

## PER UNA LETTURA DEL *PROMETHEUS* DI LUCIANO: STRUTTURA, MOTIVI, INTERPRETAZIONE<sup>1</sup>

Prometeo è una delle figure più complesse e sfuggenti del mito greco. Protagonista di molteplici nuclei mitici, la cui originaria costituzione è tutt'altro che chiara<sup>2</sup> e che rimangono sostanzialmente disaggregati nei più importanti autori cui dobbiamo la conoscenza di questo mito (per es., l'inganno di Mecone è raccontato solo da Esiodo; la foggatura dell'uomo non è né in Esiodo, né in Eschilo, né in Platone), conclude nella breve operetta di Luciano a lui dedicata la parabola da lui tracciata nei domini della religione e della letteratura antiche<sup>3</sup>.

Quasi a voler conglobare la frammentarietà delle altre fonti, Luciano, sia pure succintamente, tocca pressoché tutti i momenti classici del mito di Prometeo in una scrittura, come vedremo, densa di riferimenti<sup>4</sup>. La prospettiva di Luciano è però quella di chi guarda il mito

<sup>1</sup> Per le abbreviazioni con cui sono citate le opere di Luciano, ved. C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass.-London 1986, X-XII. Il testo è quello di M.D. Macleod, *Luciani Opera* I-IV, Oxonii 1972-87, di cui si è seguita anche la numerazione. Quando un simbolo di paragrafo (§) non è accompagnato da titolo, il riferimento deve intendersi all'opera di cui qui si tratta, il *Prometheus*.

<sup>2</sup> Contro la teoria, avanzata da Wilamowitz (*Aischylos Interpretationen*, Berlin 1914, 142 ss.), di un Prometeo beotico distinto da un Prometeo attico, cf. ora P. Pisi, *Prometeo nel culto attico*, Roma 1990.

<sup>3</sup> La bibliografia su Prometeo è vastissima. Di ausilio ad uno studio esclusivamente letterario sono soprattutto L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris 1951, e J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*, Paris 1974.

<sup>4</sup> Quanto questi, spesso alquanto dissimulati, fossero destinati a essere colti dagli ascoltatori (un indizio in questo senso si può forse scorgere nelle parole di Parresiade in *Fisc.* 6, cf. J. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981, 69, 149; ma la dossografia di base delle diverse scuole filosofiche - che è quello cui Parresiade evidentemente allude - rientrava nel tipo di istruzione di cui il pubblico di Luciano doveva essere provvisto [cf. Hall, 169]; era certo più difficile riconoscere precisi riferimenti ad opere letterarie, per i quali cf. tuttavia *VH* 1.2), e quanto, invece, semplicemente sostanziassero la cultura letteraria e la cifra stilistica dell'autore, è difficile dire. La circolazione libraria dei classici, il tradizionalismo dell'insegnamento scolastico, una certa probabile omogeneità elitaria di coloro che assistevano alle declamazioni, il fatto che le opere di Luciano potessero anche essere fruite ad un livello più approfondito tramite la lettura, giustificano, a mio avviso, il presupposto del frequente richiamo alle opere degli scrittori greci della buona cultura. Per una valutazione del problema, strumenti fondamentali sono tuttora F.W. Householder, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York

antico attraverso la lente di ingrandimento della ragione e del *sense of humour*, per farne risaltare le crepe, cioè le incongruenze, le contraddizioni, le assurdità logiche e morali; e la tecnica di cui egli si vale per generare umorismo è, da una parte, la lieve manipolazione dei dettagli, dall'altra, soprattutto, l'originale combinazione dei vari elementi del mito o la diversa angolazione da cui esso viene osservato.

Il *Prometheus* ha ricevuto pochissima attenzione dagli studiosi. Non esiste bibliografia specifica<sup>5</sup> e anche nelle opere generali su Luciano sono ad esso riservati fuggevoli accenni. È stato accostato di volta in volta a opere diverse: ai *Saturnalia* e al *Deorum Concilium* da

1941; e J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958. Sulle circostanze in cui poteva aver luogo una declamazione (davanti a un grande uditorio, a un gruppo di discepoli, a un patrono o a una cerchia di *connoisseurs*), cf. G. Anderson, *The pepaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire*, ANRW II 33.1, Berlin-New York 1989, 89-104. Che almeno parte del pubblico che vi partecipava possedesse conoscenze letterarie non inadeguate, è convinzione diffusa tra gli studiosi: cf., per es., G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton 1972, 563; Ch. Robinson, *Lucian and his influence in Europe*, London 1979, 26. Quando Luciano lusinga il suo pubblico con attributi (per es. εὐμαθής, πεπαιδευμένος) che ne sottolineano la competenza, in arte come in letteratura (per es., *Dom.* 3 e 6, *Zeux.* 12, *Lex.* 24, *Alex.* 2), fa venire in mente Aristofane (cf. *Eq.* 228, *Nu.* 521, 527, 575, *V.* 1049; cf. in partic. *Nu.* 560-62 con *Luc. Herod.* 8): un altro tratto che Luciano ha da lui mutuato, o analoga funzionalità dell'appello nei due casi? Il dibattito sul tema della riconoscibilità della *paratragodia* nel teatro comico del V sec. è comunque istruttivo: ved. G. Mastromarco, *Pubblico e memoria letteraria nell'Atene del quinto secolo*, Quaderni A.I.C.C. di Foggia 4, 1984, 65-86, e C. Franco, *La competenza del destinatario nella parodia tragica aristofanea*, in *La polis e il suo teatro/2*, a c. di E. Corsini, Padova 1988, 213-32 (con bibliografia precedente). Citazione, allusione e riuso sono oggetto di molti studi recenti dedicati all'intertestualità; mi limito a ricordare: G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino 1985; G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio*, Palermo 1985; V. Citti, *La parola ornata. Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica*, Bari 1986; G.B. Conte-A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica I La produzione del testo*, a c. di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Roma 1989, 81-114; AA. VV., *'Come dice il poeta'. Percorsi greci e latini di parole poetiche*, a c. di A. De Vivo e L. Spina, Napoli 1992. Su Luciano e il teatro si veda inoltre: M. Kokolakis, *Lucian and the tragic performances in his time*, *Platon* 12, 1960, 67-109; G.A. Seeck, *Lucian und die griechische Tragödie*, in *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum/Théâtre et société dans l'empire romain*, hrsg. von J. Blänsdorf, J.-M. André, N. Fick, Tübingen 1990, 233-41.

