

Utopia e distopia L'età di Crono nel mito greco

Giulio Coppola

Pubblicato: 24 gennaio 2021

Abstract

The essay focuses on an apparent paradox: the kingdom of Cronus is seen simultaneously as the golden age, but also the era of barbarism. How come this *coincidentia oppositorum* of utopia and dystopia? This coincidence can be explained by the function of myth which is to help define the human dimension.

Le pagine che seguono si concentrano su un apparente paradosso: il regno di Crono è visto contemporaneamente come l'età dell'oro, ma anche l'epoca della barbarie. Come mai questa *coincidentia oppositorum* di utopia e distopia? Tale coincidenza si può spiegare con la funzione del mito che è quella di contribuire a definire la dimensione umana.

Parole chiave: Finley; Vidal-Naquet; età periclea; Dicearco; Teofrasto.

Giulio Coppola

 giulio.74.ce@gmail.com

Docente di materie letterarie nei licei, ha conseguito il Dottorato di ricerca in Storia antica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Coordinatore editoriale della rivista online «Mosaico» (Issn 2384-9738), si occupa di questioni di storia greca arcaica e di didattica delle lingue classiche.

Copyright © 2021 Giulio Coppola

The text in this work is licensed under Creative Commons BY-SA License.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Un brano dei *Deipnosophisti* di Ateneo di Naucrati (II sec. d.C.) riporta diversi frammenti di autori della Commedia di mezzo in cui si accenna alle condizioni degli uomini primitivi (περὶ τοῦ ἀρχαίου βίου) indicati come quelli vissuti sotto il re Crono (οἷς δὴ βασιλεὺς Κρόνος ἦν).¹ Come è stato giustamente notato,² questi autori (Cratino, Cratete, Teleclide, Ferecrate, Nicofonte, Mategene), le cui opere si datano tra il 427 a.C. e la fine del secolo, ripropongono i *topoi* del mito dell'età dell'oro: abbondanza di cibo che rende inutile il lavoro; assenza di dolore e quindi vita lunga e felice; clima benevole e mite. Si tratta ovviamente della ripresa di motivi già presenti nella letteratura greca e che fanno riferimento a modelli omerici ed esiodei: ci riferiamo al giardino di Alcinoo (Hom. *Od.* VII 112 e ss.) a cui si possono aggiungere le parole del Vecchio del Mare indirizzate a Menelao destinato ad abitare dopo la morte nella pianura elisia (Hom. *Od.* IV 563 e ss.) e la descrizione di Esiodo delle isole dei Beati (Hes. *Op.* 170 e ss.).³ Nel primo brano omerico si accenna ad un giardino 'fatato' in cui gli alberi da frutto sono sempre colmi dal momento che il vento Zefiro alcuni li fa crescere (Ζεφυρίη πνεύουσα τὰ μὲν φύει, v. 119), altri li porta a maturazione (ἄλλα δὲ πέσσει, v. 119). I soffi di Zefiro 'rianimano' (ἀναφύχειν, *Od.* IV 568) anche il luogo beato ai confini della terra (πεύρατα γαίης, v. 563) dove Zeus ha stabilito che vivrà per sempre Menelao: si tratta del Campo Elisio che non conosce mai né rigido inverno, né pioggia (ὔτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος, v. 566) e dove si gode di un'esistenza assai facile (ὀψῆσθαι βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν, v. 565). L'incessante produttività spontanea della natura e un clima molto clemente sono caratteristiche che si ritrovano anche nella descrizione esiodea delle Isole dei Beati (ἐν μακάρων νήσοισι, *Op.* 171) dove il Cronide Zeus ha deciso dovesse dimorare la stirpe degli eroi (ὄλβιοι ἥρωες, v. 172) dall'animo sgombro da affanni (ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες, v. 170): per loro tre volte l'anno il campo fecondo reca frutto (τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν | τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα, vv. 172-173). È interessante notare come al v. 173 dell'opera esiodea testimonianze esclusivamente papiracee inseriscano frammenti di un'antica interpolazione (espunta dagli editori moderni) secondo cui sarebbe stato Crono il sovrano di questi eroi nelle Isole dei Beati.⁴ A noi non interessa stabilire se realmente fosse esiodea l'indicazione di Crono quale re delle Isole dei Beati: ci basti solo notare come tale idea sia antica,⁵ dal momento che la ritroviamo nella seconda *Olimpica* di Pindaro (v. 70: παρὰ Κρόνου τύρσιν) dedicata a Terone, tiranno di Agrigento, vincitore nella corsa delle quadrighe nel 476 a.C.⁶ Valgano per tutti le parole di Platone che nel *Politico* 269a dà per assodata la tradizione che vuole il dio Crono regnare sugli

¹ Ath. VI 267e e ss. Cfr. M. Farioli, 'Mundus alter'. *Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 27 e ss.

² Cfr. L. Bertelli, *L'utopia greca*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, *L'antichità classica*, Torino, Utet, 1982, p. 521.

