).

Ella era di natura nobile, ossia pudica e modesta. L'ornamento del suo incarnato era la purezza (κεκοσμημένη τὸ μὲν χροῶμα καθαριότητι), quello degli occhi il pudore (τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῦ), quello dello stile la modestia (τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη). Inoltre era vestita di bianco<sup>19</sup> (ἐσθῆτι δὲ λευκῇ, II, 1, 22). Il pudore è un valore forte della cultura greca e di quella latina.

---

<sup>18</sup> Di questo genere è l'aspetto di Gruscenka dei *Fratelli Karamazov*: «C'era in lei anche qualche altra cosa, di cui Alioscia non poteva rendersi conto, ma che non mancò di sentire, sebbene inconsciamente; ed era, forse, quella mollezza, quella dolcezza dei movimenti del corpo, la silenziosità quasi felina di quei movimenti. Eppure ella aveva un corpo forte e opulento. Sotto lo scialle si disegnavano un largo paio di spalle, un seno prominente e giovanile. Quel corpo prometteva le forme di una Venere di Milo, sia pure in proporzione già fin d'ora un tantino esagerata: lo si presentava. I conoscitori della bellezza femminile russa potevano predire senza punto sbagliarsi, guardando Gruscenka, che la sua fresca bellezza, ancora perfettamente giovanile, avrebbe perduto verso i trent'anni l'armonia delle linee, si sarebbe sformata, che il viso si sarebbe afflosciato...insomma, per dir tutto in due parole, era la bellezza fugace e passeggera che s'incontra così spesso tra le donne russe» (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. Bietti, Milano, 1968, pp. 207-208). I corpi delle persone sono "correlativi oggettivi": incarnano e fanno vedere nella carne uno stato mentale.

<sup>19</sup> Cfr. Dante, *Vita Nuova* (III): «avvenne che questa mirabile donna apparve a me vestita di colore bianchissimo». Si tratta di Beatrice diciottenne. Per quanto riguarda lo stile della modestia si può ricordare, sempre di Dante, il sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare*: «Ella si va, sentendosi laudare, benignamente d'umiltà vestuta» (vv. 6-7). Ovviamente la trasmissione del topos non è diretta.

– ὀβριμοπάτρης (v. 587): epiteto omerico di Atena (p. e. in *Odissea* 1, 101). «Tutto ciò che Esiodo atteggia a poesia assume, come cosa ovvia, la forma già fissata da Omero. Vi si infiltrano versi interi ed emistichi, parole e locuzioni tolte da Omero»<sup>20</sup>.

– δόλον αἰπὺν (v. 589): Nell'*Odissea* (1, 11) l'aggettivo è riferito alla morte: αἰπὺν ὄλεθρον. La donna come inganno scosceso e letale è diventato un luogo comune : Orazio mette in guardia da Pirra, che è *simplex munditiis*<sup>21</sup> semplice nell'eleganza, ma provoca il naufragio degli amanti inesperti: *Miseri, quibus / intemptata nites: me tabula sacer / votiva paries indicat uvida / suspendisse potenti / vestimenta maris deo*<sup>22</sup>, «Poveretti quelli cui brilli senza che ti abbiano conosciuta: la sacra parete con la tavola votiva rivela che io ho appeso le vesti fradicie al potente dio del mare». Il poeta scampato al pelago dell'amore è grato al dio Nettuno che l'ha salvato.

– θηλυτεράων (v. 590): «la desinenza in -άων è un eolismo e costituisce in genere lo spondeo finale dell'esametro»<sup>23</sup>. L'aggettivo θῆλυς, “femminile”, «deriva dall'indoeuropeo \*dha-/dhe- che ha dato come esito in greco θη-, in latino *fe-*»<sup>24</sup>. Su queste radici si formano θηλή, mammella, *femina*, *felix* e *felicitas*.

– κόροιο (v. 593): la donna cerca l'uomo che le procuri benessere: cfr. κορέννυμι, «saziare».

Nel poema agricolo l'autore mette in guardia il fratello, Perse, perché non si lasci ingannare da una donna πυγοστόλος<sup>25</sup>, dalle natiche agghindate, che mentre fa moine seducenti mira al granaio (*Opere* 373-374). L'autore non esclude che l'uomo accorto possa scegliersi una compagna brava: non può esserci migliore acquisto<sup>26</sup> di una moglie buona, come non c'è nulla di più raccapricciante di una sposa cattiva (*Opere* 702-703). Euripide è più radicale e assoluto nel negare ogni felicità al matrimonio (cfr. *Alceste* 238-242 e 828-888).

Nelle *Opere e giorni* Esiodo torna sul mito di Prometeo e di Pandora: Zeus, sdegnato per l'inganno di Prometeo, dai tortuosi pensieri, versò sugli uomini lacrimevoli affanni e nascose il fuoco (κρύψε δὲ πῦρ<sup>27</sup>, 50), poi, siccome il figlio di Giapeto lo rubò di nuovo nascondendolo ἐν κοίλῳ νόσθηκι (52), in una verga cava, l'adunatore di nubi, adirato, aggiunse un'altra sciagura e disse:

---

<sup>20</sup> W. Jaeger, *Paideia*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1978, 1, p. 127.

<sup>21</sup> *Odi* I, 5, 5.

<sup>22</sup> *Odi* I, 5, 12-16.

<sup>23</sup> R. Cantarella - G. Scarpato, *Breve introduzione*, cit., p. 207.

<sup>24</sup> G. Ugolini, *Lexis*, Atlas, Bergamo, 1992, p. 241.

<sup>25</sup> Formato da πυγή, «deretano» e στέλλω, «agghindo».

<sup>26</sup> «La casa, il bove e la moglie sono i tre elementi fondamentali della vita del contadino in Esiodo, *Op.* 405 (citato da Aristotele, *Pol.* I, 2, 1252 b 10, nella sua famosa trattazione economica). In tutta la sua opera Esiodo considera l'esistenza della donna da un punto di vista economico, non solo nella sua versione della storia di Pandora, con cui vuole spiegare l'origine del lavoro e della fatica tra i mortali, ma anche nei precetti sull'amore, il corteggiamento e il matrimonio (*ibidem* 373, 695 ss.; *Theog.* 590-612)». W. Jaeger, *Paideia*, cit., 1, p. 63, n. 24.

<sup>27</sup> Cfr. Virgilio, *Georgica* I, 131: *ignemque removit*.



