

INVITO ALLA LETTURA DEI CLASSICI 2002-2003

«*Le magnifiche sorti e progressive tra poesia degli antichi e dei moderni*»

di **Arturo Francesco Moretti**

«Anche il poeta esiste soltanto quando le sue parole si sono staccate da lui e si sono riversate nel mondo, offrendosi liberamente a ognuno, che le fa proprie e dice, con esse, la sua vita, dimenticando il vano nome dell'autore e ogni sua caduca proprietà letteraria. Il poeta esiste negli altri, nei lettori e negli interpreti; non in interpreti privilegiati o autorizzati in modo particolare, come gli specialisti, ma in ogni lettore, che diviene interprete e autore. L'amore per il poeta non deve essere la vilipesa fedeltà coniugale dello specialista, perennemente adibito a lavori subalterni e domestici, ma una passione infedele e dongiovannesca, che non si lascia catturare da alcun fisso legame monogamico ma passa da una seduzione all'altra, da un libro a un altro, amandone molti e cogliendo da ognuno la grazia di cui la sua esistenza ha bisogno.»

(Claudio Magris, *Itaca e oltre*, Milano, 1985, p. 185)

Con orrore
la poesia rifiuta
le glosse degli scolasti.
Ma non è certo che la troppo muta
basti a se stessa
o al trovarobe che in lei è inciampato
senza sapere di esserne
l'autore.

(Eugenio Montale, *La poesia II*, da *Satura*)

1. Perché la poesia? Perché *ancora* la poesia? Perché gli organizzatori di questo nuovo ciclo di letture hanno scelto come tema la poesia? O meglio, perché hanno scelto *ancora* la poesia, visto che già nel 1999 vi era stato un ciclo ad essa dedicato?¹ Ho provato a cercare la risposta a queste domande (che per certi versi coincidono con quelle sull'attualità degli studi classici) nella poesia stessa, in particolare in quella del

¹ Cfr. *Quaderni del Sarpi*, 2, 1999, "I Greci e la poesia".

Novecento, così ricca di spunti metapoetici. *Quaesivi et inveni*. Ho cercato la risposta e l'ho trovata in un testo di Antonio Porta, scritto nel 1981, che dice così:

*Stamattina la radio: sono già pronte
bombe per 250.000 Hiroshima
ma il pericolo non è imminente.
Rispondetemi, come può un poeta essere amato?
Lo ricordo bene, Musil che scrive:
«questa è la prima epoca della storia
che non ama i suoi poeti».*

*In questi giorni molti mi chiedono poesie,
qualche motivo buono ci deve essere.*

Questa poesia esprime bene una contraddizione evidente. Da una parte, il nostro tempo sembra per molti aspetti inconciliabile con la poesia. La poesia è bellezza, la poesia è ricerca del significato ultimo delle cose. Il nostro tempo, invece, è sempre più contrassegnato, per usare le parole di Montale, dalla *disarmonia*, dall'*insignificanza* del reale e dall'accettazione, da parte dell'uomo "*che non si volta*", "*che se ne va sicuro, e l'ombra sua non cura che la canicola stampa sopra uno scalcinato muro*", di questo stato di cose. Eppure, anche nel nostro tempo, come dice Porta, "*molti chiedono poesie*". Molti, aggiungo io, ci chiedono di parlare della poesia, anche della poesia di tremila anni fa; ed il successo costante di questi cicli di letture del "Sarpi" ne è la prova. Il motivo è chiaro: come scrive Franco Fortini in *Traducendo Brecht*, "*la poesia non muta nulla*", anche perché nel nostro tempo "*nulla è sicuro*"; "*ma scrivi*", continua a scrivere (e, aggiungo io, a leggere) poesie, come strumento estremo di resistenza contro la barbarie imperante, contro coloro che *con dolcezza* vorrebbero *guidarci al niente*. Ecco, di fronte ad un'arte che sta diventando sempre più *produzione di oggetti di consumo*, di fronte al tentativo delle comunicazioni di massa di *annientare ogni possibilità di solitudine e di riflessione* sul senso ultimo della vita², la poesia resiste, resiste, resiste, come su un'ideale linea del Piave, e, pur senza fornirci la risposta o offrendoci solo delle *conclusioni provvisorie*, continua a riproporci, sempre ed ancora, l'unica, grande domanda sul senso dell'Essere, sempre più a rischio di oblio.

"Il linguaggio – scrive M. Heidegger³ – è la casa dell'essere. In questa dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora".

² Cfr. E. Montale, *È ancora possibile la poesia?*, in *Sulla Poesia*, Milano, 1974.

³ M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949, p. 1.

2. Proprio in relazione con questo aspetto della poesia come tentativo di *disvelamento* dell'essere, si pone questa conversazione, che ha come argomento l'idea di progresso nell'antichità classica, con alcune appendici pasqualianamente *stravaganti* sulla poesia dei moderni. Infatti, uno studio della concezione che gli antichi avevano del progresso umano può condurre alla comprensione di alcuni degli aspetti più profondi dello spirito greco.

Tuttavia, come ha osservato E. R. Dodds⁴, lo studio dell'idea di progresso nell'antichità classica solleva numerosi problemi, tanto che, in passato, alcuni studiosi hanno affermato che questa idea nacque proprio con i Greci; mentre altri sostennero che gli antichi neppure potevano concepirla.

Vi è, innanzi tutto, la difficoltà rappresentata dall'assenza di un termine specifico per indicare il concetto di *progresso*: infatti, né ἐπίδοσις né προκοπή (quest'ultimo tradotto da Cicerone con *progressus* o *progressio*) soddisfano appieno. Il primo indica, genericamente, l'idea di accrescimento; il secondo è di uso piuttosto tardo; e nessuno dei due, comunque, appare nei testi greci che trattano dello sviluppo della civiltà umana. Certo questa assenza sembra confermare un'attitudine mentale ben rilevata dagli studiosi: l'idea di progresso, infatti, implica una riflessione critica non solo sul passato, ma anche sul futuro. Ma, mentre presso i Greci le riflessioni sul passato sono assai frequenti, per quanto riguarda il futuro essi sembrano essersi attenuti all'ammonimento di Simonide (fr. 16 P.): ἄνθρωπος ἐὼν μή ποτε φάσῃς ὅ τι γίνεται [[αὔριον]]⁵. Come vedremo, le principali eccezioni sono rappresentate dagli scrittori scientifici, le cui affermazioni, peraltro, sono generalmente confinate all'ambito della loro disciplina.

Vi è poi un'ulteriore difficoltà, per così dire coesistente all'idea stessa di progresso. Che cos'è il progresso? Qual è il criterio di misura: la felicità, la capacità di dominare la natura, il prodotto interno lordo? Inoltre, per gli antichi non meno che per noi, il progresso può essere ambiguo: ad un progresso tecnologico spesso noi associamo (esattamente come facevano Lucrezio⁶ o Seneca⁷) l'idea di un regresso morale.

⁴ E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, p. 1.

⁵ "Poiché sei uomo, non dire mai quel che accadrà [[domani]]".

⁶ Cfr. *De rerum natura*, 5, 1412-1415, 1118-1119, 1120 sgg.

⁷ Cfr. *Epist.* 90, §§ 40, 44.

Infine, come scrive ancora Dodds⁸, vi erano due miti, profondamente radicati nel pensiero greco, che avrebbero potuto soffocare sul nascere lo sviluppo di un'idea di progresso: il mito del *Paradiso Perduto* (forse basato sull'esperienza della vita infantile) e quello dell'*Eterno Ritorno* (probabilmente legato alla successione naturale delle stagioni).

3. In Omero noi non troviamo espressa una riflessione compiuta sul destino del genere umano in relazione al passato. Nelle frequenti similitudini, con le loro immagini desunte dalla realtà, abbiamo qualche riferimento alla vita contemporanea, ma nulla ci fa capire se il passaggio da quel passato ormai "*fuori tempo*"⁹ che l'*epos* descrive al presente attuale si sia compiuto attraverso un processo graduale di decadenza, o attraverso una rottura, o una crisi violenta. Troviamo un passo in cui Diomede solleva una pietra per colpire Enea e il poeta aggiunge che oggi nemmeno due uomini insieme riuscirebbero a sollevare un simile peso¹⁰.

ὄ δὲ χερμάδιον λάβε χειρὶ
Τυδείδης μέγα ἔργον ὃ οὐ δύο γ' ἄνδρε φέροιεν,
οἶοι νῦν βροτοὶ εἰς· ὃ δέ μιν ῥέα πάλλε καὶ οἶοι.¹¹

Ma questa espressione formulare appare nella sostanza poco significativa e piuttosto generica. Più interessante, in Omero, è il caso di alcune frasi, isolate ma frequenti, che testimoniano, anche se in modo piuttosto generico, una riflessione pessimistica sul *male di vivere*. Se ne potrebbero citare a decine. Un antologista del V secolo d. C., Stobaeo, dedicò un'intera sezione del proprio *Anthologium* a testi greci sul pessimismo, e Omero vi è ben rappresentato¹². Possiamo citare, ad esempio, Hom., Z, 145-149:

Τυδείδη μεγάθυμε τί ἦ γενεὴν ἐρεεῖνεις;
οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθώσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὄρη·
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἦ μὲν φύει ἦ δ' ἀπολήγει.¹³

⁸ *art. cit.*, p. 3.

⁹ F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino, 1965, p. 67.

¹⁰ Hom, *E*, 302-304. La medesima frase formulare in *M*, 383 e 449; *Y*, 287.

¹¹ "Ed ecco, il Tidide afferrò con la mano un macigno - era un masso enorme, non sarebbero buoni di portarlo due uomini, al giorno d'oggi: lui lo palleggiava senza sforzo da solo". (traduzione di G. Tonna).

¹² Stobaeus, *Anthologium*, 4, 34 (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΒΙΟΥ, ΟΤΙ ΒΡΑΧΥΣ ΚΑΙ ΕΥΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΦΡΟΝΤΙΑΩΝ ΑΝΑΜΕΤΟΣ).

¹³ "Magnanimo Tidide, perché mai domandi da chi discendo? Come le famiglie delle foglie, così sono anche le stirpi degli uomini. Le foglie, vedi, alcune il vento sparge a terra, altre poi

O ancora, Hom. Ω, 525 sg.

ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι
ζῶειν ἀχνυμένοις.¹⁴

Oppure, Hom., σ, 130 sg.:

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
[πάντων, ὅσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἔρπει.]¹⁵

E si veda ancora *Certamen Homeri et Hediodi*, 78¹⁶:

ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
φύντα δ' ὅμως ὄκιστα Ἄϊδαο περῆσαι.¹⁷

In effetti, questi versi (e i molti altri che si potrebbero citare sulla stessa linea di pensiero), pur non configurando in alcun modo una compiuta teoria pessimistica dell'esistenza, testimoniano una concezione fondamentalmente negativa della vita umana. Versi sulla stessa linea di pensiero, pur con sfumature diverse, si ritrovano in molti altri poeti greci arcaici, nessuno dei quali offre però spunti per una compiuta teoria della storia della civiltà. A mero titolo d'esempio, possiamo citare Mimnermo, che in un celebre passo riprende la similitudine omerica delle foglie¹⁸:

ἡμεῖς δ', οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὄρη
ἕαρος, ὅτ' αἰψ' ἀγῆις αὔξεται ἡελίου,
τοῖς ἕκελοι πῆχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἦβης
τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν

la selva nel suo rigermogliare fa nascere, quando viene il tempo della primavera. Così le generazioni degli uomini: una nasce e l'altra sparisce".

¹⁴ "Così, vedi, han destinato gli dei per i miseri mortali: vivere in mezzo alle tristezze".

¹⁵ "Niente nutre la terra di più meschino e debole dell'uomo, fra tutte le creature che respirano e si trascinano sul suolo".

¹⁶ I versi si ritrovano fra quelli di Teognide, I, 425, 427.

¹⁷ "Addirittura non nascere è il bene migliore per i mortali, o, nati, varcare al più presto le porte di Ade". (traduzione di L. Magugliani).

¹⁸ Mimnermus, 2 W. (di Mimnermo si vedano anche i fr. 1, 3, 6 W.; per altre allusioni alla similitudine delle foglie cfr. Hom., *Φ*, 464: φύλλοισιν εὐικότες, *simili alle foglie*; Bacchyl., 5, 65; Hor., *Ars*, 60 sg.; Verg., *Aen.*, 6, 309; Verg., *Georg.*, 3, 66 sgg.) Una citazione diretta da Omero si trova anche nel testo riportato da Stobeo 4, 34, 28, con attribuzione a Simonide. L'attribuzione a Simonide fu però revocata in dubbio dal Diehl, che attribuì il testo a Semonide, fr. 29 D.; per uno *status quaestionis* cfr. M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin – New York, 1974, pp. 179-180, che propende per l'attribuzione a Simonide (fr. 8 W.). Alcuni studiosi, a partire da M. Pohlenz, *L'uomo greco*, tr. it., Firenze, 1962, pp. 144 sg., ritengono che molti di questi testi di Mimnermo contenessero un invito tutt'altro che pessimistico ad una sorta di *carpe diem*. Ma il solo confronto con il σὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε di fr. 7, 1 W. non appare sufficiente a dimostrare tale ipotesi.

οὐτ' ἀγαθόν· Κήρες δὲ παρεστήκασι μέλαιнай,
 ἢ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,
 ἢ δ' ἑτέρη θανάτιο· μίνυθα δὲ γίνεται ἥβης
 καρπός, ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἡέλιος.
 αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὄρης,
 αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίοςτος·
 πολλὰ γὰρ ἐν θυμῶι κακὰ γίνεται· ἄλλοτε οἶκος
 τρυχοῦται, πενίης δ' ἔργ' ὀδυνηρὰ πέλει·
 ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδύεται, ὧν τε μάλιστα
 ἰμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην·
 ἄλλος νοῦσον ἔχει θυμοφθόρον· οὐδέ τίς ἐστιν
 ἀνθρώπων ὧι Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδοῖ.¹⁹

Proprio a Mimnermo, che in un distico affermava (6 W.):

αἰ γὰρ ἄτερ νόσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
 ἔξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου²⁰

rispondeva Solone dicendo (20 W.):

ἀλλ' εἴ μοι καὶ νῦν ἔτι πείσσαι, ἔξελε τοῦτο-
 μηδὲ μέγαιρ', ὅτι céo λῶιον ἐπεφρακάμην-
 καὶ μεταποίησον Λιγιαστάδη, ὧδε δ' ἄειδε·
 "ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου".²¹

Eppure, come ci informa l'immane Stobeo, in un altro passo Solone affermava (14 W.):

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ

¹⁹ "Come le foglie che fa germogliare la stagione di primavera ricca di fiori, appena cominciano a crescere ai raggi del sole, noi, simili ad esse, per un tempo brevissimo godiamo i fiori della giovinezza, né il bene né il male conoscendo dagli dèi. Oscure sono già vicine le Kere, l'una avendo il termine della penosa vecchiaia, l'altra della morte. Breve vita ha il frutto della giovinezza, come la luce del sole che si irradia sulla terra. E quando questa stagione è trascorsa, subito allora è meglio la morte che vivere. Molti mali giungono nell'animo: a volte, il patrimonio si consuma, e seguono i dolorosi effetti della povertà; sente un altro la mancanza di figli, e con questo rimpianto scende all'Ade sotterra; un altro ha una malattia che spezza l'animo. Non v'è un uomo al quale Zeus non dia molti mali". (traduzione di F. Sisti).

²⁰ "Oh! Lontano da morbi e da funeste angosce, sessantenne mi colga il dì fatale" (trad. di F. M. Pontani)

²¹ "Codesto verso togliolo, ti prego, dammi retta, non m'invidiare se la penso meglio, cambia, dolce poeta, le parole e canta: "Ottantenne mi colga il dì fatale".

πάντες ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾷ.²²

Quale prova ulteriore del radicamento di questi sentimenti pessimistici possiamo infine citare un passo di Aristofane (*Aves*, 685 sgg.), nel quale troviamo una dissacrante parodia²³ di temi evidentemente diffusi *ad nauseam* nella poesia greca:

Ἦγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ
προσόμοιοι,
ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, κιοειδέα φύλ' ἀμενηνά,
ἀπτῆνες ἐφημέριοι, ταλαοὶ βροτοί, ἀνέρες εἰκελόνοιροι,
προδέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν,
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρως, τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν²⁴,

Forse, come ebbe a scrivere Max Pohlenz, "*nell'età più antica il Greco assume questo atteggiamento con un moto affatto istintivo, germinante dalla sua naturale sensibilità. Ben presto però il suo spirito avvertì la necessità di riesaminare dal punto di vista teoretico i compiti pratici dell'uomo. L'esistenza del male gli si presentò allora come un problema la cui soluzione appariva urgente all'intelletto*"²⁵.

