Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

1 | 1988
Varia

Il « prima » e l'« altrove ». Variazioni sul tema del rapporto tra dèi e uomini nella religion greca antica

Ugo Bianchi

Edizione digitale
URL: http://journals.openedition.org/kernos/75
DOI: 10.4000/kernos.75
ISSN: 2034-7871

Editore
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Edizione cartacea
Data di pubblicazione: 1 gennaio 1988
ISSN: 0776-3824

Notizia bibliografica digitale
Ugo Bianchi, « Il « prima » e l'« altrove ». Variazioni sul tema del rapporto tra dèi e uomini nella religion greca antica », *Kernos* [En ligne], 1 | 1988, mis en ligne le 31 janvier 2011, consulté le 01 mai 2019.
URL : http://journals.openedition.org/kernos/75 ; DOI : 10.4000/kernos.75

Kernos, 1(1988), p. 9-17.

IL «PRIMA» E L'«ALTROVE». VARIAZIONI SUL TEMA DEL RAPPORTO TRA DEI E UOMINI NELLA RELIGIONE GRECA ANTICA

Nel suo libro *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue* (1930, 2ª edizione 1943), J. Carcopino limita a qualche autore latino (Lucrezio, il Catullo del carme 64°) e ad Esiodo le imitazioni certe rilevate dai critici nell'egloga. A quei latini, peraltro, l'egloga non dovrebbe nulla che non sia puramente formale, nulla che riguardi il suo soggettò, i motivi e le idee[1]. Diverso è invece il caso per gli *Erga*, in ciò che concerne la descrizione dell'età dell'oro. Virgilio, osserva Carcopino con felice sintesi, «en plus d'un passage a mis au futur les verbes qu'Hésiode avait conjugués au passé»[2]. Dopo aver citato *Ecl.*, IV 18-20 e 38 s. in comparazione con *Erga,* 117 s. (fecondità generosa della terra nell'età beata) e 236 s. (assenza e non bisogno della navigazione: ma qui Esiodo tratta della città felice, non dell'età aurea) , il Carcopino viene ai versi 53 ss. dell'egloga (nei quali il poeta si augura di poter vivere tanto a lungo da vedere lo sbocciare pieno della nuova età) e li compara con la dolorosa esclamazione di *Erga* ,174 s.: «Non avess'io a vivere tra gli uomini della quinta razza, ma potessi esser morto prima o nato dopo !».

Il testo di Virgilio sarebbe dunque una replica a quello di Esiodo:

> Par cette dernière confrontation se précisent les rapports qui unissent les deux poètes. Les derniers mots d'Hésiode entrebâillent seuls la porte à un fugitif et tremblant espoir. Au contraire, tout le poème de Virgile est gonflé de confiance en l'avenir [...].

---

1 J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IVe églogue*, 1930, 1943², p. 58 sq.

2 CARCOPINO, *op. cit.*, p. 59 sq. Ciò peraltro avviene in un caso anche per Lucrezio; cf. *De rerum nat.*, V, 930 : «nec robustus erat curvi moderator aratri»; VERG., *Ecl.*, IV, 41 : «robustus quoque iam tauris iuga solvet arator» (citati ambedue dal CARCOPINO, *op. cit.*, p. 58 n. 7).

Virgilio ha dunque oltrepassato Esiodo; egli ha dovuto «abbandonarsi ad altre guide», cioè, ed è la tesi fondamentale di Carcopino, ai pitagorici e alle loro visioni cosmico-palingenetiche[3].