³ *Ibid.*, p. 484.

⁴ Hesiod, *Theogony and Works and Days*, ed. by M.L. West, Oxford, Clarendon, 1988, p. 76.

⁵ D. Fabiano, *Senza Paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna, il Mulino, 2019, pp. 99-100 n. 49 con bibliografia precedente.

⁶ Pindaro, *Le Olimpiche*, a cura di B. Gentili et al., Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2013, p. 45.

uomini primitivi: Καὶ μὴν αὖ καὶ τὴν γε βασιλείαν ἦν ἤρξε Κρόνος πολλῶν ἀκηχόαμεν («Noi abbiamo sentito molti racconti sulla signoria esercitata da Crono», trad. it. di G. Giorgini).

Scopo di queste pagine non è certo quello di riprendere l'intero dossier delle testimonianze antiche sull'età di Crono come esempio di età dell'oro (e quindi modello di utopia),⁷ ma più limitatamente di evidenziare la particolarità tutta greca che condensa nel regno di Crono il momento felice della condizione umana, ma allo stesso tempo ne fa anche modello per eccellenza di barbarie. In altri termini, appare degno di nota che il mito greco (costruendo in maniera completamente antitetica la visione del dominio di Crono) faccia coincidere l'utopia con la distopia: come si spiega questa *coincidentia oppositorum*? A qual utilizzo in sede di propaganda politica questa particolarità si presta? Saranno queste, dunque, le direttive entro cui si muoverà la nostra riflessione.

Che il regno di Crono ponga dei problemi interpretativi già agli antichi lo si capisce bene dall'imbarazzo di un autore di età augustea quale Diodoro Siculo che ricorre ad una duplice tradizione (una a favore e una contro) riguardo il padre di Zeus (v 70,1-2).

Περὶ δὲ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεώς τε καὶ βασιλείας διαφωνεῖται· καὶ τινες μὲν φασιν αὐτὸν μετὰ τὴν ἐξ ἀνθρώπων τοῦ Κρόνου μετάστασιν εἰς θεοὺς διαδέξασθαι τὴν βασιλείαν, οὐ βίᾳ κατισχύσαντα τὸν πατέρα, νομίμως δὲ καὶ δικαίως ἀξιωθέντα ταύτης τῆς τιμῆς· τινὲς δὲ μυθολογοῦσι τῷ Κρόνῳ γενέσθαι λόγιον περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως, ὅτι παραιρήσεται τὴν βασιλείαν αὐτοῦ βιαιῶς ὁ γεννηθεὶς [2] παῖς. διόπερ τὸν μὲν Κρόνον τὰ γεννώμενα παιδιά πλεονάκις ἀφανίζειν.

Sulla nascita di Zeus e il suo regno non c'è accordo. E infatti alcuni affermano che succedette al trono dopo che Crono passò dal mondo degli uomini a quello degli dèi, non perché avesse prevalso sul padre con la violenza, ma secondo le usanze, e a buon diritto, in quanto fu ritenuto degno di quest'onore. Ma altri raccontano che, a quanto dice il mito, Crono ricevette un vaticinio sulla nascita di Zeus, secondo cui il figlio che egli avesse generato gli avrebbe portato via il regno in modo violento. Perciò Crono fece ripetutamente sparire i figliolletti che generava. [Trad. it. di M. Zorat]

Dal brano di Diodoro si comprende come la prima versione ponga in una luce favorevole sia l'età di Crono (che dal mondo degli uomini passa a quello degli dèi), sia l'affermazione di Zeus (avvenuta in maniera pacifica e legittima in quanto considerato all'altezza del padre). La seconda, invece, più rispettosa (come vedremo) del dettato esiodeo, lascia emergere la natura crudele di Crono pronto a divorare i suoi figli per mantenere il potere. La difficoltà di conciliare le lodi alla condanna del figlio di Urano, allora, spinge Diodoro a parlare di tradizioni alternative. Si tratta di una strada che in epoca moderna è stata battuta anche dalla studiosa Pau-

⁷ Vd. per una disamina delle fonti antiche relative all'età di Crono A.O. Levejoy, G. Boas, *Primitivism and related Ideas in Antiquity with supplementary essays by W.F. Albright and P.E. Dumont*, New York, Octagon, 1973 (1^a ed. 1935), pp. 53 e ss. Sul concetto di utopia antica, oltre al saggio precedentemente citato di L. Bertelli, si rimanda a M. Tortorelli Ghidini, *Miti e utopie nella Grecia antica*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», V, 1976-1978, pp. 1 e ss. e a L. Bertelli, *L'utopia*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (dir. da), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. I, *La produzione e la circolazione del testo*, Roma, Salerno, 1992, pp. 493 e ss. Bibliografia più recente in vd. M. Farioli, 'Mundus alter', cit., p. 5 n. 5. Sul duplice senso da attribuire al termine 'utopia' come 'non luogo' (da *ou* + *topos*) e come 'buon luogo' (da *eu* + *topos*), vd. M.I. Finley, *Utopie antiche e moderne*, in *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, trad. it. di B. MacLeod, Torino, Einaudi, 1981, p. 267 [ed. or. *The Use and Abuse of History*, London, Chatto & Windus, 1975].