Figlio di Giapeto, che più di tutti conosci pensieri maliziosi,  
 tu gioisci di avere rubato il fuoco e di avere ingannato il mio volere,  
 grande sciagura per te e per gli uomini futuri.  
 io a quelli in cambio del fuoco darò un malanno, del quale tutti  
 godano nella foga della passione, circondando di affetto il proprio malanno”.  
 Così disse; poi scoppiò a ridere il padre degli uomini e degli dèi.  
 E comandò all’inclito Efesto di mescolare al più presto  
 terra con acqua, e di metterci voce e vigore  
 di essere umano, e di renderla simile alle dèe immortali nell’aspetto:  
 un bella, amabile, forma di ragazza; poi ad Atena  
 ordinò di insegnarle le opere: a tessere la tela lavorata con arte;  
 e all’aurea Afrodite di versare la grazia attorno al suo capo  
 e il desiderio doloroso e gli affanni che divorano le membra;  
 e inoltre ordinava a Hermes il messaggero Argifonte  
 di metterci dentro una mente di cagna e un carattere scaltro (*Opere* 54-68)

- μήδεα (v. 54): μῆδος significa pensiero e cura, affanno. E’ un pensiero quanto meno malizioso. Nell’*Iliade* Elena descrive Odisseo a Priamo, che lo ha visto dalle mura e le ha chiesto chi sia, come uomo che conosce ogni sorta di inganni e pensieri astuti (εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά, 3, 202). Non è difficile trovare dei nessi tra i due personaggi.
- ἔσσομένοισιν (v. 56): è la forma omerica del dativo del participio futuro di εἰμί. La sibilante può essere semplice (forma più recente) o geminata, secondo le esigenze metriche «sempre quindi ἔσσομένοισιν (part. dat. pl.)»<sup>28</sup> in caso di adonio finale (dattilo+spondeo o trocheo).
- κακόν...κακόν (v. 57 e v. 58 nella stessa sede metrica): sembra che Esiodo non abbia dubbi sulla coincidenza della donna con il malessere dell’uomo che la accoglie dando prova di offuscamento mentale<sup>29</sup> o di masochismo.
- κεν (v. 57): corrisponde all’attico ᾗν. Introduce il congiuntivo τέρπωνται (v. 58) cui dà un senso di irrealtà. «Per motivi metrici ᾗν non ha mai potuto soppiantare l’eolica κε, la quale offriva diverso impiego metrico. Il poeta epico, per sua comodità, aggiunge anche un -v efebistico, tipicamente ionico, a una particella non ionica e forma κεν»<sup>30</sup>.
- ἐγέλασσε (v. 59): il riso di Zeus canzona la credulità degli uomini “incauti e sciocchi”.
- γᾶϊον ὕδει (v. 61): l’impasto evoca il fango: cfr. *La tempesta* quando Prospero invita Calibano a parlare chiamandolo: *Thou earth, thou!* (1, 2), «Tu, pezzo di mota!».

<sup>28</sup> R. Cantarella - G. Scarpata, *Breve introduzione*, cit., p. 233.

<sup>29</sup> Per il quale non si vedono più i difetti della donna: *Nam faciunt homines plerumque cupidine caeci / et tribuunt ea quae non sunt his commoda vere*, Lucrezio, *De rerum natura* 4, 1153-1154), «Infatti fanno così di solito gli uomini acciecati dalla brama e attribuiscono a queste quei pregi che esse non hanno». *cupidine caeci*: clausola allitterante con il τόπος di «aprite un po’ quegli occhi, / uomini incauti e sciocchi» ripreso e spiegato dall’aria del Figaro delle nozze di Mozart-Da Ponte: «Guardate queste femmine, / guardate cosa son. / Queste chiamate dee / dagli ingannati sensi / a cui tributa incensi / la debole ragion. / Son streghe che incantano / per farci penar, / sirene che cantano / per farci affogar; / civette che allettano / per trarci le piume, / comete che brillano / per toglierci il lume. / Son rose spinose, / son volpi vezzose, / son orse benigne, / colombe maligne, / maestre d’inganni, / amiche d’affanni / che fingono, mentono, / che amore non sentono, / non senton pietà. / Il resto nol dico. / Già ognuno lo sa» (Mozart-Da Ponte, *Le nozze di Figaro*, IV, 8.). Infatti era già scritto nella nostra letteratura classica.

<sup>30</sup> R. Cantarella - G. Scarpata, *Breve introduzione*, cit., p. 147.

– ἀθανάτης θεῆς : forme omeriche di dativo plurale. «Dell’iota sottoscritto di -ησι si ha molta ragione di dubitare, come di una forma puramente grafica dovuta ai codici per il normale -ησι. Inoltre, la desinenza -ης lascia perplessi; ricorrendo pochissime volte e trovandosi in genere davanti a vocale, fa pensare a un ησ’ con -ι finale caduta per elisione»<sup>31</sup>.

– παρθενικῆς ...ἐπήρατον (v. 63) formato da ἐπί ed ἐράω. Zeus costruisce per gli uomini l’inganno di cui parla Schopenhauer: «La natura ha destinato le giovinette a quello che, in termini teatrali, si chiama “colpo di scena”: infatti, per pochi anni la natura ha donato loro rigogliosa bellezza, fascino e pienezza di forme, a spese di tutto il resto della loro vita, affinché, cioè, siano capaci di impadronirsi durante quegli anni della fantasia di un uomo in misura tale, che egli si lasci indurre a prendersi onestamente una di loro per tutta la vita, in una forma qualsiasi, passo al quale la mera riflessione razionale non sembrerebbe aver dato nessuna sicura garanzia di invogliare l’uomo. Perciò la natura ha provveduto la femmina, appunto come ogni altra delle sue creature, delle armi e degli utensili di cui ha bisogno per la sicurezza della sua esistenza e per tutto il periodo in cui ne ha bisogno; e anche qui la natura ha provveduto con la sua consueta parsimonia. Come ad esempio, la formica femmina, dopo l’accoppiamento, perde per sempre le ali, superflue, anzi pericolose per la prole, così, di solito, dopo una o due gravidanze, la donna perde la sua bellezza e probabilmente, perfino, per la stessa ragione. In conformità con ciò, le giovinette considerano nel segreto del loro cuore, i loro lavori domestici o professionali una cosa secondaria, forse, perfino, un semplice trastullo: come loro unica seria professione esse considerano l’amore, le conquiste e ciò che vi si collega, come acconciature, balli, eccetera»<sup>32</sup>.

– πόθον (v. 66): è il desiderio, il rimpianto di cosa o persona che non c’è: per questo è doloroso, al punto che fa morire Anticlea durante l’assenza di Odisseo che la incontra infatti nell’Ade dove la madre, interrogata sulle cause della morte, dice al figlio che l’hanno uccisa il rimpianto di lui e le preoccupazioni (σός τε πόθος σά τε μήδεα, *Odissea*, 11, 202). Sentiamo R. Barthes «Come! il desiderio non è forse sempre lo stesso, sia che l’oggetto sia presente o assente? Non si tratta dello stesso struggimento: vi sono due parole: *Pòthos*, per il desiderio dell’essere assente, e *Himeros*, più ardente, per il desiderio dell’essere presente»<sup>33</sup>.