4.1 È qui che si inserisce la figura di Esiodo, il *thoughtful Hesiod* della nota definizione – talvolta abusata – di E. Havelock. In Esiodo, infatti, noi troviamo una prima rappresentazione mitica della storia del genere umano, anche se, come vedremo, il suo scopo non era certo quello di proporre una *Kulturgeschichtetheorie*. Il mito è quello delle cinque età, *Erga*, vv. 106-201.

Εἶ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως· κὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο κῆριν
[ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι].

Χρῦσεον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.

οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥστε θεοὶ δ' ἕζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν

110

²² "Non c'è un uomo felice, sono sciagurati tutti i mortali che contempla il sole".

²³ Certamente i versi iniziali della cosiddetta *ornitogonia* aristofanea sono *mediati attraverso il filtro beffardo della deformazione comica* ed il registro stilistico è quello *greve dello scherzo canzonatorio* (così il pur cauto commento di G. Zanetto nell'edizione della "Fondazione Valla", Milano, 1987, p. 238, *ad* 685-736).

²⁴ "Uomini dalla vita oscura, simili alle stirpi delle foglie, deboli creature impastate di fango, ombre instabili, effimere, senz'ali, mortali infelici, vani come sogni; prestate attenzione a noi che siamo immortali, da sempre viventi, eterei, immuni da vecchiaia, e pensiamo eterni pensieri". (traduzione di G. Paduano).

²⁵ M. Pohlenz, *L'uomo greco* cit., p. 147.

γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοςθεν ἀπάντων·
θνήσκον δ' ὥσθ' ὕπνω δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἳ δ' ἐβελημοὶ
ἦκυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσκάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,]
πλουτοδότηι· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.

121

Δεύτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέω οὔτε φυῆν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα·
ἀλλ' ἐκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ·
ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβῆσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἴκοιτο,
παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἠθέλον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ἧ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἠθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμᾶς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται,
δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

130

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον· οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι εἶπον
ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν.
[ἄπλαστοι· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.]
τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δὲ τε οἴκοι,
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε κίδηρος.
καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο,
νώνυμνοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας
εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἠελίοιο.

140

150

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
αὐτίς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἠμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.
καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ
τοὺς μὲν ὑφ' ἐπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,

160

<p>ὄλεσε μαρναμένους μήλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο. [ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε] τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε' ὀπάσσει Ζεὺς Κρονίδης κατέναςσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης. καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην, ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοιςι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἦ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ κιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ παύσονται καμάτου καὶ ὀϊζύος οὐδέ τι νύκτωρ φθειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας. ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν. Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, εὐτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν. οὐδὲ πατὴρ παῖδεσσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες οὐδὲ ξείνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ, οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσειται, ὡς τὸ πάρος περ. αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας· μέμφονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι, σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἷ γε γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν· [χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·] οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται οὐδὲ δικαίου οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα μῦθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμείται. ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν ἄπασι δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσκει στυγερῶπης. καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῖα καλὸν ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπουσιν Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή.</p>	<p>163</p> <p>170</p> <p>180</p> <p>190</p> <p>200</p>
---	--

Ora, se vuoi, darò coronamento al mio dire con un altro racconto,
bene e in modo opportuno, e tu nel tuo cuore riponilo,
come medesima origine fu agli dèi e ai mortali.

Prima una stirpe aurea di uomini mortali
fecero gli immortali che hanno le olimpie dimore. 110
Erano ai tempi di Crono, quand'egli regnava nel cielo;
come dèi vivevano, senza affanni nel cuore,
lungi e al riparo da pene e miseria, né per loro arrivava
la triste vecchiaia, ma sempre ugualmente forti di gambe e di braccia,
nei conviti gioivano, lontano da tutti i malanni; 115

morivano come vinti dal sonno, e ogni sorta di beni
 c'era per loro; il suo frutto dava la fertile terra
 senza lavoro, ricco e abbondante, e loro, contenti,
 sereni, si spartivano le loro opere in mezzo a beni infiniti,
 ricchi d'armenti, cari agli dèi beati.

Poi, dopo che la terra coprì questa stirpe, 121
 essi sono démoni, per il volere di Zeus grande,
 benigni, sulla terra; custodi degli uomini mortali
 della giustizia hanno cura e delle azioni malvagie,
 vestiti di nebbia, sparsi dovunque per la terra, 125
 datori di ricchezza: ebbero infatti questo onore regale.

Come seconda una stirpe peggiore assai della prima,
 argentea, fecero gli abitatori delle olimpie dimore,
 né per l'aspetto all'aurea simile né per la mente,
 ché per cent'anni il fanciullo presso la madre sua saggia 130
 veniva allevato, giocoso e stolto, dentro la casa;
 ma quando cresciuti giungevano al limitare di giovinezza
 vivevano ancora per poco, soffrendo dolori
 per la stoltezza, perché non potevano da tracotante violenza
 l'un contro l'altro astenersi, né gli immortali venerare 135
 volevano, né sacrificare ai beati sui sacri altari,
 come è legge fra gli uomini secondo il costume. Allora costoro
 Zeus Cronide li fece morire adirato, perché gli onori
 non vollero rendere agli dèi beati che possiedono l'Olimpo.

E poi, quando anche questa stirpe la terra ebbe coperto, 140
 costoro inferi beati sono chiamati presso i mortali,
 genî inferiori, ma onore anche loro accompagna.

Zeus padre una terza stirpe di gente mortale
 fece, di bronzo, in nulla simile a quella d'argento,
 nata da frassini, potente e terribile: loro di Ares 145
 avevano care le opere dolorose e la violenza, né pane
 mangiavano, ma d'adamante avevano l'intrepido cuore,
 tremendi; grande era il loro vigore e braccia invincibili
 dalle spalle spuntavano sulle membra possenti;
 di bronzo eran le armi e di bronzo le case, 150
 col bronzo lavoravano perché il nero ferro non c'era.

E costoro, dalle loro proprie mani distrutti
 partirono per la tenebrosa dimora di gelido Ade,
 senza fama; la nera morte per quanto temibili
 li prese e lasciarono la splendente luce del sole. 155

E poi, dopo che anche questa stirpe la terra ebbe nascosto,
 di nuovo una quarta, sopra la terra feconda,
 fece Zeus Cronide, più giusta e migliore,
 di eroi, stirpe divina, che sono detti semidei,
 anteriore alla nostra sulla terra infinita. 160

Questi li uccise la guerra malvagia e la battaglia terribile
 alcuni a Tebe dalle sette porte, nella terra di Cadmo,
 combattendo per le greggi di Edipo,
 altri poi sulle navi al di là del grande abisso del mare
 condotti a Troia, a causa di Elena dalle belle chiome; 165
 là il destino di morte li avvolse;

ma poi lontano dagli uomini dando loro vitto e dimora
 il padre Zeus Cronide della terra li pose ai confini. 168
 Abitano con il cuore lontano da affanni 170

nell'isole dei beati presso Oceano dai gorghi profondi,
 felici eroi ai quali dolce raccolto
 tre volte in un anno, abbondante, produce il suolo fecondo,
 lontano dagli immortali, ed hanno Crono per re;
 ... lo liberò infatti il padre di uomini e dèi,
 ed ora, con quelli, ha il suo onore, come conviene.
 Zeus, poi, pose un'altra stirpe di uomini mortali
 dei quali, quelli che ora vivono...

Avessi potuto io non vivere con la quinta stirpe
 di uomini, e fossi morto già prima oppure nato dopo, 175
 perché ora la stirpe è di ferro; né mai di giorno
 cesseranno da fatiche e affanni, né mai di notte,
 affranti; e aspre pene manderanno a loro gli dèi.
 Però, anche per questi, ai mali si mischieranno dei beni.
 Ma Zeus distruggerà anche questa stirpe di uomini mortali 180
 quando nascendo avranno già bianche le tempie;
 allora né il padre sarà simile ai figli né i figli al padre;
 né l'ospite all'ospite, né l'amico all'amico
 e nemmeno il fratello caro sarà come prima;
 ma ingiuria faranno ai genitori appena invecchiati; 185
 a loro diranno impropri rivolgendo parole malvagie,
 gli sciagurati, senza temere gli dèi; né
 ai genitori invecchiati di che nutrirsi daranno;
 il diritto starà nella forza e l'uno all'altro saccheggerà la città.
 Né il giuramento sarà rispettato, né lo sarà chi è giusto 190
 o dabbene; piuttosto l'autore di mali e l'uomo violento
 rispetteranno; la giustizia sarà nella forza e coscienza
 non vi sarà; il cattivo porterà offese all'uomo buono
 dicendo parole d'inganno e sarà spergiuro;
 l'invidia agli uomini tutti, miseri, 195
 amara di lingua, felice del male, s'accompagnerà col volto impudente.
 Sarà allora che verso l'Olimpo, dalla terra con le sue ampie strade,
 da candidi veli coperte le belle persone
 degli immortali alla schiera andranno, lasciando i mortali,
 Vergogna e Sdegno: i dolori che fanno piangere resteranno 200
 agli uomini e difesa non ci sarà contro il male.
 (Traduzione di Graziano Arrighetti).

Occorre *in limine primo* ribadire che il mito esiodeo delle cinque età del mondo non contiene una storia dell'incivilimento umano, bensì una storia dell'umanità, una sorta di presa di coscienza dell'uomo di fronte alla propria storia. Su questo mito esiste una vastissima bibliografia, e sulle linee generali di interpretazione vi è un sostanziale accordo. Scriveva ad esempio Werner Jaeger²⁶: "*La storia dell'età dell'oro e dei tempi posteriori, sempre peggiori, deve dimostrare come gli uomini in origine stessero davvero meglio d'ora e vivessero senza fatica né dolore*". Anche Albin Lesky, che pure afferma che "*il pessimismo greco non è mai, né in Esiodo né in altri, disperazione rassegnata*", scrive che Esiodo "*nella successione delle cinque età*

²⁶ W. Jaeger, *Paideia*, I, tr. it., Firenze, p. 140.

... espone la costante decadenza del genere umano"²⁷. Ben sintetizza questa linea interpretativa J. De Romilly²⁸: "... la *décadence* peut être ou non régulière (elle ne l'est pas absolument): il y a forcément *décadence*". I motivi di questo *pessimismo* sarebbero del resto facilmente individuabili: nel periodo in cui vive Esiodo l'esistenza quotidiana sarebbe stata così infelice, che egli doveva in qualche modo spiegarsi l'origine del male nel mondo. Concorrerebbe a questo quadro anche la tradizionale rappresentazione di Esiodo come povero agricoltore e pastore, costretto a un duro lavoro per strappare ai magri campi il sostentamento quotidiano, sempre in lotta con la nobiltà beotica che cerca di fagocitare i piccoli proprietari terrieri²⁹.

Si discosta sensibilmente da questa linea di pensiero J. P. Vernant³⁰, il quale sostiene che Esiodo, con il mito delle razze, cercherebbe di far corrispondere, termine a termine, gli stadi di una serie temporale con gli elementi di una struttura permanente. In concreto il Vernant ammette che il racconto presenti in sé una successione completa di decadenza; avverte però che questa decadenza non è lineare, né progressiva, né irreversibile. Non sarebbe lineare perché la successione cronologica postulata da Esiodo non è tale, ma ciclica, come dimostrerebbe il v. 175; non sarebbe progressiva, a causa dell'inserzione della stirpe degli eroi e perché della terza razza si dice solo che è dissimile da quella argentea, οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοῖον (v. 144). In conclusione, per Vernant, il mito in questione non rappresenterebbe una degradazione continua, in cinque tappe, della storia umana, ma uno schema a tre livelli, ciascuno dei quali comporterebbe a sua volta una fase positiva e una negativa.

Oro	Argento	Bronzo	Eroi	Ferro
δίκη	ἄβρις	ἄβρις	δίκη	δίκη / ἄβρις
Funzione regale	Funzione regale	Guerrieri	Guerrieri	Lavoratori/giudici
Assenza vecchiaia	Assenza maturità	Adolescenti	Adolescenti	Giovani- vecchi
Zeus	Titani	Giganti	Ecatonchiri	Uomini
Giudici giusti	Giudici empì	Guerrieri giusti	Guerrieri ingiusti	contadini
Demoni epictonii	Demoni ipoctonii	Morti	Eroi morti	

²⁷ A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, I, p. 143.

²⁸ J. De Romilly, *Thucydide et l'idée de progrès*, ASNP, 1966, pp. 143-191, 144.

²⁹ Cfr. G. Arrighetti, *Esiodo fra epica e lirica*, in *Esiodo. Letture critiche* cit., pp. 5-34, p. 7.

³⁰ *Il mito esiodeo delle razze*, in J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it., Torino, 1970, pp. 15-47.

In realtà il lavoro di Vernant appare piuttosto discutibile, non tanto per alcune delle conclusioni alle quali lo studioso perviene, sostanzialmente condivisibili, quanto piuttosto per il metodo, che non sempre risulta filologicamente corretto³¹.

4.2 Uno degli aspetti centrali nell'interpretazione di questo racconto mitico è costituito dalla presenza dell'età degli eroi, che sembra interrompere la decadenza progressiva rappresentata dalla serie dei metalli. In ogni caso questa interruzione rappresenta una difficoltà, che in alcuni casi induce ad ipotizzare un declino non regolare dell'umanità (è il caso, ad esempio, di J. De Romilly, citata più sopra); o che, nel caso di Vernant, diventa spunto per una diversa interpretazione del mito, peraltro non sempre adeguatamente suffragata dai dati testuali.

Vi è, innanzi tutto, un punto da chiarire. Si ritiene generalmente che Esiodo abbia ricevuto dalla tradizione un mito già formato, comprendente una serie di tre o quattro razze³²; ed è altresì *communis opinio* che il contributo originale esiodeo a questo mito consista nell'inserzione dell'età degli eroi. Anche sui motivi che avrebbero indotto l'autore a questa aggiunta, che viene ad interrompere la progressione negativa dei metalli e delle relative razze, vi è sostanziale accordo. Scrive ad esempio il Solmsen³³: "*The interruption of the downward movement by the fourth generation – that of the heroes – has been convincingly explained as due to the poet's desire to take account of the content of the heroic epics (cf. vv. 161 ff.)*" In realtà, oltre ai problemi suscitati da questo tributo esiodeo nei confronti di una poesia altrove ritenuta menzognera³⁴, vi sono alcune osservazioni di carattere stilistico che non sempre sono state tenute in debito conto. Come ha infatti osservato P. Walcot³⁵, una delle caratteristiche fondamentali della tradizione orale è la *composizione anulare*, la cosiddetta *Ringkomposition*. Si osservi ora come i termini impiegati da

³¹ Cfr., in tal senso, Dodds, *art. cit.*, p. 3 n. 3 ("*I disregard here J. P. Vernant's six-stage interpretation, which seems to me to lack support in the text*"); e si vedano soprattutto le osservazioni di J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point*, in "L'Information Littéraire", 1965, 4, pp. 152-156, nel complesso non superate dalla replica di Vernant, *op. cit.*, 48-90.

³² Cfr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca New York, 1949 (*Cornell Studies in Classical Philology XXX*), pp. 83 sg., con ulteriore bibliografia.

³³ *Ibid.*, p. 83 n. 27.

³⁴ Cfr. G. Arrighetti, *art. cit.*, pp. 10 e sg.

³⁵ *La composizione delle "Opere e i giorni"*, tr. it., in *Esiodo. Letture critiche cit.*, pp. 100-126, in particolare pp. 103-106 (il saggio apparve originariamente in *Revue des études anciennes*, 59, 1957).

Esiodo per qualificare la vita degli uomini durante l'età dell'oro sotto il regno di Kronos (v. 112, vv. 117 sg.)

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες³⁶

.....

καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα³⁷
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθελήμοι

ricorrano poi al termine della descrizione del destino postumo della razza eroica (vv. 170-173)

καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίηνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιθήδεα καρπὸν
τρίς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.³⁸

Ci troviamo qui di fronte ad un chiaro esempio di tecnica compositiva anulare, tipica della letteratura arcaica e in particolare di Esiodo, il cui intero poema didascalico può anzi essere considerato *ciclico* in tal senso. Se così stanno le cose, si può anche ragionevolmente ritenere che i versi 169 e 173a-e

τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασίλευει
αὐτὸς γάρ μιν ἔλυσε πατ[ῆρ ἀνδρῶ]ν τε θεῶν τε·
νῦν δ' αἰεὶ] μετὰ τοῖς τιμῆ[ν ἔ]χει ὡς ἐ[πιεικῆς.
Ζεὺς δ' αὐτ' ἄ]λλο γένος θῆκ[εν μέρπων ἀνθρώπων
ὅσσοι νῦ]ν γεγάασιν ἐπὶ [χθονὶ πουλυβοτείρη].³⁹

³⁶ "come dèi vivevano, senza affanni nel cuore".

³⁷ "il suo frutto dava la fertile terra
senza lavoro, ricco e abbondante".

³⁸ "Abitano con il cuore lontano da affanni
nell'isole dei beati presso Oceano dai gorghi profondi,
felici eroi ai quali dolce raccolto
tre volte in un anno, abbondante, produce il suolo fecondo".

³⁹ "lontano dagli immortali, ed hanno Crono per re;
... lo liberò infatti il padre di uomini e dèi,
ed ora, con quelli, ha il suo onore, come conviene.
Zeus, poi, pose un'altra stirpe di uomini mortali
dei quali, quelli che ora vivono...".

I versi sono atetizzati anche da Solmsen (dello stesso si vedano le osservazioni in *op. cit.*, p. 156 n. 142). Anche V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino, 1978, p. 83, considera interpolati questi versi. Per la loro genuinità propende invece M. L. West, *Hesiod Theogony, edited with prolegomena and commentary*, Oxford, 1966, p. 313.

(presenti anche nella tradizione papiracea) non siano interpolati, in quanto rappresenterebbero proprio la giusta chiusura circolare del testo, dal momento che si mettono in relazione in relazione con il v. 111:

οὐ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν⁴⁰

Se ne può dedurre che la tradizionale divisione in sequenze dell'opera, che fa iniziare il mito delle razze al verso 106 e lo fa terminare al verso 201, va rivista. Verosimilmente, il mito al quale Esiodo si ispira occupa i versi che vanno dal 106 al 173e. Abbiamo cioè, come scrive il Walcot, un classico esempio di composizione anulare e di schema ABBA (la buona età dell'oro, le cattive età d'argento e di bronzo, per finire nuovamente con la buona età degli eroi)⁴¹. Se ne può quindi dedurre che il mito al quale Esiodo ha attinto non era originariamente finalizzato alla descrizione della decadenza del genere umano. Questo mito originario fu forse scelto da Esiodo per la somiglianza tra la condizione degli uomini prima dell'inganno di Prometeo ai danni di Zeus e quella della vita sotto Kronos. Si confrontino ad esempio i vv. 43-44

ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο,
ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἔοντα.⁴²

con i vv. 117-118

καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον.⁴³

⁴⁰ " Erano ai tempi di Crono, quand'egli regnava nel cielo ".

⁴¹ Anche in questo caso si tratta di uno schema assai caro ad Esiodo; si vedano ad esempio la sezione dedicata alla buona e alla cattiva Eris e quella dedicata al contrasto tra δίκη e ὕβρις. Ad esempio, nel primo caso abbiamo:

A (v. 12) τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσειε νοήσας
B (v. 13) ἢ δ' ἐπιμωμητῆ· διὰ δ' ἀνδρα θυμὸν ἔχουσιν.
B (vv. 14-16) ἢ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλίη· οὗ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
A (vv. 17-26) τὴν δ' ἐτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νύξ ἐρεβεννή,
θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης [τ'] ἐν ῥίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·
εἰς ἕτερον γὰρ τίς τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν
οἶκόν τ' εὖ θέσθαι· ζῆλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.

⁴² "ché facilmente, allora, potresti lavorare un solo giorno
e per un anno ne avresti, anche restando nell'ozio".

⁴³ "il suo frutto dava la fertile terra
senza lavoro, ricco e abbondante".

La prova che il mito fosse stato originariamente concepito con un altro scopo è costituita dal verso 108:

ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι⁴⁴

Questo verso, da molti editori considerato interpolato, mostra chiaramente che il mito era anticamente finalizzato a dimostrare che gli dèi e gli uomini hanno un'origine comune. Esiodo, invece, non era interessato a questo aspetto del mito e voleva concentrare la propria attenzione sul declino del genere umano. È anche significativo che nella sezione dedicata all'età del ferro non vi sia menzione del destino postumo degli uomini, come invece accade per le altre quattro età: in questo caso non si tratta di materiale della tradizione, ma di una *gionta* esiodea, destinata ad un altro scopo, ai fini del quale era irrilevante la condizione degli uomini dopo la morte.

Proseguendo sulla stessa linea di pensiero tracciata dal Wilcot, possiamo trovare nell'analisi stilistica del mito ulteriori conferme a quanto si è venuto sin qui dicendo.

Una prima osservazione riguarda l'estensione delle descrizioni delle varie età (escludendo le atetesi): 15 versi per l'età dell'oro, 16 per quella d'argento, 12 per l'età del bronzo, 16 per quella eroica e ben 27 per quella del ferro, che viene chiaramente ad occupare una posizione di assoluta preminenza.

Si noti poi la compattezza formale (oltre che concettuale) dell'ultima descrizione: ad esempio, tra il v. 176 e il v. 196 ricorrono ben 12 negazioni e in molti casi la negazione è ripetuta due volte in uno stesso verso, in posizione iniziale e mediana di esametro. Si confrontino ancora questi versi

Χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων (vv. 109 sg.)
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.⁴⁵

Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν (vv. 127 sg.)
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,⁴⁶

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων (vv. 143 sg.)
χάλκειον ποίησ',⁴⁷

⁴⁴ "Come medesima origine fu agli dèi e ai mortali".

⁴⁵ "Prima una stirpe aurea di uomini mortali fecero gli immortali che hanno le olimpie dimore".

⁴⁶ "Come seconda una stirpe peggiore assai della prima, argentea, fecero gli abitanti delle olimpie dimore".

⁴⁷ "Zeus padre una terza stirpe di gente mortale fece, di bronzo, in nulla simile a quella d'argento".

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν, (vv. 157 sgg.)
αὐτίς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε⁴⁸

con i vv. 174-175

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοις μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ κιδήρεον.⁴⁹

La descrizione delle prime quattro età è caratterizzata dalla presenza di numerose formule in un breve arco di versi e da un tono prevalentemente didascalico ed elencatorio. Nel caso della quinta età, al contrario, si nota un improvviso scarto stilistico, accompagnato da un ridotto ricorso alla dizione formulare. In particolare, troviamo una proposizione iniziale di carattere esclamativo-desiderativo ad altissima intensità patetica, in cui irrompe violentemente la personalità del poeta, che con l'ἐγὼ in posizione centrale, viene ad introdurre una forte componente soggettiva, assente nelle altre descrizioni. Per quanto riguarda invece la dizione formulare, si osservi la frequenza di locuzioni fisse nella descrizione della prima età (la ricerca è stata condotta su un *set* di testi formato da Omero, Esiodo, *Inni omerici*, frammenti del *Ciclo*, *Margite* pseudo-omerico)⁵⁰.

μερόπων ἀνθρώπων (v. 109): cfr. Hom., *A*, 250; *Γ*, 402; *I*, 340; *Λ*, 28; *Σ*, 342, 490; *Υ*, 217; *υ*, 49, 132; *In Cer.*, 310; *In Apoll.*, 42; Hes., *Erga*, 109, 143, 180; *Frag.*, 141, 20; 204, 98; 276, 5.

ἽΟλύμπια δώματ' ἔχοντες - ἔχουσαι (v. 110): cfr. Hom., *A*, 18; *B*, 13, 30, 67, 484, *E*, 383; *Λ*, 218, *Ξ*, 508; *O*, 115; *Π*, 112; *γ*, 377; *υ*, 79, *ψ*, 167; *In Cer.*, 135, 312; *In Apoll.*, 112; *In Merc.*, 445; *In Bacch.*, 21; *Ilias Hom.*, 1; Hes., *Theog.*, 75, 114, 783, 804, 963; *Erga*, 81, 110, 128; *Frag.*, 25, 27; 75, 20; 343, 17.

θυμὸν ἔχοντες (v. 112): cfr. Hom., *N*, 487, 704; *O*, 710; *Π*, 219, 266, 355; *P*, 267, 720; *T*, 229; *Υ*, 32; *X*, 263; *γ*, 128; *λ*, 39; *τ*, 364; *ψ*, 15, 97; *In Cer.*, 361, 434; *In*

⁴⁸ "E poi, dopo che anche questa stirpe la terra ebbe nascosto,
di nuovo una quarta, sopra la terra feconda,
fece Zeus Cronide, più giusta e migliore".

⁴⁹ "Avessi potuto io non vivere con la quinta stirpe
di uomini, e fossi morto già prima oppure nato dopo,
perché ora la stirpe è di ferro".

⁵⁰ In generale, per la formularità esiodica, si veda A. Hoekstra, *Esiodo e la tradizione orale. Contributo allo studio dello stile formulare*, in *Esiodo. Letture cit.*, pp. 60-88.

Merc., 315, 391; *In Ven.*, 102; *In Bacch.*, 49; *In Vest.*, 4; Hes., *Theog.*, 61, 239, 833; *Erga*, 13, 112, 170.

πόδας καὶ χεῖρας (v. 114): cfr. Hom., *E*, 122; *N*, 61; *P*, 541; *Φ*, 453 *Ψ*, 772; *μ*, 248; *χ*, 173, 406;

νόσφιν ἄτερ (v. 11): cfr. Hes., *Scutum*, 15; *Frag.*, 195, 15;

ζείδωρος ἄρουρα (v. 117): cfr. Hom., *B*, 229; *δ*, 229; *ι*, 357; *λ*, 309; Hes., *Erga*, 117, 173, 237.

κατὰ γαῖα κάλυψεν (v. 121): cfr. Hom., *Z*, 464, *Ξ*, 114; Hes., *Erga*, 121, 140, 156.

Si aggiungano anche le 46 attestazioni ciascuno per αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ε θνητῶν ἀνθρώπων. e altre minori (ad esempio ἐπ' αἶαν in clausola). Complessivamente, in 16 versi si possono rintracciare una decina di locuzioni formulari.

Al contrario la presenza di locuzioni formulari è percentualmente assai limitata nella descrizione dell'età del ferro, meno di una decina in 27 versi:

γένος μερόπων ἀνθρώπων,
ὡς τὸ πάρος περ
σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν
οὐδὲ δικαίου
καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
χρῶα καλὸν
ἄλγεα λυγρὰ

In sostanza, l'analisi formale sembra confermare l'ipotesi del Walcot: la descrizione delle prime quattro età del mondo si presenta come un'unità dotata di una propria autonomia, formale e concettuale, rispetto alla quale la sequenza dedicata all'età del ferro assume caratteri nettamente diversi. Se questa ipotesi è corretta, se ne può concludere che l'inserzione dell'età degli eroi non viene propriamente ad interrompere la decadenza progressiva del genere umano, né rappresenta un tributo esiodico all'*epos* omerico; la difficoltà va invece spiegata con la genesi composita del racconto esiodico, che fonde in sé due elementi eterogenei per forma e finalità.

Anche la difficoltà con cui Esiodo riesce a fondere questi diversi temi risulta una sua caratteristica tipica. È noto, infatti, dagli studi di Havelock che il *pensoso Esiodo* fatica molto a costruire, con il materiale formulare fornitogli dalla tradizione, argomentazioni logicamente salde e coerenti (almeno secondo il nostro punto di vista). Quando il poeta cerca di dar vita ad una nuova concezione che egli desidera sviluppare come un principio morale necessario, spesso le formule non sorreggono questa nuova concezione; il poeta ingaggia quasi una lotta intellettuale contro la

tradizione, lotta nella quale alla fine risulta soccombente. "*Diventa prigioniero di formule familiari formatesi in un'epoca di aedi che era libera da questa distinzione, o che almeno non l'aveva mai formalmente ammessa; ma non abbandona mai interamente il filo della sua nuova concezione*"⁵¹.

Siamo così giunti alla conclusione che il mito delle cinque età del mondo contiene una descrizione progressivamente decadente dell'umanità, sostanzialmente non interrotta dalla presenza dell'età degli eroi, che deve invece essere spiegata con la particolare genesi del mito.

4.3 Un secondo elemento che, secondo alcuni studiosi, limiterebbe il pessimismo di questo racconto è costituito dal verso 175:

ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι⁵².

Il verso è stato variamente inteso⁵³. P. Mazon, nella sua edizione di Esiodo (pp. 75-76), ritiene che il verso sia una formula tradizionale, analoga a quelle usate dai Greci per esprimere i concetti di "chiunque", "qualunque cosa", e il suo significato sarebbe quindi "preferirei non essere *mai* nato piuttosto che vivere ora". Secondo J. P. Vernant⁵⁴, al contrario, si tratterebbe di una chiara testimonianza della presenza in Esiodo di una concezione ciclica del tempo, verosimilmente influenzata dall'osservazione del corso delle stagioni; il verso 175, così interpretato, sarebbe incompatibile con un'interpretazione della storia umana costantemente inclinata verso il peggio⁵⁵.

⁵¹ Cfr. E. A. Havelock, *Esiodo pensoso*, in *Esiodo. Letture critiche* cit., pp. 89-99, p. 93. Il saggio di Havelock è dedicato a *Erga*, 11-41.

⁵² "ma fossi morto prima o nato dopo".

⁵³ È interessante osservare come già i commentatori antichi fossero divisi sull'interpretazione di questo passo. Scirveva infatti Johannes Tzetzes: Ἐπιμνηθεὶς ὁ Ἑσίοδος τοῦ ἡρωϊκοῦ γένους, καὶ δείξας τοῦτο ἀγχίθεον, ἐπεύχεται μῆτε ὕστερος τοῦ ἡρωϊκοῦ τούτου γένους γενέσθαι, μῆτε ὕστερώτερος, ἀλλὰ θανεῖν ἐν τῇ τούτων γενεᾷ. Οὕτω δὲ συντακτέον· Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφειλον ἐγὼ πέμπτοις μετεῖναι ἀνδράσιν, ἢ ἔπειτα γενέσθαι, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν, ἢ γουν ἐν τῇ ἡρωϊκῇ γενεᾷ. Οἱ δὲ λέγοντες τοὺς ἔπειτα ἀνθρώπους λέγειν τὸν Ἑσίοδον ἀγαθοὺς μέλλειν γενέσθαι, ἐναντίως τῷ Ἑσίοδῳ καὶ οὐ κατ' ἐκείνον φασί. Mentre negli *Scholia vetera* leggiamo: <ἔπειτα γενέσθαι:> μετὰ τὸ φθαρῆναι τὸ κιδηροῦν γένος· προσδοκῶ γὰρ ἄλλο γένος μετὰ τοῦ πέμπτου γενήσεσθαι βέλτιον.

