

La nozione di ‘materia’ nella Grecia arcaica, 1: il Khaos/Aèr di Esiodo

GIOVANNI CERRI / *Università Roma Tre* /

O glücklich, wer noch hoffen kann
aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!
Goethe, *Faust*, 1064–1065

Capitolo I:

Precisazioni sulla prospettiva della ricerca

Esiodo, nella *Teogonia*, si mostra davvero l’ἀρχαῖος θεολόγος e il precursore dei successivi pensatori περὶ φύσεως che Aristotele vedeva in lui¹. Prima di passare all’analisi

¹ Arist. *Metaph.* 1.3.6 (983b28); 3.4.12–13 (1000a9); 12.6.6 (1071b27); 14.4.3 (1091a34); *Met.* 2.1 (353a32). La mia prospettiva è dunque esattamente opposta a quella di Hölscher 1953: 391–404 = 1975: 127–145, il quale vede nelle parti specificamente cosmogoniche e cosmologiche del poema esiodeo soltanto il riflesso impallidito e confuso di più antichi miti orientali. Non che io voglia negare tali influenze storiche, anzi ne sono profonda-

delle dottrine espresse o implicite nel testo, debbo però fare alcune precisazioni relative al punto di vista da cui mi pongo.

1. Le edizioni critiche, i commentari, i contributi scientifici moderni pullulano di continue espunzioni o traslazioni di versi, operate di volta in volta sulla base di argomenti “analitici” non privi di qualche appiglio, comunque in nessun caso incontrovertibili: mai entrerò nel merito di tali ipotesi, perché intendo esaminare il testo così come è e come dovette presentarsi già al pubblico dell’età arcaica, ai cui occhi fu il libro teogonico per eccellenza. Una scelta dunque che privilegia il testo corrente nella sua fase più antica rispetto ai tentativi inani di ricostruire quello uscito dalle mani stesse di Esiodo. Del resto, anche per quanto riguarda l’idea che possiamo farci di quest’ultimo, è condivisibile la prospettiva elastica sostenuta da Fränkel: “Atetesi violente non sono di nessun aiuto; benché i testi di Esiodo abbiano indubbiamente subito forti interpolazioni, è preferibile essere, con questo autore, piuttosto troppo tolleranti che troppo rigorosi”².
2. Alla scelta ecdotica or ora esposta corrisponderà un silenzio altrettanto voluto sulla critica moderna relativa ai singoli problemi. Tutto quanto ho letto e studiato con la massima attenzione è elencato nella ‘Bibliografia’ finale, ma non mi perderò, nel corso della trattazione, in una dossografia minuta, ipotesi per ipotesi, verso per verso, si tratti di interpretazioni, atetesi, scelte testuali, spostamenti di versi. Mi distoglierebbe dal compito che mi sono assegnato: ricostruire con rigorosa filologia diretta la dottrina che emerge con grande chiarezza dal testo tràdito. Chi desiderasse una rassegna di quel tipo, la potrebbe trovare ad esempio in Johnson 1999, il quale, di conseguenza, si astiene per parte sua da qualsiasi contributo positivo, ispirandosi ad una sorta di costante scetticismo aporetico³.
3. Il sistema politeistico è già di per se stesso una forma di analisi dell’esperienza, capace di individuare ed astrarre momenti e livelli della realtà, tra i quali sono ovviamente rappresentate anche nozioni in tutto e per tutto accostabili a quelle di ordine fisico: ad es., Γαῖα, la Terra, madre di tutti gli dei, ma, al di là della figura divina antropomorfa, sostanza materiale e corpo compatto; Οὐρανός, il Cielo, suo sposo e paredro, ma anche tetto solido che chiude dall’alto lo spazio in cui brillano gli astri; Ὠκεανός e Ποσειδῶν, che simboleggiano il mare e l’acqua in generale; Ἥλιος, il Sole, che simboleggia la luce ed il fuoco, appunto come elemento, mentre Ἡφαίστος lo simboleggia piuttosto nella sua funzione artigianale; Ζεὺς, figura più complessa delle precedenti, in quanto divinità connessa all’insieme degli agenti atmosferici, perciò titolare del cielo, del fulmine, della

mente convinto, ma qui mi interessa puntualizzare il ruolo di Esiodo nei confronti della scienza greca immediatamente successiva.

² Fränkel 1969³: 164, n. 10 della trad. it.

³ Analoga operazione era stata a suo tempo compiuta da Stokes 1962 e 1963, del quale Johnson 1999 può essere considerato un aggiornamento.

pioggia, con la conseguente attitudine a simboleggiare di volta in volta il cielo stesso, il fuoco primigenio, che viene dal cielo, l'aria, che dello spazio sub-celeste costituisce la sostanza e, come vento, è portatrice o disperditrice della pioggia. Filosofi e teologi dell'età classica e postclassica spesso esplicitano e discutono criticamente questo simbolismo, che però, è bene sottolinearlo con forza, è effettivamente inerente al sistema politeistico-panteistico già nella sua concezione originaria, ancora puramente religiosa e mitica. In questo senso generale qualsiasi poema teogonico, dunque la stessa *Teogonia* di Esiodo, oltre che storia delle nascite di dei e dee da dei e dee precedenti, è, nello stesso tempo, nell'insieme e quasi in ogni sua parte, anche una storia cosmogonica e un trattato cosmologico. Ma io non cercherò di ricostruire l'intero sistema esiodeo in tutte le sue coerenze e contraddizioni; l'oggetto dell'analisi che mi accingo a svolgere sarà molto più limitato: prenderò in esame solo i passi relativi al Khaos, a Gaia, ad Uranòs, a Tàrtaros, cioè quei brani che descrivono in forma sintetica le sostanze fondamentali e i corpi maggiori che delineano l'architettura del cosmo, sia nella fase genetica sia in quella attuale, brani che vedono ciascuna delle divinità quasi a *double face*, cioè in maniera programmaticamente ambigua, oscillante tra teologia antropomorfa e teologia cosmografico-fisica⁴.

Cap. II:

Sintesi delle conclusioni finali

Il mio percorso dimostrativo sarà lungo e faticoso: non è facile mettere una dopo l'altra nella sequenza spaziale della scrittura e in quella temporale del discorso idee che in certi casi, come nel nostro, intrattengono fra loro rapporti di successione logica immediata non con una sola, ma con più di una delle altre; si renderanno perciò necessarie anticipazioni di concetti che troveranno la loro piena giustificazione in un secondo tempo; e questa giustificazione spesso presupporrà quanto detto prima, anche molto prima, non solo subito prima, come è di solito nelle dimostrazioni. Il che potrebbe confondere il lettore, offuscando la chiarezza sostanziale della cosmologia esiodea. Ritengo perciò opportuno offrirne fin dall'inizio uno schizzo sintetico, privo di qualsiasi supporto probatorio, e proprio per questo capace di guidare e facilitare con la sua icasticità la comprensione del seguito.

Attraverso un'analisi oggettiva (almeno spero che la mia sia tale), emerge "spontaneamente" dal testo trådito un'immagine dell'universo chiara, coerente in se stessa e verosimile in rapporto alla cultura del suo tempo: il che è non piccolo argomento a sostegno dell'attendibilità e della legittimità storica appunto del testo trådito (a prescindere

⁴ Per una comparazione centrata su singoli snodi narrativi, ricorrenti in forme varie nel quadro ampio della mitologia teogonica e cosmogonica antica, sia greca sia orientale, rinvio a Burkert 1999. Nel mio lavoro prescindereò anche da questo tipo di analisi.

dal problema ristretto se sia *in toto* o solo *in parte* uscito tal e quale dalla bocca e/o dalla penna dell'Esiodo in carne e ossa).

Fase generativa:

All'inizio della storia cosmica si pone il Khaos, una voragine immensa, sconfinata; uno spazio infinito nel quale non è alcun corpo né solido né liquido. È solo ἀήρ, 'aria'. Essendo aria, non è immobile, ma percorso da venti più o meno impetuosi.

Si deve però tenere ben presente che nella *Teogonia*, come anche in Omero, esistono due tipi diversi di ἀήρ: 'aria leggera, limpida, trasparente' e 'aria densa, nebulosa, impenetrabile alla vista'. L'aria che si identifica con il Khaos è del primo tipo, non del secondo.

Solo in un momento successivo, nel seno di questo Khaos/Aèr, nascono altri tre enti primigeni: Γαῖα, la Terra; Τάρταρος, il Tartaro; Ἔρως, Amore/Desiderio sessuale.

Gaia, la Terra, è corpo in sommo grado, il corpo più antico della storia cosmica. Come tale, ha sostanza, appunto γαῖα, la 'terra', e forma. La sua forma è senza dubbio quella stessa della concezione omerica, un disco immenso di spessore notevole, sospeso nello spazio caotico orizzontalmente, perché ha un 'sopra' e un 'sotto', considerati come posizioni assolute: dal suo 'sotto' qualunque cosa precipiterebbe verso il basso; dall'alto rispetto ad essa qualsiasi cosa esistesse (ma ancora non esiste, perché per ora esistono solo Khaos/Aèr e Gaia) precipiterebbe sul suo 'sopra'.

Il Tartaro non è un corpo, perché non ha sostanza né solida né liquida, ma è ἀήρ del secondo tipo, cioè 'aria densa, nebulosa, impenetrabile alla vista'. Questo tipo di aria, pur non essendo un corpo in senso stretto, si configura però visivamente nello spazio, proprio alla maniera di una nuvola, e ha una forma determinata, che nel caso specifico è quella di un disco del tutto analogo alla Terra, rispetto ad essa di identica area, parallelo, collocato a grande distanza, quasi base di un ideale cilindro retto del quale la Terra fosse la base opposta, quella "superiore", data l'assolutezza dei concetti arcaici di 'alto' e 'basso'.

Il quarto ente primigenio, Eros, non è assolutamente un corpo, non ha nemmeno dimensione spaziale, è una forza, la forza dell'attrazione sessuale e generativa, che darà il via alle unioni e generazioni prima divine, poi eroiche e umane. Il che non gli impedisce di essere ipostatizzato anch'esso in una divinità antropomorfa, il celebre giovinetto alato appartenente al corteggio di Afrodite.