Vero è che per spiegare Virgilio non dobbiamo diminuire l'importanza di temi che, assenti da Esiodo, caratterizzano invece la riflessione di poeti latini (Catullo, *carme* 64°, Orazio, *Epodi* VII e XVI, e anche Lucrezio). Primo tra questi temi è quello della *spreta pietas*, dello *scelus* e della *fraus* che, secondo rispettivamente Catullo, Orazio e la IV *egloga*, contrassegnano e motivano l'età attuale, con i suoi aspetti negativi. A differenza di questi autori, Esiodo non motiva l'insorgere, ma solo il permanere, anzi il peggiorare dell'età attuale. Virgilio ed Esiodo sono qui in posizione simmetrica. Mentre per il primo il diminuire delle tracce dello *scelus* è segno diagnostico dell'avvento della nuova èra, per il secondo l'aumento della scelleratezza umana caratterizza sempre più l'attuale età ferrea; e mentre il diminuire dello *scelus* nel testo virgiliano accenna a un travalicare di una *progenies* su un'altra, ben migliore, in Esiodo tutto sembra svolgersi in questa generazione. Ci si chiede allora se Carcopino veda bene quando attribuisce all'ascreo di aver aperto anche solo uno spiraglio a una speranza «fuggitiva» e «tremula», che è piuttosto un «dubbio», egli scrive, di poter mai vedere tempi più felici. A noi sembra che il modo di esprimersi di Esiodo chiuda anche questo spiraglio, che cioè manchi in Esiodo – al momento – una precisa intenzione di fare riferimento a qualche palingenesi. «Esser morto prima o nato dopo» è concetto molto diverso da quello di una teorizzata contrapposizione di età. E quali sarebbero poi queste ? L'attuale e quella degli eroi, che è tutta fuori dalle vedute e dall'etica, anche se scandalizzata, di Esiodo ? oppure l'attuale, ferrea, e quella aurea, legata a un passato troppo remoto per essere all'ascreo una, anche solo per un momento, vagheggiata alternativa ? E' più probabile che l'espressione esiodea sia piuttosto funzione di una rinnegazione del presente, un impossibile chiamarsi fuori di questo, una definizione per via di termini cronologici di ciò che di fatto ora si subisce o si rifiuta. Se è vero che Virgilio ha messo al futuro i verbi che Esiodo aveva coniugato al passato, occorre tener fermo il punto e non dedurre troppo rapidamente

3 *Ibid.*, p. 61 sq.

dall'espressione sopra riportata implicanze palingenetiche concretamente definibili.

Significativo è il caso della navigazione, intesa come una delle caratteristiche dell'età attuale. Virgilio pone l'assenza della navigazione, assieme a quella di altre tecniche umane, tra le caratteristiche dell'età nuova, allorché questa abbia raggiunto piena maturità[4]. Esiodo invece, come già osservato, non situa l'assenza della navigazione nella prospettiva delle cinque età (l'età degli eroi conobbe infatti certamente quell'arte), ma la situa addirittura in quella dell'attualità, pur idealizzata, della città giusta[5]. Le condizioni di vita della città giusta, cronologicamente sovrapponibili a quelle della città tiranneggiata, rendono superfluo l'avventurarsi per mare, mentre non rendono superfluo il lavoro.

Viene da chiedersi se il parallelo tra Virgilio ed Esiodo, per completarsi, non abbia bisogno di un *tertium comparationis*, offerto, nel caso, da Ovidio quando, all'inizio delle *Metamorfosi*[6], riporta la dottrina delle (quattro) età. Con questa, Ovidio è più completo e sistematico sia degli altri latini che teorizzano lo *scelus*, sia di Esiodo stesso. Il suo testo, relativo al non esercizio, nell'età aurea, dell'agricoltura e della navigazione, non si limita alla menzione di due attività ormai superflue nel contesto di un certo tipo di esistenza priva di cure. Accenna invece a una pià specifica motivazione, che richiama, anche senza identificarsi con essa, la tematica dello *scelus*. L'attività agricola, infatti, «ferisce» la terra, e anche la navigazione ferisce, se non l'inviolabilità del mare, almeno quella dei boschi montani che, tagliati (*caesi*), danno la materia necessaria alle navi. Ancor più, la quarta età, l'ultima, farà violenza al ventre stesso della terra, per aprirvi miniere[7]. Certo, la differenza tra questa particolare forma di empietà e lo *scelus* (sia esso il fratricidio romuleo o la frode laomedontea o genericamente il venir meno dell'osservanza delle leggi divine) non riguarda solo il modo e l'oggetto dell'offesa : questa è in Ovidio doloroso e inevitabile effetto di decadenza, mentre

4 VERG., *Ecl.*, V, 38.
5 HES., *Erga*, 136 sq.
6 OVID., *Met.*, I, 89 sq.
7 OVID., *Met.*, I, 138.

la pietà disprezzata e la colpa di cui parlano gli altri latini ne sono invece la causa. Ma resta che due latini, Virgilio e Ovidio, l'uno inteso a una tematica palingenetica, l'altro privo di questa (e in ciò più vicino al modello esiodeo), accennano a speculazioni cosmologiche di natura «mistica» estranee ad Esiodo, e per le quali, come ben vede Carcopino, occorrerà rifarsi al nome di Pitagora (cioè al pitagorismo romano, anche inteso come filtro e mediazione di ideologie di lontana origine), se non a quello di «Orfeo».

