

Obiettivo di questo studio è individuare gli aspetti distintivi della morfologia dell'Ade nel *mythos* esiodeo, coniugando l'interpretazione filologica con l'indagine sul mito e le sue ascendenze tradizionali elleniche ed anelleniche al fine di evidenziare l'apporto innovativo del poeta e le sue motivazioni ideali. Si cercherà altresì di evidenziare la sostanziale coerenza tematica della descrizione dell'oltretomba e la sua conformità al sistema di pensiero e di valori del poema teogonico.

La descrizione dell'Ade in cui è incluso il Tartaro si prospetta da una parte come continuazione della Titanomachia che si conclude con il confinamento dei Titani nel Tartaro, dall'altra come ripresa della cosmogonia con cui si apre il racconto teogonico in quanto nella voragine dell'Ade sopravvive il chaos primigenio in cui hanno sede le radici di tutte le cose¹. Questo chaos assume però una diversa natura rispetto a quello primordiale in quanto limitato da confini corrispondenti alle porte dell'Ade ed al Tartaro e subordinato al *kòsmos* imposto da Zeus. Il nesso tematico tra il *chàos* tenebroso che si espande nelle viscere della terra e quello primordiale dell'esordio della *Teogonia* delimita la struttura anulare del mito cosmogonico, che si apre con una sorta di buco nero, un'immensa voragine spalancata da cui nascono Erebo e la Notte, e si chiude con l'instaurazione del *κόσμος* ad opera di Zeus ed il confinamento delle potenze divine primordiali nel ventre della terra. Dall'armonica convivenza di *chàos* primordiale e *κόσμος* garantita dall'ordine instaurato da Zeus dipende la rigenerazione dei processi vitali e l'equilibrio su cui si regge la vita sulla terra².

Basterebbero queste considerazioni per dimostrare l'importanza di questa sezione nella "Teogonia" e l'appartenenza nel suo nucleo fondamentale alla redazione originaria del poema. Interventi successivi riconducibili alla tradizione rapsodica post-esiodea hanno probabilmente determinato un'espansione del nucleo originario senza però apportare trasformazioni significative incoerenti con l'impianto ideale e tematico incentrato sulla subordinazione dell'Ade all'ordine cosmico imposto da Zeus. L'intera descrizione si sviluppa secondo una logica organica coerente con l'impostazione ideale del poema che si percepisce al di là dell'apparente discontinuità creata dall'associazione analogica ed intuitiva di idee e di immagini, che rappresenta la modalità prevalente di organizzazione del pensiero, e della ripetizione nell'*incipit* del verso di nessi come *ἔνθα*³ che suonano come una sorta di intercalare, di *refrain* che scandisce l'orizzonte visivo della descrizione secondo una sequenza paratattica di immagini che associano le componenti fondamentali della topografia dell'Ade ai suoi abitanti («è lì che sono celati i Titani...lì Gige e Cotto hanno dimora ...lì hanno dimora i figli della Notte oscura...»). Iterazione, paratassi, associazione analogica, scansione anulare, per cui l'epilogo riprende nei vv. 811-819 gli elementi fondamentali della descrizione ed il motivo iniziale del confinamento nel Tartaro dei Titani sorvegliati dai Centimani, rappresentano i principi secondo cui è organizzato il discorso poetico non solo nella

¹ Cfr. *Th.* 727 s.; 736-740.

² L'intuizione esiodea dell'equilibrio del cosmo garantito dalla sopravvivenza del *chàos* primordiale riaffiora nella speculazione fisiologica di cui rimane qualche ricordo nella testimonianza di Strabone sulle teorie di Pitea di Marsiglia (*Str.* 2, 4, 1 = fr. 7a, 1 Mette, su cui vd. H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, tr. it. Bologna 1997, 171, n. 24), secondo il quale nelle regioni settentrionali la terra e il mare e l'universo in generale si tengono in equilibrio grazie all'unione del cosmo ed alla mescolanza indistinta di terra, acqua e aria.

³ Vd. *Th.* 729, 734, 736, 758, 767, 775, 807.

descrizione dell'oltretomba, ma anche nelle altre espressioni della poesia esiodea⁴. Difficile distinguere in questa compagine testuale ciò che può ritenersi esiodeo da ciò che potrebbe non esserlo in assenza di evidenti anacronismi ovvero di idee incompatibili con il pensiero esiodeo, nonché di modi espressivi palesemente lontani dalla *facies* linguistico-stilistica esiodea e soprattutto in presenza di una sostanziale coerenza tematica che si accorda con l'impostazione ideale del poema teogonico.

L'apparente discontinuità del discorso dovuta, come si è visto, a modalità espressive tipiche della poesia esiodea, potrebbe aver determinato la percezione di una visione complessiva poco coerente da parte del lettore che si pone in un atteggiamento mentale e culturale diverso da quello di Esiodo; la mancanza di precisione nella topografia dell'Ade divisa tra una visione verticalistica ed occidentalistica si è aggiunta a creare le premesse dell'individuazione di molteplici interpolazioni da parte della critica analitica⁵. Alcuni editori, come Solmsen⁶, sono arrivati persino ad affermare che nulla nei vv. 720-819 si può attribuire con certezza alla paternità esiodea. La critica analitica non è però riuscita ad individuare tratti anacronistici sicuramente incompatibili con il pensiero esiodeo. D'altra parte l'orientamento della critica post-analitica, di cui si ha un efficace esempio nella recensione di Friedländer all'edizione della "Teogonia" di Jacoby del 1930⁷, è quello di considerare esiodeo anche quello che, pur non essendo attribuibile alla paternità esiodea, si configura nella percezione della tradizione antica come esiodeo. Come evidenzia Friedländer, già nel tempo di Eschilo e Pindaro il poema aveva una consistenza simile a quella attestata nella tradizione medievale e questo rende necessario interpretare il testo senza escludere gli apporti della tradizione rapsodica, che ha contribuito a definire l'assetto dell'opera poi attestato nella tradizione bizantina. Inoltre, pur ammettendo la presenza di ripetizioni ed incongruenze nella topografia degli inferi, l'impianto complessivo della descrizione ha una sua coerenza tematica ed ideale incentrata sulla subordinazione dell'Ade al *kòsmos* imposto da Zeus del tutto compatibile con il pensiero esiodeo e con il nucleo ideale della "Teogonia". L'ambiguità creata dalla duplice topografia orizzontale e verticalistica non costituisce poi un elemento decisivo nella valutazione dell'autenticità dei versi proprio in quanto riconducibile ad una visione non ancora ben definita dell'oltretomba condivisa anche con i poemi omerici.

In sintesi le principali interpolazioni segnalate dagli editori, che oscillano tra un orientamento più incline all'espunzione ed uno più conservativo del testo tradito, sono quelle riferibili ai vv. 721; 723a; 722-725; 734-745; 768; 774; 807-819. Tra queste presunte interpolazioni alcune sono attendibili: è il caso ad esempio del v. 768 che si configura come glossa del v. 767, dove si fa menzione del dio dell'Ade, e della sua replica nel v. 774 privo di nessi con il contesto del discorso o anche del v. 723a, che si configura come iterazione del v. 721, anch'essa non integrata nel contesto. Altre invece sono prive di fondamento. Ad esempio il v. 721 è legato al v. 720 e contribuisce a delineare lo schema simmetrico in cui si inquadra la distanza tra cielo, terra e Tartaro; se fosse espunto si perderebbe un tassello significativo di questa comparazione analogica tra la distanza tra cielo e terra e quella tra terra e Tartaro delineata subito dopo nei vv. 722-725. Altrettanto sospetta è l'attendibilità di interpolazioni di sezioni più ampie che assumono rilevanza nello sviluppo organico della descrizione dell'Ade e del Tartaro: l'espunzione dei vv. 734-745 ad esempio genera uno scompenso logico nel discorso in quanto annullando la menzione delle porte dell'Ade nel v. 741 e della dimora della notte nel v. 744 fa sì che τῶν προσθ' nell'incipit del v. 746 venga

⁴ Sulle dinamiche della fantasia poetica che generano il modulo di pensiero dell'associazione analogica di idee ed immagini nella poesia esiodea vd. G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1989², 173; W.J. Verdenius, *Hesiodo et son influence*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Tomo VII (Fondation Hardt), Geneve 1960.

⁵ Per le problematiche interpretative connesse alle interpolazioni vd. M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, Oxford 1966, 356 ss.; G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, 151 s.; D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus (Theogony 721-819)*, *Phoenix* 53, 1999, 8-28, part. 8 ss.

⁶ F. SOLMSEN, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies*, Scutum, Oxford 1990³, 35 in apparato.

⁷ P. FRIEDLÄNDER, *Review of Hesiodi Carmina*, part. I, *Theogonie*, ed. by F. JACOBY, GGA (1931) 241-266. Nella stessa direzione di Friedländer si pongono A. ERCOLANI, *Per una storia del testo esiodeo*. *Hes. Fr.* 343 M.-W., *SemRom* 4 (2001) 181-215 e A. DEBIASI, *Esiodo e l'occidente*, Roma 2008, 24, per i quali il problema dell'autenticità si pone nell'individuazione non tanto della paternità esiodea quanto dell'impronta esiodea, che dà adito a riconoscere come esiodeo tutto quello che si conforma allo stile ed al pensiero esiodeo, anche quello che è riconducibile alla tradizione rapsodica posteriore.

riferito necessariamente alle porte di bronzo del Tartaro menzionate nei vv. 732 s.; tale riferimento alle porte del Tartaro risulta però incongruente con l'associazione di tali porte del Tartaro nei vv. 746 ss. ad Atlante che regge verosimilmente la volta celeste non di fronte alle porte del Tartaro, che si trova nelle profondità della voragine dell'Ade, ma di fronte alle porte dell'Ade che vengono fatte coincidere nei vv. 748-750 con quelle della dimora della notte. L'espunzione dei vv. 744-745 renderebbe inoltre meno perspicua l'appartenenza della soglia di bronzo menzionata nei vv. 749 s. alla dimora della notte a cui si fa riferimento nel v. 744. L'atetesi porterebbe poi ad annullare uno dei momenti forse più significativi per le implicazioni cosmologiche della morfologia dell'Ade assimilato ad una grande voragine che si apre nel ventre della terra in cui hanno sede le radici ed i confini di tutte le cose (vv. 736-740). E così l'espunzione dei vv. 807-819, che richiamano alcuni motivi chiave come quello della collocazione nell'Ade degli elementi primigeni, del confinamento dei Titani nel Tartaro al di là della voragine dell'Ade e dei Centimani custodi della prigionia dei Titani, determinerebbe l'esclusione dal testo dell'epilogo della descrizione costruita secondo una scansione anulare; si potrebbe anche sostenere l'attendibilità dell'interpolazione dei vv. 807-810 replica dei vv. 736-739, dove si parla delle radici degli elementi primi (terra, acqua, cielo), ma non dei vv. 811-819 essenziali per concludere la sezione che diversamente finirebbe nel v. 806 con la descrizione di Stige. Queste considerazioni dimostrano che la sezione ha una struttura sostanzialmente coerente e che sono stati invece proprio gli interventi della critica analitica ad introdurre elementi di incoerenza che compromettono l'unità organica della descrizione. Si è ritenuto pertanto opportuno considerare il testo nel suo complesso nella convinzione che abbia una sua coerenza unitaria e che possa ritenersi esiodico in quanto conforme al sistema di pensiero e di valori proprio di Esiodo ed alle modalità espressive tipiche della poesia esiodica.