⁵⁴ Cfr. in particolare *op. cit.*, pp. 81-85.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

In realtà non pare proprio che si possa attribuire ad Esiodo una concezione ciclica del tempo. Anzi, come è stato ampiamente dimostrato da A. Momigliano⁵⁶, non è affatto vero che i Greci avessero una concezione ciclica del tempo. Una simile idea è presente in alcuni filosofi, segnatamente in Platone. Ma non vi sono motivi per ritenere che i concetti platonici sul tempo fossero tipici dell'uomo greco. Per quanto riguarda il nostro autore, scrive il Momigliano che "i poemi di Esiodo conoscono un tempo illimitato, trattano di età diverse, hanno un senso preciso per la successione cronologica in base alle generazioni. La storia che essi raccontano è storia acritica, come scoprì con compiacimento Ecateo, ma è storia. Esiodo sentiva persino il peso del destino storico: "vorrei non essere tra gli uomini della quinta generazione, preferirei essere morto prima, o nato dopo"⁵⁷. Si deve anche osservare che nell'opera esiodica non vi sono altri passi da cui traspaia una concezione ciclica del tempo, sicché si deve ritenere corretta l'interpretazione del Mazon. E, in effetti, si possono trovare altrove espressioni simili, intese genericamente a significare che sarebbe preferibile essere morti piuttosto che trovarsi in certe situazioni. Si veda ad esempio:

Hom., Ω, 764: ὡς πρὶν ὄφελλον ὀλέσθαι (a parlare è Elena);

σ, 401 αἴθ' ὄφελλ' ὁ ξείνος ἀλώμενος ἄλλοθ' ὀλέσθαι πρὶν ἐλθεῖν (parlano i pretendenti). È anche frequente l'uso desiderativo di ὀφείλω in connessione con verbi indicanti accadimento, nascita o morte. Si veda, ad esempio:

ὡς ὄφελλ' Ἑλένης ἀπὸ φύλλον ὀλέσθαι / πρόχλυ (Hom., ξ, 68 sg.);

ὡς ὄφελος αὐτόθ' ὀλέσθαι (Hom., Γ, 428);

ὡς μὴ ὄφελλε τεκέσθαι (Hom., X, 481);

ἢ μὴ ὄφελλε γενέσθαι (Hom., P, 686; Σ 19).

Anche per questa via si deve concludere che il mito esiodico delle razze in sé considerato intende descrivere la progressiva decadenza del genere umano senza sostanziali eccezioni. Come afferma il Solmsen: "*Hesiod in his account of the Five Ages describes the present age of man in sentences that give the impression that this generation is irrevocably committed to a life of crime and brutal selfishness, that the departure of Aidos and Nemesis from this world indicates that its corruption is past*

⁵⁶ A. Momigliano, "Il tempo nella storiografia antica", in *La storiografia greca*, Torino, 1982, pp. 64-94 (il saggio apparve per la prima volta nel 1966).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

mending, and that the best one may hope for is the extinction of this unspeakably wicked generation"⁵⁸.

4.4 Se questo è certamente un punto fermo nell'interpretazione del mito in sé considerato, non si deve tuttavia concludere che in Esiodo sia presente una sorta di *pessimismo cosmico*. Infatti, è un'altra caratteristica del poeta ascreo quella di concentrarsi successivamente su diversi aspetti parziali di un problema, escludendo temporaneamente ogni altro punto di vista alternativo. Anche nel caso dei miti di Pandora e delle razze noi abbiamo, come scrive ancora il Solmsen, un'analisi della *situazione dell'uomo*, non un quadro completo della concezione che Esiodo aveva del senso della vita dell'uomo⁵⁹. Questa concezione può essere ricavata solo dal complesso dell'opera esiodea. Tornando in questa prospettiva al mito in esame, dobbiamo chiederci: Qual è il motivo per cui il poeta si è sentito in dovere di intervenire sul mito tradito, variandolo e, per certi aspetti, coniandolo *ex novo*? È noto che il tema centrale della riflessione esiodea negli *Erga* è quello della presenza del male nel mondo, che lo porta all'elaborazione di una teodicea *in nuce*. È altresì evidente che il poeta non ha in mente sempre lo stesso tipo di mali. Infatti, il primo riferimento ad essi che troviamo negli *Erga* è una nuova versione del mito della punizione inviata da Zeus agli uomini a causa dell'inganno di Prometeo. Nella Teogonia⁶⁰ il poeta aveva sostenuto che la contesa tra Zeus e Prometeo e il conseguente *χόλος* di Zeus avevano avuto gravi conseguenze sulla condizione dell'uomo. Tuttavia, il poeta non aveva cercato di stabilire connessioni dirette tra la storia di Prometeo e la presenza nel mondo di tutti quei mali elencati nel cosiddetto catalogo dei figli della Notte. Con il tempo evidentemente Esiodo maturò la propria concezione e nell'opera più tarda giunse a nuove conclusioni. Nel mito di Pandora non è la donna stessa la punizione, il *κακόν*; lei *porta* i mali che poi Epimeteo farà entrare

⁵⁸ Cfr. F. Solmsen, *op. cit.*, p. 89. Non mi sembrano convincenti le osservazioni di A. Lampugnano, *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*, Firenze, 1968, pp. 20-27: l'autrice, infatti, fonda la propria asserzione più sulla base dell'interpretazione degli Scolii e della lettura che del testo esiodeo viene data da Platone, *Politico*, 270 sgg. Che non sulla base del testo degli *Erga*. Sulla cautela con cui va considerata la posizione platonica cfr. A. Momigliano, *art. cit.*, p. 73.

⁵⁹ Per la verità, l'espressione del Solmsen parla di *Hesiod's philosophy of man (ibid.)*. Si vedano però le osservazioni critiche di Arrighetti, *art. cit.*, p. 31, a proposito dei limiti di questa interpretazione di Esiodo come precursore della filosofia.

⁶⁰ Cfr. vv. 554, 567.

nella sfera umana. I mali che Esiodo cita sono κήδεα (v. 95), πόνος (v. 91), νοῦσοι (vv. 102 sgg.) ecc.: si tratta quindi di mali esteriori, estrinseci all'uomo. Ma alla storia di Pandora segue quella delle età del mondo. In essa troviamo un'interessante definizione di ciò che è bene e ciò che è male nella vita dell'uomo. Ad esempio, l'età dell'oro è caratterizzata dall'assenza proprio di quei mali che Pandora ha recato con sé, e, per converso, dalla presenza di quei beni che ricorrono poi nella descrizione del destino postumo degli eroi della quarta età. Ma con la seconda razza entra in scena un altro male, la tracotante violenza, ὕβριν ἀτάσθαλον, del v. 134. *Hybris* è un male diverso da quelli finora citati: *it is a moral evil*⁶¹. Così come al verso 201, alla fine del mito, siamo ormai definitivamente nell'ambito di un male interiore, morale: κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.⁶² *Hybris*, mancanza di rispetto, ingiustizia, spergiuro: sono queste le caratteristiche dell'età del ferro. Questi però non sono i mali che Pandora ha portato; sono invece mali che nascono dal cuore dell'uomo, dal suo θυμός. E la sezione successiva degli *Erga*, vv. 202-335, mostra un ulteriore stadio nell'evoluzione del pensiero esiodico: i mali esterni colpiscono l'uomo proprio come punizione per i mali morali e in questa sequenza di colpa e punizione si manifesta la δίκη di Zeus. Esemplici, da questo punto di vista, appaiono i vv. 238 sg.:

οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακῆ καὶ χρέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεός.⁶³

Siamo ormai oltre la storia di Pandora e non si sostiene più, come nel mito delle razze, che la condizione dell'uomo è irrimediabilmente compromessa. Perse, o meglio, l'uomo ha la facoltà di scegliere la via di δίκη oppure quella di ὕβρις. Gli uomini non sono irrimediabilmente condannati al male, un male sempre progressivo. Perse, i giudici, tutti gli uomini possono scegliere la ὁδὸς ἐς τὰ δίκαια (vv. 216 sg.). In quest'ottica il mito delle razze acquista anche un non secondario valore paradigmatico, indicando un modello di comportamento da evitare. Una prova di ciò è data dal fatto che la vita degli uomini che hanno scelto la via della giustizia non è molto dissimile da quella degli uomini dell'età dell'oro. Si confronti infatti il v. 117

καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον⁶⁴

⁶¹ Cfr. Solmsen, *op. cit.*, p. 82.

⁶² "non ci sarà rimedio contro il male".

⁶³ A coloro che invece malvagia violenza hanno cara e spregevoli azioni il Cronide Zeus onniveggente destina giustizia.

⁶⁴ "il suo frutto dava la fertile terra"

con il v. 232

τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον⁶⁵

E molto opportunamente il Solmsen fa notare il cambio di tempo verbale, dall'imperfetto al presente: in qualche modo la città governata da δίκη è un ritorno all'età dell'oro.

4.5 Ma stranamente al Solmsen sembra essere sfuggito un aspetto rilevante, con il quale ci avviamo alla conclusione di questo tentativo di interpretazione del mito esiodeo delle razze. La natura, durante la vita sotto Kronos, produceva i suoi frutti *spontanemente*, αὐτομάτη. Ai tempi di Esiodo, invece, i frutti di cui gli uomini godono nei banchetti devono essere *amorevolmente curati*, μεμηλότα. Questa variazione introduce l'altro tema portante degli *Erga*, accanto a quello della giustizia: il lavoro⁶⁶. Lavoro duro, ma necessario; nuovo valore su cui si fonda quella nuova società alla quale egli si rivolge. Aggiunge a questo proposito il La Penna⁶⁷ che mentre nella quarta ecloga virgiliana il ritorno dell'età dell'oro è una speranza di carattere soteriologico, in Esiodo esso è invece frutto del lavoro umano nella giustizia (che sarà il grande contributo di Esiodo alle *Georgiche*). Così, il *lavoro* viene ad assumere un ruolo che per certi versi anticipa quello svolto dal *bisogno*, dalla χρεία, nei pensatori del V sec. a. C., che ad essa attribuiscono la spinta principale verso il progresso. Questa linea interpretativa sembra anche meglio conciliarsi con il quadro economico e sociale del tempo di Esiodo. Infatti, secondo la stessa testimonianza del poeta, sappiamo che i piccoli proprietari terrieri potevano valersi di garzoni e schiavi. Più che di crisi della piccola proprietà si dovrà quindi parlare di espansione della piccola e media proprietà a danno della nobiltà ormai in decadenza⁶⁸. Crediamo allora di poter concludere questa analisi del testo di Esiodo, citando alcuni versi che appaiono significativi; si tratta del passo in cui si parla degli effetti della buona Eris:

ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·
εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν

senza lavoro, ricco e abbondante".

⁶⁵ "per loro la terra produce vitto abbondante".

⁶⁶ Su questo argomento si veda il citato saggio di W. Jaeger in *Paideia*, pp. 121-154.

⁶⁷ *Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio*, in *Esiodo. Letture critiche* cit., pp. 214-241, p. 221.

⁶⁸ Cfr. Arrighetti, *art. cit.*, pp. 7-8.

οἰκόν τ' εὖ θέσθαι· ζῆλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.
καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοῖδος αἰοῖδῳ.⁶⁹

Che sia, a modo suo, una teoria del progresso umano?

5. Il mito dell'età dell'oro ritorna in molti autori greci e latini, da Esiodo a Virgilio, da Platone a Ovidio, passando attraverso Dicearco e Arato. Si noterà, però, che tutti gli autori citati sono o anteriori o posteriori al V sec. a. C., allorché la Grecia visse una straordinaria avventura intellettuale, in cui ebbe gran parte proprio l'idea di progresso. La spinta della vittoria sui Persiani, l'espansione politica ed economica certamente favorirono la nascita di questa idea, che si espresse principalmente nella ricerca delle invenzioni e degli inventori che avevano segnato la storia dell'incivilimento umano. Sicché la ricerca del primo scopritore, del *πρῶτος εὐρετής*, divenne una presenza costante in molti testi della letteratura ateniese di questo secolo, dalla quale possiamo anche notare come questa lunga serie di scoperte venisse in qualche modo a disporsi come un *continuum*, delineando per la prima volta l'idea di un progresso rettilineo ed indefinito.

Tuttavia, questa idea non nacque dal nulla, ma ebbe certamente dei precursori al termine dell'età arcaica. Probabilmente una delle prime attestazioni in tal senso è quella di Talete, fr. A, 1 D-K (= Diogene laerzio, 1, 35)

σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα.⁷⁰

in cui è menzionato come fattore di progresso il tempo, che avrà un ruolo decisivo in molte delle teorie del progresso elaborate nel V sec. a. C. Sicuramente un'attestazione importante è quella di Senofane (21 B 18 D-K):

οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζήτοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.⁷¹

⁶⁹ "essa anche chi è pigro risveglia al lavoro; perché se uno è senza lavoro e guarda ad un altro che, ricco, si sforza ad arare e a piantare e a far prosperare la casa, è allora che il vicino invidia il vicino che si adopera per arricchire; e buona è questa Contesa per gli uomini; e il vasaio è geloso del vasaio, e il fabbro del fabbro e il mendico invidia il mendico, il cantore il cantore".

⁷⁰ "La cosa più intelligente è il tempo; infatti scopre tutto".

⁷¹ "Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi cercando ritrovano il meglio".

Evidentemente, secondo l'autore, il progresso è un processo graduale, che non dipende dal volere o dal capriccio di qualche divinità, ma dall'uomo e dalle sue capacità. Non è neppure da escludere che il primo verso di questo distico costituisca una risposta *allusiva* al v. 42 degli *Erga* esiodei:

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν⁷²

Ma ancor più interessante è notare come sia Talete sia Senofane attribuiscono grande importanza al tempo come fattore di progresso. Nell'interpretazione del passo di Senofane è tuttavia pericoloso spingersi troppo oltre, a causa della scarsità di testi in nostro possesso. Si è sostenuto che Senofane non avrebbe anticipato la teoria di un progresso senza fine, giacché in un altro frammento (21 A 33 D-K) leggiamo che egli aveva osservato personalmente alcuni fossili marini su una spiaggia e ne aveva dedotto che il mare, anticamente, ricopriva la terraferma, formulando altresì l'ipotesi che le acque avrebbero in futuro di nuovo sommerso la terra, distruggendo temporaneamente ogni forma di vita⁷³. Tuttavia ci pare difficile trarre conclusioni così precise da un solo frammento. Qualche studioso avrebbe tratto una conferma in tal senso da una sottilissima interpretazione del verbo ἐφευρίσκειν, il quale indicherebbe che il progresso non è in realtà la scoperta di qualcosa, ma solo una ri-scoperta. L'uomo cioè ri-scopre qualcosa che già era stato scoperto e che egli ha il compito di ri-trovare. Altri, addirittura, sono andati oltre, sostenendo che alla base di questa visione senofanea starebbero le dottrine orfiche dell'eterno ritorno. Pare tuttavia

⁷² "Gli dèi infatti tengono nascosto agli uomini il sostentamento".

⁷³ ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γίνεσθαι δοκεῖ καὶ τῶι χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῆι καὶ ὄρεσιν εὐρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Κυρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὐρήσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρῳ τύπον δάφνης ἐν τῶι Βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλακάς κυμπάντων τῶν θαλασσίων. ταῦτα δὲ φησι γενέσθαι, ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ τύπον ἐν τῶι πηλῶι ξηρανθῆναι. ἀναίρεῖσθαι δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται, εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως, καὶ ταύτην πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι μεταβολήν. (*Senofane pensa che si verifichi una mescolanza della terra col mare e che col passar del tempo si libera dall'umido; egli afferma di averne queste sicure prove: si trovano nella terra ferma e sulle montagne conchiglie e a Sircausa nelle latomie dice che sono state trovate impronte di pesce e di foche, e a Paro un'impronta di alloro racchiusa dentro una pietra e a Malta code di tutte le specie di esseri marini. Egli spiega che queste impronte si sono formate, quando in tempo antico tutte le cose erano ridotte a fango e che l'impronta si è disseccata nel fango. E che tutti gli uomini vengono annientati quando la terra precipitata nel mare diventa fango; poi essa incomincia di nuovo la generazione e questo processo di trasformazione si verifica in tutti i mondi; trad. di M. Untersteiner*).

difficile che Senofane potesse condividere queste teorie orfiche, dal momento che in un altro frammento (21 B 6 D-K) criticava sprezzantemente la dottrina della metempsicosi, chiaramente legata al concetto di eterno ritorno. D'altra parte è innegabile che Senofane fosse molto interessato alle scoperte culturali e scientifiche dell'uomo. Sappiamo, infatti, che egli ammirava la recente invenzione del conio delle monete da parte dei Lidi⁷⁴ e che era un estimatore delle scoperte astronomiche di Talete. E vale forse la pena di ricordare che Senofane era un grande viaggiatore, che aveva visitato gli Etiopi e i Traci⁷⁵: forse il confronto con culture a diversi livelli di sviluppo antropologico gli suggerì l'idea di diversi stadi di incivilimento. Quello che possiamo affermare con sufficiente grado di probabilità è che, verso la fine dell'età arcaica, cominciarono a circolare concezioni filosofiche che ammettevano l'esistenza di un progresso nell'ambito della storia della civiltà umana. Su questa stessa linea di pensiero, che si può per certi versi definire razionalistica e materialistica, si mossero altri pensatori, quali Prodicò⁷⁶, Archelao⁷⁷, Democrito, Anassagora⁷⁸, Gorgia⁷⁹.