– γυιοβόρους (formato da γυῖον e βιβρώσκω) μελεδώνας (v. 66): il desiderio amoroso, anche se contraccambiato, è distruttivo come quello di una persona assente poiché si è comunque sempre soli. Con *rabies* o *furor* Lucrezio indica la passione erotica (*De rerum natura*, 4, v. 1083 e v. 1117) che è un desiderio continuamente frustrato: *nequiquam, quoniam nil inde abradere possunt* (v. 1110), «invano poiché di lì non possono raschiare via niente». Leggiamo alcuni versi: *sic in amore*

<sup>31</sup> R. Cantarella - G. Scarpato, *Breve introduzione*, cit., p. 207.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, trad. it. Adelphi, Milano 1983, Tomo II, pp. 832-833.

<sup>33</sup> R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. it. Einaudi, Torino 1979, p. 35.

*Venus simulacris ludit amantis / nec satiare queunt spectando corpora coram*<sup>34</sup> / *nec manibus quicquam teneris abradere membris / possunt errantes incerti corpore toto. / Denique cum membris collatis flore fruuntur / aetatis, iam cum praesagit gaudia corpus / atque in eost Venus ut muliebria conserat arva, / adfigunt avide corpus iunguntque salivas / oris et inspirant pressantes dentibus ora, / nequiquam, quoniam nil inde abradere possunt / nec penetrare et abire in corpus corpore toto; / nam facere interdum velle et certare videntur: / usque adeo cupide in Veneris compagibus haerent, / membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt* (IV, vv. 1101-1114), «così nell'amore Venere con i simulacri beffa gli amanti, né possono saziarsi rimirando i corpi presenti, né con le mani possono raschiare via nulla alle tenere membra, mentre errano incerti per tutto il corpo. Infine, come, congiunte le membra, godono del fiore della giovinezza, quando già il corpo pregusta il piacere e Venere è sul punto di seminare i campi della femmina, inchiodano avidamente il corpo e mescolano le salive della bocca, e ansimano premendo coi denti le labbra, invano poiché di lì non possono raschiare via niente, né penetrare e sparire nel corpo con tutto il corpo, infatti sembrano talvolta volere farlo lottando: a tal punto sono avidamente attaccati nei lacci di Venere, mentre le membra sdilinquite dalla violenza del piacere si struggono».

Vorrei aggiungere un brano di Kafka viene descritta una copula del genere per denunciare l'impossibilità o l'impotenza dell'amore tra K. e Frieda: «poiché la seggiola era accanto al capezzale, vacillarono e caddero sul letto. E lì giacquero, ma non con l'abbandono di quella prima notte. Lei cercava qualcosa, e lui pure, e ciascuno, furente e col viso contratto, cercava, conficcando il capo nel petto dell'altro: né i loro amplessi né i loro corpi tesi li rendevan dimentichi, ma anzi li richiamavano al dovere di cercare ancora; come i cani raspano disperatamente il terreno, così essi scavavano l'uno il corpo dell'altro, e poi, delusi, smarriti, per trovare un'ultima felicità, si lambivano a volte con la lingua vicendevolmente il viso. Solo la stanchezza li pacificò e li riempì di mutua gratitudine. Poi sopraggiunsero le due serve. “Guarda quei due sul letto” disse l'una, e per compassione li coprì d'un lenzuolo»<sup>35</sup>.

– *κύνειον* (v. 67): l'assimilazione della donna alla cagna diverrà topico. Nel *Giambo contro donne* (fr. 7 West) Semonide di Amorgo<sup>36</sup>, il cui misoginismo ricorda quello di Esiodo, fa derivare le femmine umane di vario carattere da altrettante bestie. Il primo tipo discende dal porco irsuto: costei sta non lavata in vesti sporche a ingrassare in mezzo al luridume (vv. 5-6). Il secondo deriva

<sup>34</sup> *corpora coram* «nota la clausola allitterante e fortemente assonante, dopo la dieresi bucolica... *Teneris abradere membris* è di nuovo una *iunctura* ossimorica (vedi sopra: vv. 1080-1081), in cui si uniscono un verbo connotato di violenza e un epiteto (*teneris*) indicante delicatezza e affettività (come, al v. 1080, *labellis*). L'insistenza sull'impotenza degli *amantes* a raggiungere la soddisfazione (*nec ... queunt ... nec possunt*), cui così freneticamente aspirano, genera la consueta reazione mista di pietà e derisione» (G. B. Conte, *Scriptorium classicum*, Le Monnier, Firenze 2001, 5, p. 54).

<sup>35</sup> F. Kafka, *Il castello*, trad. it. Mondadori, Milano, 1973, p. 84.

<sup>36</sup> Primi anni del VI secolo.

dalla volpe<sup>37</sup> maliziosa, esperta di tutto, non le sfugge niente, sovverte le categorie morali ed è varia d'umore. La terza femmina proviene dalla cagna che latra in continuazione e non basta lapidarla per farla tacere.

La parola κύων (ή), «cagna» con la quale Clitennestra si definisce nell'*Agamennone* di Eschilo è un esempio di ambiguità tragica. Quando Clitennestra «afferma che il re ritrova in lei γυναῖκα πιστήν, δωμάτων κύνα<sup>38</sup>, essa dice in realtà il contrario di ciò che sembra... Come nota lo scoliaste, κύων (la cagna) significa una donna che ha più di un uomo»<sup>39</sup>.

– Ἄργειφόντην (v. 68): formato da Ἄργος e φονεύς. Nelle *Supplici* di Eschilo Pelasgo dice al coro che Ermes uccise (κατέκτανεν, 305) Argo, il pastore onniveggente, figlio della terra. Nel *Prometeo incatenato* invece, Io racconta che al suo guardiano Argo, violento nell'ira il quale spiava i suoi passi con occhi fitti, tolse la vita un inaspettato subitaneo destino (ἀπροσδόκητος ... μόρος, 680).

Anche nel «più recente e paesano dei due poemi d'Esiodo che ci restano»<sup>40</sup> dunque la donna riceve ornamenti e attributi speciosi: l'autore considera la femmina umana quale agente patogeno per l'umanità. In tutta la sua opera «traspare un apprezzamento crudo e malevolo della donna quale causa d'ogni male, estraneo alle concezioni cavalleresche»<sup>41</sup>.

La prima donna esiodica fu chiamata Pandora poiché tutti gli dèi le avevano fatto un dono. Questo «inganno scosceso e senza rimedio», accolto incautamente da Epimeteo, invano avvertito da Prometeo, diffuse mali e malattie sulla terra e sul mare togliendo il coperchio all'orcio dove erano rinchiusi: da allora, la terra che prima era priva di mali e del pesante lavoro (91) divenne piena di mali, e così pure il mare: πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα (101).

Nel vaso, sul quale infine Pandora ripose il coperchio per volere di Zeus, rimase solo la Speranza (Μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπίς<sup>42</sup>, 96).

Prima di fatto vivevano sulla terra le stirpi degli uomini  
lontano, in disparte dai mali e in disparte dalla penosa fatica  
e dalle malattie dolorose, che agli uomini danno i destini fatali.