Ma vediamo di esaminare le linee guida della descrizione dell'Ade e del Tartaro ed il suo rapporto con il modello omerico. La descrizione dell'Ade in *Th.* 720-814⁸ si colloca tra la Titanomachia, che si conclude con il confinamento dei Titani nel Tartaro⁹, e la Tifonomachia in cui si narra della sconfitta di Tifeo, figlio di Tartaro e Gaia, precipitato nel Tartaro da Zeus¹⁰, come i Titani. Il Tartaro si presenta come un luogo tenebroso collocato nel fondo di una voragine sotterranea rappresentata come uno spazio vuoto, che un'incudine precipitando dall'alto della superficie terrestre fino al fondo percorrerebbe in nove giorni¹¹ o un ipotetico visitatore in più di un anno di cammino¹². La topografia verticale corrisponde a quella omerica delineata in *Il.* 8,13-16¹³, dove il Tartaro è collocato al di sotto dell'Ade ad una distanza pari a quella del cielo dalla terra, caratteristica questa che si ripropone nella cosmologia esiodica con modalità ancor più precise e dettagliate, che non dimostrano di per sé la dipendenza dal modello omerico¹⁴, ma possono comunque costituire un indizio dell'imitazione del modello omerico. Il riferimento topografico *ἔνερθ' Αἴδεω* risulta poco perspicuo: cosa si intende per Ade? Il livello sottostante della superficie

⁸ Su questo passo esiodico e sulla morfologia dell'Ade vd. G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, 185-200; G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo, Parmenide*, PP 50 (1995) 437-467; D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 8-28.

⁹ *Th.* 717-721. Il motivo attestato nei poemi omerici in *Il.* 8, 478; 14, 274; 279; 15, 225 richiama la sorte delle divinità primordiali decadute della mitologia babilonese ed ittita confinate negli inferi.

¹⁰ *Th.* 868.

¹¹ *Th.* 723a-725.

¹² *Th.* 740-743.

¹³ *Il.* 8, 13-16 ἢ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα, | πῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, | ἔνθα σιδήρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, | τόσσον ἔνερθ' Αἴδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης. Riferimenti al Tartaro si trovano nell'VIII canto iliadico, oltre che nei vv. 13-16, dove Zeus, dopo aver proibito agli dei di intervenire a favore dei Troiani e dei Danaï, minaccia di precipitarli nel Tartaro, nei vv. 477 ss. e 482 ss., dove si replica il motivo dell'indifferenza di Zeus nei confronti di Era, anche qualora la dea se ne andasse agli estremi confini della terra e del mare, dove abitano Giapeto e Crono senza godere della luce del sole.

¹⁴ Le ipotesi sulla priorità del luogo omerico o del luogo esiodico si basano sulla valutazione dello sviluppo più o meno ampio e dettagliato della descrizione rispetto al modello ipotizzato. Per la priorità del luogo omerico propendono P. FRIEDLÄNDER, *Review of Hesiodi Carmina*, p. 256; I. SELLSCHOP, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiods*, Diss. Amburgo 1934, 58; per quella della descrizione esiodica Finsler, Robert, Wilamowitz, Jacoby e P. MAZON, *Iliade*, II, Paris 1992, 26 ss. n. 1.

terrestre o uno spazio sotterraneo, che si espande tra la superficie terrestre e il Tartaro? L'ambiguità del nesso omerico viene superata in Hes. *Th.* 720¹⁵, dove si riprende *Il.* 8, 16 con la sola variazione di ἔνερθ' Αἴδεω in ἔνερθ' ὑπὸ γῆς. Cambia il punto di riferimento nella misurazione della profondità del Tartaro, non più l'Ade, bensì la superficie terrestre. E' possibile che tale variazione dipenda da una variante del testo omerico, che si configurerebbe però come *lectio facilior*, o che implichi l'interpretazione di ἔνερθ' Αἴδεω come «al di sotto della terra» in virtù dell'associazione tra Ade e la terra attestata anche in Empedocle, dove Aidoneo, signore dell'Ade, identifica l'elemento terrestre¹⁶. Quel che è certo è che le due descrizioni condividono una matrice comune¹⁷ da individuarsi in una più antica tradizione cosmologica anellenica di cui si ha attestazione nella topografia degli inferi collocati al terzo livello di profondità sotto la superficie terrestre in un testo assiro del VII sec. a.C.¹⁸, che probabilmente rielabora concezioni anteriori risalenti all'età del bronzo e riflesse anche nella cosmologia biblica¹⁹. In questo testo la terra ed il cielo sono divisi in tre livelli: la terra superiore delle anime degli uomini, quella intermedia delle acque sotterranee rappresentate da Ea e quella inferiore degli inferi abitata dagli Annunaki; il cielo superiore abitato da Anu, quello intermedio fatto di pietra lucente che forma il trono di Enlil e quello inferiore di diaspro delle costellazioni disegnate dagli dei. La tripartizione del cielo trova riscontro nell'escatologia iranica, dove si delinea il viaggio dell'anima attraverso il cielo delle stelle, della luna e del sole.

Comune alla descrizione omerica è il motivo delle porte di ferro del Tartaro convertite in porte di bronzo in *Th.* 732 s. e della soglia di bronzo associata all'ingresso del Tartaro o dell'Ade in *Il.* 8, 15²⁰ ed alla porta dell'Ade in *Th.* 749-750; 811-813, dove questa soglia è detta «saldamente unita da radici continue, autogenerata». Alla porta di bronzo del Tartaro posta da Poseidone in *Th.* 732 si aggiunge quella dell'Ade in *Th.* 741, che coincide con quella della dimora della notte nei vv. 746-757²¹ e si prospetta in *Th.* 741 come punto di partenza di un ipotetico viaggio nelle viscere della terra fino al fondo della voragine. L'ingresso dell'Ade è contiguo alla dimora della notte e del giorno²², che potrebbe coincidere con le porte del sole menzionate nella descrizione del viaggio di Hermes verso l'oltretomba in *Od.* 24, 12²³, e richiama un motivo della tradizione mitica anellenica attestato anche nella cosmologia

¹⁵ *Th.* 720 τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.

¹⁶ Emp. VS B 6, 2 D.-K. L'identità tra la terra e le regioni sotterranee trova riscontro in Ferecide di Siro 7 B1 D.-K., dove di Cthonie (La Sotterranea), principio cosmogonico insieme a Zas e Chronos, si dice sia stata ridenominata Ge (Terra) da Zas.

¹⁷ Così G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, p. 449.

¹⁸ Per il testo assiro vd. A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986; W. BURKERT, *Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros*, WS 107 (1994) 179-186. A questa tradizione cosmologica probabilmente si richiama anche la teoria di Anassimandro (VS A 10 D.-K.) dei tre cieli, delle stelle, nate dai frammenti di una sfera di fuoco esplosa al centro della terra le cui schegge a forma di ruota fuoriescono dalle aperture della crosta terrestre, della luna e del sole.

¹⁹ Nella cosmologia biblica (vd. *Gen.* 1, 1-25; *Gb.* 38, 4-35, per cui cfr. L. MORALDI, *Giobbe. Ecclesiaste*, Milano 1977², 119 s.) la superficie terrestre si distingue dal mare sotterraneo e dalla voragine dello sheol ed il cielo in tre livelli, quello del firmamento, una cupola trasparente che racchiude la distesa d'aria in cui sono incastonate le stelle, l'oceano celeste e la dimora di Dio, il cielo dei cieli, posto al di sopra della volta superiore che racchiude l'oceano celeste. Sole e luna percorrono il firmamento e trovano riposo nelle montagne che si trovano ai confini dell'oceano e sostengono la volta celeste, dove si trovano le riserve di neve, grandine, fulmini, nuvole.

²⁰ L'identificazione della porta di cui si parla con quella del Tartaro e non dell'Ade è proposta da G.S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, Cambridge 1990, II, 297 s., *ad loc.* Diversamente G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, 439, ritiene si tratti della porta dell'Ade.

²¹ τῶν προσθ' in *Th.* 746 indica verosimilmente le porte della dimora della notte, menzionata poco prima in *Th.* 744-745.

²² Sulla connessione tra Atlante e la dimora della notte nell'Ade ad occidente vd. G. ARRIGHETTI, *Esiodo*, 190-213; *Id.*, *Esiodo. Opere*, Torino 1998, 358-366; D. CLAY, *The World of Hesiod*, *Ramus* 21, 1992, 131-155, part. 144; G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, 455-456 e n. 71; D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 18-21. Sull'inquadramento di Atlante nell'immaginario euboico da cui dipende la geografia esiodea dell'occidente vd. A. DEBIASI, *Esiodo*, 127-132.

²³ Le porte del Sole non coincidono necessariamente con la dimora del sole ad est, smentendo così la collocazione dell'Ade ad ovest nei canti XI e XXIV dell'*Odissea*, ma potrebbero coincidere con l'ingresso del passaggio sotterraneo che riporta ad est il sole durante la notte. Diversamente V. DI BENEDETTO, *Odissea*, Milano 2010, 1207, comm. a *Od.* 24, 12 (a), associa le porte del sole alla dimora del sole ad est e colloca così l'Ade nella *nekyia* e seconda *nekyia* omerica ad est e non ad ovest.

biblica, dove la dimora del sole e della luna è collocata nelle montagne che sorreggono il firmamento agli estremi confini della terra²⁴. L'ingresso dell'Ade è posto nell'estremo occidente, come si deduce dalla collocazione di Atlante che regge la volta celeste proprio di fronte alla dimora della notte situata all'ingresso dell'Ade in *Th.* 746-748; tale collocazione ad occidente è confermata dal confronto con *Th.* 517, dove Atlante è posto vicino al giardino delle Esperidi²⁵.

Sia nella descrizione omerica che in quella esiodea si delinea la distinzione tra Ade e Tartaro, che costituisce il fondo della voragine sotterranea dell'Ade, come si evince dalle similitudini elaborate nei vv. 723a-725 e 741-743, quella della durata di nove giorni del percorso di un'incudine, che precipita dalla terra fino al Tartaro, e quella del viaggio di più di un anno necessario ad un uomo per raggiungere il fondo (*οὐδας*) della voragine (*χάσμα*) dove si trova il Tartaro, dopo aver varcato le porte dell'Ade. Le porte dell'Ade in *Th.* 741 rappresentano il confine superiore di questo *chàσμα* nel cui fondo si trova il Tartaro e sono distinte da quelle del Tartaro in *Th.* 732 s. Una conferma di tale topografia si ha nei vv. 813-814, dove la dimora dei Titani è posta «oltre» (*πρόσθεν*) la soglia di bronzo ingenerata dell'Ade, lontano da tutti gli dei, «al di là del *chàος* tenebroso»²⁶ (v. 814 *πέρην χάεος ζοφεροῖο*) assimilabile alla voragine che si apre nell'Ade menzionata nel v. 740. Ragioni di verosimiglianza inducono infatti a ritenere che nel v. 813 *πρόσθεν* non significhi «davanti», come in *Th.* 746; 767, ma «oltre» la soglia dell'Ade: tutte le indicazioni topografiche concordano infatti nel collocare la dimora dei Titani non davanti alla soglia dell'Ade, ma all'interno dell'Ade, nel fondo della voragine che in esso si apre.

La topografia dell'Ade si espande ben oltre la semplice notazione omerica della profondità del Tartaro attraverso ulteriori notazioni che precisano la morfologia della voragine sotterranea dell'oltretomba. Le immagini evocate dalle similitudini convertite in esempio rappresentano il punto d'incontro tra mitopoiesi alimentata dalla fantasia del poeta e speculazione cosmologica: l'esempio/similitudine permette infatti di coniugare la logica del pensiero con le modalità espressive concrete, narrative e descrittive del discorso mitopoietico in cui il pensiero si converte in immagini e racconto. Questa modalità espressiva verrà poi potenziata nella poesia filosofica di Parmenide e di Empedocle, che perfeziona l'associazione nell'esempio/similitudine di moduli logico-argomentativi ed immagini che danno concretezza al pensiero. Non si è dunque lontani dal vero nel ritenere che già nella poesia esiodea si possa cogliere l'inizio di quel processo evolutivo che trasforma la similitudine in esempio con valore dimostrativo nell'argomentazione del discorso filosofico in versi ed in prosa²⁷.