⁷⁴ εἴτε Φείδων πρῶτος ὁ Ἀργεῖος ἔκοψε νόμισμα εἴτε Δημοδίκη ἢ Κυμαία συνοικήσασα Μίδαί τῶι Φρυγί (παῖς δ' ἦν Ἀγαμέμνωνος Κυμαίων βασιλέως) εἴτε Ἀθηναίους Ἐριχθόνιος καὶ Λύκος, εἴτε Λυδοί, καθά φησι Ξενοφάνης. (fr 4 D-K; *o Fidone argivo per primo battè moneta oppure Demodice cumea, sposa del Frigio Mida - era figlia di Agamennone, re dei Cumei - oppure per gli Ateniesi Erittonio e Lico, oppure i Lidi, come dice Senofane*).

⁷⁵ Cfr. fr. 21 B 13 D-K.

⁷⁶ Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ἦλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελούνητα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον', καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.

(*Prodicò di Ceo poi dice: "Il sole, la luna, i fiumi, le fonti e in genere tutte le cose che giovano alla nostra vita, gli antichi le ritennero divinità per l'utilità che ne deriva, come presso gli Egizi per il Nilo; e così il pane fu ritenuto Demetra, il vino Bacco, l'acqua Posidone, il fuoco Efesto; e così via ciascuna cosa di cui ci serviamo*).

⁷⁷ καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζώοις ὁμοίως. χρῆσθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζώων τῶι νῶι, τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως.

(*E gli uomini si distinsero dagli altri animali e si crearono capi e leggi e arti e città e tutto il resto. Dice che l'intelletto è innato in tutti gli esseri viventi senza distinzione, e ciascuno, anche degli animali, usa l'intelletto, taluni con più lentezza, altri con più vivacità*).

⁷⁸ ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμὲν, ἐμπειρίαί δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφαίαι καὶ τέχνη κατὰ Ἀναξαγόραν † σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες.

(*In tutte queste cose siamo inferiori agli animali, ma sappiamo usare, secondo Anassagora, † di esperienza, di memoria, di sapere e di arte e togliamo il miele, li mungiamo, li portiamo e li conduciamo dopo averli raccolti*).

Dunque, nel V sec. a. C. l'idea di un progresso umano *rettilineo* divenne ampiamente diffusa nei circoli intellettuali ateniesi, in particolare ad opera di Anassagora. Contemporaneamente, la stessa idea si diffuse nei testi scientifici, segnatamente in quelli medici⁸⁰.

Tuttavia, parallela a questa, continuò a resistere un'altra linea di pensiero, che si potrebbe definire tradizionale e teologica, secondo la quale gli uomini venivano a trovarsi in una condizione di passività rispetto agli dèi, ai quali andava comunque attribuita qualunque invenzione. Questa concezione si trova ininterrottamente testimoniata fin dall'età arcaica, in Esiodo, negli Inni omerici⁸¹, e poi in Pindaro⁸² e in molti altri poeti. Non può peraltro essere casuale che siano i poeti a collocarsi su questa linea per così dire tradizionale, mentre i filosofi e gli *scienziati* divengono in qualche modo i *cantores* di una visione nuova e ottimistica della civiltà umana.

6.1 Il mito di Prometeo è assente dai poemi omerici e ci viene riferito per la prima volta da Esiodo (*Theog.*, 521-569; *Erga*, 47-58). Si tratta peraltro di un mito ben attestato presso le popolazioni indoeuropee: è noto, ad esempio, che nel *Rig-Veda* si parla del furto del fuoco, di cui sarebbero responsabili, secondo le diverse tradizioni,

⁷⁹ τίς γὰρ ἂν ἐποίησε τὸν ἀνθρώπειον βίον πόριμον ἐξ ἀπόρου καὶ κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου, τάξεις τε πολεμικὰς εὐρῶν μέγιστον εἰς πλεονεκτήματα, νόμους τε γραπτὸς φύλακας [τε] τοῦ δικαίου, γράμματά τε μνήμης ὄργανον, μέτρα τε καὶ σταθμὰ συναλλαγῶν εὐπόρους διαλλαγὰς, ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα, πυρσούς τε κρατίστους καὶ ταχίστους ἀγγέλους, πεσσούς τε χολῆς ἄλυτον διατριβήν;
(*Infatti, chi altri avrebbe saputo rendere la vita umana facile da difficile che era, e civile da incolta, inventando le regole dell'arte della guerra, cosa essenziale per trovarsi in condizioni di superiorità, e le leggi scritte, custodi della giustizia, e l'alfabeto, strumento della memoria, e misure e pesi, comodi mezzi di scambio nei rapporti commerciali, e il numero, custode dei beni, e i fuochi, efficacissimi e velocissimi messaggeri, e gli scacchi, passatempo immune da affanni?*).

⁸⁰ Si legge ad esempio nel *De prisca medicina*, 3: Τὰ δέ γε νῦν διαιτήματα εὐρημένα καὶ τετεχνημένα ἐν πολλῷ χρόνῳ γεγενῆσθαι μοι δοκέει (*Il modo di vivere attuale, secondo me, è stato scoperto e sviluppato in un lungo processo di tempo*).

⁸¹ Cfr. *In Ven.* 12 sg.: πρώτη τέκτονας ἀνδρας ἐπιχθονίους ἐδίδαξε
ποιῆσαι κατίνας καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῷ.
"Per prima insegnò agli artefici che vivono sulla terra
a costruire cocchi, e carri adorni di bronzo". (tr. F. Càssola)

⁸² αὐτὰ δέ σφισιν ὥπασε τέχνην πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοισι χερσὶ κρατεῖν (*lei diede loro un vanto, l'Occhicerula, supremazia nell'arte grazie alle industri mani, Ol. 7, 50 sg.* (tr. F. M. Pontani).

τέχνη, τάν ποτε Παλλὰς ἐφεῦρε

{*nell'arte (auletica), che un tempo Pallade scopri*}}, *Pyth.* 12, 6-7.

il dio Agni o il semidio Matarigvan; mentre nell'*Edda* si racconta di un dio Loki che viene incatenato ad una rupe da Thor, signore del cielo. Il Prometeo esiodeo è essenzialmente descrivibile come πολύδρις (*sapiente e astuto al tempo stesso*), ποικιλόβουλος (*dall'ingegno multicolore*), ἀγκυλομήτης (*dalla mente tortuosa*) e anche φιλόανθρωπος (*amico del genere umano*). La sua *filantropia* si manifesta due volte: a Mecone, quando inganna Zeus offrendogli le ossa della vittima coperte dal grasso, e allorché rapisce il fuoco e lo porta agli uomini. In questa seconda occasione Zeus, scoperto l'inganno, punisce Prometeo, che si ritrova incatenato ad una colonna, con un'aquila che gli divora il fegato sempre ricscente.

Questo aspetto della *filantropia* viene ulteriormente sviluppato da Eschilo nella *trilogia prometeica*, della quale ci è integralmente conservato solo il Προμηθεὺς Δεσμώτης. È assai probabile che sia stato proprio Eschilo a ideare la figura di un Prometeo che scopre e dona agli uomini il complesso delle arti (le τέχναι), arrivando addirittura ad attribuirgli l'invenzione dei numeri, che in un'altra tragedia egli stesso aveva invece attribuito a Palamede. Il *Prometeo* – composto verosimilmente tra il 460 e il 458 a. C.) – è sicuramente la tragedia più discussa di Eschilo, tanto che spesso ne è stata revocata in dubbio l'attribuzione al poeta. E anche i critici che ne hanno ammesso l'autenticità hanno spesso considerato questa tragedia come *eccentrica* rispetto al resto della produzione eschilea. Questo conflitto interpretativo ben si riflette anche nella valutazione del passo che qui ci interessa, quello relativo al dono delle arti (vv. 436-506).

Πρ.

μή τοι χλιδῆ δοκεῖτε μηδ' αὐθαδία
 κιγᾶν με· συννοία δὲ δάπτομαι κέαρ,
 ὀρῶν ἑμαυτὸν ὧδε προσελούμενον.
 καί τοι θεοῖσι τοῖς νέοις τούτοις γέρα
 τίς ἄλλος ἢ ἔγώ παντελῶς διώριεν;
 ἀλλ' αὐτὰ κιγῶ. καὶ γὰρ εἰδυίαισιν ἄν
 ὑμῖν λέγοιμι· τᾶν βροτοῖς δὲ πῆματα
 ἀκούσαθ', ὡς εἶπεν νηπίουσι ὄντας τὸ πρὶν
 ἔννουσ' ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους.
 λέξω δέ, μέμψιν οὐτὶν' ἀνθρώποις ἔχων,
 ἀλλ' ὧν δέδωκ' εὖνοϊαν ἐξηγούμενος·
 οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
 κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὀνειράτων
 ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον
 ἔφυρον εἰκῆ πάντα, κοῦτε πλινθυφεῖς
 δόμους προσείλους ἦσαν, οὐ ξυλουργίαν·
 κατάρυχεσ δ' ἔναιον ὥστ' ἀήεργοι
 μύρμηκεσ ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίους.
 ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χεῖματος τέκμαρ

440

450

οὐτ' ἀνθεμώδους ἦρος οὔτε καρπίμου
θέρους βέβαιον, ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν
ἔπρασσον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ
ἄστρων ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους δύσεις.

καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων,
ἐξηῆρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,

460

μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην.
κάτσεια πρῶτος ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα
ζεύγλαισι δουλεύοντα σώμασιν θ' ὅπως
θνητοῖς μεγίστων διάδοχοι μοχθημάτων
γένονθ', ὑφ' ἄρμα τ' ἤγαγον φιληνίους
ἵππους, ἄγαλμα τῆς ὑπερπλοῦτου χλιδῆς.
θαλασσοπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ
λινόπτερ' ἠῆρε ναυτίλων ὀχήματα.
τοιαῦτα μηχανήματ' ἐξευρῶν τάλας
βροτοῖσιν, αὐτὸς οὐκ ἔχω σόφισμ' ὅτῳ
τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.

470

Χο. πέπονθας αἰκὲς πῆμ' ἀποσφαλεῖς φρενῶν
πλάνη, κακὸς δ' ἰατρὸς ὣς τις ἐς νόσον
πесῶν ἀθυμεῖς καὶ σεαυτὸν οὐκ ἔχεις
εὐρεῖν ὁποῖοις φαρμάκοις ἰάσιμος.

Πρ. τὰ λοιπά μου κλύουσα θανμάσῃ πλέον,
οἷας τέχνας τε καὶ πόρους ἐμησάμην.

τὸ μὲν μέγιστον, εἴ τις ἐς νόσον πέσοι,
οὐκ ἦν ἀλέξῃμ' οὐδέν, οὔτε βρώσιμον,
οὐ χριστόν, οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων
χρεῖα κατεσκελλόντο, πρὶν γ' ἐγὼ σφισιν
ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων,
αἷς τὰς ἀπάσας ἐξαμύνονται νόσοι.
τρόπους τε πολλοὺς μαντικῆς ἐστοίχισα,
κάκρινα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων ἃ χρῆ
ὑπαρ γενέσθαι, κληδόνας τε δυσκρίτους
ἐγνώρισ' αὐτοῖς ἐνοδίους τε συμβόλους.
γαμψωνύχων τε πτήσιν οἰωνῶν σκεθρῶς
διώρισ', οἵτινές τε δεξιῶι φύσιν
εὐωνύμους τε, καὶ δίαιταν ἦντινα

480

490

ἔχουσ' ἕκαστοι, καὶ πρὸς ἀλλήλους τίνες
ἔχθραι τε καὶ στέργηθρα καὶ συνεδρίαί·
σπλάγχων τε λειότητα, καὶ χροιάν τίνα
ἔχουσ' ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονὴν
χολή, λοβοῦ τε ποικίλην εὐμορφίαν·
κνίση τε κῶλα συγκαλυπτὰ καὶ μακρὰν
ὄσφιν πυρώσας δυστέκμαρτον εἰς τέχνην
ᾧδωσα θνητούς, καὶ φλογωπὰ σήματα
ἐξωμμάτωσα, πρόσθεν ὄντ' ἐπάργεμα.

τοιαῦτα μὲν δὴ ταῦτ' ἔνερθε δὲ χθονὸς

500

κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα,

χαλκόν, σίδηρον, ἄργυρον χρυσόν τε, τίς
φήσειεν ἂν πάροιθεν ἐξευρεῖν ἐμοῦ;
οὐδεῖς, σάφ' οἶδα, μὴ μάτην φλύσαι θέλων.
βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε,
πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως.

Non è chiusa superbia il mio silenzio,
 ma è coscienza che dilania il cuore
 quando ripenso come sono offeso.

Chi se non io compì la spartizione 440
 tra i nuovi dèi dei loro privilegi?
 Non li dirò. Direi a chi conosce.
 Ma udite la miseria dei mortali,
 prima, indifesi e muti come infanti
 e a cui diedi il pensiero e la coscienza.
 Parlerò senza biasimo degli uomini,
 ma narrerò l'amore del mio dono.
 Essi avevano occhi e non vedevano,
 avevano le orecchie e non udivano,
 somigliavano a immagini di sogno,
 perduravano un tempo lungo e vago

e confuso, ignoravano le case 450
 di mattoni, le opere del legno;
 vivevano sotterra come labili
 formiche, in grotte fonde, senza il sole;
 ignari dei certi segni dell'inverno
 o della primavera che fioriva
 o dell'estate che portava i frutti,
 operavano sempre e non sapevano,
 finché indicai come sottilmente
 si conoscono il sorgere e il calare
 degli astri, e infine per loro scoprii
 il numero, la prima conoscenza,

e i segni scritti come si compongono, 460
 la memoria di tutto, che è la madre
 operosa del coro delle Muse.
 E aggiogai le fiere senza giogo,
 le asservii al giogo e alla soma
 perchè esse succedessero ai mortali
 nelle grandi fatiche, e legai al cocchio
 lo sfarzoso e docile cavallo
 fregio d'ogni ricchezza ed eleganza.
 Ed inventai il cocchio al marinaio,
 su ali di lino errante per i mari.

Mille cose inventai per i mortali, 470
 e ora, infelice, non ho alcun ordigno
 che mi affranchi dal male che mi preme.

CORO

Passione che ti offende, la tua! Brancoli, scivoli ormai nel delirio. Sembri un medico
 inetto, piombato nel male: ti senti mancare, nel cuore, non scorgi rimedi, come fare a
 sanarti.