Ed Eros entra subito in azione: Gaia, femmina, non può fare a meno del suo maschio, che ancora non esiste. Perciò lo genera da sé, come suo pari, Οὐρανός, il Cielo, steso su di lei per tutta la sua estensione. Urano si colloca verso l'alto, fermandosi ad una distanza da Gaia identica a quella che già intercorreva tra Gaia e Tartaro. Ormai è lui il tetto del sistema, di consistenza solida, senza dubbio, perché sulla sua superficie inferiore sono incastonati gli astri del cielo, come pietre preziose che adornano un mantello. Nella *Teogonia* resta un mistero la qualità della sua sostanza (della sua sostanza "chimica", diremmo noi moderni), ma è espressamente detto che gli astri dei quali è trapunto Urano sono di natura ignea e che perciò egli è la fonte primaria del fuoco. Non è troppo chiaro

nemmeno quale sia la sua forma geometrica: una semisfera poggiata a mo' di cupola sul bordo della superficie terrestre, orlata a sua volta dall'Oceano circolare, o un terzo disco parallelo ai due già esistenti? Ne discuterò oltre, propendendo per l'ipotesi discoidale.

Fase definitiva:

Al termine del processo, e da allora finora e per sempre, l'universo è strutturato nel modo seguente:

Una distesa infinita di aria trasparente, in perenne moto vorticoso, il Khaos/Aèr.

Al suo centro tre dischi paralleli di eguale dimensione, i cui centri si collocano su una linea retta ortogonale alle loro superfici, a formare un cilindro rettangolo, le cui basi e il cerchio mediano hanno consistenza esistenziale, mentre la superficie laterale no.

Il disco mediano è Gaia, la Terra, solida, equidistante rispetto al disco superiore e a quello inferiore.

Il disco superiore è Urano, il Cielo, di sostanza imprecisata, ma comunque rigido, sulla cui superficie inferiore splendono gli astri, che sono di sostanza ignea e luminosa.

Il disco inferiore è il Tartaro, aereo come il Khaos, ma l'aria di cui è fatto è densa, nebulosa, impenetrabile alla vista per chi si trovasse al suo interno. Proprio per questo il Tartaro può essere, a differenza del Khaos, limitato spazialmente, visibile dall'esterno come una nuvola nera, quindi provvisto di forma, appunto discoidale. Al suo interno sono imprigionati per sempre i Titani, puniti del loro antico tentativo di ribellione a Zeus.

La distanza eguale che separa il Cielo dalla Terra e la Terra dal Tartaro è enorme. Per cadere sia dal Cielo alla Terra sia dalla Terra al Tartaro uno stesso grave impiegherebbe perciò un tempo identico, diverso però da grave a grave: un corpo del peso specifico di un'incudine metallica impiegherebbe ben nove giorni; un povero corpo umano, con peso specifico molto inferiore, quindi frenato nella sua corsa dal vorticare dei venti, impiegherebbe addirittura un anno.

Se tra le due basi del cilindro e il suo cerchio mediano vorticano i venti, è perché, ovviamente, il Khaos/Aèr non è solo all'esterno del cilindro geometrico sopra descritto, ma anche fra i tre dischi che lo disegnano: come si è detto, essi hanno una consistenza esistenziale, sono cioè "sostanzati", e perciò ciascuno di essi esclude il Khaos/Aèr dall'interno del proprio corpo; non lo escludono viceversa dai due spazi che li distanziano fra loro.

Il Khaos/Aèr non è in se stesso luminoso, ma, essendo limpido e trasparente, trasmette la luce delle fonti luminose, consentendo così la visione delle cose. Perciò, di giorno, grazie alla luce del Sole, vediamo ciò che è visibile, sia sulla superficie della Terra sia al di sopra di essa (uccelli, insetti, nuvole, pioggia, neve, grandine, polveroni, fumo, ecc.). Di notte, se in cielo splende la Luna, consente ancora di vedere, ma con intensità ridotta, perché la luce lunare è più blanda di quella solare. Se invece la notte è illune, o perché non c'è Luna in Cielo o perché la Luna è coperta da nuvole dense, il Khaos/Aèr è di necessità buio, e noi, uomini e animali, non vediamo nulla. Gli astri a loro volta brillano in se stessi, ma non illuminano al loro esterno: di notte li vediamo, sempre che il Cielo non sia coperto da nuvole sottostanti, ma non ci aiutano a vedere altro che il loro stesso splendore.

Il Khaos/Aèr è bensì, a differenza del Tartaro, aria limpida e trasparente, ma contiene al suo interno, insieme a Urano, Gaia e Tartaro, anche cumuli vaganti di aria densa e impenetrabile alla vista, come quella del Tartaro: nubi in alto, nebbia sulla superficie della Terra e del Mare. Queste, come il Tartaro, sono visibili in se stesse dall'esterno, in quanto entità di colore scuro più o meno sagomate, ma non permettono di vedere ciò che fosse al loro interno.

Tutto questo per quanto riguarda la porzione di Khaos/Aèr che intercorre tra Urano e Gaia. La porzione invece che intercorre tra Gaia e Tartaro è eternamente buia, perché lì non c'è né Sole né Luna: è la voragine sotterranea, l'aldilà, l'Ade. Lì è la casa del dio Hades e della sua sposa, la dea Persefone. Lì abitano, assillate dalla tempesta caotica, le anime dei defunti. È il regno dei morti.

Vedi alla fine di questo saggio la Tavola illustrativa intitolata "Universo esiodeo".

Cap. III:

L'inizio della narrazione teogonica e cosmogonica

La *Teogonia* di Esiodo si apre con un proemio innico in onore delle Muse, celebrate in quanto esse stesse cantano l'epos teogonico di fronte al consesso degli dei, che dunque sono ad un tempo oggetto e pubblico del loro canto corale. Questa descrizione stupefacente si ripete per ben tre volte, con parole sempre diverse, ma sempre con lo stesso contenuto: il proemio risulta perciò stranamente tripartito, come se si trattasse di tre proemi equipollenti affiancati l'uno all'altro (*Th.* 1-21; 36-79; 104-115). I primi due si iniziano con il modulo incipitario tipico dell'inno: 'Cominciamo con il cantare le Muse' (*Th.* 1), 'cominciamo dalle Muse' (*Th.* 36), e proseguono appunto in chiave innica; il terzo, quello che precede immediatamente l'inizio effettivo della narrazione esiodea, ha invece la movenza e la struttura dell'invocazione-protasi epica. Ecco i suoi primi due versi (*Th.* 104-105):

χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδίην·
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἑόντων.

Salve, figlie di Zeus, concedete l'amabile canto,
dite la nascita sacra degl'immortali sempre esistenti.

Segue l'elenco delle divinità delle quali saranno illustrate nascita, gesta e competenze: i figli di Urano, di Gea, di Notte e di Ponto, i fiumi, gli astri, gli dei conquistatori dell'Olimpo. Negli ultimi due versi di questa invocazione-protasi è ripreso con parole diverse il contenuto dei due primi versi e vi ricorre il termine ἀρχή, quello che sarà il termine fondamentale della filosofia presocratica, usato ovviamente ancora con un significato in prevalenza temporale-narrativo (*Th.* 114 f):

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
ἔξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ' ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

Queste cose ditemi o Muse che abitate le case d'Olimpo
fin dall'inizio, e dite quale per prima nacque di esse.

Notiamo un particolare su cui merita soffermarsi: il pronome di interrogazione indiretta ὅτι è di genere neutro. Da uno stretto punto di vista sintattico-formale la scelta è ineccepibile, perché il pronome è determinato dal partitivo αὐτῶν, di genere neutro in quanto si riferisce al ταῦτα ('queste cose') con cui è cominciata la frase. C'è tuttavia uno slittamento semantico sintomatico: in apertura dell'invocazione-protasi (*Th.* 104 *f.*) il γένος da cantare era quello degli dei e delle dee, il cui pronome interrogativo corrispondente sarebbe stato ὅστις, di genere comune, cioè valido sia per il maschile sia per il femminile; ora, in chiusura, il γένος oggetto del racconto è di cose, designate con pronome neutro (ταῦτα, αὐτῶν), e soprattutto di una fra esse, designata di nuovo con pronome neutro (ὅτι), quella che 'nacque per prima' (ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν). Sta di fatto che la teogonia sta slittando nella cosmogonia!

Ha finalmente inizio il racconto vero e proprio, per il quale Esiodo ha chiesto con tanta solennità ispirazione alle Muse (*Th.* 116–122):

ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφέντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Dunque primissimamente nacque il Khaos; subito dopo
la Terra dall'ampio petto, sede sempre sicura di tutti
gli immortali che abitano le vette dell'Olimpo nevoso,
ed il Tartaro nebbioso nelle viscere del suolo spazioso,
ed Eros, che tra gli dei immortali è il più bello,
che scioglie le membra, di tutti gli dei e di tutti gli uomini
vince la mente nel petto ed il saggio consiglio.

Come si vede, il quesito posto da Esiodo alle Muse nell'ultimo verso dell'invocazione (*Th.* 115), 'quale di queste cose nacque per prima' (ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν), riceve risposta puntuale e compiuta nel verso successivo (*Th.* 116), il primo della narrazione teogonica: "dunque primissimamente nacque il Khaos" (ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητο). La forma verbale γένητο / γένοντο, 'nacque/nacquero' ricorre sia prima sia dopo i vv. 115–116, ed è ad altissima frequenza nel poema, che non per nulla si intitola θεο-γονία, 'nascita degli

dei'; ne rappresenta anzi l'idea centrale, e ha costantemente il senso di 'venire al mondo per generazione sessuata, o anche non sessuata, ma comunque ad opera di figure genitoriali'. Qui il caso è un po' diverso, indubbiamente singolare: ciò che venne all'esistenza per primo assoluto non può essere stato generato da genitori, altrimenti non sarebbe più il primo. E allora che significa qui con esattezza γένετο? Nacque dal nulla, in un tempo in cui nulla esisteva? O nacque all'inizio del tempo, istituendo esso stesso il tempo, e dunque esiste da sempre? Dobbiamo allora pensare che qui la forma verbale non significhi 'nacque', ma 'fu' o 'era', facendo eccezione al suo uso costante nel corso del poema? Molto si è disquisito al riguardo. Sta di fatto che il testo non dà risposte a questi interrogativi, neppure sembra porli o suggerirli né qui né altrove: continuare a sottillizzare sarebbe un inutile "filosofare" nostro, contro l'indole di un'esegesi filologica sana.