<sup>5</sup> Di scarsa utilità è L. Stoianovici, *Le Prométhée de Lucien*, *StudClas* 3, 1961, 385-93.

M. Croiset<sup>6</sup>, al *Dearum Iudicium* da C. Gallavotti<sup>7</sup>, ai *Dialogi Deorum* da B.P. McCarthy<sup>8</sup> e R. Helm<sup>9</sup>. Solo M. Caster<sup>10</sup> gli ha attribuito una importanza concettuale, ponendolo, insieme allo *Iuppiter tragoedus*, al centro della sua analisi del pensiero di Luciano circa la divinità, e ravvisando in esso, come idea portante (più implicita che espressa), «l'opposition des hommes aux dieux, la révolte imminente»: il pericolo per gli dei è rappresentato dagli uomini, ai quali Prometeo ha dato l'intelligenza; nel *Prometheus* essi sono ancora inoffensivi, ma nello *I. trag.* viene mostrato chiaramente come lo spirito critico che si sviluppa in loro può annientare l'idea stessa della divinità. Per J. Bompaire, invece, il dialogo, considerato «de contenu religieux insignifiant»<sup>11</sup>, sarebbe costituito di una parte introduttiva, interpretabile come una «transposition» da un genere (il dramma) ad un altro (il dialogo)<sup>12</sup>, e di una parte centrale, la lunga apologia di Prometeo, conformata secondo gli schemi dell'orazione giudiziaria<sup>13</sup>.

Non c'è dubbio che Luciano, nello scrivere il suo *Prometheus*, avesse soprattutto in mente il *Prometeo* di Eschilo<sup>14</sup>. Non sono solo i richiami verbali a farcelo avvertire, quanto la struttura 'scenica' (l'entrata dei due carnefici dialoganti mentre il Titano tace; Prometeo protagonista che campeggia contornato di figure minori e Zeus, il grande rivale, assente, ma presente in ogni discorso) e l'impostazione dialettica (l'autodifesa di Prometeo, già punito, che si trasforma, mentre viene pronunciata, in una stringente accusa contro il re degli

<sup>6</sup> *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, Paris 1882, 217-19.

<sup>7</sup> *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Lanciano 1932, 91, 112-15.

<sup>8</sup> *Lucian and Menippus*, YCS 4, 1934, 33: «the Judgment of the Goddesses and the Prometheus are expanded 'dialogues of the gods'».

<sup>9</sup> *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906, 181 s.; *RE* XIII 2, 1927, s.v. *Lukianos*, col. 1757. Nella prima opera Helm suggerisce anche un'affinità con il *Phalaris* e con il *Palamede* di Gorgia e l'*Odisseo* di Antistene.

<sup>10</sup> *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, 200-05.

<sup>11</sup> *Lucien*, 498 nt. I.

<sup>12</sup> *Lucien*, 562-66. Per una critica al concetto di 'trasposizione', cf. R.B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge Mass. - London 1989, 252 nt.26.

<sup>13</sup> *Lucien*, 247 s., rinviando all'analisi dettagliata di L. Müller, *De Luciani dialogorum rhetoriconum compositione*, *Eos* 32, 1929, 560 s.

<sup>14</sup> È altrettanto indubbio che per Luciano, come per gli antichi senza eccezione, il *PV* era opera di Eschilo.

dei). Non si tratta, però, di parodia letteraria, né il personaggio di Prometeo, che pure nel mito era talvolta figura eroicomica<sup>15</sup>, viene qui svilto o sminuito, come a qualcuno è parso<sup>16</sup>, ma conserva una superiorità rispetto agli altri dei che con lui si misurano. Solo che Luciano ha sviluppato, e adattato a moduli più conformi ai suoi tempi e al suo fine letterario, l'attitudine di abile ragionatore, di σοφιστής (§ 20, cf. § 4), che già Eschilo aveva riconosciuto al Titano (*PV* 62, 944). Se il lamento in cui questi prorompe all'inizio (§ 3 ὦ Κρόνε ... οἶα πέπονθα ὁ κακοδαίμων) non fa che ripetere l'entrata in scena del Prometeo eschileo (*PV* 88-92 ὦ δῖος αἰθήρ ... Ἴδεσθέ μ' οἶα ... πάσχω, cf. 1093), egli sa anche esprimere (§ 20 ἠπιστάμην ... ταῦτα) la consapevolezza del suo operato con le stesse parole di Eschilo (*PV* 265 εὖ δὲ ταῖθ' ἄπαντ' ἠπιστάμην)<sup>17</sup>.