la Philippson⁸ secondo cui alla base della differenza tra il Crono 'buono' delle *Opere* (sovrano di un'epoca di felicità) e quello 'malvagio' della *Teogonia* (che evira il padre Urano e ingoia i figli) ci sarebbe l'utilizzo di differenti leggende. A noi, però, interessa intraprendere un altro percorso che dia conto di tale contraddizione e ci aiuti anche meglio a capire la relazione che il pensiero antico stabiliva tra quella che noi chiamiamo utopia e distopia. Punto di partenza del nostro ragionamento saranno le parole di Cesare Pavese, attento lettore di Esiodo anche se da autodidatta,⁹ il quale sottolineava in questo modo l'ambiguità dell'età di Crono:¹⁰

Crono era mostruoso ma regnava su età dell'oro. Venne vinto e ne nacque l'Ade (Tartaro), l'isola Beata e l'Olimpo, infelicità e felicità contrapposte e istituzionali. L'età titanica (mostruosa e aurea) è quella di uomini-mostri-dèi indifferenziati. Tu consideri la realtà come sempre titanica, cioè come caos umano-divino (= mostruoso), ch'è la forma perenne della vita. Presenti gli dèi olimpici, superiori, felici, staccati, come i guastafeste di questa umanità, cui pure gli olimpici usano favori nati da nostalgia titanica, da capriccio, da pietà radicata in quel tempo (*Per i Dialoghi*).

Quel che vale la pena sottolineare del ragionamento dell'autore piemontese è la chiara contrapposizione che emerge tra un'epoca «titanica» definita «mostruosa e aurea» (che poi sarebbe il regno di Crono e dove «felicità e infelicità» appaiono confuse) e l'affermazione delle divinità olimpiche quando dall'*apeiron* indifferenziato si giunge ad una netta separazione tra «Ade (Tartaro), l'isola Beata e l'Olimpo» e cioè alla definita dicotomia tra «infelicità e felicità». Appare necessario chiarire gli aspetti di tale dicotomia relativa al regno di Crono. Se, infatti, è notoria la crudeltà di Crono che divora i figli,¹¹ questa pratica si estende fino a considerare il suo come il regno in cui sono leciti i sacrifici umani.

Pl. *Min.* 315b-c: ἐπει αὐτίκα ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον, Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὄσιον ὄν [c] καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν ἕεις τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας.

Noi non abbiamo il costume di sacrificare uomini, ma è per noi empio, i Cartaginesi invece lo considerano sacro e legittimo, e alcuni di essi sacrificano i loro stessi figli a Crono, come anche tu hai sentito dire.

D.H. I 8, 2: λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὥσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἡ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τὸδε χρόνον γίνεται καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἐσπερίων ἔθνων ἀνδροφόνους.

Dicono che al tempo di Crono si facessero sacrifici umani, quali si facevano un tempo a Cartagine e in questo periodo presso i Celti e in alcuni altri popoli d'Occidente.

S.E. P. III 208: ἀλλὰ καὶ τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἀνθρωπὸν τινες, καθάπερ καὶ Σκύθαι τῇ Ἀρτέμιδι τοὺς ξένους

Alcuni sacrificano un uomo a Crono, come anche gli Sciti gli stranieri ad Artemide.

⁸ *Origini e forme del mito greco*, trad. it. di A. Brelich, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, pp. 206 e ss. [ed. or. *Thessalische Mythologie*, Zürich, Rhein, 1944].

⁹ Cfr. A. Comparini, *La poetica dei «Dialoghi con Leucò» di Cesare Pavese*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 97 e ss.

¹⁰ C. Pavese, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Torino, Einaudi, 1952, p. 257. Il riferimento ai *Dialoghi* riguarda l'opera *Dialoghi con Leucò* che Pavese pubblicherà nel 1947.

¹¹ Hes. *Th.* 459 e ss.; *Orph. Fr.* 58 Kern (= Athenag., *Pro Christian.* 20); *Orph. Fr.* 146 Kern (= Damasc. *De Princ.* 267), D.S. V 70, 2; Apoll. I 1,5 (4).

Ma se è vero questo, o meglio, se questo è attestato, lo è anche il suo esatto contrario: cioè l'epoca di Crono è vista come quella in cui non solo non ci sono sacrifici umani, ma è addirittura sconosciuto l'offerta agli dèi di carne animale e anche il consumo da parte degli uomini. È stato infatti sottolineato¹² come la condizione paradisiaca descritta da Esiodo presupponga il vegetarianismo. Al tempo dell'età dell'oro (= di Crono: οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, Hes. *Op.* 110) la natura produce da sé tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno rendendo inutile il lavoro e quindi anche la caccia. D'altra parte, è assente anche il sacrificio poiché esso rappresenta una forma di 'comunicazione' tra gli uomini e gli dèi, mediazione non necessaria nel momento in cui i due mondi convivono (Hes. *Th.* 535)¹³. Che poi una dieta priva di carne sia condizione propria dell'età dell'oro, lo dice apertamente il Pitagora riportato da Ovidio nelle *Metamorfosi* (XV 96 e ss.):

at vetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen, | fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis | fortunata fuit nec polluit ora cruore.