*

Il fatto è che tra Esiodo e quella nuova «teologia mistica» (per usare i termini di Lobeck) che si esprime in categorie totalizzanti di «teologia della storia», ben diversa dalla semplicità elementare della formula teogonica esiodea ereditata da modelli paleo-orientali (mito di Kumarbi etc.), corre un abisso, al punto che i nuovi modelli riescono a servirsi (quando lo ritengano opportuno) dell'antico racconto dell'età aurea, però trasformandolo in senso apocalittico, soteriologico, palingenetico. La più caratteristica di queste categorie totalizzanti è quella di un susseguirsi e alterno sormontarsi di «età» di opposto segno, secondo una vicenda cosmica in cui è coinvolto il concetto di palingenesi. Coniugando l'antropologia dei *Katharmoi* alla cosmogonia del *Peri physeos,* Empedocle esprime un giudizio bilanciato sul farsi e disfarsi di un universo in cui agiscono le due opposte forze dell'aggregazione e della disgregazione : una visuale che lascia la possibilità di valutazioni diverse, a seconda che la varietà sia armonia o disarmonia (come quella, icasticamente raffigurata, di teste applicate a corpi difformi). Simile è la posizione di Platone nel *Politico*, 269c ss. – un testo che non compare tra quelli addotti da Carcopino e, prima di lui, da S. Reinach[8]. L'universo gira alternativamente nei due sensi opposti, secondo che sia guidato da Dio o lasciato a se stesso; un movimento che, nel secondo caso, si fa rapidamente retrogrado, dopo aver superato il momento puntuale d'immobile inerzia, segnato da una scossa che non si vede come si possa separare da quel *nutare* del cielo che segnala nell'egloga[9] il nuovo corso della storia; un succedersi alternante di condizioni

8 S. REINACH, *L'Orphisme dans la IVe églogue de Virgile*, in *RHR* (1900), p. 365-383 (= *Cultes, mythes, religions*, II, Parigi, 1906, p. 66-84) .

9 VERG., *Ecl.*, V, 50.

d'esistenza, nel *Politico*, che produce bizzarre conseguenze su una umanità che, avviato il nuovo corso con una reduce età dell'oro, nascerà adulta dalla terra e percorrerà a ritroso il ciclo biologico, fino a ritornare nel seno di essa : una caratteristica, questa di una nuova progenie, che di certo non assomiglia a quella del *puer* dell'egloga, se non nel fatto che essa progenie – come del resto il *puer* stesso – sono piuttosto segno e vivente testimonianza della nuova età, che non causa efficiente di essa. Ancora sul piano cosmologico, terremo presente lo svilupparsi della tematica Uno-molteplice che, ereditata dai presocratici e dai teologi dell'orfismo, si manifesta immaginosamente e mitologicamente (ma con una mitologia diversa) in testi che teorizzano il passaggio da una «forma unica» (μορφὴ μία) originaria alla varietà del mondo attuale; un passaggio, peraltro, che è caratteristicamente valutato in maniera opposta, secondo un *cliché* empedocleo (v. sopra) : mentre in un frammento della *Melanippe sophè* euripidea[10] l'aprirsi dell'unica forma produce demiurgicamente il mondo, secondo una innata teleologia, un testo di Apollonio Rodio[11] ci presenta Orfeo nell'atto di cantare lo scindersi della forma medesima sotto l'azione della «rovinosa[12] Discordia», e il conseguente originarsi di Cielo, Terra e Oceano : una procedura certo non strana dopo Empedocle, e solo di lontano accennata da tematiche mitologiche più antiche come quella, nell'Iliade, della separazione a seguito di litigio tra le due entità cosmogoniche note ad Omero : Oceano, appunto, e Teti[13].

*

Le tematiche esiodee relative alle origini, al «prima», non sono, ovviamente, comparabili a quella che abbiamo chiamato una «filosofia (religiosa e mistica) della storia». Lo impedisce il contesto storico in cui Esiodo vive e scrive. Diverso è il caso dei poeti romani che in un modo o nell'altro accennano al mito delle successive età. Nonostante un verso, probabilmente interpolato (*Erga*, 108), che attribuisce comune origine agli dèi e agli uomini, il problema di

10 EUR., fr. 484 N2.

11 APOLL. RHOD., I, 497.

12 νείκεος ἐξ ὀλοοῖο; l'aggettivo accenna piuttosto al carattere immane di forze primordiali oscure, quali appunto Neikos.