Più stupirai udendo tutto il resto,
 le scienze che trovai, le vie che apersi.
 E la più grande: se uno s'ammalava
 non aveva difesa, cibo unguento

bevanda: si estingueva senza farmachi, 480
 finché indicai benefiche misture
 che tengono lontano tutti i morbi.
 E ordinai, chiarii le molte forme

della mantica, e primo giudicai
quale vere visioni porta il sogno,
svelai le oscure voci dei presagi,
i profetici incontri sui cammini.
Distinsi chiaro i voli dei rapaci,
quelli fausti e quelli dell'augurio,
il nutrimento di ciascuno, gli odi, 490
il loro amare, il loro dimorare;
e la levigatezza ed il colore
delle viscere, se agli dèi gradite,
la forma fausta e varia della bile
e del lobo. Arsi carni avvolte di adipe
e lunghi lombi e guidai i mortali
ad una conoscenza indimostrabile,
e aprii i loro gravi occhi velati
ai vividi presagi della fiamma.
Questo io feci. E chi prima di me 500
scoprì i doni nascosti nella terra,
il bronzo, il ferro, l'argento, l'oro?
Nessuno, lo so bene, a dire onesto.
Sappilo in breve: tutto ciò che gli uomini
conoscono, proviene da Prometeo.
(traduzione di E. Mandruzzato)

6.2 Un primo filone interpretativo prende le mosse dal celebre volume di G. Thomson, *Eschilo e Atene*, tr. it., Torino 1949, nel quale si sostiene la tesi della riconciliazione finale tra Prometeo e Zeus e si interpreta Prometeo come portatore di una visione razionalistico-materialistica. Su questa stessa linea di pensiero si sono successivamente posti Carlo Diano e Oddone Longo: secondo questi studiosi, il *Prometeo* fornirebbe la più completa esposizione della teoria del progresso umano fra quelle conservate; questa teoria discenderebbe dalla dottrina di Anassagora, le cui idee avrebbero cominciato a circolare in Atene proprio nel periodo della composizione della tragedia e sarebbero testimoniate, oltre che da alcuni frammenti di Anassagora stesso, da numerosi testi di suoi discepoli (Archelao, Democrito ecc.). Ad esempio, l'espressione ἔννοος ἔθηκα, *li resi dotati di intelletto*, al v. 444, conterrebbe un chiaro riferimento al νοῦς anassagoreo; la locuzione ἔφυρον εἰκῆ πάντα del v. 450 (*mescolavano ogni cosa casualmente*) rimanderebbe all'uso del verbo φύρειν in Anassagora e nelle altre teorie del progresso umano (il cosiddetto *topos* del βίος πεφυρμένος); soprattutto, l'importanza data alla μνήμη, la *memoria* del v. 461, rimanderebbe chiaramente al frammento anassagoreo citato più sopra: *in tutte queste cose siamo inferiori agli animali, ma sappiamo usare, secondo Anassagora, ἡ di esperienza, di memoria, di sapere e di arte e togliamo il miele, li mungiamo, li*

portiamo e li conduciamo dopo averli raccolti. Lo stesso attributo *κοφιστής* riferito a Prometeo, e la definizione dei suoi ritrovati come *κοφίσματα*, sarebbe riconducibile al concetto di *κοφία* attestato in Anassagora e nel *Protagora* di Platone, ove si parla proprio di *ἔντεχνος κοφία*. Più in generale, il resoconto di Prometeo conterrebbe tutti gli elementi che nel corso del V sec. a. C. divennero tipici delle varie storie del progresso umano; in esso verrebbe esaltata l'intelligenza che conduce il mondo dallo stato ferino ad un sistema fondato sulla *τέχνη* e sulla *κοφία*, in contrapposizione netta a quel filone culturale che poneva all'inizio l'età dell'oro e poi un'inarrestabile decadenza⁸³.

6.3 Ora, non v'è dubbio che nel V sec. a. C. si sia venuta formando una corrente di pensiero (secondo qualcuno una vera e propria *moda*) che potremmo definire *progressista*, chiaramente legata sia a fattori socio-economici, sia alle nuove teorie sofistiche. Non sempre queste teorie hanno una chiara nozione temporale rettilinea entro la quale si situerebbe il progresso⁸⁴; pur tuttavia è certo che si tratta di una visione che contrappone lo stato iniziale di miseria dell'uomo alla sua attuale condizione civilizzata. Questa *vulgata* utilizza anche un vocabolario tecnico ben preciso, che ricorre ad espressioni definite e ricorrenti. Ad esempio⁸⁵, come s'è già visto, Eschilo parla di uomini che *confondevano* (*ἔφουρον*) *tutto a caso*; Euripide parla di un modo di vivere *disordinato e ferino*, *πεφυρμένου καὶ θηριώδους*; un frammento tragico verosimilmente eschileo⁸⁶ parla di un modo di vivere *disordinato e simile a quello delle fiere*, *πεφυρμένον θηρίων θ' ὅμοιον*; anche Crizia scrive che la vita era *disorganizzata e ferina*, *ἄτακτος καὶ θηριώδης*; e così pure l'autore del *Trattato sull'Antica Medicina* parla di un modo di vivere ferino, *θηριώδης*.

È dunque evidente che il *Prometeo* si inserisce in questo contesto culturale, del quale è testimone; ma vedere in Eschilo un discepolo di Anassagora è un'inaccettabile forzatura, che ha condotto a gravi fraintendimenti del pensiero del poeta e che ha contribuito, in alcuni casi, a ipotizzare una paternità non eschilea della tragedia.

⁸³ Per tutti questi aspetti cfr. l'introduzione e il commento di O. Longo al *Prometeo Legato*, Roma s.d. ma 1959, pp. viii-xii; 75-86.

⁸⁴ Cfr. V. Di Benedetto, *L'ideologia* cit., p. 130 n. 4.

⁸⁵ Cfr. J. De Romilly, *art. cit.*, p. 148.

⁸⁶ Fr. 470.1 Nauck.

Come ha osservato Vincenzo Di Benedetto⁸⁷, vi sono alcuni elementi testuali che tendono a limitare moltissimo l'importanza del dono delle arti da parte di Prometeo, quando non tendano addirittura a svuotare di significato le arti stesse. Ecco, ad esempio, il quadro della vita degli uomini, *prima* di ricevere il dono delle arti:

indifesi e muti come infanti

...

Essi avevano occhi e non vedevano,
avevano le orecchie e non udivano,
somiigliavano a immagini di sogno,
perduravano un tempo lungo e vago
e confuso ...⁸⁸

Ed ecco ora come il Coro rappresenta gli uomini *dopo* il dono di Prometeo:

Come può concretarsi, la gratitudine? O caro
rispondi: che soccorso, che scudo
da chi tramonta? Non scorgi
il languore spossato
- d'incubo, quasi - che annoda
il fioco ceppo vivente?
Ciò che l'uomo decide
non varca il cosmo di Zeus.⁸⁹

Come si può notare, gli uomini, anche dopo essere stati beneficiati da Prometeo, non migliorano in quelli che sono i dati essenziali della loro condizione: restano effimeri, precari, privi di senno, deboli, impotenti. Il dono delle arti resta sostanzialmente irrilevante: e questa posizione espressa dal Coro non viene mai contraddetta in seguito nella tragedia, sì da risultare definitiva.

Inoltre, non v'è dubbio che Eschilo appartenga a quel filone culturale che più sopra abbiamo definito teologico, secondo il quale l'accento batte non sulla capacità umana, ma sulla dipendenza dell'uomo dalla divinità: la civiltà è un dono di dio, non

⁸⁷ *L'ideologia* cit., pp. 121-136.

⁸⁸ ὡς εἶπας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν

...

οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον

ἔφυρον εἰκῆ πάντα

⁸⁹ φέρε, πῶς χάρις ἂ χάρις, ᾧ

φίλος; εἰπέ, ποῦ τις ἀλκά;
τίς ἐφαμερίων ἄρηξις; οὐδ' ἐδέρχθη
ὀλιγοδρανίαν ἄκιυν,
ἰσόνειρον, ᾗ τὸ φωτῶν

ἀλατὸν γένος ἐμπεποδικμένον; οὔποτε -- --
τὰν Διὸς ἀρμονίαν θνατῶν παρεξίαι βουλαί.

una scoperta dell'uomo. La linea razionalistica di Senofane appare ben lontana dall'impostazione eschilea, che si mantiene invece fedele alla tradizione. A questo proposito appare esemplare il confronto tra il v. 254

ἀφ' οὗ γε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας
dal fuoco (gli uomini) impareranno molte arti

nel quale l'accento batte sull'importanza del dono del fuoco e sul fatto che gli uomini sembrano porsi quale parte attiva in un processo ancora aperto, e il v. 506, proprio al termine del resoconto prometeico sul dono delle arti:

πᾶσαι τέχνηαι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως
tutte le arti agli uomini da Prometeo

nel quale invece, in un contesto in cui incredibilmente non si fa più alcun riferimento al fuoco, il processo di civilizzazione dell'uomo viene presentato come concluso e totalmente dipendente dal dono del dio⁹⁰.

Si noti ancora che, nel novero delle scoperte citate da Eschilo, la tecnologia in senso stretto occupa uno spazio assai limitato, e in questo il testo si palesa assolutamente pre-sofistico. Non si parla, come altrove, del ruolo delle tecniche di produzione del cibo, non si fa riferimento all'origine della vita associata, non si parla neppure dell'invenzione della ruota per la ceramica, così intimamente legata alla tradizione attica. Ampio spazio è dato invece alla divinazione, alla mantica, all'ornitomanzia, all'aruspicina, tutte attività legate alla tradizione religiosa. Anche per questa via si arriva quindi a svuotare di autentico significato il dono delle arti.

Sempre entro questo ordine di idee si inserisce l'osservazione relativa alla scarsa considerazione sociale e intellettuale di cui godeva il mondo delle tecniche nell'antichità. È infatti noto che la struttura stessa della società greca – imperniata sulla manodopera servile, avvezza a scaricare sui ceti più deboli eventuali limitazioni nella disponibilità dei beni di sostentamento, caratterizzata da una netta separazione tra la classe intellettuale/dirigente e quella di coloro che erano dediti ai lavori manuali – tendeva a svalutare decisamente l'importanza del lavoro⁹¹.

Altri elementi che contribuiscono a svuotare di significato il dono prometeico delle arti sono messi in evidenza dal Titano stesso. Prometeo, ad esempio, ai vv. 469-471 afferma:

τοιαῦτα μηχανήματα' ἐξευρών τάλας

⁹⁰ Cfr. V. Di Benedetto, *L'ideologia cit.*, pp. 127.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 124-126.

βροτοῖσιν, αὐτὸς οὐκ ἔχω κόφιμ' ὅτω
τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.

*Mille cose inventai per i mortali,
e ora, infelice, non ho alcun ordigno
che mi affranchi dal male che mi preme.*

Prometeo stesso con questa affermazione limita fortemente il valore del proprio dono, rilevando con profonda amarezza l'inutilità delle proprie scoperte (μηχανήματα, κοφίματα) di fronte al proprio destino. Sulla stesso piano si pongono le parole di Prometeo al v. 514:

τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενετέρα μακρῶ
l'ingegno è di gran lunga più debole della necessità.

È dunque evidente che le coordinate entro cui si muove il pensiero di Eschilo sono ancora eminentemente teocentriche, assai lontane da quelle antropocentriche e razionalistiche dei sofisti. Eschilo è ancora imbevuto di una cultura che vede nell'uomo un essere infinitamente debole, effimero, incapace di autonomo progresso, in tutto dipendente dalla divinità. In Senofane e nei sofisti il progresso è lenta e faticosa conquista degli uomini, che si sviluppa gradatamente nel tempo. In Eschilo il dono delle arti da parte di Prometeo è una sorta di *miracolo*. Non sarebbe corretto dire che Eschilo sia un rassegnato pessimista, o che sia in linea di principio contrario alle scoperte tecniche. Sappiamo anzi dalle *Eumenidi* che il poeta accettava la teoria anassagorea della generazione patrilinea; e nelle *Supplici* egli appare a conoscenza delle teorie anassagoree sulle cause delle inondazioni periodiche del Nilo⁹². Né stupisce questa presenza di temi anassagorei in Eschilo, dal momento che i due dimorarono contemporaneamente ad Atene dal 460 al 458 a. C. Ma di fronte all'illuminismo radicale dei sofisti, e perfino di fronte alle teorie di alcuni fisici ionici come Senofane, Eschilo reagisce ribadendo i valori religiosi e morali della tradizione, *"adeguando la teoria del progresso alla propria coscienza religiosa. La quale subordina tutto all'intervento di una divina causa. (...) La sua profonda religiosità gli vieta di accettare dai pensatori e illuministi ciò che contraddice o non si adegua ad essa"*⁹³.

⁹² Cfr. Aesch., *Suppl.*, v. 559; *Eum.*, vv. 606, 657 sgg. Per Anassagora, cfr. fr. A 91 e A 107 D-K.

⁹³ A. Peretti, "Religiosità eschilea nel Prometeo", *Maia*, 4, 1951, pp. 14-42, p. 38.

Che Eschilo si muova entro le coordinate del pensiero religioso tradizionale è confermato anche dai versi che concludono l'episodio del dono delle arti (vv. 507-521):

Xo. μή νυν βροτοὺς μὲν ὠφέλει καιροῦ πέρα,
σαντοῦ δ' ἀκήδει δυστυχοῦντος· ὡς ἐγὼ
εὐέλπις εἶμι τῶνδέ ε' ἐκ δεσμῶν ἔτι
λυθέντα μηδὲν μείον ἰσχύσειν Διός.
Πρ. οὐ ταῦτα ταύτη Μοῖρά πω τελεεφόρος
κράναι πέπρωται, μυρίαίς δὲ πημοναίς
δύαις τε καμφθεῖς ὧδε δεσμὰ φυγγάνω·
τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ.
Xo. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;
Πρ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
Xo. τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος;
Πρ. οὐκ οὖν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.
Xo. τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν αἰεὶ κρατεῖν;
Πρ. τοῦτ' οὐκέτ' ἂν πύθιοιο, μηδὲ λιπάρει.

CORO

Tu non ostinarti a far ricchi i viventi. Non è più il caso se per questo abbandoni te stesso al destino sinistro. Io sono piena di fede, ti dico: libero da questi tuoi nodi avrai forza non meno di Zeus.

PROMETEO

La Quota Fatale decide la fine: per lei non è ancora destino che sia questa la mia realtà. Folla di spasimi e strazi, fino a lasciarmi infranto: solo dopo sfuggo ai miei nodi. Fragile cosa l'ingegno, contro il destino che stringe.

CORO

Chi drizza la barra del fato?

PROMETEO

Quota trina, e le Erinni, memoria di ferro.

CORO

Vuoi dire che Zeus è fragile contro di loro?

PROMETEO

Il suo futuro è obbligato, non può svincolarsi.

CORO

Che altro futuro, per Zeus, se non perpetuo dominio?

PROMETEO

Non t'è dato saperlo, non fare domande.

(traduzione di E. Savino)

In questa scena il Coro si dichiara fiducioso che un giorno Prometeo sarà liberato e non avrà minor potere di Zeus. Molto abilmente Prometeo, con la sua risposta, si riferisce invece solo alla prima parte della previsione del Coro: sarò liberato dopo molti tormenti, dice, ma non fa riferimento alla possibilità di un proprio potere pari a quello di Zeus. Anzi: ammette, come s'è visto, che la conoscenza tecnica, della quale egli è portatore, sia di gran lunga inferiore alla Necessità (ἀνάγκη). E alla domanda ulteriore del Coro, se Zeus sia più debole della Necessità, Prometeo risponde affermativamente, ma in modo generico, dicendo che neppure Zeus può sottrarsi al

proprio destino. Incalzato dal Coro, che chiede quale altro destino si possa ipotizzare per Zeus, se non quello di comandare sempre, Prometeo non risponde, eludendo la domanda. E la sua non-risposta equivale chiaramente ad un'affermazione: il destino di Zeus è sì obbligato, ma coincide con il suo eterno potere. Rispetto a questo destino, a questa *necessità*, l'intelligenza di cui Prometeo è portatore risulta soccombente. Dunque Eschilo nel *Prometeo*, così come in tutto il suo teatro, muovendo dal riconoscimento della realtà, cerca di fondare un ordine di giustizia entro il quale le antiche forze primordiali e i loro rappresentanti, dalle Erinni a Prometeo, restino operanti ma subordinate, presenti e tuttavia marginali rispetto a un perno che abbia il suo punto di riferimento in Zeus, tutore di □□□□□

Anche analizzando l'episodio del dono delle arti, dunque, si recupera la corretta interpretazione dell'intero *Prometeo*, troppo spesso letto in chiave romantica. Se, infatti, non è ipotizzabile la vittoria del Titano su Zeus – una tesi cara appunto ai Romantici – non è neppure ipotizzabile che potesse esservi, al termine della trilogia, una sorta di riconciliazione fra Zeus e Prometeo, basata su un compromesso secondo il quale Zeus libererebbe il Titano in cambio della rivelazione del segreto che potrebbe condurre alla detronizzazione del re dei Celesti. Eschilo non è Shelling e può semmai essere accostato, per certi aspetti, a Dante. Sull'Ulisse dantesco certamente è convogliata la simpatia del lettore moderno, così come quella dello spettatore ateniese si concentrava su Prometeo sofferente. Ma come Ulisse viene comunque condannato all'Inferno per il proprio *folle volo*, per aver disgiunto *virtute* e *canoscenza*, così Eschilo, attraverso la *pietas* del coro, insinua il richiamo a una condizione umana che comunque non è più quella dell'età dell'oro e che richiede, sulla linea di Esiodo e della tradizionale saggezza delfica, l'accettazione del mondo così com'è, con i condizionamenti naturali e i limiti oggettivi che si pongono quotidianamente al vivere dell'uomo e che fanno parte dell'ordine stabilito da Zeus. E che la conclusione della trilogia non potesse che essere il cedimento del Titano è provato dalla testimonianza di Filodemo:

καὶ τὸν [Προμη]θέα λύεσθαι [φησιν] Αἰσχύλος ὅ[τι τὸ λόγιον ἐμή[νυσε]ν τὸ περὶ Θέ[τιδο]ς, ὡς χρε[ῶ]ν εἶ[η] τὸν ἐξ αὐτῆς γεν[ν]ηθέντα κρείτ[τ]ω κατασ[τῆν]αι [τ]οῦ πατρός.⁹⁴

⁹⁴ Restit. R. Reitzenstein, *Hermes* 35, 1900, 73 (Volum. Hercul. Coll. alt. VIII 105).