Cap. IV:

Khaos/Aèr

Veniamo ora alla domanda cruciale: che significa il termine Khaos? Intanto è evidente che Esiodo ne parla come di un'entità divina al pari delle altre che formano la tetrade primigenia del brano in esame: Terra, Tartaro, Eros⁵. A differenza di questi, Khaos però non ha mai avuto alcun ruolo nella storia positiva della religione, dei riti e della mitologia popolare. Il termine è piuttosto raro nella letteratura greca superstita e ricorre nella stragrande maggioranza dei casi in testi che commentano o parafrasano il passo esiodico. Non trova riscontro nei poemi omerici. Ragion per cui non sono mancati critici moderni che lo abbiano ritenuto un neologismo coniato di sana pianta da Esiodo stesso. Ipotesi assurda: come avrebbe potuto mai un aedo-rapsodo iniziare la sua narrazione veritativa con un termine da lui ritenuto incomprensibile al pubblico e senza darne subito una spiegazione di massima? È invece evidente che era certo di essere capito da spettatori e lettori, almeno a un dipresso, perché il termine era già di uso corrente, anche se non a livello di conversazione quotidiana.

Nel prosieguito del racconto Esiodo ha però occasione di usare un'espressione sinonimica: χάσμα μέγα (*Th.* 740). E che χάσμα μέγα sia per lui sinonimo di Χάος, è provato senza ombra di dubbio dal fatto che, dopo averlo descritto e proprio a chiusura della descrizione stessa, lo chiami senz'altro Χάος (*Th.* 814)⁶.

Per tutta la durata della lingua greca antica, il significato fondamentale di χάσμα è stato quello di 'fossa', 'forra', 'baratro', 'precipizio', qualsiasi interruzione di un piano calpestabile che si trasformi repentinamente in parete verticale o quasi; più propriamente il vuoto che viene così ad aprirsi nel terreno. Un altro significato, collaterale e colle-

⁵ Così intese anche il poeta comico Epicarmo (ap. D.L. 3.10 = fr. 275.3 K.-A.): ἀλλά λέγεται μὲν Χάος πρῶτον γενέσθαι τῶν θεῶν, alludendo chiaramente al brano esiodico.

⁶ Vedi oltre l'analisi più dettagliata che svolgerò nel cap. VIII. Molti critici moderni, quasi "per partito preso", continuano a negare l'equivalenza semantica e referenziale tra *khasma mega* del v. 740 e Khaos del v. 814, ma i loro sofismi si infrangono miseramente contro l'evidenza palmare del testo.

gato con questo, è 'spalancamento della bocca', 'bocca spalancata'. I linguisti moderni sono concordi che il sostantivo sia corradicale dei verbi χαίνω/χάσκω. Tale rapporto doveva essere sentito anche dai comuni parlanti già in età arcaica. Lo dimostra un verso di Parmenide (DK 28 B 1, 18), nel quale compare l'espressione χάσμι' ἀχανές, 'un vuoto infinito', che configura un evidente gioco di parole "etimologico" su radice χαν-/χασ-⁷. È probabile che la stessa etimologia popolare investisse anche il termine χάος, in quanto affine a χάσμα per significato e per suono.

Se Esiodo considera χάσμα sinonimo di χάος, è allora evidente che per lui anche χάος significa qualcosa come 'fossa', 'forra', 'baratro', 'precipizio'. Ma, dato che il Χάος è per lui l'entità primigenia in assoluto, non può che essere uno 'spalancamento senza margini', uno spazio immenso privo di sponde, perché, altrimenti, margini e sponde sarebbero anteriori o almeno coetanei: avremmo allora due entità primarie, non una: le sponde e l'interstizio fra loro. E le sponde del χάος/χάσμα non potrebbero che essere terreno, cioè Terra, che invece Esiodo dice subito di seguito essere nata in un secondo tempo. L'aggettivo μέγα aggiunto a χάσμα nel v. 740 sembra un tentativo di esprimere appunto quest'idea: non si tratta di un qualsiasi baratro terrestre, ma di un baratro infinito.

L'espressione χάσμα ἀχανές di Parmenide (DK 28 B 1.18), che ci è servita a precisare il significato e l'etimologia popolare di χάσμα, è in realtà importantissima soprattutto da un altro punto di vista. Nella mia edizione commentata dei frammenti di Parmenide svolsi un'analisi particolareggiata per dimostrare che tutto il proemio del suo poema, nel quale rientra il verso in questione, è una ripresa-imitazione insieme analogica e oppositiva del lungo brano esiodico sul baratro sotterraneo⁸. In tale gioco di contrappunto il χάσμι' ἀχανές del v. 18 è proprio lo stesso ente e lo stesso luogo descritto da *Teogonia* 720–814: il χάσμα/χάος, il baratro dell'Ade, che si spalanca al di là della soglia della Porta del Giorno e della Notte. Perciò il χάσμι' ἀχανές di Parmenide è di fatto una vera e propria glossa esplicativa del χάσμα μέγα di *Teogonia* 740: 'uno spalancamento sconfinato'; ma il suo senso preciso risulta alquanto variabile a seconda dell'interpretazione che si dia all'alfa iniziale di ἀχανές. I lessici antichi oscillano (talvolta all'interno dello stesso lessico) tra alfa privativo e alfa intensivo, concordi comunque nell'assegnare all'aggettivo il significato di 'muto', 'incapace di parlare', 'restato senza parola', o perché a bocca chiusa (alfa privativo) o perché a bocca spalancata (alfa intensivo). Teniamo conto che il referente dello spalancamento casmatico qualificato ἀχανές da Parmenide, non è una bocca umana, ma una voragine cosmica. Di conseguenza, se egli avesse interpretato l'alfa iniziale come intensivo, avrebbe inteso dire semplicemente 'abisso smisurato', limitando-

⁷ Passate in rassegna tutte le occorrenze sia di χάσμα sia di ἀχανές, risulta che questo nesso tra il sostantivo e l'aggettivo si trova soltanto nel verso di Parmenide e in *Ios. Ant. Iud.* 7.242: χάσμα βαθὺ καὶ ἀχανές, in riferimento a una grossa cavità in cui venne gettato e sepolto il corpo di un uomo ucciso. Resta dubbio se Giuseppe Flavio avesse nell'orecchio proprio il verso di Parmenide o un cliché serpeggiante nel patrimonio linguistico. Un altro testo conferma la coscienza viva della parentela fonico-semantiche tra χάσμα e χαίνω: D.S. 4.65.8: χανούσης τῆς γῆς, ἐμπροσθὼν εἰς τὸ χάσμα, a proposito del baratro in cui sprofondò il carro di Anfiarao secondo il mito tebano.

⁸ Cerri 1999¹: 96–110, 166–186.

si a ricalcare sul piano semantico il nesso esiodeo con una forte accentuazione dell'idea di grandezza. Se invece l'avesse interpretato come privativo, la figura etimologica da lui istituita verrebbe ad essere anche ossimorica e a significare 'forra senza bordi', 'abisso senza pareti', dunque 'forra non forra, perchè infinitudine'; forse, più specificamente, 'spalancamento non circondato però da nulla che si spalanchi'. Propenderei per la seconda ipotesi, che mi sembra più consona al metaforismo proprio dello stile parmenideo.

Quanto esposto sin qui sembra suggerire che in fin dei conti il Khaos esiodeo sia identificabile senza residui con lo 'spazio' in quanto tale. E questa fu la scelta ermeneutica di Aristotele, in un passo in cui, per parte sua, indica lo 'spazio' con i termini τόπος e χώρα (*Ph.* 4.1, 208b27-209a2):

ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τι ὁ τόπος παρὰ τὰ σώματα, καὶ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, διὰ τούτων ἄν τις ὑπολάβοι· δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος. λέγει γοῦν· “πάντων μὲν πρῶτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερονος,” ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὐσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὡσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναι που καὶ ἐν τόπῳ. εἰ δ' ἐστὶ τοιοῦτο, θαυμαστή τις ἂν εἴη ἡ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων· οὐ γὰρ ἄνευ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔστιν, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, ἀνάγκη πρῶτον εἶναι· οὐ γὰρ ἀπόλλυται ὁ τόπος τῶν ἐν αὐτῷ φθειρομένων. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γε ἀπορίαν...

Che dunque il luogo (τόπος) sia qualcosa di diverso dai corpi e che ogni corpo percepibile si trovi in un luogo (τόπος), lo si potrebbe congetturare grazie a quanto detto; e sembrerebbe che anche Esiodo parli correttamente, allorché nel suo poema dà il primato al Khaos. Dice dunque: “Dunque primissimamente nacque il Khaos; subito dopo/la Terra dall'ampio seno”, quasi bisognasse che prima ci fosse estensione (χώρα) per le cose che esistono, nella supposizione comune ai più che tutte le cose siano da qualche parte (που) e in un qualche luogo (τόπος). Se fosse qualcosa di simile, davvero meravigliosa sarebbe la potenza del luogo (τόπος) e superiore a qualsiasi altra cosa: infatti, ciò senza il quale nessuna delle altre cose può esistere, mentre questo può esistere senza le altre, è di necessità primo; non verrebbe infatti a morire il luogo (τόπος), mentre muoiono le cose che sono in esso. Senonché (quest'idea) incorre in qualche difficoltà...

Dobbiamo allora davvero concludere che il Khaos di Esiodo è *sic et simpliciter* 'spazio vuoto', nel senso che noi moderni daremmo a quest'espressione? La risposta all'interrogativo sembra di primo acchito impossibile, in mancanza di qualche indicazione positiva all'interno del testo. Ma in realtà indicazioni ci sono. Basta cominciare col porsi un altro interrogativo: una volta nati dopo di lui la Terra, il Tartaro e il Cielo, cioè nell'assetto definitivo del cosmo, dove si trova, secondo Esiodo, il Khaos, l'ἀρχή, il dio più antico?

Si trova ad esempio fra Cielo e Terra! Nel momento risolutivo della Titanomachia, Zeus si decide finalmente a lanciare i suoi fulmini dalla vetta dell'Olimpo, che tocca

il Cielo⁹. Ecco che cosa succede nel mondo sottostante, fino alla Terra, all'Oceano e al Mare (*Th.* 693–707):

[...] ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε
 καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ πυρὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη·
 ἔξεε δὲ χθῶν πᾶσα καὶ Ὀκεανοῖο ῥέεθρα 695
 Πόντος τ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀντιμῆ
 Τιτῆνας χθονίους, φλόξ δ' Ἥερα¹⁰ δῖαν ἴκανεν
 ἄσπετος, ὅσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
 ἀνγὴ μαρμαίρουσα κερανοῦ τε στεροπῆς τε.
 καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος· εἴσατο δ' ἄντα 700
 ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ' οὐασιν ὅσσαν ἀκοῦσαι
 αὔτως, ὡς ὅτε γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε
 πύλατο· τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει,
 τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος·
 τόσσοι δοῦποι ἐγέντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων. 705
 σὺν δ' ἄνεμοι ἔνοσιν τε κόνιν τ' ἐσφαράγιζον
 βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν.