13 *Il.*, XIV, 205.

Esiodo non è quello dell'origine dell'umanità. Il punto decisivo è per lui il fatto, anzi l'*apriori*, di una originaria avvenuta separazione tra dèi e uomini, separazione alla quale si riferisce il mito prometeico, ma anche altri testi di non minore rilievo. Del resto, anche nel mito prometeico, non è l'agire del Titano quello che motiva la separazione; questa è già in programma quando dèi e uomini si riuniscono a Mecone; gli atti del titano non fanno che caratterizzarne le modalità e le conseguenze[14]. Del resto, ogni concordismo tra il mito prometeico e il mito degli Uranidi, oppure tra il mito prometeico e il mito delle cinque razze, va escluso[15]. Il tema del «prima» va trattato separando le rispettive istanze e va inserito nell'ideologia generale di Esiodo.

E' noto l'episodio del VII canto dell' *Odissea,* v. 186-206. Alcinoo, re dei Feaci, illustra le sue intenzioni circa Ulisse e il suo ritorno alla terra nativa, ritorno che il re intende disporre facile e privo di sofferenze. Una volta poi arrivato nella sua terra, Ulisse uscirà, per così dire, dalla responsabilità e dalla giurisdizione dei Feaci e rientrerà nel suo mondo, dove riceverà il destino, qualunque esso sia, che hanno filato per lui «Aisa e le potenti Filatrici». Ma forse, aggiunge il re, Ulisse non è un personaggio qualunque, bensì un dio, inviato dagli dèi giù dal cielo per qualche particolare loro disegno concernente i Feaci. Continuamente, infatti, dal passato ad oggi (αἰεί... τὸ πάρος) gli dèi si manifestano (φαίνονται ἐναργεῖς) ai Feaci, si rendono visibili a loro. Essi si presentano alle ecatombi e partecipano al banchetto; e ben visibili e riconoscibili si mostrano, allorché si incontrano per caso, su un cammino deserto, con qualcuno di questo felice popolo. I Feaci sono infatti, argomenta il re, dello stesso sangue degli dèi, al pari dei Ciclopi e dei selvaggi Giganti.

Ecco dunque il popolo di Alcinoo, che vive una vita felice, quella di una stirpe umana protetta, rimbalzato improvvisamente, nell'inattesa chiusa del passo citato, in una compagnia ben impegnativa e problematica, quella degli dèi del cielo, ma anche dei Ciclopi e

---

14 Cf. U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza,* Roma, 1976, p. 188-232 (e già *Prometheus, der titanische Trickster,* in *Paideuma,* VII, 7(1961), p. 335-344 = *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy,* Leiden, 1978, p. 65-74) .

15 V. la nota precedente.

dei Giganti, creature violente così diverse dalla raffinatezza di questi aristocratici isolani (nel senso cosmologico se non in quello di semplice geografia). Essi vivono ai confini del mondo, e lì, gente umana ma di affinità divine, essi prolungano un tipo di vita che li pone, così come fuori dello spazio, anche fuori del tempo. Questo loro «altrove» è anche continuità del «prima»; il che spiega a sufficienza la loro capacità di ricevere gli dèi e di riconoscerli manifesti. Ciò che rende diversi i Feaci, ciò che li sottrae al comune destino di una umanità resa esule dalle originarie familiarità divine, è il loro essere altrove[16]; e ciò è tanto vero che lo stesso Ulisse, finché è tra loro o, per così dire, gode della extraterritorialità del loro vascello, è sottratto al suo destino : sotto il quale tornerà non appena sarà sbarcato sui luoghi familiari della sua patria, che è parte della terra comune degli uomini.

Quanto a questi, che sono «qui» e non «altrove», essi vivono l'«oggi» e non il «prima». Il *Catalogo delle donne* esiodeo può solo rievocare il tempo in cui (τότε) «comuni erano le mense, comuni le assemblee tra dèi immortali e uomini mortali»[17]. E' la tematica di Catullo, nel carme citato, che rievoca (v. 384-386) un *ante*, quando gli dèi, facendosi presenti agli uomini, visitavano le onorate case degli eroi, quelli che Omero chiama i πρότεροι, «quelli di una volta»[18]. Ma il poeta aggiunge una novità, la motivazione della cessazione di questo uso: la *spreta pietas*[19]. D'altra parte, nessuna prospettiva escatologica si aggiunge. Questa, ovviamente, è prerogativa della IV *egloga*; il *puer* vedrà gli eroi mescolati agli dèi, e sarà visto da essi; la frequentazione reciproca sarà piena. Con ciò si soddisfa quanto era restato estraneo ad Esiodo: una prospettiva di restaurazione del «prima».