<sup>37</sup> Si ricorderà «son volpi vezzose» de *Le nozze di Figaro*.

<sup>38</sup> vv. 606-607, «la sposa fedele ... la cagna della casa». Κύων è un'altra parola chiave nei drammi di Clitennestra: nelle *Coefore* la moglie adultera e assassina per dissuadere il figlio dall'ammazzarla gli dice: guardati dalle cagne rabbiose (ἐγκότους κύνας, 924) della madre! A una cagna si paragona Elettra scacciata in un angolo come una cagna dannosa (*Coefore* 446). Nell'*Elettra* di Sofocle la figlia che odia la madre afferma che costei latra (ὕλακτεῖ, 299) stimolata dall'imbelle (ἄναλκις, 301) Egisto, l'effeminato che fa le sue battaglie con le femmine: ὁ σὸν γυναιξὶ τὰς μάχας ποιούμενος, 302).

<sup>39</sup> J. P. Vernant, "Ambiguità e rovesciamento" in J. P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it. Einaudi, Torino, 1976, n. 9 p. 91.

<sup>40</sup> W. Jaeger, *Paideia*, cit., 1, p. 121.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>42</sup> «Evidentemente è un male anche la Speranza, perché spesso è attesa vana di ciò che non si realizzerà», G. A. Privitera - R. Pretagostini, *Storia e forme della letteratura greca*, Einaudi scuola, Milano 1997, p. 74.

Subito infatti nel male i mortali invecchiano.  
 Ma la donna levando con le mani il grande coperchio dell'orcio  
 li diffuse: e agli uomini preparò affanni lamentevoli.  
 Sola nel medesimo luogo la Speranza nella dimora infrangibile  
 dentro rimaneva, sotto l'orlo dell'orcio, né fuori  
 volò: prima infatti ella rimise a posto il coperchio dell'orcio  
 per volere di Zeus eggioco adunatore di nubi.  
 Ma innumerevoli altre miserie tra gli uomini vagano:  
 piena infatti è la terra di mali, pieno ne è il mare.  
 I morbi frequentano gli uomini alcuni di giorno,  
 altri di notte, spontaneamente, portando malanni ai mortali,  
 in silenzio, poiché l'accorto Zeus tolse loro la voce.  
 Così non è in alcun modo possibile evitare la mente di Zeus. (*Opere*, 90-105).

– ζώεσκον (v. 90): imperfetto iterativo, senza aumento, di ζάω. «L'aumento in Omero è facoltativo, e così tutta la poesia posteriore che più o meno consapevolmente si rifà o può rifarsi a Omero... Si sono tentate a più riprese statistiche sull'uso omerico dell'aumento, per scoprirne le leggi: ma spesso l'unica legge, almeno a noi apparente, è la comodità o necessità metrica. Si è osservato tuttavia che nell'*Odissea* le forme con aumento sono più numerose che nell'*Iliade*; che l'aumento è sempre presente nelle forme monosillabiche a vocale breve (ἔ-σχε, ἔ-πλε, ἔ-κτα), mentre può mancare nei monosillabi a vocale lunga (στῆ, βῆ, γνῶ, δῶ che stanno anche all'inizio del verso); che gli aoristi gnomici hanno l'aumento sillabico; che gli imperfetti iterativi mancano di aumento»<sup>43</sup>.

– βούσων (v. 92): diverrà topico attribuire la causa della malattia di una città intera al capo contaminatore. E' questo un topos letterario già presente nell'*Odissea*. Un re buono, afferma Ulisse nel XIX canto parlando con Penelope, porta il popolo alla prosperità: «Raggiunge l'ampio cielo la tua fama, / come quella di un re irreprensibile che pio, / regnando su molti uomini forti, / tenga alta la giustizia; allora la nera terra produce / grano e orzo, gli alberi si appesantiscono di frutti, / figliano continuamente le greggi e il mare offre i pesci, / per il suo buon governo, insomma prosperano le genti sotto di lui» (108-114).

L'altro lato della stessa concezione secondo la quale il bene e il male di un solo uomo ridondano in favore e in danno di un popolo intero, per il principio della responsabilità collettiva, lo troviamo nel secondo archetipo della poesia greca, ossia nel nostro Esiodo (*Opere* 240-244: Πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπήρσα / ὅς τις ἀλιτραίνη καὶ ἀτάσθαλα μηχανάαται. / Τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μεγ' ἐπέγαγε πῆμα Κρονίων / λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί. / Οὐδὲ γυναιῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι, «Spesso anche un'intera città soffre per un uomo malvagio, / uno che si rende colpevole e architetta scelleratezze. / Su di loro dal cielo il Cronide fa piombare grandi malanni, / fame e peste insieme, e le genti vanno in rovina, / le donne non fanno figli e le case diminuiscono».

<sup>43</sup> R. Cantarella - G. Scarpato, *Breve introduzione*, cit., p. 185.

Solone nel frammento solitamente chiamato *Eunomia* (fr. 3 Gentili-Prato) esprime la medesima concezione: «e ingiusta è la mente dei capi del popolo cui è destinato / soffrire molti dolori in seguito alla gran prepotenza (ὄβριος ἐκ μεγάλης)... Ma si arricchiscono fidando in opere ingiuste, non risparmiando le ricchezze sacre né alcuna di quelle / pubbliche, rubano per arraffare chi da una parte chi dall'altra / né osservano i venerandi fondamenti di Giustizia, / che, pur mentre tace, conosce il passato e il presente, / e con il tempo in ogni caso arriva a far pagare... questi precetti l'animo mi spinge ad insegnare agli Ateniesi / che il Malgoverno (Δυσνομίη) procura moltissimi mali alla città / mentre il Buongoverno (Εὐνομίη) mostra ogni cosa ordinata e armonizzata / e spesso mette i ceppi addosso agli ingiusti: / leviga le asperità, fa cessare l'arroganza, oscura la prepotenza, / dissecca i fiori nascenti dell'accecamento, / raddrizza i giudizi tortuosi, mitiga le azioni / superbe, fa cessare le opere della discordia, / e fa cessare la rabbia della contesa terribile, e sono sotto di lui / tutte le cose umane armonizzate e assennate» (vv. 7-8, 11-16, 30-39).

Il re cattivo e malato dunque contamina la sua terra, rendendola sterile e sconciandola quale μίσημα. Come si scopre essere il protagonista dell'*Edipo re* che perciò si allontana da Tebe.

Nel IV secolo Isocrate chiama i despoti che cercano di dominare con la forza sui concittadini, non capi ma pesti delle città (οὐκ ἄρχοντας ἀλλὰ νοσήματα τῶν πόλεων, *Encomio di Elena*, 34).

La donna dunque può essere identificata con un capo cattivo, e, quindi, la donna non deve mai comandare.