Eschilo dice che Prometeo viene liberato poiché ha rivelato il segreto relativo a Tetide, che cioè era destino che il figlio da lei generato divenisse più forte del padre.

6.4 In conclusione, mette conto di riportare il testo del secondo stasimo, che segue proprio il racconto del dono delle arti, giacché esso contribuisce non solo alla comprensione del singolo episodio, ma getta una luce chiarificatrice sull'intera tragedia.

ΧΟΡΟΣ

	μηδάμ' ὁ πάντα νέμων	[στρ. α.
	527	
	θεῖτ' ἐμᾶ γνώμα κράτος ἀντίπαλον Ζεὺς, μηδ' ἐλινύσαιμι θεοὺς ὀσίαις θόιναις ποτινισσομένα	
530	βουφόνοις παρ' Ὀκεανοῦ πατρὸς ἄβεστον πόρον, μηδ' ἀλίτοιμι λόγοις· ἀλλὰ μοι τόδ' ἐμμένοι καὶ μήποτ' ἐκτακείη· ἦδύ τι θαρραλέαις	[ἀντ. α.
	τὸν μακρὸν τείνειν βίον ἐλπίσι, φαναῖς θυμὸν ἀλδαίνουσαν ἐν εὐφροσύναις, φρίσσω δέ σε δερκομένα	
540	μυρίοις μόχθοις διακναιόμενον -- -- ~ -- . Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων ιδίᾳ γνώμας ἐβῆ θνατοὺς ἄγαν, Προμηθεῦ. φέρε, πῶς χάρις ἂ χάρις, ὦ φίλος; εἰπέ, ποῦ τις ἀλκά; τίς ἐφ' ἀμερίων ἄρηξις; οὐδ' ἐδέρχθη ὀλιγοδρανίαν ἄκιυν, ἰσόνειρον, ἅ τ' ὀφωτῶν ἀλαὸν γένος ἐμπεποδισμένον; οὔποτε -- --	[στρ. β.
550	τὰν Διὸς ἀρμονίαν θνατῶν παρεξίαις βουλαί. ἔμαθον τάδε καὶ προσιδούς· ὀλοὰς τύχας, Προμηθεῦ. τὸ διαμφίδιον δέ μοι μέλος προσέπτα τόδ' ἐκεῖνό θ' ὅ τ' ἀμφὶ λουτρὰ καὶ λέχος σὸν ὑμεναίου ἰότατι γάμων, ὅτε τὰν ὀμοπάτριον ἔδνοις ἄγαγεσ Ἑσιόταν πιθῶν δάμαρτα κοινόλεκτρον.	[ἀντ. β. 560

CORO

str. I

*Che la potenza cosmica, Zeus,
non sbarrì mai i miei disegni!
Che io non sia pigra, col culto
delle feste di rito, cruenta d'offerte
agli dèi, laggiù, al fuggitivo fluire
d'Oceano padre. Sia casta la lingua!*

Mi si radichi dentro l'impegno, non sfumi.

ant. I

*Soave, inarcare la vita
sullo slancio di sogni sereni:
dentro, ti matura luminosa la gioia.
Gelo d'orrore, a fissare la folla di strazi che t'azzanna la carne...
Zeus non ti turba. Ti dai tu la tua legge
Prometeo: culto acceso dell'uomo.*

str. II

*Come può concretarsi, la gratitudine? O caro
rispondi: che soccorso, che scudo
da chi tramonta? Non scorgi
il languore spossato
- d'incubo, quasi - che annoda
il fioco ceppo vivente?
Ciò che l'uomo decide
non varca il cosmo di Zeus.*

ant. II

*M'ha fatto scuola, Prometeo,
la vista di te devastato.
Che abisso, quest'onda che sboccia di canto,
dall'aria nuziale ch'io dedicavo
quel giorno - a corona del letto,
dell'acqua lustrale - a voi sposi:
tu seducevi coi doni di nozze
Esione, la nostra sorella, la fecevi tua donna
a fianco, nel letto.*

Come si è già osservato, a fronte dell'arroganza (αὐθάδεια) di Prometeo, il Coro delle Oceanine ribadisce alcuni cardini del pensiero religioso di Eschilo: l'auspicio di non entrare mai in conflitto con Zeus; la sostanziale infelicità e miseria del genere umano; la colpevolezza morale di Prometeo che ha aiutato gli uomini; la fede nell'onnipotenza di Zeus e nel suo governo del mondo. Come si può vedere, siamo perfettamente all'interno della concezione che ritroviamo in tutte le altre tragedie di Eschilo. Ma soprattutto colpisce l'affermazione dei vv. 552 sg.: "*Questo ho appreso, vedendo la tua sorte sventurata, o Prometeo*" (ἔμαθον τάδε καὶ προσιδούε' ὀλοὰς τύχας, Προμηθεῦ). Ciò che le Oceanine e gli spettatori hanno appreso – immedesimandosi con Prometeo, ma riuscendo ad andare poi oltre l'immedesimazione stessa, per ricavare un senso morale dalla tragedia rappresentata – è espresso quasi con le stesse parole del celebre stasimo dell'Agamennone: τῷ πάθει μάθος (v. 177): il dolore possiede una forza rivelatrice, attraverso la quale l'uomo arriva a conoscere e ad

uniformarsi al volere di Zeus, chiunque egli sia. Che è certamente il punto più alto raggiunto dal pensiero di Eschilo.

7. Interessante, ai fini del discorso che qui si fa, può essere il confronto tra il testo eschileo e un celebre passo di Sofocle, il primo stasimo dell'*Antigone*, ispirato allo stesso argomento. Siamo nel 442 a. C., in ogni caso non molto distanti dal *Prometeo incatenato*. Ma la prospettiva entro la quale si muove Sofocle è radicalmente diversa, pur partendo da spunti comuni, legati verosimilmente alla grande diffusione che questi temi ebbero nel corso del V sec. a. C.

XO. 1.	332	<p style="text-align: center;">Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν- θρώπου δεινότερον πέλει· τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ χωρεῖ, περιβρυχίοισιν περῶν ὑπ' οἴδμασιν, θεῶν τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν ἄφθιτον, ἀκαμάταν, ἀποτρύεται, ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος, ἰπείῳ γένοι πολεύων.</p>	Str. 340
		<p style="text-align: center;">Κουφονόων τε φύλον ὀρ- νίθων ἀμφιβαλῶν ἄγει, καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν σπίραισι δικτυοκλώστοις περιφραδῆς ἀνήρ· κρατεῖ δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου θηρὸς ὀρρῆσιν βάατα, λασιαύχενά θ' ἵππον κ' ὑπάξεται ἀμφίλοπον ζυγὸν οὔρειόν τ' ἀκμήτα ταῦρον.</p>	Ant. 1. 350
		<p style="text-align: center;">Καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους ὄργας ἐδιδάξατο, καὶ δυσάλων πάγων «ἐν»αίθρεια καὶ δύσομβρα φεύγειν βέλη παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον· "Αἶδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται, νό- μων δ' ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασται.</p>	Str. 2. 360
		<p style="text-align: center;">Σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων, τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλόν ἔρπει, νόμους παρείρων χθονὸς θεῶν τ' ἐνορκον δίκαν ὕψιπολις· ἄπολις ὄτῳ τὸ μὴ καλὸν</p>	Ant. 2.

ξύνεστι τόλμας χάριν·
μήτ' ἐμοὶ παρέστιος γέ-
νοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν
ὄς τάδ' ἔρδοι.

370

Ἐς δαιμόνιον τέρας ἀμφινοῶ
τόδε· πῶς εἰδὼς ἀντιλογήσω
τήνδ' οὐκ εἶναι παῖδ' Ἀντιγόνην;
ἾΩ δύστηνος καὶ δυστήνου
πατρὸς Οἰδιπόδα,

τί ποτ'; οὐ δὴ που cé γ' ἀπιστοῦσαν
τοῖς βασιλείοις ἄγουσι νόμοις
καὶ ἐν ἀφροσύνη καθελόντες;

Molte sono le cose mirabili ma nessuna è più mirabile dell'uomo: egli procede al di là del mare incanutito al Noto tempestoso, passando per i flutti che si aprono intorno profondi e logora la terra immortale e instancabile, la suprema fra gli dei, rivoltandola con la progenie equina di anno in anno col volgersi degli aratri .L'uomo accorto cattura circondandola con le maglie di reti intessute la moltitudine dei volubili uccelli, la stirpe delle fiere selvatiche e la specie marina dell'oceano, vince con gli espedienti la fiera che si aggira sui monti, e trascina al giogo che recinge il collo il cavallo della folta criniera e l'infaticabile toro montano. Ricco di espedienti apprese la parola e il pensiero veloce come il vento, le inclinazioni agli ordinamenti civili e a fuggire gli strali dei geli inospitali e delle piogge battenti. Non si reca privo di risorse verso l'avvenire: solo da Ade non otterrà scampo, ma ha escogitato un rimedio a morbi incurabili. Possedendo oltre ogni aspettativa l'ingegno dell'arte, che è una forma di sapienza, talvolta si dirige al male, talvolta al bene: se rispetta insieme le leggi della sua terra e la giustizia giurata sugli dei sarà grande nella città; mentre sarà bandito colui al quale, per sfrontatezza non è congiunto il bene: non sia mio ospite né concorde con me chi agisce in questo modo.

Sono turbato per questo prodigio sconcertante: come potrei sostenere, conoscendola, che costei non è la giovane Antigone? O sventurata figlia dello sventurato Edipo, cos'è accaduto? Non ti conducono forse per avverti sorpresa mentre disobbedivi agli ordini regali, nella tua follia?

Come si può notare, le tappe fondamentali del progresso sono comuni ai due testi: l'importanza dell'intelligenza, l'agricoltura, l'addomesticamento degli animali, la costruzione di case, navi, la medicina. In Sofocle sono assenti la lavorazione dei metalli e del legno, l'astronomia, l'invenzione dei numeri e della scrittura, le arti divinatorie; rispetto ad Eschilo nell'*Antigone* sono aggiunte la caccia, la pesca, *l'inclinazione agli ordinamenti civili*. Come è stato osservato, alla base del testo di Sofocle stanno i doni di Prometeo: del tutto nuova è l'importanza attribuita alla vita politica, sorprendentemente assente nel testo eschileo⁹⁵.

Per quanto riguarda poi l'impianto complessivo, vi sono alcune differenze rilevanti. Innanzi tutto, come si è visto, in Eschilo il dono delle arti è una sorta di miracolo, operato dal dio a favore di un'umanità puramente passiva e priva di

⁹⁵ Su questo aspetto, cfr. R. Cantarella, *L'incivilimento umano dal "Prometeo" all'"Antigone"* (con una Appendice sulla datazione del De antiqua medicina), in *Scritti minori sul testo greco*, pp. 267-293, p. 281; V. Di Benedetto, *L'ideologia cit.*, p. 133.

autonoma iniziativa. Inoltre, dal testo eschileo sembra assente una vera e propria prosettiva storica, dal momento che il progresso appare come già dato e in sé concluso, secondo un'ottica non antistorica ma certamente storica. In Sofocle, al contrario, lo sviluppo della civiltà appare come creazione autonoma dell'uomo, ben collocato entro un processo storico, che raggiunge il proprio apice nella creazione della vita associata, cioè della πόλις.

Evidentemente, i quindici o trent'anni che separano le due opere hanno segnato una trasformazione profonda di tutti gli aspetti della vita ateniese e l'influsso dei pensatori che in quel tempo dimoravano ad Atene risulta ben presente al pensiero di Sofocle. Il dio sembra scomparso dal quadro tracciato da Sofocle; a dominare è l'uomo, la realtà più mirabile fra tutte, la sua intelligenza, che ha saputo dominare la natura stessa. Ma alla fine della seconda strofe l'accento muta. L'uomo ha trovato i rimedi contro molte gravi malattie; non però contro la morte. E questa constatazione, pur nella sua ovvietà, segna *un triste ed invalicabile limite, che quasi vanifica, nel nulla della morte, ogni sforzo e ogni conquista*⁹⁶. E la seconda antistrofe chiarisce ulteriormente il punto. Dio sembra scomparso dalla scena della storia e l'uomo si ritrova solo con la propria scienza, la propria tecnica, la propria intelligenza: *homo faber fortunae suae*. Ma tutte queste scoperte appaiono per così dire neutre. Tutto dipende dalla scelta morale dell'uomo, che può volgerle al bene o al male. E il metro di giudizio con cui valutare il progresso è l'impiego che l'uomo ne fa in funzione della polis⁹⁷: *se rispetta insieme le leggi della sua terra e la giustizia giurata sugli dei sarà grande nella città; mentre sarà bandito colui al quale, per sfrontatezza, non è congiunto il bene: non sia mio ospite né concorde con me chi agisce in questo modo*.

Dunque, la conclusione dello stasimo getta un'ombra sull'intero processo di sviluppo della civiltà umana. Del resto, questo processo era apparso ambiguo fin dall'inizio allo spettatore ateniese più attento. È noto infatti che l'*incipit* dello stasimo allude ad un passo delle *Coefore* di Eschilo (vv. 586 sg.):

πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει
δεινὰ δειμάτων ἄχῃ⁹⁸

Eschilo definisce con l'aggettivo δεινός, impiegato nella sua accezione primaria ed etimologica, l'assassinio di Agamennone ad opera di Clitemnestra, che viene

⁹⁶ Cfr. R. Cantarella, *art. cit.*, p. 275.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁹⁸ "Molti la terra genera orrendi flagelli".

paragonato ai più *terribili* fenomeni della natura. Sofocle, *citando* il motto eschileo, attribuisce all'aggettivo tutta la sua polisemia: apparentemente prevale il significato di "mirabile", ma il richiamo al passo delle *Coefore* e la chiusa dello stasimo gettano una luce fosca fin dall'inizio sull'intera storia dell'incivilimento umano.

Evidentemente, come rileva il Cantarella⁹⁹, il primo stasimo dell'*Antigone* non è il canto di esaltazione del progresso, ma un canto di ammonimento ad indirizzare il progresso verso il bene dell'uomo e della comunità, a non andare oltre i limiti propri dell'uomo, essere comunque finito e mortale.

E forse Sofocle, con la preveggenza del poeta che sa riconoscere *i segni dei tempi*, intuì la minaccia rappresentata dalla πολυπραγμοσύνη ateniese che, meno di quarant'anni dopo, avrebbe cancellato di fatto la *polis*, la più alta creazione dello spirito ellenico¹⁰⁰.

8. La nostra esposizione potrebbe continuare con i testi di molti altri autori, che si sono confrontati con questa tematica evidentemente decisiva per l'uomo di ogni tempo. Purtroppo, ragioni di spazio ci impongono di concludere questa parte per dare spazio ad alcuni interessanti confronti tra la poesia degli antichi e quella dei moderni. Tuttavia, può essere utile riproporre le considerazioni che Dodds formula al termine del proprio saggio *The ancient concept of progress*¹⁰¹.

Innanzitutto, si può osservare che l'idea di progresso non era del tutto estranea all'antichità classica; tuttavia essa risultò ampiamente diffusa ed accolta dal ceto intellettuale solo durante un periodo assai limitato della storia greca, il V sec. a. C., dopo il quale le principali scuole filosofiche si posero in un atteggiamento perlopiù ostile a tale idea.

In ogni epoca, inoltre, sono sempre stati gli scrittori scientifici a farsi sostenitori di un progresso che appare però generalmente confinato all'ambito strettamente scientifico. Si nota invece una diffusa tendenza a stabilire una sorta di rapporto di inversa proporzionalità tra *progresso scientifico* e *regresso morale*. Questa tendenza appare particolarmente accentuata in Platone, Posidonio, Lucrezio e Seneca.

⁹⁹ *Art. cit.*, p. 284.

¹⁰⁰ Cfr. M. Gigante, *Νόμος Βασιλέυς*, Napoli, 1956, p. 208 n. 1.