Eppure quell'antica età, cui abbiamo dato il nome di 'aurea', fu felice perché gli uomini vivevano dei frutti degli alberi e delle erbe prodotte dalla terra, e le bocche non erano contaminate dal sangue [trad. it. di G. Faranda Villa].

Quel che ci interessa notare in questo contesto è come la condizione 'aurea' – nei versi sopra riportati – sia dovuta alla dieta vegetariana: come hanno mostrato gli studi di D. Sabbatucci¹⁴ e M. Detienne,¹⁵ il rifiuto del consumo di carne e il conseguente rifiuto del sacrificio pubblico non vanno intesi solo come l'affermazione di un personale gusto alternativo, ma come la messa in discussione 'eversiva' dei principi su cui si basa la società e le istituzioni vigenti. In altri termini, la pratica vegetariana costituisce una forma di contestazione alla realtà presente: ma nel momento in cui si realizza questa opposizione il 'referente mitico' – per così dire – di tale operazione è rappresentato nel mito dall'età dell'oro, dall'età di Crono. Va da sé poi che tale epoca si caratterizzi in termini antitetici a quelli del 'presente': assenza del lavoro, mancanza della stirpe delle donne (che comparirà nel racconto esiodico solo in seguito alla 'creazione' della prima donna, Pandora), vita felice priva di malattie e mali (che si diffonderanno solo dopo l'apertura del famoso vaso ad opera della citata Pandora). Sono questi tutti tratti che possiamo facilmente catalogare come aspetti propri dell'utopia nel senso di una costruzione funzionale ad una forma di contestazione della realtà presente. È stato giustamente notato¹⁶ infatti che con questa costruzione utopica Esiodo si contrappone ad Omero: se

¹² D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Torino, Bollati Boringhieri 2006, p. 83 (1ª ed. 1965).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 53-55 e 71-86.

¹⁵ M. Detienne, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, trad. it. di L. Berrini Pajetta, A. Ghilardotti, Milano, Cortina, 2009, pp. 57 e ss. [ed. or. *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972]. Ma vedi in più almeno Id., *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it. di M. De Nonno, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 121 e ss. [ed. or. *Dionysios mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977] e J.P. Vernant, *Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, in M. Detienne, J.P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. di C. Casagrande, G. Sissa, Torino, Boringhieri, 1982, pp. 27 e ss. [ed. or. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979].

¹⁶ M. Tortorelli Ghidini, *Miti e utopie*, cit., pp. 124-125.

quest'ultimo, espressione di un mondo aristocratico, non ha difficoltà ad accettare l'età odierna, le amare parole del poeta di Ascra lasciano intendere invece molto più disagio.

Rimane comunque il problema di comprendere fino in fondo l'intuizione di Cesare Pavese riguardo la connessione tra la felicità e la contemporanea mostruosità dell'età di Crono. A noi pare che, sulla scorta dei citati lavori di J.P. Vernant e M. Detienne, siano gli studi di Pierre Vidal-Naquet¹⁷ ad offrire la chiave di interpretazione giusta di questa apparente contraddizione. Se è vero infatti che il pasto sacrificale di Prometeo segna lo stacco definitivo tra un 'prima' (l'età utopica in cui l'uomo vive insieme con gli dèi; non conosce il lavoro, né le malattie, né i mali – comprese la stirpe delle donne; non pratica il sacrificio, né consuma carne animale; sembra riprodursi dalla terra)¹⁸ e un 'dopo' (in cui si separa la sorte degli uomini da quella degli dèi; si devono affrontare il lavoro, le malattie, la morte; si afferma la riproduzione sessuale), il senso di questa operazione è 'disegnare' la condizione umana come separata (ma non del tutto distinta) da quella divina.¹⁹ Per essere più precisi, Esiodo nel delineare gli aspetti dell'età di Crono non si pone come obiettivo quello di fornire un quadro 'scientifico' dell'*Urzeit*, ma il suo interesse è tutto concentrato nel precisare (attraverso il contrasto con il modello mitico dell'età dell'oro) la natura dell'attuale condizione umana.²⁰ È in questa prospettiva che si possono spiegare le contraddizioni: se l'epoca di Crono assume contemporaneamente connotati paradisiaci e mostruosi, ciò avviene perché la condizione attuale viene presentata attraverso lo specchio dell'Altro (sia esso l'Eden o la barbarie). Si capisce allora come nella creazione mitica possano coincidere utopia e distopia: sono, per così dire, l'alto e il basso che strutturano il mondo degli uomini quale realtà intermedia tra la perfezione degli dèi e la selvatichezza degli animali.