²⁴ Cfr. *Gen.* 1, 1-25; *Gb.* 38, 4-35.

²⁵ Per le diverse collocazioni del giardino delle Esperidi vd. S. STUCCHI, Il giardino delle Esperidi e le tappe della conoscenza greca della costa cirenaica, *QAL* 8 (1976) 19-73, part. 58-61; G. OTTONE, LIBYKA, Testimonianze e frammenti, Tivoli 2002.

²⁶ Diversamente G. ARRIGHETTI, Esiodo. Teogonia, 156, ritiene che *πέρην χάεος* indichi nel v. 814 una collocazione orizzontale ad occidente del *chàος* in quanto *πέρην* si riferisce in Omero ed Esiodo sempre alla direzione orizzontale.

²⁷ L'utilizzazione degli esempi nell'argomentazione induttiva teorizzata nella logica aristotelica in *APr* 68b, 38-69a, 19; *rh.* 1357b, 26 ss. risale ai presocratici ed alla prosa medica: cfr. Anax. *VS* 59 A 68; B 21 D.-K.; *VM* 8 su cui vd. M. LOMBARDI, Empirismo e logica proporzionale nelle strutture argomentative del trattato Sull'antica medicina, *RCCM* 1, 2001, 83-90. Sugli esempi nella prosa ippocratica vd. P.M. SCHUHL, Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris 1949², 317, che evidenzia come nelle verifiche sperimentali si applichi il principio dell'analogia in virtù del quale i processi invisibili vengono rappresentati mediante la descrizione di processi visibili; L. BOURGEI, Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique, Paris 1953, 182. Per l'evoluzione dalla semplice comparazione all'esempio anche con valore sperimentale vd. W. KRANZ, Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie, *Hermes* 73 (1938) 99-122 (= Kleine Schriften: Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken, hrsgb. von E. VOGT, Heidelberg 1967, 144-164); O. REGENBOGEN, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft, in Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik I Abt. B (Studien), 1930, 131-182, part. 150 ss. (= Kleine Schriften, hrsgb. von F. DIRLMEIER, München 1961, 141-194, part. 160 ss.); E. TAGLIAFERRO, Tipologia del paragone eracliteo, in L. ROSSETTI, (a c.), AttiConv Symposium Heracliteum 1981, I, Roma 1983, 169-180.

L'espansione verticale del Tartaro riceve una più dettagliata descrizione attraverso un esempio in *Th.* 722-725, che sviluppa la comparazione delineata in *Th.* 720-721²⁸ tra la distanza, che separa la superficie terrestre dal Tartaro, e quella tra la terra ed il cielo da cui si evince che la distanza del cielo dalla terra è simmetrica a quella del Tartaro dalla terra. Tale comparazione viene a configurarsi come analogia tra due rapporti: quello tra il cielo e la terra e quello tra la terra e il Tartaro. Lo schema logico di questa analogia tra due rapporti è assimilabile a quello di una proporzione geometrica: denominando A il cielo, B la terra, C il Tartaro, si delinea la proporzione secondo cui il cielo, per quanto riguarda la distanza, sta alla terra come la terra sta al Tartaro (A:B=B:C). La deduzione analogico-proporzionale si prospetta come uno sviluppo della semplice deduzione analogica produttiva nell'esempio/similitudine²⁹. L'esempio in *Th.* 722-725 prospetta in via ipotetica nella misura di nove giorni la durata del percorso di un'incudine, che precipiti dalla volta celeste sulla terra e dalla superficie terrestre nelle profondità del Tartaro. L'*incipit* dell'esempio/similitudine, così come il suo contesto tematico, riproduce lo schema logico della similitudine omerica di *Od.* 4, 356 s.³⁰, dove la distanza dell'isola di Faro dalla costa dell'Egitto viene commisurata a quella percorsa da una nave in un giorno di viaggio con il favore del vento. L'esempio in *Th.* 722-725³¹ è strutturato attraverso un periodo ipotetico della possibilità, al pari di quello in *Th.* 740-743³² dove si ipotizza un viaggio della durata di più di un anno per misurare la distanza del Tartaro dalla superficie terrestre. Un altro esempio con valore induttivo si trova in *Th.* 703-704³³, dove il fragore prodotto dallo scontro tra Titani e Zeus è paragonato a quello che sorge dallo scontro tra terra e cielo: l'esempio/similitudine viene formulato attraverso un periodo ipotetico con una doppia protasi implicita con il genitivo assoluto (v. 704 τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦδ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος), secondo modalità riscontrabili anche nella sintassi degli altri esempi citati in *Th.* 722-725 e 740-743, dove pure l'esempio prende forma attraverso un periodo ipotetico la cui protasi è implicita nel participio (v. 722 s. κατιών...κ'...ἴκοιτο; 725 κατιών...κ'...ἴκοι).

Come nei poemi omerici la topografia del Tartaro si definisce in due direzioni, una verticale nelle profondità della terra, l'altra orizzontale ai confini dell'Oceano e della terra in occidente³⁴, dove viene

²⁸ *Th.* 720-721 τόσσοι ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσσοι οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης· ἰ τόσσοι γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἠερόεντα.

²⁹ Questo schema logico, prima ancora di essere definito nella logica aristotelica (*APr* 25b, 32 ss.; 41b, 37-42b, 28), è utilizzato nell'argomentazione della ricerca fisiologica e medica: esempi di deduzione analogico-proporzionale si trovano in Eraclito (*VS* 22 B 4; 9; 13; 34; 70; 73; 79; 83) e nella prosa medica (*VM* 6; 8).

³⁰ *Od.* 4, 356 s. τόσσοι ἄνευθ' ὅσσοι τε πανημερίη γλαφυρὴ νηὺς ἠῆνυσεν, ἥ λιγύς οὖρος ἐπιπνεΐησιν ὄπισθεν.

³¹ *Th.* 722-723 ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων ἰ οὐρανόθεν κατιών, δεκάτη κ' ἐς γαῖαν ἴκοιτο; 723a-725 ἴσον δ' αὐτ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἠερόεντα ἰ ἐννέα δ' αὐ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων ἰ ἐκ γαίης κατιών, δεκάτη κ' ἐς τάρταρον ἴκοι.

³² *Th.* 740-743 χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν ἰ οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο, ἰ ἀλλὰ κέν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης ἰ ἀργαλήη.

³³ *Th.* 703-704 ...τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει, ἰ τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦδ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος.

³⁴ L'oscillazione tra le due topografie dell'Ade appare irrisolta nei poemi omerici. La topografia verticale è attestata in *Il.* 3, 322; 7, 131330; 8, 13-16; 9, 457; 11, 263; 15, 188; 20, 61; 19, 259; *Od.* 24, 204; quella orizzontale in *Il.* 8, 477 ss., 482; *Od.* 11, 13-19; 24, 11-14, dove la porta del sole corrisponde a quella della dimora della notte in *Hes. Th.* 736 ss., contigua a quella dell'Ade posta ad occidente ai confini dell'oceano. Varie sono le ipotesi sull'origine di questa duplice topografia. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, I, 399 n. 8, riconduce la collocazione sotterranea a concezioni semitiche, quella occidentale a concezioni greche; E. WIKÉN, *Die Kunde der Hellenen u. den Volkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v. Chr.*, Lund 1937, 13 s., seguito da J.K. KOPP, *Das physikalische Weltbild d. frühen gr. Dichtung*, Freiburg/Schw. 1939, 123 ss., 139, e A. LESKY, *Thalatta: der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947, 72, ritiene invece preellenica la collocazione ad occidente e greca quella sotterranea. L. RADERMACHER, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über Antiken Jenseitsglauben*, Bonn 1903, 84 ss., attribuisce alla cultura greca entrambe le concezioni. U. von WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959³, 307, delinea un'evoluzione dalla collocazione occidentale a quella sotterranea. A. DIETERICH, *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1913², 46 ss., si limita a registrare la compresenza di tali concezioni senza individuarne l'origine. Un riflesso di questa duplice topografia dell'Ade si ravvisa anche nella letteratura cristiana nei "Dialoghi" di Gregorio Magno (4, 44, 1-9; cfr. 4, 36, 12 e 31, 23), che riporta le diverse opinioni sulla collocazione dell'oltretomba in qualche parte della terra o sotto terra, optando per la seconda ipotesi sulla base di *Ps.* 49, 16, dove *liberasti animam meam ex inferno inferiori* indicherebbe la collocazione sotterranea. Nella

collocata la periferia mitica sia in Omero che in Esiodo³⁵. Le due visioni orizzontale-occidentalistica e verticale degli inferi convivono in *Th.* 333, dove il serpente custode dei pomi delle Esperidi generato da Forci e Ceto³⁶ abita nei «recessi della terra oscura», quindi sotto terra, «presso i grandi confini»³⁷ assimilabili all'estremo occidente, ed in *Th.* 620-622, dove gli Uranidi vengono confinati da Crono «sotto terra» (*Th.* 620) e nel contempo «agli estremi confini della grande terra» (*Th.* 622). Con la topografia orizzontale-occidentalistica³⁸ si accorda invece la collocazione in occidente della dimora dei Titani «ai confini della terra prodigiosa» in *Th.* 731, della dimora della notte davanti alle cui porte si trova Atlante in *Th.* 744-750, della dimora di Ade e Persefone posta davanti alla casa della notte in *Th.* 767-773. Con quella verticale la voragine nel cui fondo si trova il Tartaro in *Th.* 720-725, la profondità della collocazione sotterranea del Tartaro evidenziata dai tre vortici con cui la notte avvolge il collo del Tartaro in *Th.* 726-727, la presenza nell'Ade al di sopra del Tartaro delle radici della terra, del cielo e del mare in *Th.* 727-728; 736-739; 807-809, l'assimilazione ad una voragine dell'Ade in *Th.* 740-743 ed al *χάος* tenebroso dello spazio sotterraneo oltre il quale abitano i Titani in *Th.* 813-814³⁹, dove *χάος* (*Th.* 814) ha lo stesso significato di *χάσμα* («voragine») in *Th.* 740, ed infine il riferimento alla dimora sotterranea di Stige «di grandi rocce coperta» le cui acque scorrono sotto terra «attraverso la nera notte» in *Th.* 777-788. Il protendersi «verso il cielo» (*πρὸς οὐρανόν*) della dimora di Stige, che poggia su colonne argentee⁴⁰ ed è coperta di rocce in *Th.* 778-779, si riferisce all'espansione in senso verticale verso l'alto della dimora di Stige collocata sotto terra e non comporta necessariamente l'elevazione di tale dimora sulla superficie terrestre⁴¹. Mentre il resto delle acque di Oceano cingono in superficie la terra in nove vortici, come si afferma in *Th.* 790-791, il ramo che confluisce nello Stige scorre sotto terra, sgorgando poi in superficie da una roccia alta e scoscesa, come si narra in *Th.* 786-787; 792. La dimora sotterranea di Stige si affianca alla collocazione tradizionale di Oceano agli estremi confini della terra in occidente⁴²; con questa collocazione ad occidente potrebbe porsi in rapporto lo stesso epiteto «che scorre all'indietro» (*ἀψόρροου*) in *Th.* 776, che alluderebbe, secondo alcuni studiosi⁴³, al moto delle correnti alterne verso est e verso ovest dello stretto di Gibilterra. La dimora dei Centimani custodi della prigione dei Titani è collocata prima nei recessi del Tartaro in *Th.* 734 s. e poi in *Th.* 816 *ἐπ' Ὀκεανοῖο θεμέθλοισ* nel fondo

comparazione tra la distanza tra cielo e terra e quella tra terra e inferno (*Dial.* 4, 44, 6 s. *quod terra ad caelum est hoc esse inferus debet ad terram*), riaffiora, filtrata attraverso la descrizione virgiliana del Tartaro come un abisso profondo due volte quanto l'Olimpo s'innalza sul mondo dei vivi (Verg. *Aen.* 6, 578-579), un motivo della più antica tradizione omerica ed esiodica (*Il.* 8, 16; Hes. *Th.* 720-725).