¹⁰¹ *Art. cit.*, pp. 24-25.

A quanto osservato da Dodds, possiamo aggiungere che questa posizione critica nei confronti del progresso si ritrova soprattutto fra i poeti, come si è notato in particolare leggendo i testi di Eschilo e Sofocle.

11. *Pagine stravaganti*

Prima di avviarmi alla conclusione, vorrei rapidamente leggere alcuni testi della letteratura italiana che in qualche modo si riferiscono al tema del progresso, senza pretese di esaustività, ma solo per lasciarvi un ulteriore spunto di riflessione su un tema così attuale. Ho scelto volutamente testi assai distanti e diversi fra loro, proprio per presentarvi prospettive diverse, da porre magari a confronto con quelle proposte dagli antichi.

G. Leopardi, *Inno ai patriarchi, o de' principii del genere umano*

Fu certo, fu (né d'error vano e d'ombra
L'aonio canto e della fama il grido
Pasce l'avida plebe) amica un tempo
Al sangue nostro e diletta e cara
Questa misera spiaggia, ed aurea corse
Nostra caduca età. Non che di latte
Onda rigasse intemerata il fianco
Delle balze materne, o con le greggi
Mista la tigre ai consueti ovili
Né guidasse per gioco i lupi al fonte
Il pastorel; ma di suo fato ignara
E degli affanni suoi, vota d'affanno
Visse l'umana stirpe; alle secrete
Leggi del cielo e di natura indutto
Valse l'amenò error, le frodi, il molle
Pristino velo; e di sperar contenta
Nostra placida nave in porto ascese.
Tal fra le vaste californie selve
Nasce beata prole, a cui non sugge
Pallida cura il petto, a cui le membra
Fera tace non doma; e vitto il bosco,
Nidi l'intima rupe, onde ministra
L'irrigua valle, inopinato il giorno
Dell'atra morte incombe. Oh contra il nostro
Scellerato ardimento inermi regni
Della saggia natura! I lidi e gli antri
E le quiete selve apre l'invitto
Nostro furor; le violate genti
Al peregrino affanno, agl'ignorati
Desiri educa; e la fugace, ignuda
Felicità per l'imo sole incalza.

da *La Ginestra, o il fiore del deserto*

A queste piagge
Venga colui che d'esaltar con lode
Il nostro stato ha in uso, e vegga
quanto
È il gener nostro in cura
All'amante natura. E la possanza
Qui con giusta misura
Anco estimar potrà dell'uman
seme,
Cui la dura nutrice, ov'ei men teme,
Con lieve moto in un momento
annulla
In parte, e può con moti
Poco men lievi ancor subitamente
Annichilare in tutto.
Dipinte in queste rive
Son dell'umana gente
Le magnifiche sorti e progressive .

Dalla *Palinodia al Marchese Gino Capponi*

Auro secolo omai volgono, o Gino,
I fusi delle Parche. Ogni giornale,
Gener vario di lingue e di colonne,
Da tutti i lidi lo promette al mondo
Concordemente. Universale amore,
Ferrate vie, molteplici commerci,
Vapor, tipi e *choléra* i più divisi
Popoli e climi stringeranno insieme:
Né meraviglia fia se pino o quercia
Suderà latte e mele, o s'anco al suono
D'un *walser* danzerà. Tanto la possa
Infin qui de' lambicchi e delle storte,
E le macchine al cielo emulatrici
Crebbero, e tanto cresceranno al tempo
Che seguirà; poiché di meglio in meglio
Senza fin vola e volerà mai sempre
Di Sem, di Cam e di Giapeto il seme.

Dal *Dialogo di Tristano e di un amico* (dalle *Operette morali*)

Se questi miei sentimenti nascano da malattia, non so: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera. La quale se non è utile ad altro, procura agli uomini forti la fiera compiacenza di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano. Io diceva queste cose fra me, quasi

come se quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia; vedendola così rifiutata da tutti, come si rifiutano le cose nuove e non più sentite. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti sono pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana; e chi di loro dice che l'uomo è il più miserabile degli animali; chi dice che il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna; altri, che uno che sia caro agli Dei, muore in giovinezza, ed altri altre cose infinite su questo andare (n.62). E anche mi ricordai che da quei tempi insino a ieri o all'altr'ieri, tutti i poeti e tutti i filosofi e gli scrittori grandi e piccoli, in un modo o in un altro, avevano ripetute o confermate le stesse dottrine. Sicché tornai di nuovo a maravigliarmi: e così tra la maraviglia e lo sdegno e il riso passai molto tempo: finché studiando più profondamente questa materia, conobbi che l'infelicità dell'uomo era uno degli errori inveterati dell'intelletto, e che la falsità di questa opinione, e la felicità della vita, era una delle grandi scoperte del secolo decimonono. Allora m'acquetai, e confesso ch'io aveva il torto a credere quello ch'io credeva.

Amico. E avete cambiata opinione?

Tristano. Sicuro. Volete voi ch'io contrasti alle verità scoperte dal secolo decimonono?

Amico. E credete voi tutto quello che crede il secolo?

Tristano. Certamente. Oh che maraviglia?

Amico. Credete dunque alla perfettibilità indefinita dell'uomo?

Tristano. Senza dubbio.

Amico. Credete che in fatti la specie umana vada ogni giorno migliorando?

Tristano. Sì certo. È ben vero che alcune volte penso che gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro di noi. E il corpo e l'uomo; perché (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo. Uno che sia debole di corpo, non è uomo, ma bambino; anzi peggio; perché la sua sorte è di stare a vedere gli altri che vivono, ed esso al più chiacchierare, ma la vita non è per lui. E però anticamente la debolezza del corpo fu ignominiosa, anche nei secoli più civili. Ma tra noi già da lunghissimo tempo l'educazione non si degna di pensare al corpo, cosa troppo bassa e abietta: pensa allo spirito: e appunto volendo coltivare lo spirito, rovina il corpo: senza avvedersi che rovinando questo, rovina a vicenda anche lo spirito. E dato che si potesse rimediare in ciò all'educazione, non si potrebbe mai senza mutare radicalmente lo stato moderno della società, trovare rimedio che valesse in ordine alle altre parti della vita privata e pubblica, che tutte, di proprietà loro, cospirarono anticamente a perfezionare o a conservare il corpo, e oggi cospirano a depravarlo. L'effetto è che a paragone degli antichi noi siamo poco più che bambini, e che gli antichi a confronto nostro si può dire più che mai che furono uomini. Parlo così degl'individui paragonati agl'individui, come delle masse (per usare questa leggiadrissima parola moderna) paragonate alle masse. Ed aggiungo che gli antichi furono incomparabilmente più virili di noi anche ne' sistemi di morale e di metafisica. A ogni modo io non mi lascio muovere da tali piccole obiezioni, credo costantemente che la specie umana vada sempre acquistando.

Amico. Credete ancora, già s'intende, che il sapere, o, come si dice, i lumi, crescano continuamente.

Tristano. Certissimo. Sebbene vedo che quanto cresce la volontà d'imparare, tanto scema quella di studiare. Ed è cosa che fa maraviglia a contare il numero dei dotti, ma veri dotti, che vivevano contemporaneamente cencinquant'anni addietro, e anche più

tardi, e vedere quanto fosse smisuratamente maggiore di quello dell'età presente. Né mi dicano che i dotti sono pochi perché in generale le cognizioni non sono più accumulate in alcuni individui ma divise fra molti; e che la copia di questi compensa la rarità di quelli. Le cognizioni non sono come le ricchezze, che si dividono e si adunano, e sempre fanno la stessa somma. Dove tutti sanno poco, e' si sa poco; perché la scienza va dietro alla scienza, e non si sparpaglia. L'istruzione superficiale può essere, non propriamente divisa fra molti, ma comune a molti non dotti. Il resto del sapere non appartiene se non a chi sia dotto, e gran parte di quello a chi sia dottissimo. E, levati i casi fortuiti, solo chi sia dottissimo, e fornito esso individualmente di un immenso capitale di cognizioni, è atto ad accrescere solidamente e condurre innanzi il sapere umano. Ora, eccetto forse in Germania, donde la dottrina non è stata ancora potuta snidare, non vi par egli che il veder sorgere di questi uomini dottissimi divenga ogni giorno meno possibile? Io fo queste riflessioni così per discorrere, e per filosofare un poco, o forse sofisticare; non ch'io non sia persuaso di ciò che voi dite. Anzi quando anche vedessi il mondo tutto pieno d'ignoranti impostori da un lato, e d'ignoranti presuntuosi dall'altro, nondimeno crederei, come credo, che il sapere e i lumi crescano di continuo.

Amico. In conseguenza, credete che questo secolo sia superiore a tutti i passati.

Tristano. Sicuro. Così hanno creduto di sé tutti i secoli, anche i più barbari; e così crede il mio secolo, ed io con lui. Se poi mi dimandaste in che sia egli superiore agli altri secoli, se in ciò che appartiene al corpo o in ciò che appartiene allo spirito, mi rimetterei alle cose dette dianzi.

Amico. In somma, per ridurre il tutto in due parole, pensate voi circa la natura e i destini degli uomini e delle cose (poiché ora non parliamo di letteratura né di politica) quello che ne pensano i giornali?

Tristano. Appunto. Credo ed abbraccio la profonda filosofia de' giornali, i quali uccidendo ogni altra letteratura e ogni altro studio, massimamente grave e spiacevole, sono maestri e luce dell'età presente. Non è vero?

Amico. Verissimo. Se cotesto che dite, è detto da vero e non da burla, voi siete diventato de' nostri.

Tristano. Sì certamente, de' vostri.

10. *Seconde pagine stravaganti*

E. Montale, *La storia* (da *Satura*)

La storia non si snoda
come una catena
di anelli ininterrotta.
In ogni caso
molti anelli non tengono.
La storia non contiene
il prima e il dopo,
nulla che in lei borbotti
a lento fuoco.
La storia non è prodotta
da chi la pensa e neppure
da chi l'ignora. La storia
non si fa strada, si ostina,

detesta il poco a poco, non procede
né recede, si sposta di binario
e la sua direzione
non è nell'orario.
La storia non giustifica
e non deplora,
la storia non è intrinseca
perché è fuori.
La storia non somministra
carezze o colpi di frusta.
La storia non è magistra
di niente che ci riguardi.
Accorgersene non serve
a farla più vera e più giusta.

II

La storia non è poi
la devastante ruspa che si dice.
Lascia sottopassaggi, cripte, buche
e nascondigli. C'è chi sopravvive.
La storia è anche benevola: distrugge
quanto più può: se esagerasse, certo
sarebbe meglio, ma la storia è a corto
di notizie, non compie tutte le sue vendette.

La storia gratta il fondo
come una rete a strascico
con qualche strappo e più di un pesce sfugge.
Qualche volta s'incontra l'ectoplasma
d'uno scampato e non sembra particolarmente felice.
Ignora di essere fuori, nessuno glie n'ha parlato.
Gli altri, nel sacco, si credono
più liberi di lui.

In un'intervista del 1956 Montale disse: *“Io non credo che l'uomo possa avere un fine in se stesso...io non credo che ci sia un divenire, un progresso. L'universo è un quantitativo di forze finite e senza aumento”*.

11. *Stravaganze terze e supreme*

E. Sanguineti, da *PURGATORIO DE L'INFERNO* (1964)

piangi piangi, che ti compero una lunga spada blu di plastica, un frigorifero
Bosch in miniatura, un salvadanaio di terra cotta, un quaderno
con tredici righe, un'azione della Montecatini:

piangi piangi, che ti compero

una piccola maschera antigas, un flacone di sciroppo ricostituente,
 un robot, un catechismo con illustrazioni a colori, una carta geografica
 con bandierine vittoriose: 5

piangi piangi, che ti compero un grosso capidoglio
 di gomma piuma, un albero di Natale, un pirata con una gamba
 di legno, un coltello a serramanico, una bella scheggia di una bella
 bomba a mano: 10

piangi piangi, che ti compero tanti francobolli
 dell'Algeria francese, tanti succhi di frutta, tante teste di legno,
 tante teste di moro, tante teste di morto:

oh ridi ridi, che ti compero 15
 un fratellino: che così tu lo chiami per nome: che così tu lo chiami Michele:

* * * * *

questo è il gatto con gli stivali, questa è la pace di Barcellona
 fra Carlo V e Clemente VII, è la locomotiva, è il pesco
 fiorito, è il cavalluccio marino: ma se volti il foglio, Alessandro,
 ci vedi il denaro:

questi sono i satelliti di Giove, questa è l'autostrada
 del Sole, è la lavagna quadrettata, è il primo volume dei Poetae
 Latini Aevi Carolini, sono le scarpe, sono le bugie, è la scuola d'Atene, è il burro,
 è una cartolina che mi è arrivata oggi dalla Finlandia, è il muscolo massetere,
 è il parto: ma se volti il foglio, Alessandro, ci vedi
 il denaro:

e questo è il denaro,
 e questi sono i generali con le loro mitragliatrici, e sono i cimiteri
 con le loro tombe, e sono le casse di risparmio con le loro cassette
 di sicurezza, e sono i libri di storia con le loro storie:
 ma se volti il foglio, Alessandro, non ci vedi niente:

* * * * *

da *Novissimum Testamentum* (1986)

dove stanno i vichinghi e gli aztechi,
 e gli uomini e le donne di Cro-Magnon?
 dove stanno le vecchie e nuove Atlantidi,
 la Grande Porta e la Invincibile Armata, 5
 la Legge Salica e i Libri Sibillini,
 Pipino il Breve e Ivan il Terribile?
 tutto è finito, li a pezzi e a bocconi,
 dentro le molli mascelle del tempo:
 qui, se a una cosa non ci pensa una guerra,
 un'altra guerra ci ha lì pronto il rimedio: 10
 dove stanno le Triplici e Quadruplici,
 la Belle Epoque e le Guardie di Ferro?
 dove stanno Torn Mix e Tom Pouce,
 il Celeste Impero, gli Zeppelin, il New Deal,
 l'Orient Express, l'elettroshock, il situazionismo 15

il twist, l'O.A.S., i capelli all'umberta?
tutto è finito, lì a pezzi e a bocconi,
dentro la pancia piena della storia:
qui, se a una cosa non ci pensa una guerra,
un'altra guerra ci ha lì pronto il rimedio: 20

Oh, dove siete, guerre di porci e di rose,
guerre di secessione e successione?
guerre sante e fredde,
guerra di trenta, guerre di cento anni,
di sei giorni e di sette settimane, 25
voi, grandi guerre lampo senza fine?
finite siete, lì a pezzi e a bocconi,
dentro il niente del niente di ogni niente:
se a una guerra non ci pensa una pace,
un'altra pace ci ha lì pronta la guerra: 30

principi, presidenti, eminenti militesenti potenti,
erigenti esigenti monumenti indecenti,
guerra alle guerre è una guerra da andare,
lotta di classe è la lotta da fare:

12. *In exitu*

Ripensando, in conclusione, al monito di Sofocle nel primo stasimo dell'*Antigone*, ben si comprende perché Heidegger affermava che i sentimenti rivelano l'essere assai più dell'intelletto e che, quindi, i poeti sono in grado di svelarlo meglio dei filosofi. E oggi, dopo duemilacinquecento anni, possiamo constatare che davvero la storia non è *magistra* di nulla che ci riguardi. La tecnica non è più uno strumento neutrale affidato alla libertà dell'uomo, che può indirizzarla al bene o al male. La verità, secondo Heidegger, è che la tecnica è l'esito inevitabile di quello sviluppo per cui l'uomo ha lasciato cadere l'Essere nell'oblio e si è lasciato travolgere dalle *cose*. E la realtà è diventata essa stessa una cosa, una *res*, un oggetto da dominare, da manipolare, da sfruttare. Si tratta di un atteggiamento inarrestabile, che non si ferma davanti a nulla, nemmeno davanti al rischio di mettere in pericolo i fondamenti stessi della vita. Si tratta di una vera e propria *fede nella tecnoscienza* intesa come dominio su tutto. E mentre l'uomo occidentale, in nome di una *metafisica* in realtà ridotta a *fisica*, pretende di essere il padrone dell'ente (anche se il senso dell'Essere continua a sfuggirgli), i pensatori e i poeti si pongono in *ascolto* della voce dell'Essere e fanno da guardia alla sua verità. E questo è probabilmente il motivo per cui siamo qui.

Arturo Francesco Moretti