Le reminiscenze eschilee sono numerose nella cornice iniziale e finale del dialogo; mancano invece nella parte centrale, cioè nella lunga *rhexis* in cui Prometeo tripartisce la sua difesa. Delle tre accuse a lui mosse da Hermes, nella tragedia di Eschilo figurava solo il furto del fuoco, che in Luciano ha minor rilievo. Dovremo quindi cercare altrove la sua ispirazione.

Al § 2 Hermes incita Efesto a compiere il suo lavoro con una serie incalzante di imperativi (κατάκλειε καὶ προσήλου καὶ ... κατάφερε ... κατελήφθω) che ricorda quella di Kratos ad Efesto nel prologo eschileo (*PV* 55-61 πασσάλευε ... ἄρασε ... σφίγγε, μηδαμῆ χάλα ... πόρπασον), ed entrambi ammoniscono che è pericoloso disattendere gli ordini di Zeus (§ 2 παρακούσαντας τοῦ ἐπιτάγματος ~ *PV* 40 ἀηκουστεῖν ... τῶν πατρὸς λόγων). La nota compassionevole che sfuggiva dalla bocca del pietoso Efesto (*PV* 69 θέαμα δυσθέατον ὄμμασιν) diventa un'autocommiserazione del Titano (§ 4 με ... οἴκτιστον θέαμα πᾶσι Σκύθαις), del resto non aliena dai modi del Prometeo eschileo (cf. *PV* 92, 1093). L'attributo di πάνυ φιλανθρώπου con cui Hermes qualifica Zeus (§ 6) doveva suonare paradossale per chi sapeva che il φιλάνθρωπος per eccellenza nel mito era proprio

<sup>15</sup> Cf. J. Duchemin, *Prométhée satirique et Prométhée comique: aspects folkloriques d'un dieu*, Sileno 2, 1976, 5-34.

<sup>16</sup> Séchan, 84; Duchemin, *Prométhée. Histoire*, 104.

<sup>17</sup> Credo che questo riecheggiamento vada riconosciuto, anche se altrove l'espressione appare semplicemente come tratto colloquiale (cf. *D. mar.* 15.1 τοῦτο γὰρ καὶ πάλαι ἠπιστάμην).

Prometeo: per la prima volta in Aesch. *PV* 11 e 28, ma la notorietà del concetto è attestata da Luciano stesso, *Sacr.* 6, e, tra i suoi contemporanei, da Ael. Arist. *Or.* XLV 100 D. Un altro spunto probabilmente eschileo è al § 20 dove la minacciosa asserzione di Hermes che Zeus avrebbe potuto udire le parole di Prometeo e adirarsi ancora di più ricorda l'analogo ammonimento di Oceano al Titano (*PV* 311-14)<sup>18</sup>. Infine, sicuramente da Eschilo deriva il rifiuto di rivelare il segreto delle nozze con Teti, su cui Prometeo fa affidamento per ottenere la liberazione (proprio Eschilo faceva di Prometeo il depositario della profezia, mentre secondo altre fonti era Temi, cf. *schol.* Pind. *Isth.* 8.67 D., *schol.* *Tzetz.* Lycophr. 178), rifiuto opposto alle sollecitazioni di Hermes (§ 21 ἀλλὰ οὐ χρὴ λέγειν ... ἀντὶ τῆς καταδίκης) o del coro (*PV* 520-25). Sappiamo infatti che tale rivelazione avveniva nel dramma successivo della trilogia (cf. *schol.* Aesch. *PV* 522 τῷ ἐξῆς δράματι φυλάττει τοὺς λόγους), e anche Luciano - sia o meno una deliberata allusività - la rimanda a *D. Deor.* 5. Di particolare interesse appare l'accento all'alleanza (§ 7 τῆς συμμαχίας) tra Zeus e Prometeo durante la Titanomachia. Mentre Esiodo (*Th.* 514-20, 617 ss.) non assegnava alcuna parte a Prometeo nella lotta fra Zeus e i Titani, si considera un'innovazione eschilea l'aver fatto sì che Prometeo rivendicasse a sé l'intervento risolutivo in favore di Zeus (*PV* 199 ss., in partic. pp. 218 s.)<sup>19</sup>. Sia il personaggio di Luciano sia quello di Eschilo ne fanno menzione per rinfacciare a Zeus la sua ingratitudine. A un'altra probabile innovazione eschilea (*PV* 101 s., 484) si riconnette la qualifica di μάντις che Hermes dà a Prometeo (§ 20)<sup>20</sup>.

Anche riguardo alle circostanze esteriori della punizione Luciano si rifà a Eschilo piuttosto che a Esiodo<sup>21</sup>. Questi non precisava in

<sup>18</sup> Cf. però anche *D. Deor.* 1.2. Il motivo che dei/uomini temono la punizione di Zeus, se vede o sente quello che fanno, non è raro in Aristofane, cf. *Av.* 1494, 1504-09 (Prometeo), *Pl.* 119 s. (Pluto), *Pax* 376 s., 382 s.