– κῆρας (v. 92): sono i demoni della morte; Mimnermo, dopo avere ripreso una famosa similitudine omerica, li chiamerà κῆρες μέλαιναι includendo anche quello della vecchiaia, la morte della giovinezza: «Come le foglie<sup>44</sup> che genera la fiorita stagione / di primavera, quando crescono in fretta ai raggi del sole, / noi, simili a quelle, per il tempo di un cubito, godiamo dei fiori / di giovinezza, senza conoscere dagli dèi né il male / né il bene. Destini neri ci stanno accanto / uno che ha il termine della vecchiaia tremenda, / l'altro di morte: un attimo dura il frutto / di giovinezza, per quanto sulla terra si diffonde un raggio di sole» (fr. 2 West, vv. 1-8).

– χεῖρεςσι (v. 94): la precisazione non necessaria evidenzia il misfatto. Similmente vengono messe spesso in rilievo le mani dell'assassino. Nelle *Coefore* si legge: «Tutti i canali convogliati in un'unica via, bagnando la strage che imbratta la mano (τὸν χερσομυσῆ φόνον), correrebbero invano a purificarla» (72-74). Nell'*Edipo re* (231) e nell'*Antigone* (306) il tiranno lancia anatemi contro quello che chiama l'autore manuale (τὸν αὐτόχειρα) del misfatto per metterne in rilievo la colpevolezza.

---

<sup>44</sup> Cfr. *Iliade* VI, 146-149 (Glauco a Diomede).

Voglio contrapporre a questa negatività alcuni elogi della vita. La gioia è connaturata all'anima sana. Strabone<sup>45</sup> nella sua *Geografia* (X, 3, 9) afferma che gli uomini imitano benissimo gli dèi quando fanno del bene, ma, si potrebbe dire anche meglio, quando sono felici (ἄμεινον δ' ἄν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι).

La gioia è lo stato di salute dell'anima, è anche la sua bellezza e si accompagna alla purezza. Questo afferma Alioscia Karamazov quando approva e apprezza la sua futura sposa: «La vostra anima è più lieta della mia e, quel ch'è più importante, voi siete più pura di me»<sup>46</sup>. Più avanti un ragazzo malato a morte di tisi galoppante chiarisce il valore della vita e della gioia: «la vita è un paradiso e tutti noi viviamo in paradiso; soltanto, non vogliamo rendercene conto. Se, invece, volessimo riconoscerlo, la vita da domani diventerebbe un paradiso»<sup>47</sup>. E' lo starietz Zossima, che ricorda queste parole del fratello morto *ante diem*. Quindi il religioso ripete un appello che aveva rivolto ai suoi commilitoni da giovane, quando era nel secolo: «Signori! – esclamai a un tratto dal fondo del cuore – guardate intorno a voi questi doni di Dio; questo cielo azzurro, quest'aria pura, quest'erba tenera, gli uccellini, la natura bella e innocente. Soltanto noi, noi unicamente, uomini empì e sciocchi, non vogliamo capire che la vita è un paradiso; giacché basta che noi lo comprendiamo, perché diventi subito un paradiso in tutta la sua bellezza; e allora ci abbracceremmo e romperemmo in lacrime...»<sup>48</sup>. Si tratta di non temere la vita come suggerisce Alioscia Karamazov nell'ultima pagina del grande romanzo a dei ragazzi che lo ascoltano dopo la sepoltura di un loro amico: «-Ah, ragazzi! Ah, cari miei amici, non temete la vita! Come è bella la vita, quando si fa qualcosa di buono e di giusto!- -Sì, sì"- ripeterono i ragazzi con entusiasmo»<sup>49</sup>. Il principe Myškin ritiene connaturata all'uomo e naturale la felicità: «Io non so come sia possibile passare accanto a un albero e non sentirsi felici di vederlo. Parlare con una persona e non essere felici di volerle bene! Oh, io non so esprimere bene i miei sentimenti...ma quante cose belle vediamo ad ogni pie' sospinto, belle al punto che l'uomo più abietto non può che vederle sempre belle? Guardate un bambino, guardate l'alba divina, guardate come cresce un fuscello, guardate negli occhi che vi guardano a loro volta e vi vogliono bene...»<sup>50</sup>.

Anche Oblomov fa l'elogio della vita: «la vita è poesia. Gli uomini possono deturparla finché vogliono, resta pur sempre poesia!»<sup>51</sup>. Chi la deturpa sono gli *occupati otiosi*, gli indaffarati pieni di malevolenza: «Sono cadaveri, gente che dorme peggio di me, questi rappresentanti del bel mondo e

---

<sup>45</sup> 63 a.C.-23 d.C.

<sup>46</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 287.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>50</sup> F. Dostoevskij, *L'idiota*, trad. it. Garzanti, Milano 1973, p. 700.

<sup>51</sup> I. Gončarov, *Oblomov*, trad. it. Mondadori, Milano 1985, p. 233.

dell'alta società...Si invitano, si offrono l'un l'altro da mangiare senza cordialità, senza bontà, senza reciproca simpatia! Si riuniscono per un pranzo, per una serata, come se andassero all'ufficio, freddamente, senza allegria, per far sfoggio del proprio cuoco, della propria casa, per ridere poi l'uno dell'altro e farsi lo sgambetto. L'altro giorno, a pranzo, non sapevo dove guardare, avrei voluto nascondermi, mi sarei cacciato sotto la tavola, quando han cominciato a massacrare la reputazione degli assenti»<sup>52</sup>.

– νοῦσοι (v. 102): anche le malattie talora vengono considerate segno di colpa. Quando il principe Andrej Bolkonskij domanda al padre: «Come va la vostra salute?», il vecchio risponde: «Mio caro, solo gli stupidi e i viziosi si ammalano. Tu però mi conosci: dalla mattina alla sera sono occupato, sobrio, e quindi sano»<sup>53</sup>.

– μητίετα (v. 104): Zeus connotato da μῆτις. La metis secondo Vernant è qualche cosa di diverso dalla razionalità e anche dalla moralità: «Se i Greci conoscevano la ragione, conoscevano anche la *metis*, l'astuzia, la capacità di comportarsi abilmente. Come potevano coesistere queste due strategie, la razionalità e la *metis*, dal momento che per i Greci fanno parte tutte e due dell'intelligenza? Lo si vede partendo dall'esempio della *metis*, che è al tempo stesso astuzia, intelligenza scaltra, arte di arrangiarsi, furbizia, inganno; lo sviluppo della razionalità, che permette di progredire su vari piani, ha anche la sua contropartita. Il risultato di questa ricerca della razionalità basata sulla coerenza interna, sul rigore dimostrativo, dove l'argomentazione deve utilizzare concetti univoci e precisi – insomma questo sviluppo – comporta una conseguenza, che è il rifiuto di tutto un aspetto dell'intelligenza greca: vale a dire l'intelligenza messa al servizio non soltanto delle tecniche artigianali, ma anche della politica, del fiuto commerciale, della vita quotidiana, della navigazione. Quell'intelligenza astuta che svolgeva un ruolo fondamentale nella vita dei Greci viene respinta; essa è esclusa dalla razionalità nuova poiché si fonda, in definitiva, sul fatto che ogni cosa è sempre ambigua, polimorfa, sfuggente. Così, tutto ciò che non appartiene a una legge e a un ordine permanenti viene respinto; da parte di Platone, per esempio, con molta forza»<sup>54</sup>. E più avanti: «Nella *Teogonia*, appena promosso re degli dèi, Zeus convola a prime nozze con Metis, figlia di Oceano, dea che “ne sa più di tutti gli dèi o uomini mortali”. Questa unione riconosce appunto i servizi che l'intelligenza scaltra ha reso al dio, nella sua accessione al trono, e illustra la necessità della presenza di Metis nel fondamento di una sovranità che non può, senza di lei, né essere conquistata, né esercitarsi né conservarsi. Prendendo dalla madre lo stesso tipo di astuzia tortuosa che la caratterizza, i figli della dea sarebbero certamente invincibili e finirebbero