Ma se questo è vero, è possibile formulare qualche altra considerazione. Ci riferiamo alla possibilità che il mondo dei 'primitivi' (= l'età di Crono) con le sue ambivalenze costituisca di volta in volta il polo positivo o negativo attraverso il quale leggere il presente per condannarlo o al contrario per esaltarlo. Senza alcuna pretesa di completezza, intendiamo proporre qualche esempio esemplificativo di quanto vogliamo sostenere limitandoci però al solo V-IV sec. a.C.

¹⁷ Ci riferiamo ai saggi presenti nel volume *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione del pensiero nel mondo greco antico*, trad. it. di F. Sircana, Roma, Editori Riuniti, 1988, [ed. or. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981].

¹⁸ J.P. Vernant, *Un'interpretazione*, in M. Detienne, *I giardini di Adone*, cit., p. 177.

¹⁹ J.P. Vernant, *La cucina del sacrificio*, cit., p. 32: «La funzione di Prometeo non consiste dunque nel farli (*scil.* gli uomini) venire all'esistenza, ma nel fissare il loro *status* entro un universo ben organizzato, nel definire la loro condizione di mortali di fronte ai beati Immortali». Sulla questione dell'interpretazione del sacrificio prometeico nel mito esiodo, vd. ora con bibliografia recente G. Sissa, *Promethean Tricks and Thyestean Feasts: Bloody Sacrifice and Vegetarianism in Ancient*, in G. Dierckxsens, Rudmer Bijlsma, M. Begun, Th. Kiefer (eds.), *The Animal Inside. Essays at the Intersection of Philosophical Anthropology and Animal Studies*, London–New York, Rowman & Littlefield, 2016, pp. 11 e ss. in cui la studiosa nota la discrepanza tra la versione esiodica del sacrificio che – ricordando l'atto primordiale di Prometeo – tende a presentarsi come il ricordo di un'ingiuria o quanto meno un tentativo di inganno operato nei confronti della divinità e il sacrificio omerico che – come dialogo tra l'uomo e il dio – è sempre un atto di omaggio rispetto al mondo olimpico.

²⁰ Cfr. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. di E. Porcar, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 14 [ed. or. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953]: «Esiodo non segue passivamente l'andamento del racconto mitico, ma si accosta con veri problemi al mito per trovare una risposta. Infatti ne *Le opere e i giorni* [...] si chiede quale sia l'origine della fatica e del lavoro tra gli uomini». Su quest'aspetto, vd. le *Conclusioni*.

È noto che il discorso di Pericle (riportato da Tucidide II 34-47) del 430 in onore dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso tra Sparta e Atene costituisca uno dei più importanti 'manifesti' della democrazia ateniese di V sec. a.C.²¹ Di particolare rilevanza per il nostro discorso il seguente brano.

Thuc. II 36,2-3: καὶ ἐκεῖνοί τε ἄξιοι ἐπαίνου καὶ ἔτι μᾶλλον οἱ πατέρες ἡμῶν κτησάμενοι γὰρ πρὸς οἷς ἐδέξαντο ὄσσην ἔχομεν ἀρχὴν οὐκ ἀπόνως ἡμῖν τοῖς νῦν προσκατέλιπον. [3] τὰ δὲ πλείω αὐτῆς αὐτοὶ ἡμεῖς οἶδε οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα ἐν τῇ καθεστηκυίᾳ ἡλικίᾳ ἐπηυξήσαμεν καὶ τὴν πόλιν τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην.

Degni di elogio essi (*scil.* i nostri avi), e ancor più i nostri padri: oltre a quanto avevano ricevuto in retaggio essi acquisirono l'impero che ora è nostro, e ce lo trasmisero non senza laboriosi cimenti. L'accrescimento del nostro dominio è però dovuto in massima parte a noi che oggi siamo nella piena maturità; siamo noi che abbiamo munito la città di tutto il necessario, rendendola bastante a sé stessa sia per la pace che per la guerra. [Trad. it. di O. Longo]

In questa prospettiva 'progressiva' ('degni di lode i nostri avi; ancor di più i nostri padri, ma il vero capolavoro siamo noi'), il discorso di Pericle sembra ribaltare il tradizionale pessimismo greco immaginando il sistema politico democratico come il punto d'arrivo di un secolare travaglio storico e delineando il presente come migliore del passato.²² È chiara allora la distanza rispetto al modello esiodico che procedeva in maniera diametralmente opposta antepo- nendo l'età dell'oro all'attuale età del ferro. Detto questo, appare di estremo interesse il fatto che proprio in epoca periclea fiorisca tutta una letteratura che si interroga riguardo il sorgere della civiltà²³ e in cui l'età delle origini viene presentata sempre lo stadio ferino, brutale, da cui l'umanità si è riscattata per costruire nel presente la 'civiltà'. Stiamo parlando del grande mito di Prometeo così come esso viene illustrato nel *Protagora* di Platone (*Prt.* 320 e ss. = Protagora 80 C 1 Diels-Kranz)²⁴ e attribuito allo stesso sofista di Abdera; ci riferiamo alla ricostruzione delle prime fasi della vita umana realizzata da Diodoro Siculo e in genere assegnata a Democrito (D.S. I 8,1-7 = Democrito 68 B 5 Diels-Kranz = fr. 558 Luria);²⁵ possiamo citare i versi del

²¹ La bibliografia sul *logos epitaphios* di Pericle è immensa. Ci basti per tutti il riferimento a M. Bonazzi, *Atene, la città inquieta*, Torino, Einaudi, 2017, pp. 91 e ss. con bibliografia precedente.