... strepitava all'intorno la Terra nutrice
 bruciata, immensa la selva intorno crepitava forte nel fuoco;
 tutto bolliva il suolo e le correnti d'Oceano 695
 e il Mare irrequieto; li avvolgeva un soffio rovente,
 i Titani terragni, e la fiamma raggiunse implacabile
 l'Aria divina, e li acccò per quanto gagliardi
 il fulgore abbagliante del lampo e del fulmine.
 Una vampa divina pervase il Khaos; apparve davvero 700
 a vedere con gli occhi, con le orecchie a sentire il rimbombo,
 proprio come se Terra e Cielo spazioso da sopra
 cozzassero insieme: sarebbe tale l'immenso fragore,
 se l'una restasse schiacciata, l'altro le cascasse sopra.
 Fu così grande il fragore, venendo gli dei allo scontro. 705
 Vomivano i venti insieme turbine e polvere,
 e tuono, e lampo, e fuoco di fulmine.

⁹ Hes. *Th.* 689: ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου.

¹⁰ Ἥερα è la lezione concorde dei codici e degli scolii. Come si vedrà in prosieguo di lettura, il termine non solleva il minimo dubbio né in se stesso né in rapporto alla cosmologia complessiva delineata nel testo. Pertanto, a mio modesto parere, la vecchia correzione di Naber in αἰθέρα, in genere accolta nelle edizioni successive del poema, non ha alcuna ragion d'essere.

Ma, insomma, che cosa c'è tra il Cielo e la Terra? L'Aria o il Khaos? I vv. 696–697 e 706 dicono 'l'Aria' (ἀντμή; Ἀήρ; ἄνεμοι); il v. 700 dice "il Khaos". Ci stanno tutt'e due insieme, perché in realtà sono la stessa cosa; il Khaos, il 'baratro', non è dunque puro spazio tridimensionale, nel senso della geometria euclidea solida, né spazio 'vuoto', nel senso della fisica greca posteriore e moderna, ma spazio materiale, sostanziato o sostanziale, è 'spazio aereo', 'aria spaziale'. Certo, 'spazio sgombro', nel senso che non impedisce né il libero volo degli uccelli né la caduta libera dei gravi, i quali non incontrano all'interno di esso alcun ostacolo di natura solida o liquida; ma è 'aria'! Dunque: Khaos/Aria. La similitudine per assurdo istituita da Esiodo suggerisce tra l'altro una sorta di "etimologia" implicita: se il Cielo strapiombasse sulla Terra, venendo i due a combaciare di nuovo, come avvenne per un certo tempo dopo che lei lo ebbe generato da se stessa (vedi cap. VII), verrebbe espulso dal loro amplesso il Khaos/Khasma (sostantivi di χαίνο, 'spalancarsi'), quella 'voragine aerea' che li divide da quando furono separati da Krono.

In un epinicio composto nel 476 a.C., Bacchilide raffigura al vivo un'aquila remigante con le ali "nel khaos", fra stormi di uccelli in fuga per paura di essere ghermiti (*Ep.* 5.16–30). Che si ispiri al passo di Esiodo, può essere o non essere; certo si rivolge ad un pubblico greco abituato a considerare lo spazio atmosferico immenso frapposto tra la terra e il cielo come un 'abisso' (χάος) che noi uomini vediamo dal basso. Ed è la stessa percezione semantica sulla quale faceva affidamento Esiodo nel rivolgersi a chi ascoltava la sua rapsodia. Nel 414 a.C. ad Atene, la stessa immagine con la stessa terminologia ricorre nella commedia *Uccelli* di Aristofane (*Av.* 187–193): la Città Nuvola dei Cuculi (Νεφέλοκοκκυγία, 'Nuvolocuculia') è sospesa nell'ἄηρ/χάος, pronta ad intercettare e bloccare il profumo delle carni sacrificali che gli uomini terreni spediscono agli dei celesti attraverso l'aria, per ingraziarseli. Euripide nella tragedia *Cadmo* (fr. 448 N.) sosteneva che lo spazio tra Cielo e Terra da alcuni era detto Khaos, da altri Aér: attestava cioè che l'equivalenza tra i due termini era corrente nella tradizione sapienziale greca.

Che in *Teogonia* 697 Khaos e Aér si identifichino e che ciò si ritrovi anche nel passo di Bacchilide, fu compreso bene da almeno qualche settore della critica antica¹¹; poi da una minoranza consistente di critici moderni¹²; i più però si oppongono e vanno verso altre direzioni. L'obiezione prevalente è che nell'epica arcaica le occorrenze del termine, isolato o in composizione nominale, rinviano sempre alla nozione di 'nebbia', 'oscurità', 'non visibilità'. Non bisognerebbe però limitarsi così esclusivamente ai significanti e procedere per via puramente lessicografica. Capita che una nozione, un significato, "occorra" in un testo anche senza che "occorra" il suo significante proprio: né il filologo né il linguista sono in alcun modo autorizzati ad ignorare tali "occorrenze semantiche". E l'aria/atmosfera nella *Teogonia* si ritroverà di nuovo identificata con il Khaos, questa volta con il Khaos interposto tra la Terra e il Tartaro, anche se questa volta verrà evoca-

¹¹ Vedi *Schol. Hes. Th.* 116c¹.

¹² Una presa di posizione molto lucida e decisa al riguardo è quella recente di Wacziarg 2001, la quale, tra l'altro, ricostruisce con chiarezza la storia della questione.

ta senza la designazione esplicita di ἀήρ: lo vedremo più avanti, al cap. VIII. Per ora basti anticipare che quello spazio caotico è proprio ἀήρ, perché è tormentato da continue tempeste di vento (πρὸ θύελλα θυέλλης) (*Th.* 742). Eppoi, è proprio vero che nell'epica arcaica non ricorra mai ἀήρ = 'aria', 'atmosfera'? Ricorre ad esempio proprio in Esiodo, nelle *Opere*, al v. 548 sg.: l'aria mattutina che si stende ferace sui campi coltivati!

Cap. V:

Gaia, la Terra

Vv. 116–117: 'dopo', 'in seguito' (αὐτὰρ ἔπειτα) nacque la Terra. Che significa 'dopo'? Nacque per generazione spontanea o fu generata dal Khaos? Vedremo più avanti che in realtà deriva dal Khaos; per ora non entriamo nel merito e ci limitiamo a prendere atto che, comunque, nacque dopo di lui. Quando nacque non poté che essere sostanziata di sola 'terra' (γαῖα/γῆ), perché tutte le altre sostanze, tranne il Khaos/Aèr, non erano ancora nate. Allo stato definitivo e attuale, continua ad essere sostanziata soprattutto di 'terra', ma contiene su di sé e in sé tutte le altre sostanze e cose nate dopo di lei: acqua, banchi di nebbia, fuoco, metalli, legno, carni, ecc.

Inerisce altrettanto al suo stesso nome che, oltre ad essere sostanza, sia un immenso corpo solido unitario, quello su cui poggiano tutte le cose e tutti gli animali, compreso l'uomo. È così solido e rigido che, lo abbiamo visto, se per ipotesi assurda vi cadesse sopra il Cielo, ne nascerebbe un boato assordante, insopportabile (*Th.* 700–705). Che forma abbia questo corpo, il testo non lo dice mai espressamente. Tuttavia sembra più che lecito congetturare che per Esiodo dovesse avere la stessa forma che ebbe per tutta l'età arcaica, da Omero ai fisici–geografi milesi Anassimandro ed Ecateo: un disco cilindrico, il cui spessore fosse molto minore del diametro delle basi¹³. E non è solo una verosimiglianza storica di massima; una serie di passi della *Teogonia* provano che la corrente del fiume Oceano è, proprio come in Omero, Anassimandro ed Ecateo, una sorta di nastro chiuso, una corona circolare, che fa da bordo all'insieme delle terre emerse e dei mari interni, costituendone il confine estremo sullo strapiombo cosmico¹⁴: segno inequivocabile che la terra ha per l'appunto forma discoidale.

Nello stesso v. 117 che ne registra la nascita, Γαῖα è accompagnata dall'epiteto εὐρύστερνος, 'dall'ampio petto'. Non si tratta di un innocuo *epithetus ornans*. Segnalare che il petto della Terra è ampio, proprio nel momento in cui si aggiunge che sulla Terra, cioè sul suo petto, sta l'Olimpo con tutti gli dei (*Th.* 117–118), significa orientare il disco terrestre nello spazio caotico, conferendogli un'orizzontalità assoluta: un sopra, appun-

¹³ Cerri 2013.

¹⁴ Hes. *Th.* 242 = 959: ... Ὠκεανοῖο τελέηεντος ποταμοῖο ('... dell'Oceano, fiume perfetto in se stesso'); 274 f.: ... πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο / ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός... ('... al di là dell'inclito Oceano/al confine da occidente...'); 776: ... ἀπορροῦ Ὠκεανοῖο ('... dell'Oceano che scorre daccapo', cioè '... dell'Oceano la cui foce si rifà sorgente'); 791: ... εἰλιγμένως... ('circondante', 'circumdatus') (per la comprensione del passo, tutt'altro che facile, è ancora essenziale la nota di Van Lennep 1843: 97 f.).

to il petto su cui si troveranno Olimpo e dei, quando saranno nati (a questo punto della narrazione non sono ancora nati), e un sotto, un dorso, al di sotto del quale stiamo per apprendere che si dislocherà il Tartaro. La Terra è una figura divina femminile distesa in posizione supina, pronta all'amplesso; il che sarà confermato dal racconto successivo sulla nascita e sulle azioni di Urano, il Cielo.

Cap. VI:

Il Tartaro

V. 119: Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, 'e il Tartaro nebbioso nei recessi del suolo dalle ampie strade'. Dopo la Terra nacque il Tartaro¹⁵. L'epiteto ne indica subito la consistenza, la sostanza: è 'aria densa', 'nebbia'. Questo è un punto molto delicato della dottrina esiodea, sul quale è necessario fare chiarezza una volta per tutte.