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>53</sup> L. Tolstoj, *Guerra e pace*, trad. it., Garzanti, Milano 1974, p. 146.

<sup>54</sup> J. P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 92.



col prevalere sul padre. Zeus dunque, a causa del matrimonio che lo consacra re degli dèi, si vede minacciato dalla stessa sorte che ha riservato al sovrano precedente: cadere sotto i colpi del proprio figlio. Ma Zeus non è un sovrano come gli altri. Crono, ingoiando i figli, lasciava ancora esistere al di fuori di sé potenze di scaltrezza superiore alla sua. Zeus va alla radice del pericolo. Egli rivolge contro Metis le armi stesse della dea: la scaltrezza, l'inganno, la sorpresa. Lusingandola con parole carezzevoli, la ingoia prima che partorisca Atena, per evitare che dopo la figlia essa porti in seno un figlio, che fatalmente sarebbe stato re degli uomini e degli dèi. Sposando, dominando e ingoiando Metis, Zeus non è più solo un dio scaltro, egli è il *metieta*<sup>55</sup>, il dio tutto scaltrezza. Niente può più sorprenderlo, ingannare la sua vigilanza e opporsi ai suoi disegni»<sup>56</sup>.

Vediamo come erano gli uomini della prima stirpe, quella d'oro.

Nella prima tra tutte le età una stirpe d'oro di uomini mortali  
crearono gli immortali che hanno dimore Olimpie.  
Quelli c'erano ai tempi di Crono, quando regnava nel cielo.  
E vivevano come dèi, con il cuore privo di affanni,  
lontano, in disparte da fatiche e da pena: né in qualche modo  
la miseranda vecchiaia incombeva, ma sempre di uguale forza nei piedi e nelle mani  
gioivano nelle feste, fuori da tutti i malanni;  
morivano come soggiogati dal sonno: i beni tutti  
erano per loro: la terra feconda recava il frutto  
non coltivata, copioso, abbondante; ed essi contenti,  
sereni si godevano i frutti con molti beni  
ricchi di armenti, cari agli dèi beati.  
Poi quando la terra coprì questa stirpe,  
essi da allora sono demoni per volere del grande Zeus,  
buoni, terrestri, custodi degli uomini mortali,  
che dunque stanno a guardia della opere giuste e delle azioni malvagie  
e, vestiti di nebbia, vanno e vengono in ogni luogo sulla terra,  
dispensatori di ricchezza: anche questo dono regale ebbero. (*Opere* 109- 126).

– χρύσειον (v. 109): non si tratta dell'oro materiale delle monete. Platone nella *Repubblica* sostiene che non hanno bisogno di oro e argento umano i guardiani (φύλακες) che ne possiedono uno divino nell'anima e che non è lecito mescolare e contaminare l'uno con l'altro: διότι πολλά καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονεν (417a), poiché molti empî misfatti sono avvenuti per la moneta corrente nel volgo. I guardiani devono essere anche filosofi (375e), capaci di comandare: a loro il Dio ha mescolato, nella generazione, dell'oro (415); agli ausiliari (gli ἐπίκουροι) dell'argento; agli agricoltori e agli altri artigiani ferro e bronzo (σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς). Nei primi prevale l'elemento λογιστικόν, φιλομαθές (razionale), nei secondi lo θυμοειδές (irascibile), nei terzi l'ἐπιθυμητικόν, bramoso, amante della

---

<sup>55</sup> *Odissea*, XIV, 243. Aggiungo *Opere e giorni*, v. 104 (ndr).

<sup>56</sup> J. P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 147.

ricchezza φιλιχρήματων. B. Farrington sostiene che: «In ultima analisi Platone ci sospinge indietro agli oracoli o all'antica tradizione»<sup>57</sup>.

– ἐπὶ Κρόνου (v. 111): eppure nella *Teogonia* Crono è ἀγκυλομήτης (137), dai tortuosi consigli, come Prometeo (546), ed è δεινότατος παίδων (138) il più terribile dei figli di Gea e Urano<sup>58</sup> che a sua volta odiava la prole e non le permetteva di venire alla luce. Ma la madre costruì una grande falce (τεῦξε μέγα δρέπανον, 162) spinse i figli a vendicare il brutto oltraggio (κακὴν...λώβην, 165) del padre. Allora l'ultimogenito Crono disse: «io non mi curo del padre nostro infame» (171). La madre gli affidò la falce, e Crono, quando il padre penetrò in lei, con la destra impugnò il mostruoso falcetto, grande dai denti aguzzi (δεξιτεροῦ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην-μακροὴν καρχαρόδοντα, 179) e falciò via con impeto (ἔσσυμένως ἤμησε, 181) i genitali del padre suo, poi li gettò via, dietro le spalle.

Freud ricorda questo episodio, invero non senza fare qualche confusione, considerandolo emblematico del fatto che «nel rapporto fra genitori e figli si cela più di un'occasione di ostilità. Negli strati più bassi come in quelli più alti della società umana, la pietà per i genitori suole cedere di fronte ad altri interessi. Le oscure notizie che, attraverso la mitologia e la leggenda, ci sono pervenute dai primordi della società umana, danno un'inquietante immagine della pienezza di potere del padre e dell'assenza di scrupoli con cui veniva esercitata. Crono divora i suoi figli, pressappoco come il cinghiale la figliata della femmina; Zeus evira il padre e si pone al suo posto in veste di dominatore»<sup>59</sup>. In *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* Freud sostiene che in parecchi miti di vari popoli, l'eroe è il giovane che sopravvive alla malevolenza del padre, quindi lotta contro di lui per il possesso della madre fino ad uccidere l'abborrito rivale, realizzando così il desiderio inconscio di tutti i maschi. Vediamo alcune parole di: «I nomi più noti della serie che comincia con Sargon sono Mosè, Ciro e Romolo. Oltre ai quali, tuttavia, Rank ha raccolto un grande numero di figure eroiche appartenenti alla poesia o alla leggenda, cui viene attribuita, interamente o in frammenti ben riconoscibili, la stessa vicenda giovanile: Edipo, Karna, Paride, Telefo, Perseo, Eracle, Gilgamesh, Anfione e Zeto, e altri<sup>60</sup>. Fonte e intento di questo mito ci sono divenuti noti per merito delle ricerche di Rank. Mi basterà farvi riferimento, con poche brevi osservazioni. Eroe è colui che coraggiosamente si leva contro il padre e alla fine lo supera vittoriosamente. Il nostro mito insegue questa lotta nella preistoria individuale, perché fa nascere il bambino contro la volontà del padre e lo fa salvo nonostante le cattive intenzioni di questi»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1976, p. 78.