³⁵ Sull'assimilazione tra periferia mitica ed occidente vd. G. ARRIGHETTI, Esiodo, 146-213; D. CLAY, *The World of Hesiod*, 149-152; L.G. POCKOCK, *Odyssean Essays*, Oxford 1965; F. PRONTERA, *L'estremo occidente nella concezione geografica dei Greci*, in *AttiConv La Magna Grecia e il lontano occidente* (Taranto 1989), Napoli 1991, 55-82, part. 71. Sul mito dell'estremo occidente vd. A. GRILLI, *Il mito dell'estremo occidente nella letteratura greca*, *ibid.*, 9-26.

³⁶ La genealogia di Forci e Ceto, su cui vd. M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 243-259, è collocata nel racconto esiodico nell'estremo occidente: le Gorgoni (*Th.* 274-278) sono poste al di là dell'inclito Oceano, all'estremo occidente, verso la notte, dove sono le Esperidi acute di voce; ad occidente si pone anche Crisaore, figlio della Gorgone Medusa, padre di Gerione (*Th.* 287-294), custode dei buoi ucciso ad Eritia.

³⁷ Sulla diversa interpretazione di *πείρασιν ἐν μεγάλοις* (*Th.* 335) in riferimento alle volute con cui il serpente avvolge l'albero dei pomi d'oro vd. N.C. DÜHRSTEN, *πείρασιν ἐν μεγάλοις* (Hes. *Th.* 335), *WJA* 20 (1994-1995) 87-90, la cui esegesi è contestata da D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 19 n. 34.

³⁸ Sulla topografia occidentale dell'Ade in Esiodo vd. G. ARRIGHETTI, Esiodo, 186-200; D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 8-28; G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, 437-467; *Id.*, *L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai Presocratici*, *AION (filol)* 20 (1998) 18-33.

³⁹ G. ARRIGHETTI, Esiodo, p. 197, interpreta invece in senso orizzontale questa indicazione topografica, ponendola in rapporto con la visione occidentalistica dell'Ade.

⁴⁰ Sulle colonne argentee che sostengono la dimora di Stige vd. C. COUSIN, *Les colonnes de la demeure de Styx* (Hésiode, *Théogonie*, v. 777-779), *ConnHell* 75 (1998) 51-52.

⁴¹ Diversamente M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 372 e D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 24, collocano la dimora di Stige sulla superficie terrestre in corrispondenza dell'orizzonte, dove scorre Oceano da cui scaturiscono le acque di Stige.

⁴² Cfr. *Od.* 11, 13. Per la connessione di Oceano con l'estremo occidente vd. G. ARRIGHETTI, Esiodo, 177-185; *Id.* Esiodo. *Opere*, p. 337; D. CLAY, *The World of Hesiod*, 149-152.

⁴³ Vd. L.G. POCKOCK, *Odyssean Essays*, 1-4; C. COUSIN, *Les colonnes de la demeure de Styx*, 51-52.

dell'Oceano. Questa seconda indicazione è messa in rapporto da Arrighetti⁴⁴ con la collocazione orizzontale-occidentalistica della dimora dei Centimani, ma potrebbe anche conciliarsi con la topografia sotterranea della dimora dei Centimani segnalata in *Th.* 734. La menzione del fondo dell'Oceano infatti potrebbe richiamare l'origine sotterranea delle acque di Oceano collocata nelle profondità della terra in *Th.* 736-739 e 807-810, dove si pongono nell'Ade le radici della terra e del mare, le sorgenti ed i confini di tutte le cose, quindi anche di Oceano. D'altra parte anche gli abissi del mare coincidono nel mito esiodeo con le profondità della terra: le porte del Tartaro sono infatti serrate proprio dal signore degli abissi marini Poseidone in *Th.* 732 s. a cui non a caso vengono attribuiti gli epiteti *ἐνοσίχθων* e *ἐννοσίγαιος*, «scuotitore della terra».

L'ambigua oscillazione tra la topografia orizzontale e verticale potrebbe risolversi⁴⁵ se si accoglie l'ipotesi della collocazione del Tartaro nelle profondità della terra e dell'ingresso dell'Ade ad occidente, dove si trova la dimora della notte e del giorno di fronte alla quale Atlante regge il cielo presso il giardino delle Esperidi. L'incontro del giorno che tramonta ad occidente con la notte che sorge nello stesso momento in cui il sole tramonta in *Th.* 748-757 ispira l'immagine della dimora del sole e della notte ad ovest invece che ad est. La permanenza del sole nella dimora della notte potrebbe richiamarsi al mito del viaggio notturno del sole nell'oltretomba di origine mesopotamica ed egizia⁴⁶.

La topografia verticale sembra comunque predominare su quella orizzontale per effetto dell'espansione della voragine sotterranea a cui è assimilato l'Ade e questo potrebbe spiegarsi con l'intento di valorizzare il ruolo cosmologico della terra nel cui ventre viene inglobato l'Ade in accordo con la centralità del culto della terra madre nelle credenze religiose della cultura contadina. La topografia sotterranea dell'oltretomba è ancorata a credenze più antiche dell'area mediterranea e del vicino oriente risalenti all'età del bronzo e prima ancora al neolitico, che sviluppano la percezione della continuazione della vita del defunto sotto terra; a tali credenze risale anche la collocazione del regno dei morti in un luogo sconosciuto e remoto ai confini della terra nell'estremo occidente, che nella sua posizione periferica ben rappresenta la distanza del mondo dei morti da quello dei vivi⁴⁷.

⁴⁴ G. ARRIGHETTI, Esiodo, 197 s.

⁴⁵ Per l'accordo della visione orizzontale-occidentalistica e verticale propende G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, 456. Di diverso avviso G. ARRIGHETTI, Esiodo, 196, che sostiene invece il permanere in Esiodo dell'ambigua ed irrisolta oscillazione tra topografia orizzontale e verticale del Tartaro già attestata nei poemi omerici.

⁴⁶ In *Th.* 753 ss. non si parla del viaggio del sole, ma dello stazionare del giorno negli inferi prima dell'alba. Sul mito, che secondo G. ARRIGHETTI, Esiodo, 171, n. 90, è privo di attestazioni nei poemi omerici ed esiodei ed inconciliabile con la cosmologia dell'epica, troviamo informazioni in Athen. 469c-470d che ne cita molteplici riscontri tra cui Panyas. fr. 9 (I) Bernabè; Mimn. fr. 12 West (= 5 Gent.- Prat.); Stes. SLG fr. 17 Page (= PMGF 160-161 Davies); Aesch. TrGF fr. 69 Radt; Pherec. FgrHist 3 F 18a.

⁴⁷ Sulla topografia e morfologia dell'Ade nella tradizione cosmologica dell'età del bronzo vd. J. WIESNER, *Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit*, RGVV, XXVI, Berlin 1938. Gli inferi sono rappresentati nel "Libro dei morti" come un'immensa regione sotterranea con mura e porte, paludi fangose e laghi di fuoco: vd. J. YOYOTTE, *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne*, in *Le jugements des morts (Égypte, Babylone, Israël, Iran, Inde, Chine, Japon)*, Coll. Sources orientales, IV, Seuil, Paris 1961, 69; E. HORNING, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, vol. LIX, fasc. 3, Berlin 1978. Nei poemi mesopotamici sulla discesa agli inferi di Inanna e Ishtar gli inferi sono il grande di sotto, il mondo che sta in basso, casa di tenebre, casa da cui non esce più chi vi entra, via che non ammette ritorno (J.B. PRITCHARD (a c.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, 52 ss., 106 ss.). Nell'epos di Gilgamesh gli inferi sono il mondo di sotto dal quale attraverso un'apertura della terra le anime possono salire come un soffio di vento (Tav. XII in J.B. PRITCHARD (a c.), ANET, 72-99, part. 72 ss.). Sulle concezioni dell'oltretomba nelle civiltà mesopotamiche vd. E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin-Leipzig 1931; J.M. AYNARD, *Le jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens*, in *Le jugements des morts*, 83-102. Nella tradizione biblica lo sheol indica le profondità della terra (*Dt.* 32, 22; *Is.* 14, 9) in cui discendono i defunti (*Gen.* 37, 35; 1 *Sam.* 2, 6) ed è rappresentato come una fossa profonda e tenebrosa (*Ps.* 88, 7; *Gb.* 10, 21-22; 33, 18), regione delle tenebre e delle nere ombre (*Gb.* 10, 21-22; 33, 18), visibile solo a Dio (*Gb.* 26, 6; *Pr.* 15, 11; *Ps.* 139, 8-12), abisso sotterraneo da cui scaturiscono i fiumi che alimentano la vita sulla terra (*Ez.* 31, 4; 15; *Bar.* 3, 11; 19; *Ap.* 20, 3): vd. R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Resurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956; N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament (Biblia et Orientalia, 21)*, Roma 1969.

La descrizione dell'Ade nel suo complesso autorizza ad attribuire la funzione cosmogonica primaria non all'Ade⁴⁸, ma alla terra nelle cui viscere si espande la voragine degli inferi. L'immagine evocata è quella della terra gravida nelle cui viscere si trovano le radici di tutte le cose. La funzione cosmogonica dell'Ade e della Notte è diversamente valorizzata nella cosmogonia attribuita a Museo⁴⁹ e nelle teogonie orfiche in cui si ha l'associazione del *chàos* alla notte ed al Tartaro⁵⁰. Da questa tradizione, che potrebbe essere anteriore o posteriore ad Esiodo⁵¹, la "Teogonia" esiodea si distanzia sia nel ricondurre l'origine delle cose al Chàos primordiale da cui sono generati Erebo e Notte che nel configurare la sopravvivenza di questo *chàos* nella voragine dell'oltretomba. Il primato cosmogonico della terra è innovativo rispetto alla tradizione mesopotamica ed egizia, dove lo stesso primato è attribuito al cielo o al sole, e può ricondursi al culto di Gea nella religione greca dell'età del ferro, che perpetua un culto più antico minoico e miceneo dell'età del bronzo⁵². Tale funzione generatrice della terra trova riscontro nella "Teogonia" orfica di Ferecide in cui Zeus assimilato ad Eros è associato come potenza primigenia alla Terra ed a Crono ed in Senofane, che riconduce alla terra l'origine e la fine di tutte le cose⁵³. Diversamente nella cosmogonia omerica in *Il.* 14, 201 la coppia primordiale di Oceano e Tèthys prefigura come elemento originario l'acqua secondo un prototipo cosmogonico rintracciabile nell'"Enuma Elish", dove si prospetta la mescolanza primordiale di acqua salata (Tiamat), dolce (Apsu) e vapore acqueo (Mummu), da cui dipende anche la fisiologia di Talete.