Il sostantivo ἄηρ (nominativo), ἠέρος (genitivo), nella *Teogonia* compare solo due volte, ai vv. 9 e 697. Nel primo caso è la nuvola miracolosa, invisibile, atta a rendere invisibile il proprio contenuto, con la quale dei ed entità demoniche avvogliono se stessi o altri, perché sfuggano allo sguardo delle persone circostanti. Significato che il termine ha molto spesso in Omero. Nel secondo caso designa, come abbiamo già visto (cap. IV), l'atmosfera pura e trasparente che si identifica con il Khaos. Nelle *Opere e i giorni* dello stesso Esiodo si constata la medesima alternanza semantica: 'nebbia miracolosa occultante' ai vv. 125, 223, 255; 'atmosfera pura' al v. 548f.

Quando invece la radice sostantivale funge da primo elemento dei composti aggettivali ἠεροειδής ed ἠερόεις, significa sempre e soltanto 'nebbia', mai 'atmosfera': può essere la 'nebbia miracolosa occultante' (*Theog.* 757); è, più frequentemente, la 'nebbia naturale' che si posa sulla terra o sul mare (*Th.* 252, 294, 873; *Op.* 620).

Si delineano così, senza forzature ermeneutiche, due tipi di ἄηρ, due sostanze ben differenti: l'ἄηρ 'atmosfera/Khaos' e l'ἄηρ 'aria greve', 'nebbia'.

Il Tartaro è dunque fatto di nebbia, come il Khaos è fatto di aria atmosferica e la Terra è fatta di terra. Nella *Teogonia* l'aggettivo ἠερόεις è infatti più e più volte riferito proprio al Tartaro e a quello ζόφος, 'tenebra', con cui il Tartaro si identifica.

Il Tartaro, dice il v. 119, si trova μυχῶ, 'nel recesso' della Terra, anzi, ad essere precisi, nel recesso del 'suolo' (χθονός). L'espressione ha spesso tratto in errore gli interpreti, spingendoli a sostenere che dunque il Tartaro sia 'dentro' il corpo della Terra. Ma la descrizione del mondo infero, posta nella parte centrale del poema, mostra con concretezza viva che invece il Tartaro si trova a grande distanza dalla Terra, in direzione del basso, e costituisce il fondo dell'universo esiodeo, essendo interposta fra Terra e Tartaro un'immensa porzione di atmosfera caotica. Se ora, alla luce di questo, riconsideriamo l'espressione μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, prenderemo atto che essa non vuol

¹⁵ Nella *Teogonia* sono intercambiabili in funzione del dettato poetico e del metro il plurale neutro Τάρταρα e il singolare maschile Τάρταρος.

dire 'nei recessi della Terra', bensì 'nei recessi del suolo', cioè della terra in quanto piano di calpestio per noi uomini; dunque, in ultima istanza, 'nei recessi del sottosuolo'. Il *μυχὸς χθονός* non è nel ventre del corpo terrestre, è piuttosto il limite estremo verso il basso di quel complesso che ha il disco terrestre come coperchio o soffitto, ha il Khaos/Aèr come contenuto di gran lunga prevalente dal punto di vista spaziale, ha il Tartaro come fondo terminale o pavimento¹⁶.

Così, a questo punto della narrazione teogonica iniziale, abbiamo un sistema articolato i tre enti. Dall'alto verso il basso: Terra, Khaos, Tartaro. Che forma ha il Tartaro? Anche questa indicazione Esiodo la riserva al dopo: la Notte lo circonda in tre giri (*τριστοιχί*), 'intorno al collo' (*περὶ δειρήν*), a mo' di collana (*Th.* 726*f*); 'una muraglia gira tutt'intorno' (*τεῖχος δ' ἐπελήλαται ἀμφοτέρωθεν*) (*Th.* 733), come avviene con le città degli uomini. Non si sfugge all'impressione viva che il testo suggerisca per il Tartaro una forma discoidale identica a quella della Terra sovrastante. Va delineandosi allora un gigantesco cilindro a due basi, privo però di pareti laterali reali: Terra, base superiore; Khaos, che occupa quasi l'intero volume del cilindro; Tartaro, base inferiore.

Si noti infine che nei vv. 117–119 sono messi a confronto semantico i tre vocaboli atti a designare la Terra, sinonimi sì, ma non privo ciascuno di connotazione sua propria: *γαῖα*, 'terra'; *ἔδος*, 'sede'; *χθών*, 'suolo'¹⁷.

Cap. VII:

Urano, il Cielo

Il quarto ente primigenio menzionato ai vv. 116–122, nato dopo Khaos, Terra e Tartaro, è Eros, che però, a differenza dei tre precedenti, non è un ente sostanziato e a dimensione spaziale, ma un principio, una forza, che sta per entrare in azione in quasi tutti gli atti generativi narrati nel seguito del poema: è l'attrazione erotico-sessuale, alla quale soggiacciono sia gli dei sia gli uomini. Ho detto "in quasi tutti", non "in tutti", perché si verificheranno anche, soprattutto in un primo tempo, atti generativi per così dire "partenogenetici", cioè prodotti da un solo individuo, senza unione sessuale.

Completato il quadro degli enti primigeni, è ancora ben lontana però dall'essere completa la struttura portante dell'universo definitivo: manca quella che sarà a breve la sua metà superiore: per ora il "tetto" è costituito dalla Terra. Ed ecco che proprio la Terra genera in maniera autonoma e asessuata Urano, il Cielo (*Th.* 126–128):

¹⁶ Secondo questo stesso modello mentale dovrà ovviamente essere interpretata anche l'analogia espressione riferita al Tartaro nel v. 731, *πελώρης ἔσχατα γαίης* (*v.l.*: *πελώρης κεύθεισι γαίης*).

¹⁷ Qualche autore antico e molti critici moderni hanno inteso *Τάρταρα* del v. 119 come accusativo complemento oggetto di *ἔχουσι* del v. 118, non come nominativo soggetto di *γένετο* del v. 116 (vedi West 1966, *ad loc.*). Il Tartaro non sarebbe allora il terzo ente primigenio dopo il Khaos e la Terra, ma solo sede attuale degli dei insieme alla Terra e all'Olimpo. L'interpretazione è insostenibile: 1) Gli dei olimpi non abitano affatto nel Tartaro; 2) non vi abitano nemmeno gli dei inferi (Ade, Persefone, Notte, Erinni, ecc.), che invece dominano il Khaos sovrastante, identificato con il regno dei morti; 3) nel Tartaro abitano solo gli dei sconfitti, spodestati e maledetti, i Titani, che vi sono incarcerati per punizione eterna. Vedi oltre, cap. VIII.

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἐωυτῇ
 Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
 ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλές αἰεί.

La Terra per prima cosa generò eguale a se stessa
 il Cielo stellato, perché tutt'intorno la coprìsse,
 perché fosse agli dei beati sede sicura per sempre.

La Terra genera il Cielo “eguale a se stessa”: in che senso? Intanto è fin d’ora evidente che il Cielo è eguale alla Terra almeno per la forma circolare e per la dimensione del suo bordo esterno: altrimenti non sarebbe in grado di ‘coprirla tutt’intorno’, come suona il secondo emistichio del v. 127. Il Cielo è “eguale” alla Terra anche per sostanza corporea? È fatto anch’esso di terra? Non sembra davvero probabile! In Omero è invariabilmente metallico. Esiodo non dice nulla al riguardo. Dobbiamo perciò limitarci a rilevare quanto abbiamo già rilevato a proposito della Terra stessa (cap. V): è comunque solido e rigido, tanto pesante e duro che, se per ipotesi assurda le ricadesse sopra dall’alto, ne nascerebbe un boato assordante, insopportabile (*Th.* 700–705). Rileviamo inoltre che è “stellato” (*Th.* 127), cioè adorno di quei punti o dischi luminosi che sono il sole, la luna, le stelle. Le espressioni Ὀυρανὸν ἀστερόεντα e Ὀυρανοῦ ἀστερόεντος sono formule epiche, del tipo nome-epiteto, documentate in Omero e frequenti nella *Teogonia*, collocate per lo più in clausola d’esametro. Un particolare rilevante è che nella *Teogonia* l’aggettivo ἀστερόεις ricorre sempre e solo come epiteto di Ὀυρανός, quasi a designarne l’aspetto saliente. È per questo che più oltre (*Th.* 737 e 808), in un contesto determinato, la formula Ὀυρανοῦ ἀστερόεντος sarà utilizzata direttamente come simbolo di uno dei quattro elementi canonici, il fuoco (vedi cap.VIII).

Il Cielo, una volta generato dalla Terra, è proiettato da lei o si proietta da sé verso l’alto, per adempiere il compito che gli è consustanziale: essere il nuovo tetto dell’universo. Si crea così tra loro uno spazio intermedio che, nella *Teogonia*, è *ipso facto* Khaos/Aèr originario, quello che finora era ai margini e all’interno del cilindro ideale creato dalle due entità precedenti, ma che ora è fatalmente presente anche fra la Terra e la sua emanazione lontana, il Cielo, perché spazio (*khaos*) = aèr e aèr = spazio (*khaos*). Saremo informati fra breve da Esiodo che la distanza fra loro è immensa ed è eguale appunto alla distanza già intercorrente fra Terra e Tartaro (vedi cap. VIII).

Dobbiamo però tornare al problema della forma del Cielo. Dicevamo sopra: “Il Cielo è eguale alla Terra almeno per la forma circolare e per la dimensione del suo bordo esterno: altrimenti non sarebbe in grado di ‘coprirla tutt’intorno’, come suona il secondo emistichio del v. 127”. A ben vedere ciò significa solo che la proiezione geometrica ortogonale del Cielo sul piano del disco terrestre non può che coincidere perfettamente con il cerchio di quest’ultimo. Resta da capire come sia immaginata la forma tridimensionale di quel corpo in quanto solido. Per una serie di ragioni precise che non è il caso di illustrare in questa sede, sono stato sempre convinto che in Omero, nonché in Mimnermo e Stesicoro, abbia la struttura di una cupola rigida poggiante sulla circonferenza della

Terra. Senonché non è possibile che sia così anche nella *Teogonia*. Già il fatto che se ne dia una distanza unitaria dalla Terra, eguale a quella tra la Terra e il Tartaro, contraddice l'ipotesi: una cupola ha infinite distanze dalla sua base, distanza zero ai margini, distanze sempre crescenti lungo la sua curvatura verticale, distanza massima tra il suo vertice e il centro della base. Siamo indirizzati verso un'immagine circolare piana, quella di un disco eguale e parallelo agli altri due preesistenti. Conferma risolutiva si trova nel mito di Atlante, narrato da *Teogonia* 517–520:

Ἄτλας δ' Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
 πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων
 ἔσθῳ, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσι
 ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεὺς.