Quanto all' «altrove», due testi appartenenti ancora alla stessa temperie storica e religiosa si presentano alla mente. Il XVI *epodo* di

16 Anche altre popolazioni periferiche accolgono gli dèi a banchetto; così gli Etiopi con Posidone. Cf. anche l'ospitalità degli Iperborei nei confronti di Apollo.

17 Fr. 39 Traversa, 82 Rzach (ORIG., *C. Celsum*, IV, 79).

18 *Il.*, XXI, 405.

19 V, 386.

Orazio[20] suggerisce una uscita, o meglio una evasione, dall'*hic et nunc* (irrimediabile e irriducibile al «prima») tramite una migrazione nell'«altrove», un altrove fuori dai lidi etruschi (così carichi di antico fato), e situato sulle rive d'Oceano, in un luogo che sta tra la felicità dell'Elisio e la separatezza irraggiungibile dei Feaci.

La prima *egloga* di Virgilio presenta tutt'altra situazione, rispetto a quella evocata da Orazio, tanto diversa quanto il destino doloroso di un popolo afflitto dalla guerra civile dista dalle vicende umili di un poveretto travolto dalle conseguenze di un episodio che lo concerne. Titiro, il pastore ex schiavo, ha trovato, a risolvere il suo picolo problema, un «dio presente», Ottaviano (*nec tam praesentes alibi cognoscere divos*), ma l'ha conosciuto in un altrove (*nec alibi*), che è di segno esattamente opposto all'altrove periferico e misterioso dei Feaci o degli eroi dell'Elisio. E' l'altrove di Roma, una città incomparabile con la Mantova del pastore – e del poeta –, non perché più estesa o più monumentale, ma perché luogo «altro», dove si possono incontrare dèi presenti; un altrove diverso, che non è tale perché ai limiti geografici e cosmologici dell'umano, ma che si identifica con il centro dell'Impero, quella Roma che è centrale perché altra; un'alterità che non si somma a quella di altri *hauts lieux* dell'Impero, e che è una forma di trascendenza, cioè di presenza del divino. Una visuale ancora olimpica (non mistica né misteriosofica), ma coinvolta in un mito del presente; una forma di partecipazione umano-divina che si accentra nella persona del *princeps*.

Ma ritorniamo, chiudendo queste riflessioni, a guardare più in là della privata vicenda di Titiro. Un episodio impressionante, anche se riferito dalla forse compiacente penna di Velleio Patercolo[21], ci dà una precisa nozione di ciò che un «dio presente» poteva significare, non per un provinciale in cerca d'aiuto, ma per un testimone non sospetto, un barbaro (e notabile del suo popolo). Narra Velleio che quando Tiberio Cesare ebbe attestate le sue truppe sull'Elba, un barbaro di grande statura e di aspetto imponente entrò in una barca e, giunto a metà del fiume, fece capire, con cenni di voler essere ammesso alla presenza di Cesare. Esaudito, dopo aver contemplato a lungo la maestà di lui, così si espresse :

---

20 V, 35 sq.

21 VELL., II, 107.

Nostra quidem furit iuventus, quae cum vestrum numen absentium colat, praesentium potius arma metuit quam sequitur fidem; sed ego beneficio et permissu tuo, Caesar, quos ante audiebam, hodie vidi deos, nec feliciorem ullum vitae meae aut optavi aut sensi diem[22].

Ecco ancora un «altrove» che la maestà di un «dio presente» riesce a circoscrivere, pur nelle selve di Germania, e a rendere visibile nella sua persona : *et ipse videbitur illis.*

Ugo BIANCHI

Via Principe Amadeo 75
I - 00185 ROMA

22 Cf. sul tema più generale J. BÉRANGER, *L'expression de la divinité dans les Panégyriques latins*, in *Principatus*, Ginevra, 1973, p. 429-444, partic. p. 432, il quale adduce vari testi e rimanda alle formule (alquanto empie) usate a gloria di Demetrio Poliorcete (ATHEN., VI, 253 D-F : ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσι θεοί... σὲ δὲ παρόνθ'ὁρῶμεν). V. anche J. HELLEGOUARC'H, *La fortune du prince*, in *Hommages à M. Renard* , Bruxelles, 1969 (*Collection Latomus*, vol. 101), p. 421-430.