<sup>19</sup> Cf. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca (New York) 1949, 130 e 138.

<sup>20</sup> Cf. S. Said, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985, 187 ss.

<sup>21</sup> Vi sono anche altre analogie, alcune delle quali sembrano però piuttosto vaghe. Al § 7 Prometeo si dichiara πολλῶν οὕτω θεῶν: appartiene infatti alla generazione più antica di dei, ma Eschilo lo dice solo indirettamente (*PV* 220 τὸν παλαιγενῆ Κρόνου, 873 s. ἡ παλαιγενής / μήτηρ ... Τιτῶν θεμῆς). Il probabile gioco sul nome di Prometeo (§ 12 προβουλεύω), che è molto più esplicito in Luc. *Prom. es.*, non è esclusivo di Eschilo (*PV* 85 s.): cf. *Ar. Av.* 1511, *D. Chr. Or.* 6.29. Al § 14 Prometeo implicitamente rivendica a sé l'origine della civilizzazione, ma senza

quale luogo Prometeo venisse punito. Luciano nomina il Caucaso ai §§ 1,2,4,9 e la Scizia al § 4. L'evidenza offerta da *Sacr.* 6 (τοῦτον ἐς τὴν Σκυθίαν ἀγαγὼν ὁ Ζεὺς ἀνεσταύρωσεν ἐπὶ τοῦ Καυκάσου) ci dà la sicurezza che egli sovrapponeva le due denominazioni geografiche, Eschilo sembra oscillare: Scizia in *PV* 2 e Caucaso nel F 193.28 R. del *Lyomenos*. Ma non c'è bisogno di pensare né ad una contraddizione né ad un deliberato, quanto ingiustificato, spostamento della scena da un dramma all'altro<sup>22</sup>: gli antichi spesso associavano i due luoghi come fossero uno solo: cf. *hypoth.* Aesch. *PV*; D.S. 1.41.7; Apollod. 1.7.1. Per descrivere il modo della punizione Esiodo usa un'espressione poco perspicua, δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίων' ἐλάσσας (*Th.* 522), e, qualunque sia il significato da attribuire alla «colonna»<sup>23</sup>, non suggerisce uno scenario montano. Luciano concorda sostanzialmente con Eschilo, che, «rappresentando il supplizio di Prometeo in maniera notevolmente diversa da Esiodo», sembra essersi «conformato ... all'immagine tradizionale e nazionale dell'ἀποτυμπατισμός», riservato, tra gli altri malfattori, anche ai ladri<sup>24</sup>: Prometeo viene avvinto, con catene o anelli che gli circondano braccia, tronco e gambe (§ 1 προσηλωσθαι, § 2 προσπατταλευθέντας<sup>25</sup> ~ *PV* 20

quell'enfasi con cui, nella lunga e importante *rhexis* eschilea (*PV* 442 ss.), si fa vanto di aver dato agli uomini i principi e le conoscenze basilari del progresso. Infine, in chiusura di entrambe le opere (§ 21 e *PV* 1022 ss.) Hermes preannuncia l'arrivo dell'aquila, mentre poco prima (§ 20 e *PV* 871 ss.) Prometeo aveva predetto la sua futura liberazione ad opera di Eracle: sia l'aquila sia Eracle sono elementi largamente consolidati nella maggior parte delle occorrenze del mito prometeico, ma il fatto che Eracle non sia nominato, bensì indicato mediante un legame di parentela - come discendente di Io in Eschilo, come fratello di Hermes in Luciano -, può rivelare il ricordo diretto.

- <sup>22</sup> Cf. G. Thomson, *Aeschylus. The Prometheus Bound*, Cambridge 1932, 132 s.; D.J. Conacher, *Aeschylus' Prometheus Bound. A literary Commentary*, Toronto 1980, 105 nt. 12; F. Stoessl, *Der Prometheus des Aischylos als geistesgeschichtliches und theatergeschichtliches Phänomen*, Stuttgart 1988, 14 s. Le testimonianze antiche parlano per lo più del Caucaso come luogo dove Prometeo scontò la sua pena.
- <sup>23</sup> Cf. M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966, 312-14.
- <sup>24</sup> L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, tr.it. Milano 1983, 254, 263; cf. anche Saïd, 49 s.
- <sup>25</sup> Luciano usa anche altri verbi, per lo più assenti nelle descrizioni del supplizio di Prometeo, che sembrano rispecchiare piuttosto la crocifissione: ἀνασκοπιζω (§§ 2 e 7, *I. conf.* 8; è il verbo che Luciano impiega per descrivere il martirio di Cristo, *Peregr.* 11 e 13), ἀνασταυρώω (§§ 1, 4, 15, 17; per l'interscambiabilità di ἀνασκοπιζω e ἀνασταυρώω, cf. G.W. Bowersock, *The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces, in Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Entretiens Hardt 33, Vandoeuvres-Genève 1987, 293 nt. 4, cui si aggiunga

προσπασσαλεύω, cf. 56, 65, 113; § 3 δεδέσθαι ~ PV 15 δῆσαι), alla roccia su un'alta e inaccessibile rupe<sup>26</sup> (§ 1 κρημνόν ... ὑπὲρ τῆς φάραγγος ~ PV 4 s. πρὸς πέτραις / ὑψηλοκρήμυοις, 15 φάραγγι), e a compiere l'opera è Efesto con possenti colpi di martello (§ 2 τὴν σφύραν ἐρρωμένως κατάφερε ~ PV 55 s. ἐγκρατεῖ σθένει / ραιωτήρι θεῖνε).