Atlante sostiene il Cielo spazioso, costretto da duro comando,
 proprio di Terra ai limiti, oltre l'Esperidi argute,
 ritto in piedi, a forza di testa e braccia mai stanche:
 questo il destino assegnatogli dalla scaltrezza di Zeus.

Il dio sventurato fa da pilastro al Cielo. Che bisogno ci sarebbe di pilastro, se si trattasse di una cupola? Per giunta, è ai bordi, al bordo dell'estremo occidente, ritto in piedi: sotto una cupola, al bordo, non ci sarebbe nemmeno lo spazio materiale per un alto pilastro verticale¹⁸. Il Cielo è sostenuto da lui con la cervice e le braccia: è la maniera in cui si sostiene una tavola piatta pesante, non una conca rovesciata, altrimenti le braccia pescherebbero nel vuoto.

Last, but not least: è solo un caso fortuito che nella *Teogonia* nessun astro tramonti mai nella corrente d'Oceano, come tutti gli astri fanno regolarmente in Omero? Il fatto è che, se il Cielo è un disco parallelo a quello della Terra e lontano da esso, gli astri incastonati in lui possono, sì, sparire alla vista umana quando tramontano, ma non possono certo tuffarsi in quel bordo terrestre che è l'Oceano, così distante dal loro piano di movimento.

La struttura definitiva dell'universo esiodeo è finalmente completa: tre dischi paralleli, reali, sostanziali e solidi, sospesi nel Khaos/Aèr, che li circonda e li separa; formano un cilindro ideale (ideale perché privo di pareti solide) avente per base superiore il Cielo, per base inferiore il Tartaro, per sezione mediana la Terra, che lo divide in due semicilindri di Khaos/Aèr, oblungi ed eguali.

Vedi alla fine di questo saggio la Tavola illustrativa intitolata "Universo esiodeo".

¹⁸ Il ragionamento fu svolto già da West 1966: 198 (ad v. 127): "... a dome would not have required the support of an Atlas (517), least of all at its outer edge (518). Rather is the sky as flat as the earth and parallel to it".

Cap. VIII:*Cosmografia ipogeica: l'Ade*

Il brano pertinente ricorre nel poema al momento in cui i Titani, sconfitti da Zeus in battaglia campale, vengono gettati e relegati per sempre nel Tartaro. Segue la descrizione molto precisa dell'intero mondo sotterraneo, del quale il Tartaro occupa il fondo estremo, lontanissimo dalla superficie terrestre e dallo stesso Ade, il cui ingresso è da lui collocato immediatamente al di sotto della superficie terrestre e identificato con la Porta del Giorno e della Notte¹⁹. Esiodo è molto preciso: cominciamo con i primi due versi (*Th.* 720 f.):

τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ Γῆς ὅσον Οὐρανός ἐστ' ἀπὸ Γαίης·
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ Γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.

tanto sotto la Terra, quanto il Cielo è lontano da Terra:
tanto spazio infatti è da Terra alle nebbie del Tartaro.

Ma Esiodo non si limita ad enunciare l'equidistanza Cielo-Terra = Terra-Tartaro; la quantifica con esattezza, in termini di tempo percorso ad una velocità data: un'incudine di bronzo impiegherebbe nove intere giornate, sia precipitando dal Cielo fino a Terra, sia precipitando da sotto la superficie terrestre fino al Tartaro (*Th.* 722–725). Questo discorso conferma quanto abbiamo acclarato nei capitoli precedenti: lo spazio ipogeico tra la superficie terrestre ed il fondo dell'universo non è pensato come pieno nel senso di solido, ma come aria atmosferica. Nel seguito della descrizione sarà detto esplicitamente che si tratta di un 'abisso', di un immenso χάσμα (*Th.* 740 ff.). Del resto già Omero, in *Il.* 8.13–16, parla di 'baratro' o 'abisso' (βέρεθρον), che separa in senso altitudinale l'Ade dal Tartaro, distante dall'Ade quanto la Terra dista dal Cielo.

Intorno al Tartaro corre una muraglia di bronzo, circondata a sua volta dalla notte, che la avvolge in triplice giro (*Th.* 726 f.). Essa è chiusa da una porta di bronzo (θύρας ... χαλκείας), voluta e messa in opera da Posidone (*Th.* 732 f.): non è però questa la porta più importante del complesso Ade-Tartaro; la porta che dalla superficie della terra immette nell'Ade, o Porta del Giorno e della Notte, ha, come vedremo, un valore ben maggiore nell'economia del cosmo. A questo punto Esiodo fa un'affermazione sorprendente (*Th.* 727 f.):

[...] αὐτὰρ ὑπερθε
Γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀπρυγέτοιο Θαλάσσης.
... ma al di sopra
sono le radici della Terra e del Mare irrequieto.

¹⁹ Su questo punto specifico, rinvio alla dimostrazione da me svolta in Cerri 1998: 448 ff.

Le parole con le quali M.L. West commenta i due versi, meritano di essere riportate testualmente, per la loro chiarezza ed incisività²⁰:

Esiodo forse immagina che la chiara divisione fra terra e mare vada gradualmente scomparendo nel mondo sotterraneo e che i due elementi si ramifichino in radici o vene inestricabilmente mescolate fra loro. Al di sotto di questo scompare anche la distinzione tra terra ed acqua: al loro posto subentra il *chaos*... Abbiamo così qualcosa che somiglia ad una cosmologia monistica: un elemento indeterminato di base che si sviluppa (spazialmente piuttosto che temporalmente, ma Chaos è il primo nato fra tutti gli dei) in un groviglio di elementi determinati, che si vanno separando progressivamente e si sviluppano a loro volta nelle masse discrete del mondo a noi noto.

Non perdiamo di vista l'aspetto strettamente topografico: "le radici della Terra e del Mare" si trovano ὑπερθε, 'al di sopra', del Tartaro, cioè non in esso, ma nello spazio sovrastante, cioè nel Khaos/khasma atmosferico e ipogeico. Dopo aver precisato che nel Tartaro sono reclusi per sempre i Titani, sorvegliati dai loro carcerieri, i Centimani (*Th.* 729–735), lo spunto dei vv. 727–728 viene ripreso in maniera più complessa, completa e fisiologica (*Th.* 736–740)²¹:

ἔνθα δὲ Γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
Πόντου τ' ἀτρυγέτιο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ·
χάσμα μέγα...

Lì dell'oscura Terra e del Tartaro nebbioso,
del Mare irrequieto e del Cielo stellato,
limiti e fonti di tutte le cose si trovano in fila,
tremendi, oscuri, fanno orrore anche agli dei:
abisso immenso...

'Lì', ἔνθα: dove esattamente? L'avverbio ricorre martellante per l'intero brano, sempre ad inizio di verso, quasi a scandirne l'articolazione in sezioni concettuali²². Perciò è necessaria molta attenzione per capire con esattezza il referente di ogni sua occorrenza, non sempre identificabile con il luogo esatto al quale il testo ha alluso da ultimo.

²⁰ West 1966: 361.

²¹ I versi 734–743 sono espunti da West 1966, sulla base di argomentazioni analitiche non prive di qualche appiglio, comunque non incontrovertibili. Ho già chiarito che, per una scelta metodologica preliminare, qui non entro nel merito di tali questioni.

²² Hes. *Th.* 729; 734; 736; 758; 767; 775; 807; 811.

Ai precedenti vv. 729 e 734 ἔνθα si riferisce propriamente al Tartaro; ma qui non può essere! Verrebbe a dire che le radici del Tartaro sono nel Tartaro, insieme alle radici della Terra, del Mare e del Cielo: sarebbe assurdo e in contraddizione plateale con i vv. 727–728, nei quali si è affermato che le radici della Terra e del Mare non sono nel Tartaro, bensì al di sopra di esso. Ne consegue che questa volta ἔνθα non può che riferirsi al medesimo spazio ipogeico e ipertartareo, come continuerà a riferirvisi nelle occorrenze successive (*Th.* 758, 767, 775, 807, 811). L'occorrenza del v. 807 dà inizio ad una ripetizione letterale dei vv. 736–739: conferma dunque senza più ombra di dubbio a quale spazio si riferisca nel v. 736.

Chiarito il “dove,” resta da chiarire il “che cosa”: lo faremo nel nono e ultimo capitolo.

Il testo della *Teogonia* continua con la descrizione dell'immensità del χάσμα che si apre al di sopra del Tartaro: un uomo che volesse attraversarlo impiegherebbe più di un anno per giungere al fondo, sballottolato come sarebbe in tutte le direzioni da violenti soffi di vento (*Th.* 740–743). Si tratta ovviamente della stessa distanza di cui si è già parlato ai vv. 720–725, di quella che separa la faccia inferiore della superficie terrestre dal fondo dell'universo, costituito dal Tartaro: la differenza di tempo impiegato a percorrere la dall'incudine (nove giorni) e dall'uomo (più di un anno) si spiega con il diverso peso specifico dei due corpi e, quindi, con la loro ben diversa velocità di caduta, in rapporto alla resistenza dell'agente atmosferico in tempesta continua. Per introdurre l'ipotesi assurda di un uomo che riuscisse a penetrare in carne ed ossa in questo spazio (riservato nella realtà alle anime dei defunti, perché è l'Ade), Esiodo così si esprime (*Th.* 740 f.):

... οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλῶν ἔντοσθε γένοιτο.
... nemmeno nell'intero corso di un anno potrebbe
giungere al fondo, una volta che fosse dentro la porta²³.