²² D. Musti, *'Demokratia'. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 7: «Bisogna notare come proprio la forma politica democratica abbia introdotto, per quanto possibile, rispetto alle forti resistenze del pessimismo greco, elementi di valutazione ottimistica, nozioni di progresso, per una certa sfida lanciata contro un pessimismo naturalistico, una pessimistica rassegnazione al male. All'interno dell'esperienza greca, la democrazia periclea e postpericlea ha in qualche modo cercato di tenere in scacco, di correggere una tendenza passatista, arcaicizzante, conservativa, pessimistica e talora di rassegnazione».

²³ Cfr. G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it. di C. Musolesi, Bologna, il Mulino, pp. 179 e ss. [ed. or. *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981].

²⁴ Che le parole di Platone non siano una totale invenzione, ma che in effetti il filosofo di Abdera si sia davvero interessato alle condizioni originarie della civiltà umana, ce lo dice un brano di Diogene Laerzio che elenca tra le opere di quello anche una *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (IX 55 = Protag. 80 A 1 Diels-Kranz). Sulla questione, vd. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Milano, Bompiani, 2009, p. 170 n. 1 (1ª ed. 1949).

²⁵ Sulla questione relativa all'attribuzione del testo di Diodoro a Democrito, vd. il commento di S. Luria al fr. 558, sostanzialmente d'accordo nel far risalire al filosofo di Abdera il contenuto del brano (*Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomon Luria*, trad. it. di A. Krivushina, Milano, Bompiani, 2007, pp. 1221 e ss. [ed. or. *Democritea. Collegit Emendavit Interpretatus est Salomo Luria*, Leningrad, Nauka, 1970]).

Sisifo da più studiosi ricondotti al sofista Crizia (Sext. IX 54 = 88 B 25 Diels-Kranz) così come i vv. 201 e ss. delle *Supplici* di Euripide rappresentata nel 421 a.C. in cui il presente è contrapposto ad un passato selvaggio e bestiale ed infine il frammento del drammaturgo Moschione (Stob. *Ecl.* I 8,38 = Moschione fr. 6 Nauck). L'aria di famiglia' che accomuna tutti questi brani è costituita dal ripetersi degli stessi motivi e degli stessi termini:²⁶ i primi uomini vivevano separati tra loro,²⁷ conducevano un'esistenza brutale e selvaggia²⁸ vivendo in spelonche e grotte,²⁹ facile preda di animali feroci.³⁰ È facile comprendere allora come in questo caso lo specchio deformato dell'antica condizione ferina dell'uomo serva ad esaltare le conquiste del presente, nella fattispecie del regime pericleo.

Nella cultura periclea dunque la riflessione antropologica, sia nell'elaborazione teorica sia in ciò che di questa viene mediato attraverso l'istituzione del teatro, concepisce sì la storia dell'uomo come un processo 'evolutivo', ma per metterne in rilievo, nei termini d'una inconciliabile opposizione, il momento iniziale e quello conclusivo: la condizione selvaggia, nella quale la vita dell'uomo non si distingue da quelle delle fiere, e la città, nella quale la convivenza è regolata dalle leggi e della giustizia ed improntata a *philia* e concordia.³¹

Se l'ideologia dell'Atene democratica di V sec. a.C. costruisce la propria immagine ideale attraverso la contrapposizione con la brutalità dell'*Urzeit* (ribaltando in questo modo la visione esiodica che poneva all'inizio dei tempi l'età dell'oro e nel presente quella del ferro), la crisi della *polis* in epoca ellenistica non può non mandare in frantumi queste certezze consentendo di ritornare al modello originario per cui il 'meglio' è ricollocato nel passato più lontano. Senza alcuna pretesa di una effettuare una ricostruzione precisa di questo processo,³² limiteremo il nostro sguardo alle riflessioni di Dicaerco, il cui *floruit* è da stabilire intorno al 310 a.C., allievo di Aristotele, ma in opposizione per più aspetti al fondatore del Peripato così come anche al suo successore Teofrasto.³³ Nel *Bios Hellados* dell'autore originario di Messina e giunto a noi in frammenti, il filosofo siculo delinea la storia della civiltà umana in tre tappe: 1) l'età origina-

²⁶ G.B. Kerferd, *I sofisti*, cit., p. 182. Cfr. anche *Democrito. Raccolta dei frammenti*, cit., p. 1223.