Esiodo è tuttavia l'altro ispiratore primario del dialogo<sup>27</sup>. Menzionato al § 3 insieme alla citazione di un suo emistichio, è la fonte della prima delle accuse che Hermes rivolge a Prometeo: quella dell'inganno sacrificale narrato in *Th.* 535 ss. A lui Luciano destina una vera parodia letteraria<sup>28</sup> (§§ 8-10), da cui - ripetiamo - Eschilo è restato immune.

Ma procediamo ad una completa rilettura del testo, cercando di mettere in luce come Luciano 'costruisce' il suo dialogo.

Dopo l'incatenamento, alle proteste di innocenza del Titano, Hermes oppone una prima elencazione (§ 3) dei misfatti che ha compiuto (saranno ripetuti al § 6 come capi d'accusa): l'inganno della carne e delle ossa; la foggatura degli uomini; il furto del fuoco<sup>29</sup>.

l'inequivocabile testimonianza di Luc. *Iud. Voc.* 12), σταυρώω (§ 1), e inoltre σταυρός (§§ 1 e 9); cf. M. Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia 1977, 11 s.

<sup>26</sup> Una tarda variante, forse regionale, voleva Prometeo incatenato in un antro (σπήλαιον, ἄντρον): D.S. 17.83.1; Philostr. *Vit. Apoll.* 2.3; Arr. *An.* 5.3.2, *Ind.* 5.11.

<sup>27</sup> In generale ved. M. Pinto, *Presenza di Esiodo nelle opere di Luciano*, RIL 108, 1974, 972-90.

<sup>28</sup> L'apprezzamento di L.R. Farnell, *The paradox of the Prometheus Vincetus*, JHS 53, 1933, 42: «The only critic of antiquity who gives the right judgment on this legend is Lucian, who declares in his Προμηθεὺς ἢ Καύκασος that it suggests a vulgar quarrel in a cook-shop», denota una prevezione antiesiodea che va probabilmente al di là degli intendimenti di Luciano.

<sup>29</sup> Helm (*Lucian*, 181) e W.J. Froylyks (*Der ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ in der antiken Literatur*, Bonn 1973, 374 s.) affermano che l'ordine costituisce una *climax* ascendente, dalla colpa meno grave alla più grave. Il grado di importanza maggiore Prometeo lo attribuisce però alla seconda accusa, che s'impegna a confutare con l'argomentazione più estesa e articolata (§§ 11-17); inoltre, al § 2 lo stesso Hermes afferma che la punizione di Prometeo è il giusto compenso ὅτι τῆς καλῆς καὶ εὐμηχάνου πλαστικῆς. Va considerato che, in epoca imperiale, proprio la modellatura dell'uomo è fatto riconosciuto come più strettamente connesso col nome di Prometeo (nei *Progygnasmata* di Teone, 1.180 W., lo si dà come esempio di nozione scontata e a tutti nota, la cui negazione andrebbe contro ogni verosimiglianza: τὸ δὲ ἀσύνηθές ἐστι, τὸ παρὰ τὴν πεπιστευμένην ἱστορίαν, ἢ τὸ παρὰ τὰς κοινὰς ὑπολήψεις λεγόμενον· οἷον, εἴ τις τοὺς ἀθρώπους μὴ πεπλάσθαι εἶποι ὑπὸ τοῦ Προμηθέως ...; Prometeo che dà vita all'uomo è una

Vediamo subito come Luciano si serva liberamente dei dati della tradizione, adattandoli quando giova al suo scopo. Nell'esposizione che Hermes fa ai §§ 3 e 6 ci sono due particolari alquanto inusuali: (a) Esiodo (*Th.* 536 s.) non dice né lascia intendere che Prometeo fosse «incaricato della spartizione delle carni» (§ 3 τὴν νομὴν τῶν κρεῶν ἐγχειρισθείς, § 6 ἐπιτραπέυ<sup>30</sup> σοι μοιῶσαι τὰ κρέα)<sup>31</sup>; (b) in altre testimonianze (per es. Aesop. *Fab.* 228 H.-H.; Max. Tyr. 36.123b, 413 H.; Steph. Byz. e *Etyim. M.*, entrambi s.v. Ἰκόνιου; cf. Pl. *Prot.* 320d) Prometeo foggia l'uomo per ordine di Zeus, mentre al § 6 Hermes gli rimprovera di averlo fatto «senza necessità» (οὐδὲν δέον), cioè di sua iniziativa, e questo presuppongono anche le parole dello stesso Prometeo (§ 12 ἐνενόησα ... ὤμην, § 15 τῷ πολιτεύματι τούτῳ). Entrambe le innovazioni sono funzionali al contesto, il che fa pensare che siano dovute alla fantasia di Luciano: (a) non è realmente in contraddizione con il dato mitico, di cui è piuttosto un'esplorazione che enfatizza e aggrava la sconvenienza dell'azione di Prometeo contro Zeus; (b) è una vera e propria variante, che serve a determinare la colpa di Prometeo, la quale altrimenti non sussisterebbe, e anche a giustificare l'ostilità dimostrata da Zeus verso l'umanità,

scena che ricorre spesso nell'arte romana, soprattutto nell'ornamentazione di sarcofagi, cf. J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, tr. it. Roma-Bari 1974, 127; M. Guarducci, *Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi*, MAL ser. VI 2, 1926, 424-28), mentre sul furto del fuoco può aver gravato la condanna dei cinici (cf. D. Chr. *Or.* 6.25), che ne facevano il principio non solo della civilizzazione, ma anche e soprattutto della mollezza e del lusso. Si può invece vedere l'ordine delle tre accuse forse come una sequenza cronologica: la lite fra gli dei precederebbe perché Luciano, a differenza di Esiodo, non vi fa intervenire gli uomini, seguirebbe quindi la foggatura della specie umana e infine l'aiuto dato a questa col furto del fuoco.