Una novità rispetto alla topografia omerica è rappresentata non solo dall'accentuazione dello sviluppo verticalistico dell'Ade assimilato ad una voragine simile al *chàos* primordiale⁵⁴, ma anche dal sussistere in questo *chàos* delle sorgenti e limiti (*πηγαί και πείρατα*) di tutte le cose, della terra, del Tartaro, del mare e del cielo, come si narra in *Th.* 727 s. e 736-740. La collocazione di queste radici degli elementi primordiali e del *chàos* che le contiene è di problematica individuazione. La questione coinvolge anche la natura e la collocazione del *chàos* e del *chàos* di cui si parla nei vv. 740 e 814 ed il suo rapporto con il *chàos* primordiale del v. 116 e con quello che nel v. 700 si distende nello spazio aereo e rimbomba per il fragore prodotto dallo scontro tra Zeus ed i Titani. Solmsen⁵⁵ pone le sorgenti e limiti degli elementi primordiali in corrispondenza dell'orizzonte, punto di incontro tra terra, mare e cielo; secondo questa interpretazione lo stesso *chàos* primordiale coincide con l'apertura che separa terra e cielo⁵⁶. Nella stessa direzione si pone Arrighetti⁵⁷, che pone ad occidente le radici della terra, del mare e del cielo, a cui si fa riferimento nei vv. 736-738 e 807-810, «dove si vede il cielo unirsi alla terra sulla sconfinata distesa d'acqua» dell'Oceano, unico luogo in cui «stanno vicini e di seguito le scaturigini e i confini della terra, del Tartaro, del mare e del cielo». Lo stesso studioso corregge in parte tale valutazione quando diversifica

⁴⁸ La funzione cosmogonica dell'Ade è diversamente valorizzata da G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, p. 453.

⁴⁹ Cfr. Philod. *De pietate* 137, 5 p. 61 G. (Mus. fr. 14 D.-K.) *ἐν τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσαῖον γέγραπται Τάρταρον πρῶτον καὶ Νύκτα*.

⁵⁰ Per le Teogonie orfiche vd. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, I Presocratici, vol. I, Firenze 1932, 1, 205 ss.

⁵¹ L'antiorità di questa tradizione rispetto a cui si definisce l'innovazione esiodea è sostenuta da G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, p. 453 n. 59.

⁵² Di tale culto rimane traccia nella storia dell'oracolo delfico in Aisch. *Eum.* 1 ss., dove si delinea la successione di Gea, Themis, Febe e Apollo. Per le attestazioni della funzione primigenia di Gea vd. *Il.* 3, 104; 278; 19, 259; *Od.* 7, 324; 11, 576; *H. Hom.* XXX dedicato a Gea, madre di tutti i viventi (v.1); Pind. *O.* 7, 38; Esch. *Prom.* 90; *Cho.* 127. Sul culto di Gea vd. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin 1905, 36 ss.; U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, 198 ss.; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1967³-1961², I, 159, 427 ss.; J.K. KOPP, *Das physikalische Weltbild*, 27 ss., 30 ss.; P. LEVEQUE, *Bestie, dei, uomini. L'immaginario sacro delle prime religioni*, tr. it. Torino 1991, 33 ss.;

⁵³ Vd. Pherek. *VS* 7 A 10; B 1 D.-K.; Xen. *VS* 21 B 27 D.-K. *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*.

⁵⁴ Vd. *χάσμα* in *Th.* 740 e *χάεος ζοφεροῖο* in *Th.* 814 in riferimento alla voragine che si apre nell'Ade.

⁵⁵ Vd. F. SOLMSEN, *Chàos and Apeiron*, *SIFC*, n.s. 24 (1950) 235 ss., part. 243; cfr. D.M. Johnston, *Hesiod's Description of Tartarus*, 16.

⁵⁶ Così D.M. JOHNSTON, *Hesiod's Description of Tartarus*, 26.

⁵⁷ G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, 155.

la collocazione occidentale sulla superficie terrestre delle radici della terra, del mare e del cielo da quella verticale nelle profondità della terra delle radici del Tartaro⁵⁸ in considerazione della collocazione sotterranea del Tartaro segnalata ai vv. 726 ss, dove si descrive il triplice vortice di tenebra che avvolge il collo del Tartaro. Questa collocazione delle sorgenti e dei limiti di tutte le cose e del *chàos* che li contiene al limite estremo dell'orizzonte che separa terra e cielo ai confini della terra ad occidente stenta però a conciliarsi con lo sviluppo prevalentemente verticalistico della topografia dell'Ade nel suo complesso: l'assimilazione ad una voragine (*chàσμα*) dello spazio in cui sono collocati i *πηγαί και πείρατα* di tutte le cose nel v. 740, lo stesso esempio della durata di più di un anno del viaggio fino al fondo della voragine corrispondente al Tartaro di un ipotetico visitatore che varcasse le soglie dell'Ade in *Th.* 741-743 confermano tale collocazione sotterranea. Le porte dell'Ade, a cui si fa riferimento nei vv. 741 e 746, ed il Tartaro, dimora dei Titani collocata al fondo della voragine «al di là del *chàos* tenebroso» nel v. 814, delimitano i confini di questo spazio denominato *chàos* nel v. 814 e *chàσμα* nel v. 740, che corrisponde alla voragine sotterranea dell'oltretomba.

Altra questione è quella del rapporto tra il *chàos* primordiale del v. 116, il *chàσμα* sotterraneo del v. 740, il *chàos* del v. 814 al di là del quale si pone la dimora dei Titani ed il *chàos* aereo che risuona del fragore della lotta tra Zeus ed i Titani in *Th.* 700, che coinvolge la stessa natura di questa entità denominata *chàos* assimilabile ad una voragine spalancata ovvero ad uno spazio vuoto e immenso⁵⁹. Esiste tra queste realtà denominate *chàos* piena identità o si può ipotizzare una distinzione? Si può orientativamente riconoscere una sostanziale affinità tra il *chàos* primigenio e quello che si apre nelle viscere della terra a cui si fa riferimento nei vv. 740 e 814. La descrizione della voragine sotterranea da cui traggono origine terra, acqua e cielo richiama l'esordio della *Teogonia* nei vv. 116-122⁶⁰, dove l'*archè* coincide con il *chàos* primordiale. Il nesso eziologico tra il *chàos* primordiale e quello degli inferi si delinea già in *Th.* 123 nella generazione dal *Chàos* della Notte e di Erebo, che rappresenta le tenebre dell'oltretomba già nella tradizione omerica⁶¹. La dimensione extratemporale di questo *chàos* incluso nell'Ade si distanzia però da quella temporale della sequenza generativa di *Chàos*, Terra ed Eros scandita dai nessi *πρώτιστα...ἔπειτα...ἦδ'* nell'esordio della *Teogonia*⁶² nei vv. 116, 120 e questo si deve al fatto che il *Chàos* primordiale si colloca nell'*ἀρχή* dei processi generativi, quello che sopravvive nell'Ade invece è una realtà permanente che continua a sussistere, garantendo l'equilibrio del cosmo ed il suo continuo rigenerarsi. Inoltre il *chàos* che si espande nell'Ade non è illimitato come si presume sia quello primordiale, ma delimitato dalle porte dell'Ade in prossimità della superficie terrestre e da quelle del Tartaro, che, come si evince dal v. 814, si trova al di là di questo *chàos* al fondo della voragine; le sorgenti ed i limiti degli elementi si trovano nella voragine sotterranea al di sopra del Tartaro, come si afferma in *Th.* 727 s. La sopravvivenza del *chàos* primordiale nelle viscere della terra si associa al confinamento nell'oltretomba delle divinità titaniche⁶³, che rappresentano, come Tiamat nell' "Enuma

⁵⁸ G. ARRIGHETTI, Esiodo. *Teogonia*, 153: «le radici e i confini del mare, della terra e del cielo si stenderanno in alto, quelli del Tartaro in basso».

⁵⁹ *χάος* è attestato per la prima volta in Esiodo, dove assume diversi significati tutti coerenti con quello della radice *gha da cui derivano anche *χαίνω*, *χάσκω* (Cfr. LSJ s.v. *χάος*). Indica uno spazio vuoto, immenso (Hes. *Th.* 116; 123; Ar. *Av.* 693; Pl. *Symp.* 178) oppure l'immensa distesa dell'aria (Hes. *Th.* 700; Ar. *Av.* 192; Bacchyl. 5, 27) o ancora l'abisso delle tenebre sotto terra (Hes. *Th.* 814; Plut. *M.* 953) e in senso generico un baratro, una voragine immensa (*Sept.*). Sull'etimologia vd. W. KARL, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Erlangen 1967, 11; R. MONDI, *The Ascension of Zeus and the Composition of Hesiod's Theogony*, GRBS 25 (1984) 325-344, part. 7.

⁶⁰ Per questa connessione con l'esordio della *Teogonia* vd. H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, tr. it. Bologna 1997, 170, n. 24; M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 361, comm. a *Th.* 728. Sul nesso tra chaos ed Ade vd. W. Karl, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Diss. Erlangen 1967.

⁶¹ Cfr. *Od.* 11, 36 s. *αἱ δ'ἀγέροντο ψυχὰι ὑπέξ' Ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων; 20, 356 ἱεμένων Ἐρεβόσδε ὑπὸ ζόφον.*

⁶² Su questa differenza vd. M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 361, comm. a *Th.* 728.

⁶³ La connessione tra gli inferi e le divinità primordiali trova riscontro nell' "Enuma Elish" nella creazione degli inferi dal corpo di Tiamat, raffigurata come un serpente che abita il mare notturno. In altri testi mesopotamici divinità primordiali come i malvagi Sette o gli Annunaki vengono incatenati dal dio del cielo e relegati negli Inferi. La stessa etimologia di *Τιτᾶνες*

Elish”, la furia violenta della natura primordiale che si contrappone all’ordine imposto da Zeus a cui si attribuisce nel mito esiodeo la stessa funzione cosmica ordinatrice svolta da Marduk nell’ “Enuma Elish”. La stessa subordinazione del *chàos* che si estende nell’Ade al nuovo ordine instaurato da Zeus trova riscontro nella tradizione cosmogonica mesopotamica dell’ “Enuma Elish”, che attribuisce a Marduk la creazione degli inferi dalla parte posteriore del corpo di Tiamat. Anche nel *chàos* sotterraneo, così come sulla superficie terrestre e nel cosmo, sussiste un principio ordinatore che delimita le radici ed i confini, la vita e la morte degli elementi, riconducibile alla sovranità di Zeus. La furia distruttiva e violenta delle potenze primordiali imprigionate nella voragine sotterranea è infatti come compressa e vincolata dall’imposizione di questo ordine superiore. Lo stesso limite imposto all’espansione del *chàos* inglobato nelle viscere della terra è un effetto dell’imposizione di questo nuovo ordine. Il *chàos* che si apre nel ventre della terra non è quindi del tutto simile a quello primordiale, che rappresenta la natura del cosmo all’inizio della sua storia, proprio in quanto subordinato a questo nuovo ordine imposto da Zeus che limita e governa l’energia vitale delle entità divine primordiali da cui continuano ad essere alimentati i processi generativi.

Il *chàos* che si distende tra terra e cielo nello spazio aereo a cui si fa riferimento nel v. 700 non è invece assimilabile né al *chàos* primordiale, né a quello dell’oltretomba e si configura diversamente come uno spazio aperto tra terra e cielo speculare a quello che si stende tra la superficie terrestre ed il fondo della voragine sotterranea corrispondente al Tartaro, secondo la similitudine sviluppata nei vv. 720-725. La configurazione complessiva della descrizione esiodea induce a ritenere che questo spazio aereo non sia assimilabile al *chàos* primordiale, che invece alcuni studiosi⁶⁴ fanno corrispondere all’apertura che separa terra e cielo ipotizzando quindi una coincidenza tra il *chaos* primordiale e quello che si apre tra terra e cielo menzionato nel v. 700.