²⁷ σποράδην: D.S. I 8,1 (= Democr. 68 B 5 Diels-Kranz = fr. 558 Lura); Pl. *Ptr.* 322 b (= Protag. 80 C 1 Diels-Kranz); vd. pure Isoc. *Pan.* 39: τοὺς Ἑλληνας ἀνόμως ζῶντας καὶ σποράδην οἰκοῦντας.

²⁸ ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ: D.S. I 8,1 (= Democr. 68 B 5 Diels-Kranz = fr. 558 Lura); ἐκ πεφυρμένου ἢ καὶ θηριώδους: Eur. *Supp.* 201-202; ἀτακτος ἀνθρώπων βίος ἢ καὶ θηριώδης: Crizia (88 B 25 Diels-Kranz = Sext. IX 54); θηροσὶν διαίτας εἶχον ἐμπερεῖς βροτοί: Moschione fr. 6, v. 4 Nauck (= Stob. *Ecl.* I 8,38).

²⁹ ὄρειγενῆ σπήλαια καὶ δυσηλίους ἢ φάραγγας ἐνναίοντες: Moschione fr. 6, vv. 5-6 Nauck (= Stob. *Ecl.* I 8,38). Cfr. anche Aesch. *Pr.* 452 e ss.: κατώρυχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀήσυροι ἢ μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίους e Lucr. V 955 e ss.: *sed nemora atque cavos montis silvasque colebant | et frutices inter condebant squalida membra verbera ventorum vitare imbrisque coacti.*

³⁰ καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοθηεῖν: D.S. I 8,2 (= Democr. 68 B 5 Diels-Kranz); ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι: Pl. *Ptr.* 322 b (= Protag. 80 C 1 Diels-Kranz). Cfr. anche Lucr. V 990 e ss.: *Unus enim tum quisque magis deprensus eorum | pabula viva feris praebebat, dentibus haustus, | et nemora ac montis gemitu silvasque replebat | viva videns vivo sepeliri viscera busto.*

³¹ F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Biz-zarri, 1979, p. 28.

³² Importante momento di questo trapasso non può che essere la commedia con il suo motivo del 'Paese della Cuccagna', su cui vd. M. Farioli, *Mundus alter*, cit., *passim*.

³³ G. Bodei Giglioni, *Dicaerco e la riflessione sul passato*, «Rivista Storica Italiana», XCVIII, 1986, 3, pp. 629-630.

ria, quella più vicina alla condizione degli dèi e dai poeti definita dell'oro,³⁴ nella quale gli uomini non conoscono il lavoro, hanno tempo per gli svaghi, non praticano l'uccisione degli animali e di conseguenza manca l'alimentazione carnea, non esistono appetiti smodati e perciò non si sono ancora sviluppati istinti di sopraffazione e regna la pace³⁵; 2) la fase pastorale, quando iniziano a verificarsi le prime uccisioni di animali legate al manifestarsi di tendenze alla violenza e alla rapina; 3) la nascita dell'agricoltura, che segna la definitiva crisi dell'umanità con l'affermazione della proprietà privata dovuta alla fine della vita nomade, il consumo di carne e la pratica della guerra. Se nella ricostruzione di Dicearco appaiono delle specificità rispetto alle parole di Esiodo (valorizzazione dell'età primitiva in virtù della sua semplicità e assenza della generazione degli eroi)³⁶ è evidente il ritorno al modello esiodeo nel contrapporre un presente negativo ad un passato positivo. Appare significativo d'altra parte come sia il filosofo di Messina che Teofrasto assumano posizioni diametralmente opposte a quelle del comune maestro Aristotele.³⁷ Se quest'ultimo infatti considerava i primi uomini alla stregua di essere incapaci di discernimento (e quindi ben lungi dal rappresentare un modello di riferimento),³⁸ Dicearco e Teofrasto «idealized early man in a way which would surely have surprised their master».³⁹ Se di Dicearco abbiamo già ampiamente discusso, di Teofrasto basti aggiungere che il primato da lui stabilito dell'uomo dei primordi su quello attuale è dovuto ad una dieta vegetariana che presupponeva totale assenza di violenza e di sangue non solo nei rapporti tra gli antichi uomini tra loro, ma anche nei confronti degli altri esseri viventi.⁴⁰ È facile trovare una spiegazione a tutto ciò. In Aristotele infatti è ancora vivo quello «sforzo che la cultura del V secolo aveva compiuto per *affrancarsi dal mito dell'età dell'oro* (che implica sempre una svalutazione del proprio tempo) e per mostrare come il presente, con tutti i suoi conflitti, è più de-

³⁴ Dicearch. Fr. 49 W. (Porph. *Abst.* IV 2,2): ὁ περιπατητικὸς Δικαίαρχος, ὃς τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀφηγούμενος, τοὺς παλαιούς καὶ ἐγγύς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐζηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι.