<sup>30</sup> Un non comune esempio di accusativo assoluto (conservato da β, corrotto in γ), per il quale un buon parallelo è offerto da Dem. 50.12 προσταθέν μοι ὑπὸ τοῦ δήμου ... ἔγερ.

<sup>31</sup> Curiosamente con Luciano concorda lo *schol.* Aesch. *PV* 1022 βούν μέγαν θύσαντες οἱ θεοὶ περὶ τὴν Σικυῶνα τὴν πόλιν τὸν Προμηθεῖα μεριστῆν τῶν κρεάτων ἐποίησαν. Si può pensare che lo scolio derivi proprio da Luciano? Luciano (*D. Deor.* 5) è stato ipotizzato quale fonte di uno scolio al Prometeo eschileo (*ad* 167), dove si parla della profezia riguardante Teti, da C.J. Herington, *The Older Scholia on the Prometheus Bound*, *Lugduni Batavorum* 1972, 100 (*contra*, più plausibilmente, A.D. Fitton-Brown, *Prometheia*, *JHS* 79, 1959, 57, e M.L. West, *The Prometheus Trilogy*, *JHS* 99, 1979, 144, che ritengono la notizia tratta dal *Lyomenos*).



un'ostilità che - non per lo stesso motivo - il re degli dei aveva manifestato anche nella tragedia eschilea, progettandone l'annientamento (Aesch. *PV* 231-33)<sup>32</sup>.

Prometeo ha plasmato non solo gli uomini, ma, cosa ancora più grave, le donne (§ 3 *μάλιστα γε τὰς γυναῖκας*; cf. *D. Deor.* 5.1 *γυναῖκας ἐδημιούργησας*). Anche questa scelta di discostarsi dal racconto esiodeo<sup>33</sup> e di seguire un *topos* forse della commedia<sup>34</sup>, più che indulgere a un tratto di misoginia di maniera<sup>35</sup> ha lo scopo di permettere l'argomentazione difensiva del § 17 (che Prometeo introduce ripetendo le stesse parole *μάλιστα γε τὰς γυναῖκας*): gli dei contestano la creazione dell'uomo ma hanno un debole - in particolar modo Zeus - per le mortali<sup>36</sup>.

La replica di Prometeo non è ora lamentosa come le sue prime due battute: alla citazione esiodea di Hermes ribatte con una citazione omerica (*ἀναίτιον αἰτιάσασθαι*, Hom. *N* 775, cf. *Λ* 654) e prose-

<sup>32</sup> Esistono altri casi in cui si è supposto che Luciano abbia apportato qualche innovazione di dettaglio alla versione tradizionale di un mito: cf., per es., E. Phinney, *Perseus' Battle with the Gorgons*, *TAPhA* 102, 1971, 462; B. Baldwin, *Lucian and Europa. Variations on a Theme*, *AClass* 23, 1980, 117.

<sup>33</sup> In Hes. *Th.* 570 ss. e *Op.* 60 ss. la prima donna, Pandora, è plasmata da Efesto per essere inviata tra gli uomini come strumento della vendetta di Zeus, adirato per il furto del fuoco: solo indirettamente dunque, in questo caso, la colpa ricade su Prometeo.

<sup>34</sup> Cf. *Men. Mon.* 664 J. *πάσος Προμηθεὺς τὰς γυναῖκας ἐπλασεν κακὰς* e il fr. 718 K.-Th., che ci è stato trasmesso negli pseudo-lucianei *Amores* (43, cf. anche 9); lo stesso motivo in un frammento comico adespoto (C. Austin, *Comicorum Graecorum Fragmenta in papyris reperta*, Berlin 1973, 323, n. 296a): ved. le osservazioni di U. Reinhardt, *Mythologische Beispiele in der Neuen Komödie (Menander, Plautus, Terenz)*, Mainz 1974, 73 ss.

<sup>35</sup> Così Bompaire, *Lucien*, 215. Nella tradizione misogina greca le donne non sono un gran male che per gli uomini: in bocca a Hermes, che accomuna uomini e donne nello stesso dispregio, la tirata acquista significato solo se legata anche alla vita degli dei.