La terra, il Tartaro, il mare ed il cielo le cui radici sussistono nel *chàos* dell’Ade rappresentano in *Th.* 736-738; 807-809 gli elementi naturali. Il Tartaro, al pari della terra, identifica l’elemento terrestre, così come Aidoneo, signore dell’Ade, in Empedocle⁶⁵. L’associazione analogica tra terra e Tartaro è confermata dall’esegesi del luogo esiodeo in Eudemo di Rodi nel contesto del confronto con una teogonia orfica rielaborata o edita dal filosofo peripatetico⁶⁶. Il cielo potrebbe associarsi per analogia all’aria ed ai venti alla cui presenza sotto terra si fa riferimento in *Th.* 741 ss., dove si narra come un ipotetico viaggio nella voragine sotterranea verrebbe ritardato dalla violenza dei venti e delle tempeste, e nella connessione istituita tra Tifeo ed i venti tempestosi ed infuocati in *Th.* 846 e 869-880. Nella sequenza degli elementi manca il fuoco la cui presenza sotto la superficie terrestre è implicata in *Th.* 504-505⁶⁷ dal nascondimento

potrebbe ricondursi a «titu» che in accadico significa fango, argilla (così W. BURKERT, *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, 18 s.) e richiamare la raffigurazione in argilla dei malvagi Sette, invocati nei rituali di esorcismo e magia. Nel poema ittita sulla successione del regno in cielo Alalu, personificazione divina dell’elemento liquido che ricorda Oceano, viene cacciato da Anu e relegato nella nera terra (vd. J.B. PRITCHARD, *ANET*, p. 205) in un luogo che probabilmente corrisponde all’oltretomba, come altre divinità dei tempi primordiali. Sui Titani vd. K. BAPP, *Titanes*, in W.H. ROSCHER (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 5, Leipzig 1916-24, 987-1004; U. VON WILAMOWITZ, *Kleine Schriften*, V, 2, Berlin 1937, 157-183; E. WÜST, *Titanes*, in *RE* II, 6, 1937, 1491-1508; E. SCHUBERT, *Die Entwicklung der Titanenvorstellung von Homer bis Aischylos*, Diss. Vienna 1967; M.L. WEST, *Hesiod’s Titans*, *JHS* 105 (1985), 174-175, che riconduce a Delfi l’origine dei Titani a differenza di W. BURKERT, *Greek Religion*, Oxford, 1985, 122-123, che richiama matrici orientali mesopotamiche. J.N. BREMMER, *Remember the Titans!*, in C. AUFFARTH - L. STUCKENBRUCK (a c.), *The Myth of the Fallen Angels*, Leiden, 2004, 35-61, studia l’influsso del mito nella letteratura ebraica e le analogie con il mito della caduta degli angeli ribelli attestato nel *VT* (*Gen.* 6, 2; *Ez.* 28, 11-19; 26, 17-21; 32, 2-8; *Is.* 14-15), nel *NT* (*1 Tim.* 3, 6; *2 Pt.* 2, 4; *Gd.* 6; *Ap.* 12) e nella letteratura apocriфа giudaica (*1 Enoch* 9, 9; *Jub.* 5, 4-12).

⁶⁴ Così D.M. JOHNSTON, *Hesiod’s Description of Tartarus*, 26.

⁶⁵ *Emp. VS B* 6, 2 D.-K.

⁶⁶ Vd. Eud. *Rhod. fr.* 150, 15 Wehrli *Γῆν καὶ Τάρταρον*. Nel frammento di Eudemo tramandato in *Damasc. de princ.* 124 si confronta una teogonia orfica, in cui il principio della generazione è individuato nella notte, con il luogo della “Teogonia” esiodea (vv. 116-122) in cui si delinea la sequenza di *chàos*, terra ed eros.

⁶⁷ Per questa interpretazione di *Th.* 504-505 vd. M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 304-305; G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, 146-147. M.W.D. CLAY, *The World of Hesiod*, 149, individua un nesso con *Th.* 860, dove si descrive l’incendio che

ad opera di Gaia nelle profondità della terra del tuono e del fulmine poi donati a Zeus dai Ciclopi. Il tuono ed il fulmine si prospettano nella mitopoesi come una proiezione nell'etere di questo fuoco sotterraneo rappresentato dall'elemento igneo presente sotto la superficie terrestre nella forma di fenomeni sismici e vulcanici. Lo stesso Tifeo, figlio di Tartaro e Gaia, precipitato nel Tartaro al pari dei Titani da Zeus, potrebbe rappresentare l'elemento igneo legato a fenomeni sismici e vulcanici in *Th.* 844-852; 859-867, dove si descrive la devastazione della terra provocata dal precipitare di Tifeo negli oscuri recessi di un monte da alcuni studiosi identificato con l'Etna⁶⁸. Gli stessi effetti devastanti della lotta tra Zeus e Tifeo in *Th.* 844-852 adombrano verosimilmente fenomeni sismici e vulcanici. La connessione del fuoco con gli inferi adombrata nella simbologia della mitopoesi esiodea nell'identificazione di Tifeo con l'elemento igneo perdura nella tradizione neotestamentaria e nella letteratura cristiana⁶⁹.

Giova ricordare che la collocazione nella voragine sotterranea delle sorgenti di terra, acqua e cielo sviluppa un motivo della tradizione cosmologica anellenica produttivo anche nella speculazione fisiologica. L'idea della sopravvivenza nel ventre della terra dell'abisso liquido primordiale è attestata nella cosmologia sumerica ed accadica nell' "Enuma Elish", dove si narra dello sprofondare sotto terra nel «sonno mortale» per ordine di Enki, signore del sottosuolo, di Apsu (acque dolci), presente nell'entità magmatica primordiale insieme a Tiamat e Mummu, che rappresentano rispettivamente l'acqua salata ed il vapore acqueo; in questo abisso sotterraneo è custodita la pianta della vita di cui cerca di impadronirsi Gilgamesh, scendendo nell'Apsu, secondo il racconto della Tav. XI del poema di Gilgamesh. Da questo abisso sotterraneo provengono gli Apkallu, uomini-pesce portatori di civiltà tra gli uomini secondo il mito dei Sette Saggi⁷⁰. La tradizione si perpetua anche nel testo assiro del VII sec. a.C., dove le acque dolci sono poste al di sotto della superficie terrestre. La terra galleggia sull'acqua anche nella cosmologia biblica⁷¹ e nella fisiologia di Talete⁷². La presenza di acque sotterranee è dimostrata, secondo Teofrasto, dal rinvenimento sotto terra di resti fossili di pesci⁷³. Il sussistere dell'aria e dei venti nella voragine sotterranea trova riscontro nella "Teogonia" orfica di Ferecide di Siro⁷⁴ di cui si coglie un riflesso nei *δεινοί ἀνεμοί* del mondo sotterraneo in Pl. *Phd.* 112d, in Anassimene, Empedocle⁷⁵ ed in Anassagora⁷⁶;

devasta gli oscuri recessi di un monte per la caduta di Tifeo. Per l'interpretazione naturalistica del fenomeno vulcanico adombrata eziologicamente nella manifestazione di entità divine vd. M.T. GREEN, *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*, Baltimore-London 1992, 63-71.

⁶⁸ Su questa interpretazione, che poggia sulla *varia lectio* *Αἴτνη* in *Th.* 860 derivata dalla tradizione indiretta e alternativa al tradito *ἀιδνή*, vd. A. DEBIASI, *Esiodo e l'occidente*, 79 ss.

⁶⁹ Nel *NT* (*Mt.* 13, 42; 18, 8 ss; *Mc.* 9, 42 ss.; *Lc.* 16, 24) e nella letteratura cristiana (*Tert. adv. Marc.* 4, 34; *Clem. Alex. Strom.* 4, 24; 7, 6; *Orig. de princ.* 2, 10; *contra Cels.* 4, 13; 36, 71) il paradiso è associato al *refrigerium*, l'inferno al fuoco. Le fiamme dell'inferno sono accostate a quelle dei vulcani da scrittori cristiani come Tertulliano (*de poen.* 12, 2-4; *Apolog.* 48, 15) e Minucio Felice (*Octav.* 35, 3), che le paragona alle vampe dell'Etna e del Vesuvio. Nel vulcano delle isole Lipari è localizzato l'inferno dove viene precipitato Teodorico nel racconto di Gregorio Magno (*Dial.* 4, 31, 23).

⁷⁰ Per questo mito vd. J. BOTTERO-S. N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia: alle origini della mitologia*, tr.it. Torino 1992, 205.

⁷¹ Vd. *Gen.* 7, 11, dove le sorgenti del grande abisso riversano sulla terra le acque del diluvio; 49, 25, dove l'abisso indica le acque inferiori fonte di fertilità a cui si fa riferimento anche in *Dt.* 8, 7; *Giob.* 38, 8; *Ez.* 31, 15, dove all'abisso sotterraneo è ricondotta l'origine dei fiumi.

⁷² Talete *VS A* 14; 15 D.-K.

⁷³ L'osservazione di Teofrasto è riferita in *Sen. nat. quaest.* 3, 16, 5, dove le piene del Nilo sono ricondotte all'emersione delle acque sotterranee primordiali.

⁷⁴ Pherec. *VS 7 B 5 D.-K.*: «sotto questa parte di terra vi è la regione sotterranea del Tartaro: sorvegliano le figlie di Borea, le Arpie e la Procetta; qui Zeus scaccia chi tra gli dei insuperbisca». In Pherec. *7 A 8 D.-K.* fuoco, aria ed acqua sono ricondotti alla generazione del Tempo, principio divino associato a Zas e Ctonie.

⁷⁵ Emp. *VS B* 54 D.-K.

⁷⁶ Anax. *VS B* 89 (da Arist. *meteor.* 365a, 14): «Anassagora dice che l'etere, che per natura tende a salire, cadendo nelle parti basse e cave della terra, la scuote»; *Aët.* 3, 15, 4 (*Dox.* 379): «Anassagora afferma che (i terremoti) avvengono a causa dell'aria, la quale cadendo penetra nella compattezza della superficie terrestre e non riuscendo a trovare una via d'uscita scuote con sussulti l'involucro»; cfr. *Sen. nat. quaest.* 6, 9, 1, dove alla collisione dell'aria sotterranea condensata in nubi è ricondotto l'insorgere del fuoco, che fuoriesce dalla superficie terrestre aprendosi un varco e generando terremoti.

la presenza sotterranea del fuoco in Empedocle⁷⁷ ed in Anassimandro⁷⁸. La connessione eziologica istituita tra terra e fuoco, la cui origine nella cosmologia esiodea si trova nel ventre della terra, è invertita in Eraclito che riconduce al fuoco l'origine della terra e alla terra quella dell'acqua⁷⁹.