<sup>58</sup> Che Gea aveva generato per partenogenesi.

<sup>59</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. Boringhieri, Torino 1988, p. 243.

<sup>60</sup> Karna è un eroe del Mahabharata, Gilgamesh è un eroe babilonese; tutti gli altri appartengono alla mitologia greca», ci informa una nota in fondo alla pagina.

<sup>61</sup> In *Freud Opere 1930-1938*, trad. it. Boringhieri, Torino 1979, vol. 11, p. 341.

Abbiamo visto dunque due aspetti di Crono: il dio dell'età dell'oro nelle *Opere e i giorni*, e il figlio che non teme, e castra il padre suo infame, nella *Teogonia*. L'ambiguità si trova anche in non pochi personaggi del mito che hanno un'immagine bipolare: «Crono-Saturno è, da un lato un benigno dio dell'agricoltura... il signore dell'Età dell'oro, quando gli uomini avevano abbondanza di ogni cosa... il signore delle Isole dei Beati... Dall'altro lato, il cupo e solitario dio detronizzato... signore degli dèi inferi... prigioniero o schiavo nel Tartaro... l'immagine risultante rimane essenzialmente bipolare. Saturno è allo stesso tempo immagine archetipica del Vecchio Saggio... e anche del Vecchio Re, l'orco castrato e castrante»<sup>62</sup>.

Anche Eracle si presta a essere utilizzato nella poesia con funzioni differenti a volta addirittura opposte. E' un'idea che viene precisata in un saggio in inglese di G. B. Conte. Egli nota che ogni mito (con le sue varianti) possiede una pluralità di significati che si aggregano intorno a una funzione tematica fondamentale. Ma quando un poeta utilizza un mito o un carattere mitico, egli opera attraverso una selezione, riorientando la storia nella direzione del suo testo. Eracle è stato impiegato dai poeti come eroe civilizzatore, come maschio esuberante nelle faccende sessuali (fino al punto di diventare lo schiavo di Onfale) ma è anche un insaziabile mangiatore<sup>63</sup> e un intemperante bevitore di vino<sup>64</sup>; una figura tragica che impazzisce poi ammazza i figli e la moglie<sup>65</sup>; il mitico progenitore dei re spartani e così via. Lo studioso procede in quella che chiama *enumeratio chaotica*, poi chiede: vi sareste aspettato che il sofista Prodicò (come Senofonte riferisce nei suoi *Memorabili* II. 1. 21-34) avrebbe un giorno inventato una favola<sup>66</sup> il cui protagonista era Eracle, ma questa volta come esempio di saggezza e autocontrollo, come paradigma di virtù morale? Prodicò evidentemente ha fatto una scelta tra i vari aspetti di Eracle. Sentiamo alcune parole del testo inglese: *For poets, myth is like a word contained in a dictionary: when it leaves the dictionary and enters their text, it retains only one of its possible meanings*<sup>67</sup>, per i poeti il mito è come una parola contenuta in un dizionario: quando essa lascia il dizionario ed entra nel testo, mantiene soltanto uno dei suoi possibili significati.

---

<sup>62</sup> J. Hillman, *Puer aeternus*, trad. it. Adelphi, Milano 2002, p. 80.

<sup>63</sup> Nella commedia *Lino* di Alessi (380-270 a. C., autore della commedia di mezzo, zio o maestro di Menandro) l'autore narra che il mitico citarista dava lezioni a Eracle e voleva spingerlo a leggere i poeti, ma lo scolaro, spinto dalla voracità prese dalla biblioteca *L'arte di cucinare* di un certo Simo (fr. 140 K. -A.).

<sup>64</sup> Funzione assunta nell'*Alceste* di Euripide.

<sup>65</sup> Nell'*Eracle* di Euripide.

<sup>66</sup> Quella di Eracle al bivio.

<sup>67</sup> Gian Biagio Conte, *Aristaeus, Orpheus, and the Georgics: Once Again*, in "Poets And Critics Read Vergil", Yale University Press, 2000, p. 52.

Vediamo altri aspetti di Eracle. Nell'*Hercules Oetaeus*, di dubbia attribuzione senecana, Deianira descrive il marito come un antico don Giovanni: egli avrebbe compiuto i suoi agoni acerrimi per conquistare le ragazze: *virginum thalamos petit* (420), «cerca i letti delle vergini». A volte si accontenta delle spose: *nuptas ruinis quaerit* (422), «cerca le spose con i suoi macelli». Comunque: *causa bellandi est amor* (425), «la causa della guerra è l'amore». L'amore dopo tutto sarà la somma fatica di Ercole: *amorque summus fiet Alcidae labor* (475).

Non manca un Eracle perfino incestuoso e pedofilo. Nella *Storia dell'India* Arriano racconta che Eracle giunse in quel paese lontano e gli Indiani lo chiamano γηγενέα (8, 4), figlio della terra. Megastene<sup>68</sup> e gli stessi Indiani sostengono che il suo costume era simile a quello dell'Eracle tebano. Quindi gli nacquero molti figli maschi, da molte donne, e una sola figlia femmina: Pandea. Eracle liberò mari e terre da bestie malefiche e nel mare scoprì un nuovo tipo di ornamento femminile ossia τὸν μργαρίτην δὴ τὸν θαλάσσιον (8, 9), la perla marina. L'eroe la raccolse dall'intero Oceano per adornare sua figlia. Le donne nel regno della figlia di Eracle si sposano a sette anni. C'è una leggenda per spiegare questo: Eracle, essendogli la figlia nata tardi, e non trovando un uomo degno di lui cui darla in sposa, si unì a lei che aveva sette anni (αὐτὸν μιγῆναι τῇ παιδί ἑπταέτει εὐούση, 9, 3) lasciando una discendenza di re indiani.

Aspetti di Dioniso.