<sup>36</sup> In *D. Deor.* 5.1 è Zeus che include fra i misfatti di Prometeo l'aver creato le donne (*γυναῖκας ἐδημιούργησας*): mancando ogni traccia di ironia, l'accusa appare meno appropriata e più convenzionale. Il più efficace impiego dell'idea nel *Prometheus* potrebbe costituire un sia pur debolissimo indizio di una composizione anteriore di questo rispetto all'altro dialogo. Argomenti simili sono stati utilizzati per tentare un ordinamento cronologico degli scritti di Luciano, in particolare, da J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles 1965; contro una troppo facile applicazione del criterio dei riferimenti incrociati ad un virtuoso della 'variazione' come Luciano, mette in guardia G. Anderson, *Some Alleged Relationships in Lucian's Opuscula*, *AJPh* 97, 1976, 262-75, e Hall, 44-63.

gue con le orgogliose parole del più classico innocente, accusato processato e condannato, della storia greca, Socrate: ἔγωγε τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως, εἰ τὰ δίκαια ἐγίγνυτο, ἐτμησάμην ἄν ἐμαυτῷ<sup>37</sup>. Le benemerienze che Prometeo implicitamente rivendica non sono quelle che tradizionalmente ha presso gli uomini, ma quelle che ritiene di avere presso gli dei: più avanti infatti, nella sua *rhexis*, si sforzerà di ribaltare le accuse che gli sono state mosse in merito. Il nesso con l'*Apologia* platonica probabilmente non finisce qui. Credo che di essa si possano ravvisare almeno altri due riecheggiamenti<sup>38</sup>. Al § 11, passando a trattare la seconda accusa, Prometeo obietta subito che è stata formulata con poca chiarezza e una certa ambiguità, affermando di non capire se in realtà si voleva da lui che non plasmasse gli uomini affatto o solo che li plasmasse in maniera diversa (οὐκ οἶδα ... πότερα ... ἦ ...); analogamente, Socrate in Pl. *Ap.* 26c si domanda se è accusato di credere non agli dei della *polis* ma ad altri dei, o di non credere assolutamente negli dei (οὐ δύναμαι μαθεῖν πότερον ... ἦ ...). Al § 14 Prometeo sottolinea il disinteresse personale - e, all'opposto, il vantaggio comune - che lo hanno guidato nel compiere gli atti che gli vengono rimproverati, e afferma che i suoi accusatori giustamente lo incolperebbero se egli avesse tratto qualche utile dal plasmare gli esseri umani: ma egli può dimostrare il contrario. Analogamente Socrate dichiara di aver agito a esclusivo beneficio dei cittadini ateniesi, addirittura trascurando la sua vita privata e danneggiando i suoi propri interessi (Pl. *Ap.* 31b)<sup>39</sup>. Per comprovare la loro asserzione

<sup>37</sup> Cf. Pl. *Ap.* 36c-37a εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως. Che ancora nel I sec. d.C. un'epigrafe, *IG II<sup>2</sup>* 1990 (citata da J. Delz, *Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten*, Freiburg 1950, 45), attesti la sopravvivenza del conferimento dell'antica prerogativa, non ha naturalmente nessuna rilevanza per l' 'attualità' di Luciano, 'attualità' che è peraltro oggi tema di grande interesse nella critica lucianea, per il quale ved. soprattutto l'equilibrato saggio di C.P. Jones (cit. nella n. 1), con le utili precisazioni di B.P. Reardon nella sua recensione in *CPh* 84, 1989, 271-75. Per la σίτησις nel priteo, ved. ora P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992, 147-68.

<sup>38</sup> Si potrebbe anche vedere, nella tripartizione dell'accusa che Hermes muove a Prometeo (§§ 3, 6), una certa corrispondenza formale con il triplice capo d'accusa dell'imputazione ufficiale contro Socrate (Pl. *Ap.* 24c, Xen. *Mem.* 1.1.1). Al § 13, κἀγὼ ... δίκαια ἔσομαι πεπονηθὼς πρὸς ὑμῶν sembra rispecchiare Pl. *Ap.* 42a δίκαια πεπονηθὼς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ' ὑμῶν (il che tra l'altro esclude la congettura εἴσομαι suggerita dubitativamente da Macleod in apparato). L'*Apologia* è espressamente citata col titolo in *Paras.* 56.

<sup>39</sup> Cf., in partic., § 14 ὁρᾶς ὅπως τὰ ἐμαυτοῦ μόνον σκοπῶ, τὰ κοινὰ δὲ καταπροδίδωμι ... con Pl. *Ap.* 31b ἐμέ τῶν μὲν ἐμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι ...

entrambi adducono una testimonianza che è sotto gli occhi di tutti e che quindi gli accusatori possono constatare da sé: per l'uomo Socrate, la povertà di beni; per il dio Prometeo, la povertà di templi a lui dedicati.