A quale porta ci si riferisce? Certamente non a quella del Tartaro, menzionata al v. 732 sg., che si trova alla quota più bassa dell'universo. Dai versi che seguono risulta chiaro: 1) che essa è la porta della casa della Notte (*Th.* 744 f.); 2) che è la porta su cui si incontrano e si salutano quotidianamente il Giorno e la Notte, all'alba, quando la Notte rientra nella sua casa ed il Giorno inizia il suo percorso sulla terra per portare la luce agli uomini, ed al tramonto, quando è invece la Notte ad uscire sulla terra ed il Giorno si ritira periodi-

²³ Mondolfo 1934: 209, n. 1 = Mondolfo 1956: 278, n. 1, seguito da Ballabriga 1986: 259–261, contro tutta la tradizione esegetica antica e moderna, eliminava la congerie sinonimica πάντα τελεσφόρον interpretando πάντα, non come aggettivo singolare maschile in caso accusativo, riferito ad ἐνιαυτὸν in coordinazione asindetica con τελεσφόρον, ma come sostantivo plurale neutro in caso nominativo, soggetto di ἴκοιτο e γένοιτο: 'nemmeno nell'intero corso di un anno (τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν), tutte le cose (πάντα) potrebbero giungere al fondo'. A parte l'inverosimiglianza di questo sia pure ipotetico collasso cosmico verso il basso, i due versi verrebbero così a porsi in evidente contraddizione con il discorso precedente sulla caduta dell'incudine di bronzo, che, secondo il dettato chiarissimo dei vv. 722–725, impiegherebbe nove giorni, non più di un anno, per raggiungere il fondo. Ancora: come pensare che il tutto, precipitando, possa essere sbattuto qua e là dai venti, che sono solo una parte di quello stesso tutto?

camente nella casa di lei (*Th.* 748–757); 3) che è contraddistinta da una “grande soglia di bronzo” (μέγαν οὐδὸν / χάλκεον) (*Th.* 749 sg.).

Per la cultura greca, già per quella più arcaica, questa è inconfondibilmente la Porta dell’Ade²⁴. Viene ora proclamato, nella maniera più esplicita possibile, quale sia la funzione teologico-antropologica del Khaos ipogeico: è né più né meno che il Regno dei Morti. Infatti al suo interno si trovano: la dimora del Sonno e della Morte (*Th.* 753–766); la reggia di Ade e Persefone, sorvegliata da Cerbero, il cane da guardia che lascia sempre entrare ma mai uscire le anime dei defunti (*Th.* 767–774); la Casa della dea Stige, figlia di Oceano (*Th.* 775–806).

Il brano ha un finale molto solenne, concepito secondo la tecnica tipicamente arcaica della *Ringkomposition*. Ai vv. 807–810 sono ripetuti nella stessa identica forma i vv. 736–739, relativi all’origine di tutte le cose nell’abisso dell’Ade:

Lì dell’oscura Terra e del Tartaro nebbioso,
del Mare irrequieto e del Cielo stellato,
limiti e fonti di tutte le cose si trovano in fila,
tremendi, oscuri, fanno orrore anche agli dei²⁵.

Ai vv. 811–814 viene infine ripreso, con variazioni significative, il motivo della porta, che senza dubbio è ancora quella del Giorno e della Notte, menzionata ai vv. 741 e 748–750:

ἐνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
ἀστεμφὲς ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.

Lì è la porta splendente e la soglia di bronzo,
saldamente piantata in radici profonde,
da sé generata; oltre, lontano da tutti gli dei
hanno sede i Titani, al di là dell’abisso buio.

Il v. 811 è quasi identico ad *Il.* 8.15, salvo la sostituzione di σιδήρεια, ‘d’acciaio’, con μαρμάρεα, allusivo appunto allo splendore dell’acciaio: è evidente la pertinenza di entrambi i versi ad un formulario rapsodico relativo alla Porta dell’Ade. Il v. 812 non è un semplice *epithetum ornans*, inteso a sottolineare la saldezza della porta, la sua costruzione perfetta: il termine ῥίζαι, già comparso al v. 728 nel senso pregnante, cosmologico,

²⁴ Dimostrazione particolareggiata in Cerri 1995.

²⁵ Naturalmente nell’edizione di West la ripetizione non sussiste, data l’espunzione dei vv. 734–743: vedi sopra, n. 21.

di ‘principio’, ‘scaturigine’, suggerisce l’idea che anche la Soglia di Bronzo ha le sue “radici” in quello stesso spazio cosmico in cui le hanno la Terra, il Mare, il Tartaro e il Cielo. L’aggettivo αὐτοφυής, ‘generato da se stesso’, ‘nato spontaneamente’, ‘innato’, con cui si apre in *enjambement* il v. 813, rende esplicito il riferimento che nel verso precedente era implicito, negando alla Soglia di Bronzo la derivazione da altro: aggettivo davvero singolare nel contesto di una *Teogonia*, di un tipo di poema che si propone programmaticamente di illustrare la catena ininterrotta delle nascite, da generante a generato. Il portale dell’Ade e la sua soglia assumono così la qualità ed il ruolo dell’essere originario, finora riservati nel poema soltanto al Chaos, alla Terra, al Tartaro e ad Eros, individuati come necessari punti di partenza del processo generativo (*Th.* 115–122). Ma, come si è visto, il χάσμα dell’Ade si identifica in sostanza con il Χάος primigenio, tanto che al v. 814 riceve appunto tale denominazione. E i vv. 813–814 servono a chiarire in modo definitivo la dislocazione del Tartaro rispetto alla porta dell’Ade: esso si trova *oltre... al di là dell’abisso buio* (Porta – Χάος – Tartaro)²⁶.

Cap. IX:

Il Khaos e i Quattro Elementi canonici

Come abbiamo veduto, ai vv. 727–728 si dice che le “radici” (ρίζαι) della Terra (Γῆ) e del Mare (Θάλασσα) “nascono” (πεφύασσι) nel Khaos/Aèr ipogeico. La Terra è un corpo tridimensionale solido, geometricamente sagomato in forma di disco; sua sostanza costitutiva è la ‘terra’, in senso chimico-materico, per usare una terminologia comprensibile a noi. Il Mare, secondo il linguaggio arcaico, non è propriamente un corpo, perché non è solido, ma liquido; ciononostante, è pur sempre una massa unitaria dislocata nello spazio e provvista di forma esterna: in superficie è piano, ma fluttuante, “mai stanco” (ἀτρύγετος) di agitarsi in onde e correnti; al perimetro e al di sotto della superficie è rigidamente sagomato dalla forma della Terra, nelle cui bassure sottomarine è insediato; sua sostanza costitutiva è ovviamente l’acqua.

In questo contesto di idee, che senso concreto ha dire che le “radici” della Terra e del Mare si trovano nel khaos/aèr? ‘Radici’ è metafora vegetale: bisogna dunque pensare alla radice di una pianta che cresce verso l’alto sulla superficie terrestre, mentre trae il suo alimento, la sua sostanza costitutiva dalle radici, che sono sotto terra e dalla terra selezionano quanto serve allo scopo. Mi sembra incontrovertibile che il senso finale possa essere solo questo: Terra e Mare si presentano come masse unitarie e sagomate nell’ambiente in cui stanno, ma le sostanze che li compongono ‘derivano’ da Khaos/Aèr; più precisamente, è in questa sostanza continua e unitaria che germinano vene sottili, barbe radicali, filamenti oblungi, i quali assorbono la sostanza circostante (appunto il khaos)

²⁶ Per una diversa interpretazione (Ade – Tartaro – porta – χάος), a mio avviso non sostenibile, cfr. Ballariga 1986: 264–275, con rassegna bibliografica.

e la convertono in linfa specifica, che alimenta e produce i corpi esterni all'ambiente in cui tali radici sono immerse.

Il termine agricolo ῥίζα si arricchisce così di valenze nuove: 'radice sostanziale', 'sostanza', 'elemento'. Linea semantica in cui si inserirà Empedocle, quando definirà ῥιζώματα i suoi quattro elementi primigeni, terra, acqua aria e fuoco (DK 31 B 6.1)²⁷.

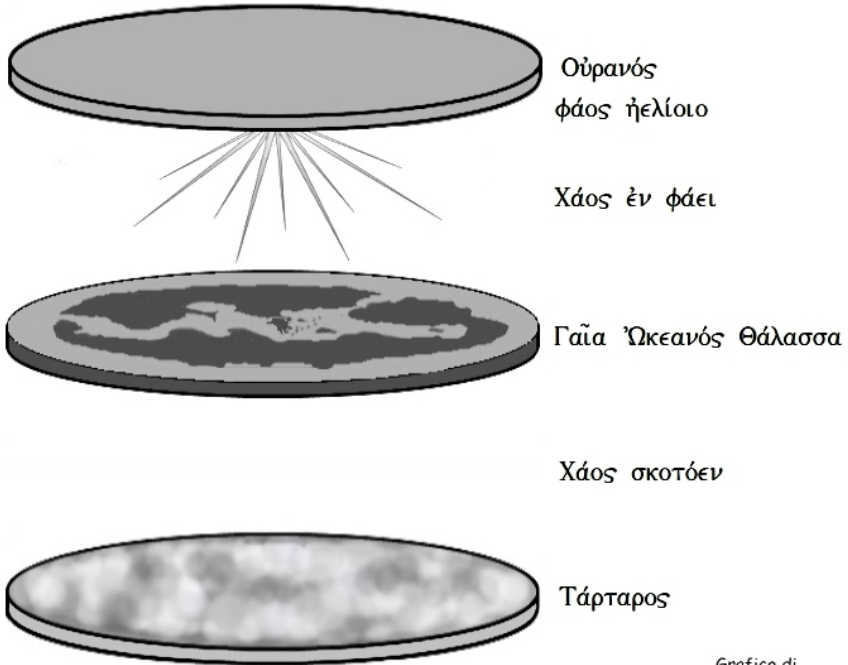
In 727-728 non si parla di quattro, ma solo di due sostanze, terra e acqua, che tuttavia rientrano in quell'ideologia dei quattro elementi che è attivissima già nell'epica omerica, sia pure non ancora in forma di canone tetradico²⁸. Ma in Esiodo subito dopo occorrono, quasi per auto-correzione, i vv. 736-740, che contengono per l'appunto la canonizzazione esplicita dei Quattro Elementi, la più antica in nostro possesso, alla stregua dell'informazione letteraria superstite. A terra e acqua si aggiungono, in questa riformulazione del concetto espresso a 727-728, aria densa e fuoco. Come abbiamo già visto, Esiodo questa volta dice: lì, nell'immenso khasma/Khaos, sono le 'fonti' (πηγαί) e i 'limiti' (πείρατα) della Terra, del Tartaro "nebbioso", del Ponto "mai stanco" e del Cielo stellato. Qui al termine ῥίζαι, 'radici', si sostituiscono πηγαί, 'fonti', 'scaturigini', e πείρατα, 'confini', 'limiti', 'propaggini estreme', che forse poi è l'interpretazione più calzante, se ricordiamo che si tratta di filamenti prolungati in uno spazio estraneo a quello delle cose alimentate. I termini usati, ῥίζαι, πηγαί, πείρατα, saranno nel linguaggio fisico posteriore normalmente impiegati con lo stesso significato di ἀρχαί, ad indicare i *semina rerum*, le scaturigini prime, i principi limitativi. Se le radici, scaturigini, propaggini estreme alimentano la Terra di terra, il Tartaro di aria/nebbia, il Ponto di acqua, di che sostanza alimentano il Cielo? Vedemmo che non è determinabile nella *Teogonia* la sua sostanza costitutiva. Ma qui ci soccorre l'epiteto 'stellato', ἀστερόεις: la sostanza in questione non è quella specifica del Cielo stesso, che, quale che sia, comunque non può essere uno dei Quattro Elementi canonici, ma quella degli astri fiammanti incastonati in lui, cioè il fuoco!