³⁵ Dicearch. Fr. 49 W. (Porph. *Abst.* IV 2,1): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πόλεμοι αὐτοῖς ἦσαν οὐδὲ στάσεις πρὸς ἀλλήλους· ἄθλον γὰρ οὐθὲν ἀξιόλογον ἐν τῷ μέσῳ προκείμενον ὑπῆρχεν, ὑπὲρ ὅτου τις ἂν διαφορὰν τοσαύτην ἐνεστήσατο. ὥστε τὸ κεφάλαιον εἶναι τοῦ βίου συνέβαινε σχολήν, ῥαθυμίαν ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων, ὑγίειαν, εἰρήνην, φιλίαν.

³⁶ G. Bodei Gigliani, *Dicearco*, cit., pp. 634 e 637.

³⁷ E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, in *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon, 1973, pp. 16 e ss. Cfr. anche L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins, 1967, p. 134.

³⁸ Arist. *Pol.* II 1269a: εἰκόσ τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστε ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τοῦτων δόγμασιν (trad. it. di R. Radice: «è perfino verosimile che i nostri primi progenitori, sia che fossero generati dalla terra o scampati a qualche cataclisma, fossero uomini qualsiasi, comuni, privi di discernimento (del resto proprio questo si racconta dei figli della terra), di modo che non avrebbe alcun senso attenersi ai loro principi»). Sul valore da attribuire all'aggettivo ἀνόητοι per i primi uomini, vd. il commento al passo aristotelico di T.J. Saunders in *Aristotele. Politica*, vol. I (Libri I-IV), intr. di L. Canfora, R. Kraut, trad. it. di R. Radice, T. Gargiulio, commento di T.J. Saunders, R. Robinson, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, p. 392 (ed. or. del commento *Aristotle. Politics. Books I and II*, ed. by T.J. Saunders, Oxford, Clarendon, 1995).

³⁹ E.R. Dodds, *The Ancient Concept*, cit. p. 16. Cfr. anche G. Bodei Gigliani, *Dicearco*, cit., 644.

⁴⁰ Thphr. *De Piet.* fr. 2 Pötscher (= Porph. *Abst.* II 5,1 e ss.); fr. 12 Pötscher (= Porph. *Abst.* II 22,1 e ss.). Cfr. G. Bodei Gigliani, *Come gli uomini divennero malvagi: sviluppo della civiltà, alimentazione e sacrificio in Teofrasto*, «Rivista storica italiana», CIII, 1991, pp. 5 e ss.

gno di essere vissuto di un passato di rozzezza e di miseria»;⁴¹ ma quest'onda sembra ormai irrimediabilmente esauritasi una generazione dopo con i suoi allievi: lo smarrimento e isolamento dell'uomo del IV-III sec. a.C. divenuto da cittadino della *polis* suddito delle grandi monarchie ellenistiche, l'accresciuta forbice sociale tra il vertice e la base della comunità con il corollario di una smodata competizione volta all'impossessarsi di beni e onori, una realtà in cui il conflitto è vissuto come un dato imprescindibile, hanno contribuito ad accentuare il rifiuto del presente e la conseguente fuga in un passato immaginato felice (o quanto meno alternativo ai mali contemporanei). Ed ecco allora che – come nella dinamica di un pendolo – si torna dopo i fasti dell'esperienza periclea ad immaginare il regno di Crono come l'età dell'oro.

Conclusioni

In un famoso studio dedicato alle utopie antiche e moderne, Moses I. Finley utilizzando la distinzione tra 'utopia d'evasione' e 'utopia di costruzione'⁴² arrivava a negare l'attribuzione di utopia all'età dell'oro:⁴³ in essa infatti il vagheggiamento di un mondo migliore non ha come obiettivo quello di costruire uno stimolo per il presente, un *terminus ad quem* verso cui indirizzare l'azione riformatrice della società e del mondo contemporaneo. È esattamente quanto abbiamo cercato di rilevare tramite l'analisi del mito di Crono in Esiodo: l'alterità costituita da quell'epoca lontana è funzionale a far emergere in maniera più chiara i caratteri specifici della presente condizione umana. Ecco allora spiegata la singolarità del regno di Crono al tempo stesso modello positivo e negativo: lungi dal rappresentare una contraddizione in sé, l'unione di tali caratteri apparentemente escludentesi tra loro serve a marcare maggiormente i contorni di quella sfera umana che si muove a metà tra la realtà beata degli dèi e la natura ferina degli animali. Utopia e distopia, da intendere in senso lato, si uniscono dunque non tanto nel delineare la strada da percorrere per il futuro, ma per fissare e squadrare in qualche modo il presente.

⁴¹ G. Bodei Giglioni, *Dicearco*, cit., p. 644 (corsivi dell'autrice).

⁴² A. Giannini, *Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone*, «Rendiconti dell'Istituto lombardo. Classe di Lettere», CI, 1967, pp. 101-132.

⁴³ M.I. Finley, *Utopie antiche*, cit., pp. 271 e ss.