Quale sia la condizione in cui sussistono gli elementi naturali nel *chàos* dell'Ade, mescolata ed indefinita o distinta, è difficile da definire. Alcuni studiosi⁸⁰ hanno ravvisato in questo *chàos* la sopravvivenza della mescolanza originaria di tutti gli elementi secondo una cosmologia monistica adombrata nell'esordio della *Teogonia* in *Th.* 116; 123, dove il *chàos* rappresenterebbe il magma primordiale in cui sono presenti in forma indistinta tutti gli elementi. In tal caso nel *chàos* primordiale dovrebbero essere comprese anche le altre entità divine autogenerate della Terra e di Eros. In realtà la sintassi narrativa prospetta l'emersione in successione temporale delle tre potenze primordiali, *Chàos*, Terra, Eros, senza indicare una connessione eziologica e non si fa cenno all'unità e mescolanza degli elementi nel *chàos*, assimilabile in senso etimologico ad una voragine spalancata, uno spazio vuoto immenso e tenebroso. Il testo esiodeo è privo di ulteriori notazioni che autorizzino ad intravedere in questo *chàos* un'entità magmatica indistinta: tutto quello che si dice è che da questa voragine nascono *Èrebo* e *Notte* la cui natura oscura e tenebrosa contribuisce a caratterizzare la morfologia del *Chàos* che li ha generati. All'origine dei processi generativi si pone dunque uno spazio vuoto illimitato, una specie di enorme buco nero, non un'entità magmatica indistinta, a meno di non supporre come implicito il riflesso di un archetipo mitico della tradizione cosmogonica anellenica rappresentato nell'*Enuma Elish* dall'aggregazione di *Apsu* (acque dolci), *Mummu* (vapore acqueo) e *Tiamat* (acqua salata), nella cosmogonia egizia dal magma liquido da cui emerge *Atum/Sole*. A questo archetipo mitico si richiama nella successiva speculazione fisiologica e cosmogonica l'*àpeiron* di Anassimandro⁸¹, lo sfero empedocleo⁸², in cui sono aggregati gli elementi naturali, e la mescolanza originaria di tutte le cose teorizzata da Anassagora⁸³. Interpretare il *chàos* esiodeo come mescolanza indistinta degli elementi significherebbe però andare ben oltre le intenzioni del poeta ed anticipare gli esiti della posteriore speculazione cosmogonica e fisiologica.

Anche il *chàos* sotterraneo in cui sopravvive quello primordiale si presenta come una voragine e non come un'entità magmatica indefinita. *χάσμα* in *Th.* 740 e *χάεος ζοφερόιο* in *Th.* 814 designano la voragine sotterranea tenebrosa, non la mescolanza degli elementi. *πείρατα* («confini», «limiti») in *Th.* 738 *ἔξειλης πάντων πηγαί καὶ περίρατα* fa pensare all'esistenza distinta, separata degli elementi e così *ἔξειλης* («di seguito», «in ordine») alla sequenza degli elementi posti «uno accanto all'altro»⁸⁴. Il sussistere degli elementi nel *chàos* sotterraneo in forma magmatica potrebbe conciliarsi solo con l'interpretazione di *πηγαί καὶ περίρατα* come endiadi: si attribuirebbe così il significato di inizio, origine anche a *πείρατα* in associazione sinonimica con *πηγαί*, secondo il principio della coppia contigua⁸⁵.

⁷⁷ Emp. VS B 51 D.-K.

⁷⁸ Anaxim. VS A 10 D.-K., dove si attribuisce ad Anassimandro la teoria della presenza di una sfera ignea sotterranea che si frantuma e fuoriesce attraverso le aperture del suolo, dando luogo alla formazione delle stelle.

⁷⁹ Eracl. VS A 5; B 36 D.-K.

⁸⁰ H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, p. 170 s.; M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, 361, comm. a *Th.* 728; F. SOLMSEN, *Chàos and Apeiron*, 235 ss.

⁸¹ Anaxim. VS A 11 D.-K. Per la connessione con il *χάος* esiodeo vd. F. SOLMSEN, *Chàos and Apeiron*, 245 ss.

⁸² Cfr. Emp. VS B 27; 133; 134 D.-K. Il processo generativo inizia con la separazione degli elementi provocata dalla forza cosmica dell'astio, che si insinua nello sfero, e continua con la nascita degli esseri viventi dall'aggregazione degli elementi naturali dovuta alla forza di *èros* (VS B 29-31 D.-K.).

⁸³ Anax. VS B 1 D.-K.

⁸⁴ Per questo significato già omerico cfr. *Od.* 4, 449 *ἔξειλης εὐνάζοντο*; 11, 134 *πᾶσι μάλ' ἔξειλης*.

⁸⁵ Il principio esegetico attestato nei lessici di età bizantina, ma verosimilmente più antico, consiste nello spiegare un termine con un altro con cui si ritiene associato in endiadi: cfr. B. MARZULLO, *La 'coppia contigua' nella glossografia di Esichio*, in *Studia class. et orient. A. Pagliaro oblata*, I-II, Roma 1969, I, 85-105; E. DEGANI, *Problemi di lessicografia greca*, Boll. Ist. Filol. gr. Univ. Padova 4 (1977-78) 135-146; F. BOSSI - R. TOSI, *Strutture lessicografiche greche*, Boll. Ist. Filol. gr. Univ. Padova 5 (1979-80) 7-20.

Questa interpretazione è sostenuta da Fränkel⁸⁶ che spiega *πείρατα* come «limite/confine», ma anche «origine»: il limite si prospetterebbe come discriminazione tra essere e non essere e quindi anche come inizio, origine e radice degli elementi. Tale esegesi implica però un tradimento del significato letterale del testo. E' più verosimile infatti che *πηγαί καὶ πείρατα* indichi alla lettera «le sorgenti ed i limiti» ovvero la nascita e la morte, l'inizio e la fine del ciclo esistenziale degli elementi, che dunque non sono infiniti in quanto hanno un inizio ed una fine, concezione questa diversa da quella empedoclea della natura eterna ed infinita, senza principio (*ἀρχή*) e termine (*πέρας*) dei quattro elementi naturali che alternano fasi in cui sono uniti nello sfero a fasi in cui si dividono ed esistono per proprio conto⁸⁷. *πηγαί καὶ πείρατα* hanno dunque lo stesso significato di *ἀρχή* e *πέρας* nella teoria empedoclea. Nella voragine che si apre nelle viscere della terra tutti gli elementi nascono e muoiono, garantendo con il rinnovarsi del loro ciclo esistenziale il perpetuarsi della vita sulla superficie terrestre.

Un'innovazione della cosmogonia esiodea consiste nel duplice ruolo assunto dall'Ade nel nuovo ordine instaurato da Zeus in rapporto alla sua funzione punitiva per quanto riguarda il confinamento dei Titani ed a quella regolatrice del ciclo esistenziale degli elementi naturali. Si precisa così la duplice natura di Ade: voragine spalancata nelle viscere della terra da cui traggono origine le sorgenti della vita proprio in quanto memoria dell'*ἀρχή*, del *chàos* primordiale, e nel contempo espressione fisica e simbolica di tutto ciò che è oscuro, tenebroso, violento ed ha a che fare con la morte. Vita e morte intrecciano il loro destino nell'Ade, luogo delle tenebre e della morte in cui si perpetua la vita nelle sue forme primordiali. Da una parte Ade si configura come luogo dell'oscurità e della morte in cui vengono confinate le divinità primordiali, come i Titani, o esseri mostruosi come Tifeo ed il serpente figlio di Forci e Ceto in *Th.* 333 ss., dall'altra come luogo della sopravvivenza del *chàos* primordiale in cui hanno radice e termine tutte le cose, ventre cosmico, memoria del tempo primordiale in cui ha sede l'*ἀρχή*, il principio generativo degli elementi. La voragine sotterranea nasconde tutto ciò che è oscuro e primordiale; è il luogo delle tenebre e del non essere: in essa vengono stipati da Urano i figli generati da Gaia in *Th.* 156-160, perché non vengano alla luce. Questo mondo delle tenebre si contrappone a quello della luce e della vita che si trova sulla superficie terrestre. Il confinamento punitivo nella voragine sotterranea di creature titaniche ad opera di Zeus, che instaura un nuovo ordine, costituisce il nesso tra queste due diverse funzioni cosmologiche ed il nucleo originario intorno a cui si costruisce la morfologia dell'Ade. Dalla presenza nel Tartaro di queste divinità titaniche, che rappresentano la forza generatrice primordiale ed insieme la violenza distruttiva che annienta la vita e genera disordine e morte contrapposta al *κόσμος* imposto da Zeus, nasce l'assimilazione della voragine sotterranea dell'oltretomba sia al *chàos* primordiale, in cui trovano inizio e fine tutte le cose, che al luogo delle tenebre e della morte. La superficie terrestre si prospetta così come confine tra il regno della luce e quello delle tenebre, tra il *κόσμος* instaurato da Zeus e la furia violenta delle potenze divine primordiali le cui energie vitali vengono imprigionate nel ventre della terra e rese funzionali alla generazione della vita.

Dal confinamento punitivo dei Titani deriva l'assimilazione degli inferi a luogo di punizione delle anime nelle concezioni escatologiche dei culti misterici orfico-dionisiaci in cui si riflettono credenze di origine egizia⁸⁸ ed orientale, che prospettano una sorte diversa per le anime nella voragine sotterranea

⁸⁶ H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, 170 s.

⁸⁷ *Emp.* VS B 7, 7 D.-K.; 17, 11-12; 30; 26, 8-12 D.-K.

⁸⁸ La connessione tra credenze orfiche sull'oltretomba e religione egizia trova riscontro in Diod. Sic. 1, 36, dove si legge come Orfeo portò dall'Egitto in Grecia la favola dell'Inferno, dei supplizi dei cattivi nel Tartaro, del soggiorno dei beati nei Campi Elisi. L'apparato iconografico dell'oltretomba si riflette nella letteratura orfica, soprattutto nelle catabasi (vd. C. RIEDWEG, *Orfeo in S. SETTIS (a c.), I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2, I, Torino 1996, 1251-1280) da cui dipendono le raffigurazioni dell'Ade nelle iscrizioni delle laminette auree. Sulla connessione tra credenze orfiche sugli inferi e religione egizia vd. G. ZUNZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, London 1971, 370-376; H. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 128-130; W. BURKERT, *Da Omero ai magi*, 76 s.

degli inferi e nella sede dei beati in cui si perpetua la perfezione degli inizi⁸⁹. L'Ade si trasforma così nell'evolversi delle concezioni religiose elleniche ed anelleniche da luogo sotterraneo, polveroso ed oscuro a cui sono destinate tutte le anime senza distinzione alcuna in confinamento punitivo delle anime dei malvagi in antitesi alla destinazione delle anime dei giusti alla sede dei beati collocata in un luogo remoto agli estremi confini della terra⁹⁰. La nuova concezione del destino diversificato delle anime, attestata già nei poemi omerici ed in Esiodo⁹¹, sembra legarsi al culto eroico ed ai culti misterici orfico-dionisiaci che estendono ai comuni mortali la possibilità di accedere attraverso l'iniziazione ad un destino privilegiato d'immortalità e beatitudine un tempo prerogativa solo di alcuni eroi⁹². Questa visione bipolare-dualistica del destino delle anime sarà superata solo nell'escatologia cristiana in cui si apre una

⁸⁹ L'idea della decadenza e del ritorno alla perfezione degli inizi, su cui vd. M. ELIADE, *Mito e realtà*, tr. it. Torino 1966, 81 ss., s'inserisce in una visione ciclica del tempo e della storia e si pone all'origine sia del mito del ritorno dell'età dell'oro che di quello dei campi Elisi e delle isole dei beati. Per l'origine orientale del mito della beatitudine nell'aldilà vd. L. MALTEN, *Elysion und Rhadamantys*, JDAI, 28 (1912) 35 ss.