Il Khaos/Aèr leggero e limpido secerne da sé le quattro sostanze elementari: terra, aria nebbiosa, acqua, fuoco; queste, a loro volta, comporranno tutte le altre sostanze presenti nell'universo. Egli, ora è evidente, è 'inizio', ἀρχή, non solo in senso cronologico-storico, come poteva esser sembrato al v. 116, ma anche nel senso di sostanza primaria generativa perennemente, in ogni tempo, per sempre. Qui aleggia possente una proto-nozione di 'materia', che tuttavia non trova ancora un termine linguistico adeguato e univoco. Ma *archè*, *khaos*, *aèr* leggero, sono gli antenati esiodei di *hyle*.

²⁷ Sul rapporto organico stabilito da Empedocle tra la propria esposizione poetica e il modello esiodeo, mi sono soffermato *ex professo* in Cerri 2006.

²⁸ Gilbert 1907: 17-30; Cerri 1998.

UNIVERSO ESIODEO



Γραφικό di
Giovanni e Fanny Cerri

BIBLIOGRAFIA SULLA COSMOLOGIA DI ESiodO

- ARRIGHETTI, G., 1975, "Cosmologia mitica di Omero e Esiodo", in: G. Arrighetti (cur.), *Esiodo: letture critiche*, Milano, pp. 146–213.
- BALLABRIGA, A., 1986, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- BURKERT, W., 1999, "The Logic of Cosmogony", in: R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, pp. 87–106.
- BURNET, J., 1920³, *Early Greek Philosophy*, London, pp. 4–6.
- BUSSANICH, J., 1983, "A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos", *Classical Philology* 78, pp. 212–219.
- CASSANMAGNAGO, C., 2009, *Esiodo, Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano.
- CERRI, G., 1995, "Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide", in: R. Cantilena (cur.), *Caronte – Un obolo per l'aldilà. Atti dell'incontro di studi su "La moneta in tomba: un obolo per Caronte?"*. Università degli Studi di Salerno, Fisciano 20–22, febbraio 1995, *La parola del passato* 50, fascicoli 182–185, 1995 (in realtà autunno 1996), pp. 437–467.
- CERRI, G., 1998, "L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici", *AION, Sez. filol.-lett.*, 20 (in realtà novembre 1999), pp. 5–58.
- CERRI, G., 1999¹ (2014⁵), *Parmenide di Elea, Poema sulla natura, Introduzione, testo, traduzione e note*, Milano.
- CERRI, G., 2006, "Empedocle narratore di miti: la vicenda cosmica", *AION (filol.)* 28, pp. 49–63 = 'Livello scientifico e livello mitico nei poemi di Empedocle', in: G. Casertano (cur.), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007, pp. 122–142.
- CERRI, G., 2013, "L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia", *Peitho. Examina antiqua* 4, pp. 13–22.
- CORNFORD, F. M., 1950, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, pp. 95–116.
- CORNFORD, F. M., 1952, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952.
- GREGORIO, DI L., 1975, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano.
- DILLER, H., 1971, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", *Antike und Abendland* 2, 1946, pp. 140–151 = *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, pp. 19–34.
- FRÄNKEL, H., 1951¹, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York (München 1962²; 1969³), Kap. III b = *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, trad. it. Bologna 1997, pp. 158–173.
- GILBERT, O., 1907, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, pp. 17–37.
- HÖLSCHER, U., 1953, "Anaximander und die Anfänge der Philosophie II", *Hermes* 81, pp. 385–417, in particolare pp. 391–404 = "Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo", in: G. Arrighetti (cur.), *Esiodo: letture critiche*, Milano 1975, pp. 127–145 [Corrispondente alle pp. 391–404 dell'ediz. originale].
- JACOBY, F., 1930, *Hesiodi Carmina, Pars I: Theogonia*, Berlin.
- JOHNSON, D. M., 1999, "Hesiod's Description of Tartarus (*Theogony* 721–819)", *Phoenix* 53, pp. 8–28.
- KARL, W., 1967, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Diss. Erlangen.
- KIRK, G. S., 1956–1957, "The Interpretation of Hesiod, *Theogony* 736 ff.", *Proceedings Cambridge Philological Society* 184, pp. 10–12.
- KIRK, S., RAVEN, J. E., 1957¹, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge pp. 24–32; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983², pp. 34–46 [Edizione in gran parte riscritta e bibliograficamente aggiornata].
- KRATZERT, T., 1998, *Die Entdeckung des Raums: von hesiodischen χάος zur platonischen χώρα*, Amsterdam.

- LOMBARDI, M., 2012, "Chaos e Ade in Hes. *Th.* 720–819", *Hermes* 140, pp. 1–17.
- LOUIS, P., 1948, "Sur le sens du mot ἀῖψ chez Homère", *Revue de philologie* 22, pp. 63–72.
- LUMPE, A., 1955, "Der Terminus Prinzip (*arché*) von den Vorsokratiker bis auf Aristoteles", *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, pp. 104–116.
- MILLER, M. H., 1977, "La logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode: étude des vers 116 à 133 de la Théogonie", *Revue de métaphysique et de morale* 4, pp. 433–456.
- MONDI, R., 1989, "ΧΑΟΣ and the Hesiodic Cosmogony", *Harvard Studies Classical Philology* 92, pp. 1–39.
- MONDOLFO, R., 1934, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze = *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, Parte quarta, Cap. I ('L'infinità divina nella teologia presocratica'), pp. 271–294, in particolare pp. 274–283 = Milano 2012², edizione postuma a cura di G. Reale, contenente una ristampa anastatica del testo 1956.
- NORTHROP, M. D., 1979, "Tartarus Revisited: a Reconsideration of *Th.* 711–819", *Wiener Studien* 92, pp. 22–36.
- PALEY, F. A., 1883, *The Epics of Hesiod. With an English Commentary*, London.
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E., 1974, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Amsterdam, pp. 11–50.
- PHILIPPSON, P., 1936, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo.
- PODBIELSKI, H., 1986, "Le Chaos et les confins de l'univers dans la *Théogonie*", *Études classiques* 54, pp. 253–263.
- PRIER, R. A., 1972, 'On *Theogony* 118 and 119', *Classical Philology* 67, p. 54–55.
- RIVAUD, A., 1906, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, pp. 1–81, soprattutto 31–34.
- RZACH, A., 1902, *Hesiodi Carmina*, Leipzig [Editio Maior].
- RZACH, A., 1902 (1908, 1913), *Hesiodi Carmina*, Leipzig [Editio minor].
- SCHWABL, H., 1955, "Zur *Theogonie* des Hesiod", *Gymnasium* 62, pp. 526–542.
- SCHWABL, H., 1962, s.v. "Weltschoepfung", *R.E.*, Suppl. 9, coll. 1433–1582.
- SCHWABL, H., 1966, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien.
- SOLMSEN, F., 1950. "Chaos und Apeiron", *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 24, pp. 235–248 = *Kleine Schriften I*, Hildesheim 1968, pp. 68–81.
- STOKES, M. C., 1962, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies I", *Phronesis* 7, pp. 1–37.
- STOKES, M. C., 1963, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies II", *Phronesis* 8, pp. 1–34.
- CLAY, J. S., 2003, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge.
- LENNEP, van D. J. (ed.), 1843, *Hesiodi Theogonia*, Amsterdam.
- WACZIARG, A., 2001, "Le Chaos d'Hésiode", *Pallas* 57, pp. 131–152.
- WACZIARG ENGEL, A. P., 2014, *Hésiode, Théogonie. Un chant du cosmos*, Traduit du grec et commenté, Paris, pp. 211–222; 230–241.
- WASSER, O., 1899, s.v. "Chaos", *R.E.* III 2, col. 2112.
- WEST, M. L., 1966, *Hesiod, Theogony*, Oxford.
- WISNIEWSKI, B., 1963, 'Sur la signification du ἀῖψ d'Anaximenes', *Studi Italiani di Filologia Classica* 35, pp. 112–116.

GIOVANNI CERRI

/ Roma Tre University, Italy /
cerri.telepylos@tiscali.it

**The Concept of 'Matter' in Archaic Greece, 1: Khaos/Aèr in Hesiod's
*Theogony***

The essay considers synthetically the passages of Hesiod's *Theogony* concerning Khaos, Gaia, Uranòs, and Tàrtaros as describing the cosmic structure at its very beginning and at its present state. The final result of the cosmogenetic process consists of three solid parallel disks of equal size separated from one another by the space of Khaos/Aèr. The whole structure is conceived of as an ideal cylinder (ideal because it has no real lateral walls), whose superior base is Uranòs (the Sky), the inferior one is Tàrtaros (the Hell) and the median section is Gaia (the Earth), dividing the whole cylinder into two high semicylinders full of Khaos/Aèr. From this Khaos/Aèr, the primal Four Elements (earth, water, misty air and fire) derive, as plants do from their roots, from which all other substances of the universe originate in turn. Thus, Khaos is *arkhè* (the 'beginning') not only in the chronological-historical sense, but also in the sense of an eternal generative substance of all things. We may conclude that the Hesiodic word *khaos* is a lexical ancestor of the later physical and philosophical term *hyle* because it conveys the primeval notion of 'matter'.

KEY WORDS

Classical Philology, Ancient Greek Physics, Presocratics, Chaos, Hesiod, Cosmogony and Cosmology.