Possiamo notare pure che il Dioniso infantile dell'*Iliade* (Διώνυσος δὲ φοβηθείς, 6, 135), o quello ridicolo delle *Rane* di Aristofane<sup>69</sup>, è spaventato e tremante, mentre quello delle *Baccanti* di Euripide è sicuro di sé, impositivo (v. 34), e feroce<sup>70</sup>. Arriano infatti sostiene che c'è un Dioniso diverso da quello tebano figlio di Semele; nato da Zeus e da Core, è venerato dagli Ateniesi. L'inno bacchico dei misteri è cantato per questo Dioniso ateniese, non per quello tebano: καὶ ὁ Ἰακχος ὁ μυστικὸς τούτῳ τῷ Διονύσῳ, οὐχὶ τῷ Θηβαίῳ ἐπάδεται<sup>71</sup>. Niente di più lontano del prescrittivo, monoteistico, talora persino guerrafondaio: «Non avrai altro Dio all'infuori di me». Ha detto bene Massimo Cacciari in un recente<sup>72</sup> intervento televisivo: la democrazia è strutturalmente politeistica. Nel trattato *Della tirannide* (del 1777) Alfieri distingue la religione cristiana dalla pagana rilevando l'incompatibilità della prima con la libertà: «La religione pagana, col suo moltiplicare sterminatamente gli dèi, e col fare del cielo quasi una repubblica, e sottomettere Giove stesso alle

<sup>68</sup> Ambasciatore inviato in India dal re Seleuco I Nicatore (355 ca. 280 a. C.) presso il re Sandracotto, scrisse *Indikà* in quattro libri dei quali ci sono giunti frammenti per via indiretta.

<sup>69</sup> Aristofane nelle *Rane* rappresenta Dioniso che, terrorizzato da Empusa, fugge tra le braccia del suo sacerdote (297). Più avanti viene apostrofato dal servo Xantia in questo modo: ὃ δειλότατε θεῶν σὺ κἀνθρώπων (486), «oh tu, davvero il più vigliacco degli dèi e degli uomini!». Il dio se l'era voluta, cacandosi addosso dalla paura (479).

<sup>70</sup> Consiglio a questo proposito il commento di Fulvio Molinari: *Euripide, Baccanti*, Loffredo, 1998.

<sup>71</sup> Arriano, *Anabasi di Alessandro* 2, 16, 3.

<sup>72</sup> Gennaio 2006.

leggi del fato<sup>73</sup>, e ad altri usi e privilegi della corte celeste, dovea essere, e fu infatti, assai favorevole al vivere libero...La cristiana religione, che è quella di quasi tutta la Europa, non è per se stessa favorevole al viver libero: ma la cattolica religione riesce incompatibile quasi col viver libero...Ed in fatti, nella pagana antichità, i Giovi, gli Apollini, le Sibille, gli Oracoli, a gara tutti comandavano ai diversi popoli e l'amor della patria e la libertà. Ma la religione cristiana, nata in popolo non libero, non guerriero, non illuminato e già intieramente soggiogato dai sacerdoti, non comanda se non la cieca obbedienza; non nomina né pure mai la libertà; ed il tiranno (o sacerdote o laico sia egli) interamente assimila a Dio» (I, 8).

Ma torniamo a commentare le *Opere e i giorni* di Esiodo.

– ἀκηδέα (v. 112): gli affanni (κῆδεα) sono enumerati subito dopo: fatica, pena, e l'implacabile vecchiaia «estremo / di tutti i mali, ritrovar gli eterni / la vecchiezza, ove fosse / incolume il desio, la speme estinta, / secche le fonti del piacer, le pene / maggiori sempre, e non più dato il bene»<sup>74</sup>.

– γῆρας (v. 114): l'assenza della vecchiaia dunque è il vantaggio più grande di quell'età felice. L'*Eracle* di Euripide contiene un biasimo della vecchiaia che grava sul capo dei vecchi compagni d'armi di Anfitrione come un carico più pesante delle rupi dell'Etna<sup>75</sup>: τὸ δὲ γῆρας ἄχθος / βαρύτερον Αἴτνας σκοπέλων / ἐπὶ κρατὶ κεῖται (638-640). La giovinezza per loro è preferibile alla ricchezza, ed è bellissima, tanto nella prosperità quanto nella povertà: καλλίστα μὲν ἐν ὄλβῳ, / καλλίστα δ' ἐν πενίᾳ (647-648). Se gli dèi avessero intelligenza e sapienza (ξύνεσις / καὶ σοφία) riguardo agli uomini donerebbero una doppia giovinezza (δίδυμον ἦβαν) come segno evidente di virtù a quanti la posseggono, ed essi, una volta morti, di nuovo nella luce del sole (εἰς αὐγας πάλιν ἀλίου), percorrerebbero una seconda corsa, mentre la gente ignobile avrebbe una sola possibilità di vita (661-669).

– ἐν θαλίησι (v. 115): a proposito delle feste dei Greci in età storica sentiamo alcuni autori. Tucidide ci parla delle feste degli Ateniesi con parole attribuite a Pericle: «e inoltre abbiamo procurato al nostro spirito moltissime pause alle fatiche (τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῆ γνώμῃ ἐπορισάμεθα), con l'istituzione di agoni e feste perenni (ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίους νομίζοντες», (II, 38, 1). Isocrate nel *Panegirico* (del 380) presenta l'intera città di Atene come un luogo di gioia operosa. Infatti vi sono spettacoli di bellezza in gran numero; vi si trovano le amicizie più fedeli; agoni non solo di velocità e di forza fisica, ma anche di eloquenza e

---

<sup>73</sup> Il predominio del fato non risparmia nessuno: il Prometeo di Eschilo, afferma consolandosi del suo martirio, che nemmeno Zeus «potrebbe in alcun modo sfuggire alla parte che gli ha dato il destino (τὴν πεπερωμένην)» (*Prometeo incatenato* 518). Ndr.

<sup>74</sup> G. Leopardi, *Il tramonto della luna*, del 1836, vv. 45-50.

<sup>75</sup> Callimaco vorrebbe spogliarsi delle vecchieia che gli pesa addosso quanto l'isola tricuspidale sul maledetto Encelado (*Aitia* fr. 1, vv. 35-36).

di intelletto con premi meravigliosi. Insomma la città di Atene è una festa perenne per chi ci arriva: ἡ δὲ ἡμετέρα πόλις ἅπαντα τὸν αἰῶνα τοῖς ἀφικνουμένοις πανηγυρὶς ἐστὶν (46).

Nietzsche sostiene che «Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; la stravaganza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; una divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale-tutti stati d'animo a cui il cristiano non può onestamente dire di sì», e conclude: «*La festa è paganesimo per eccellenza*»<sup>76</sup>.

Su questo argomento e in modo simile torna Ibsen in *L'apostasia del Cesare* dove un sofista dice a Giuliano: «Esiste un mondo splendido che voi galilei non vedete; un mondo dove la vita è una festa solenne fra belle statue e inni nei templi, con calici colmi di vino e rose fra i capelli. Ponti vertiginosi vengono gettati fra spirito e spirito»<sup>77</sup>.

– Il verso 120 non compare nella tradizione manoscritta di Esiodo ma è riportato da Diodoro Siculo, V, 66, 6. Si tratta probabilmente dell'interpolazione di un rapsodo.

---

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Scelta di frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. Mondadori, Milano 1975, p. 347.

<sup>77</sup> Atto primo.