⁹⁰ Sulla sorte delle anime dei giusti destinate al regno celeste di Osiride e dei malvagi sprofondate nel regno sotterraneo e tormentate dalla fame nella letteratura funeraria dell'antico Egitto vd. E.A.W. BUDGF, *The Egyptian Heaven and Hell*, I-III, London 1906, III, Introduzione, p. XII. Nell'epos di Gilgamesh l'oltretomba sotterraneo è separato dal luogo in cui vive l'eroe Utnapishtim lontano allo sbocco dei fiumi nell'estremo occidente, dove si trova Oceano (Tav. XI, 193; vd. J.B. PRITCHARD (a c.), ANET, p. 95), luogo questo assimilabile alla sede dei beati. Nell'escatologia indù le anime dei giusti destinate a raggiungere il mondo degli dei e del sole per poi confondersi con l'essere divino (brahman) sono distinte da quelle dei malvagi che precipitano negli inferi, dopo essersi reincarnate in esseri inferiori, e da quelle degli abbastanza meritevoli destinate a reincarnarsi in un ciclo di rinascite finalizzato alla purificazione: vd. J. VARENNE, *Le jugement des morts dans l'Inde*, in *Le jugement des morts*, 225-226; L. SCHERMAN, *Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. Nebst einigen Bemerkungen über die älteren Vorstellungen der Inder von einer strafenden Vergeltung nach dem Tode*, in *Festschrift Konrad Hofmann, Romanische Forschungen 5* (1890) 539-582. Nell'escatologia mazdaica l'anima dei giusti dopo la morte attraversa il cielo delle stelle e della luna per raggiungere quello del sole, dove abita il dio supremo, mentre quella dei malvagi è destinata all'abisso sotterraneo, dove si trova Ahriman: vd. J.D.C. PAVRY, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York 1926. Nel VT alla credenza più antica secondo cui lo sheol è l'approdo dei defunti senza distinzione alcuna (1 Sam. 28, 19; Ps. 89, 49; Ez. 32, 17-32) in cui la vita continua in una forma oscura e tetra «senza nè scienza, nè sapienza» (Eccl. 9, 10) subentra quella del diverso destino degli empi e dei giusti, che riscattati dallo sheol dimorano presso Dio (Ps. 6, 5-6; 16, 10-11; 49, 15-16; 88, 7; Eccl. 21, 10; Sap. 3-5). La concezione della ricompensa e delle pene dopo la morte si lega a quella dell'immortalità dell'anima attestata in Sap. 3, 4; 2 Mac. 7, 9; 12, 38 e della resurrezione prefigurata in Job. 19, 23-29; 1 Sam. 2, 6; 1 Re 17, 17-24; Ps. 16, 10-11; 49, 16; Ez. 37 e affermata in Dan. 12, 1-3; 2 Macc. 7, 9. Nella tradizione cristiana il «grande abisso» (χάσμα μέγα), che separa la sede dei beati dall'inferno in Lc. 16, 22-26, ricorda la voragine con cui è rappresentato l'oltretomba in Hes. Th. 740; 814.

⁹¹ In *Od.* 4, 561-569 Menelao sposo di Elena, figlia di Zeus, è destinato a sottrarsi alla morte ed a vivere nei campi Elisi, un luogo situato ai confini della terra (πέιρατα γαίης) che corrisponde alla dimora di Oceanodi cui si parla in *Il.* 14, 201 ss., collocata sia in Omero che in Esiodo in occidente. Il destino di Menelao ricorda quello di Gilgamesh a cui gli dei accordano un posto privilegiato negli inferi in virtù del suo rango e soprattutto quello degli eroi della quarta età destinati a non morire ed a continuare la loro vita nei campi Elisi in Hes. *op.* 168 ss. Ben diversa la sorte di Tizio, Tantalo, Sisifo in *Od.* 11, 575-600 condannati a patire la loro punizione nell'Ade. Si può ritenere privilegiato anche il destino di Tiresia in *Od.* 10, 493-405, che proprio in quanto indovino conserva mente salda e coscienza a differenza delle altre anime. Per l'evoluzione delle concezioni escatologiche elleniche vd. M.S. MIRTO, *La morte nel mondo Greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007, 15-22.

⁹² Nelle laminette auree orfiche (vd. fr. 32a, 6 s.; 32c, 10; 32 d-e, 7 Kern), su cui vd. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001, si fa riferimento all'origine celeste dell'anima ed alla sua apoteosi nella sede dei puri. Altre attestazioni di credenze orfico-dionisiache sul destino delle anime nell' "Olimpica" II di Pindaro, dove la tradizione omerica ed esiodea dei campi elisi si contamina con influssi orfici e dà luogo alla visione dell'isola dei beati a cui sono destinati dopo tre reicarnazioni le anime dei giusti, e nella "Pitica" III, dove l'*òlbos* di Ierone è assimilato a quello degli iniziati ai misteri orfici a cui si aggiungono i fr. 129 (isole dei beati come prototipo del *locus amoenus*); 131b sulla natura divina dell'anima (cfr. Pl. *Gorg.* 492a ss.; Eur. *Cretesi*, fr. 638; 833 Kannicht); 133 (reincarnazione delle anime purificate in re, saggi, atleti da cui nascono eroi divinizzati alla fine del ciclo delle nascite per cui cfr. Emp. fr. 146-147 D.-K.; Pl. *Phaedr.* 284 c); 137 Sn.-Maeheler (concezione escatologica della beatitudine degli iniziati ai misteri di Eleusi per cui cfr. Soph. fr. 837 Radt dal "Trittolemo"). Un riflesso dell'escatologia orfica si coglie anche in Pl. *rsp.* 614 bc, dove nel mito di Er si narra della destinazione celeste dell'anima dei giusti e di quella verso gli inferi dell'anima degli ingiusti. Sull'influsso della religione misterica sulle concezioni dell'oltretomba vd. W. BURKERT, *Antike Mysterien, Funktion und Gehalt*, München 1990; A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.

terza via, quella del purgatorio destinato alla purificazione delle anime⁹³, un'idea questa che potrebbe trovare anticipazione sia nel *VT*⁹⁴ che nel *NT*⁹⁵ e che non ha altri riscontri nella tradizione religiosa e filosofica ellenica se non nelle credenze orfiche⁹⁶, secondo cui le anime tra una reincarnazione e l'altra trascorrono nell'oltretomba periodi di purificazione.

Molteplici sono gli elementi che vengono a combinarsi nella visione esiodea dell'Ade secondo una logica riconducibile alle concezioni teologiche del poeta ed alla sua visione del cosmo governato dal primato di Zeus, potenza divina che rappresenta l'ordine nella sua duplice natura cosmologica ed etica⁹⁷. La fantasia del poeta, la sua visione del mondo subordinata agli schemi ideali e valoriali del suo pensiero, le sue concezioni fisiologiche e cosmologiche si fondono con archetipi mitici risalenti alla più antica tradizione cosmogonico-teogonica ellenica e anellenica ed a credenze religiose radicate nella cultura contadina. La mitopoiesi trasforma in immagini e racconto la rappresentazione dei fenomeni naturali: il mito dà forma intuitiva e simbolica alla natura del mondo, rappresenta un evento accaduto all'inizio dei tempi che si pone all'origine della realtà e continua a determinarne le forme e la storia⁹⁸. Non c'è da stupirsi se moduli di pensiero produttivi nel mitopoiesi esiodea si perpetuino nella successiva speculazione fisiologica e cosmologica⁹⁹.

Motivi archetipici di natura antropologica e religiosa riconducibili alla cultura contadina si individuano nella centralità cosmogonica della terra che richiama la credenza religiosa della terra madre; alla tradizione cosmologica dell'età del bronzo risale la concezione della sopravvivenza *post mortem* del defunto in un luogo tenebroso collocato sotto terra, la topografia sotterranea dell'oltretomba come voragine che si apre al di sotto della superficie terrestre simmetrica allo spazio che separa la superficie terrestre dalla volta celeste, la connessione tra inferi e creature divine primordiali, la presenza al di sotto della superficie terrestre degli elementi primigeni, la duplice morfologia dell'oltretomba verticale ed orizzontale il cui sviluppo viene incrementato dalla successiva distinzione tra inferi e sede dei beati collocata in un luogo remoto ad occidente.

Rispetto alla cosmologia omerica ed a quella anellenica dell'età del bronzo si definiscono alcune innovazioni quali l'accentuazione della topografia verticale dell'Ade, la centralità cosmogonica della terra nel cui ventre è imprigionato il *chàos* primordiale che perpetua credenze religiose della civiltà contadina mediterranea incentrate sul culto della Terra madre e distingue la cosmologia esiodea da quella

⁹³ La teoria del purgatorio viene delineata nei *Moralia* di Gregorio Magno (12, 9, 13; 13, 48, 53), dove gli inferi sono distinti in due zone, una superiore destinata ai giusti, l'altra inferiore destinata ai malvagi. Nel tardo Medioevo la zona superiore di cui parla Gregorio sarà identificata con il purgatorio: vd. J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, tr. it. Torino 1982, 99-107.

⁹⁴ *2 Macc.* 12, 41-45.

⁹⁵ *Mt.* 5, 25-26; 12, 31-32; 1 *Cor.* 3, 11-15.

⁹⁶ Per la discussione dell'influsso dell'orfismo sulla credenza cristiana del purgatorio vd. J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, 129 s., che non lo esclude a priori. Le connessioni tra cristianesimo ed orfismo, su cui vd. G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894; A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris 1925, ritengo possano limitarsi alle deviazioni eretiche del cristianesimo sensibili all'influsso della filosofia greca, dei culti misterici e della religione popolare pagana, su cui vd. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927³; H. D. BETZ, *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990; B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, Geneve 1987.

⁹⁷ Il principio dell'ordine cosmico associato a Zeus attraverso il processo di assimilazione di Metis (*Th.* 886-900) riproduce quello della cosmogonia egizia e mesopotamica in cui lo stesso ruolo è svolto da Maat, che marcia al fianco del Sole, e da Misharu.

⁹⁸ Per questa concezione eziologica del mito vd. B. MALINOWSKY, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926.

⁹⁹ Sulla cosmologia dell'Ade nella tradizione mitica e nella speculazione cosmologica vd. F. SOLMSEN, *Chàos and Apeiron*, 235 ss.; H. SCHWABL, *Zur Theogonie des Hesiod*, *Gymnasium* 62 (1955) 526-545, part. 536-539; M.C. STOKES, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies I*, *Phronesis* 7 (1962) 1-37; *Id.*, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies II*, *ibid.*, 8 (1963) 1-34.

mesopotamica ed egizia¹⁰⁰, dove lo stesso ruolo cosmogonico è attribuito all'acqua ed al sole. Si precisa inoltre rispetto al modello omerico la distinzione tra l'Ade nel suo complesso ed il Tartaro collocato al fondo della voragine dell'oltretomba, come dimostra il triplice vortice di tenebra¹⁰¹ che avvolge il collo del Tartaro a significare la profondità della sua collocazione sotterranea. L'abisso che si espande nell'Ade si configura come una voragine in cui hanno sede gli elementi naturali adombrati in terra, acqua e cielo e si distingue dal *chàos* primordiale illimitato per la presenza di un confine superiore ed inferiore che coincide con la soglia dell'Ade e con il Tartaro¹⁰². Le energie vitali del *chàos* primordiale imprigionato nelle profondità della terra continuano ad alimentare i processi generativi; il nuovo ordine instaurato da Zeus garantisce l'equilibrio di questa difficile convivenza tra *chàos* e *κόσμος*, entità contrapposte ed insieme complementari, dalla cui armonica compensazione dipende il perpetuarsi della vita sulla terra nella cosmologia esiodea.

Michela Lombardi

¹⁰⁰ Nell' "Enuma Elish" si narra della nascita per emersione dall'acqua di Lahmu/Selce da cui è generato Anshar/Orizzonte, che circonda terra e cielo e genera Anu/Cielo da cui nasce Nudimmud/ Terra. Nelle cosmogonie egizie lo stesso ruolo cosmogonico è svolto da Atum/Sole.

¹⁰¹ Cfr. *Th.* 726 s.

¹⁰² Cfr. *Th.* 727 s. Alla mitopoiesi esiodea s'ispira la cosmologia di Empedocle (*VS B 39, 1-3 D.-K.*), che ritiene limitato lo spazio al di sotto della terra a differenza di Senofane (*VS B 28 D.-K.*), che invece definisce infinito lo spazio al di sotto della terra e limitato invece quello della superficie terrestre.