All'*Apologia* si richiama anche un altro personaggio di Luciano impegnato in un'autodifesa di tipo giudiziario (λόγος δικανικός, cf. *Pisc.* 9; § 5), Parresiade (*Pisc.* 5 ~ Pl. *Ap.* 30e)<sup>40</sup>, e anche per lui è in qualche modo evocato un riferimento al pritaneo (*Pisc.* 46). Di più, Parresiade è definito dai suoi avversari πανούργος ἐν τοῖς λόγοις (*Pisc.* 9), e Prometeo πανουργότατος ἐν τοῖς λόγοις (§ 4); l'uno e l'altro dichiarano quasi con le stesse parole che avrebbero meritato ben altro trattamento da quello loro inflitto: *Pisc.* 33 ὑμεῖς δέ, τιμῶν ἐπὶ τούτοις δέου, εἰς δικαστήριον με ἄγετε ~ § 15 ὑμεῖς δέ, τιμῶν ἐπὶ τῷ πολιτεύματι τοῦτο δέου, ἀνεσταυρώκατέ με. Entrambi propongono un giudice (*Pisc.* 9 ποιῶμαι δικάστριαν ἔγωγε ~ § 5 δικάστην ποιῶμαι ἔγωγε) per il processo cui si sottopongono, ma in sostanza per entrambi si viene a configurare una situazione che viola un ben noto principio etico-giuridico, quello secondo cui giudice e parte lesa mai devono identificarsi (cf. *Lys.* 12.81 κατήγορος καὶ δικάστης αὐτὸς ἦν τῶν κρινομένων, *Men. Man.* 404 J. κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν ὁμοῦ; cf. le espressioni ital. «essere giudice e parte», «essere giudice in causa propria»): Parresiade lo dice esplicitamente (*Pisc.* 9 οἱ αὐτοὶ κατηγορεῖτε καὶ δικάζετε· οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο δέδια), per Prometeo sembra lecito dedurlo dal fatto che egli rivolge la sua autodifesa agli dei (in particolare Zeus) come coloro dai quali dipende la sua sorte e nello stesso tempo come coloro che presumono di essere stati vittime delle sue azioni. Questa speciale condizione dell'accusato, che lo espone ad una sorta di persecuzione, è certo delineata allo scopo di far risaltare la sua superiorità intellettuale e morale rispetto agli accusatori; e, se pensiamo che Luciano la ravvisasse anche nel discorso e nell'atteggiamento tenuti da Socrate davanti ai giudici<sup>41</sup>, otteniamo un più chiaro parallelismo tra i prota-

τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ.

<sup>40</sup> Cf. l'app. crit. di Macleod *ad loc.* Mi domando se anche l'inciso εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν (*Pisc.* 5) non possa essere un sottile 'segnale' stilistico che rimanda al Socrate dell'*Apologia*, cf. Pl. *Ap.* 30e εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, 32d εἰ μὴ ἄγρικότερον ἦν εἰπεῖν.

<sup>41</sup> Si ricorderà che Socrate per tutto il suo discorso si rivolge sempre ai giudici come ἄνδρες Ἀθηναῖοι ed evita ἄνδρες δικάσταί (che usa solo una volta, *Ap.* 40a, riservandolo a coloro che hanno votato a suo favore).

gonisti delle tre opere. Ciascuno di essi, lungi dall'essere responsabile delle colpe che gli vengono imputate, rappresenta in realtà la coscienza critica della comunità dalla quale è messo in stato d'accusa. Anche Prometeo e Parresiade, secondo l'esempio di Socrate (cf. *Pl. Ap.* 30a-c), se ne dichiarano consapevoli e proclamano l'utilità del loro operato: Prometeo nel § 14, Parresiade in *Pisc.* 5. Questa è anche una funzione che Luciano riconosceva a sé stesso rispetto alla società in cui viveva<sup>42</sup>. Segnale evidente - tra gli altri - dell'identificazione Parresiade/Luciano è la presentazione di Parresiade come siro (*Pisc.* 19, cf. *Bis acc.* 14). Una sorta di identificazione Prometeo/Luciano<sup>43</sup> - e quindi la natura di 'eroe' positivo che Luciano ha voluto attribuire al personaggio mitico<sup>44</sup> -, non è solo corroborata dalle analogie tra Prometeo e Parresiade, ma è apertamente suggerita nel *Prom. es.*, dove è esposto - come anche in *Bis acc.* e *Pisc.* - il nuovo programma letterario di Luciano. Va anche ricordata la centralità del tema autobiografico del processo, dell'autodifesa, nell'opera di Luciano (*Bis acc.*<sup>45</sup>, *Apol.*; il maestro di Luciano, Demonatte, subì un processo di tipo socratico, cf. *Demon.* 11). Questi parallelismi sembrerebbero rafforzati dalla verosimile vicinanza cronologica di *Bis acc.*, *Pisc.* e *Prom. es.*<sup>46</sup>,

<sup>42</sup> Cf. M.D. Macleod, *Lucian's Activities as a μισολόγῳ*, *Philologus* 123, 1979, 326-28. Socrate considera suo compito mettere alla prova quelli che si reputano sapienti, ma non lo sono (*Pl. Ap.* 21-3, 29d-30a, 33c); Parresiade si propone di smascherare gli impostori che fingono di essere filosofi seri (*Pisc.* 29, 31, 33, 37, 46), per Socrate come figura esemplare del seriocomico, cf. Branham, 50-2.

<sup>43</sup> Luciano aveva nel suo passato qualcosa che lo poteva collegare simbolicamente a Prometeo: da ragazzo, prima ancora del suo fallito apprendistato come scultore, si divertiva a plasmare figure umane lavorando la cera (*Somn.* 2 ἀνθρώπους ἀνέπλαττον); sono le stesse parole di Prometeo (§ 13 ἀνέπλασα τοὺς ἀνθρώπους, cf. §§ 3, 6). Luciano mostra inoltre una certa predilezione per le metafore plastiche a significare la composizione letteraria (cf. J. Romm, *Wax, Stone, and Promethean Clay: Lucian as Plastic Artist*, *ClAnt* 9, 1990, 74-98), anche se non si deve dimenticare che questo accostamento era tradizionale nella letteratura greca classica (cf. J. Svenbro, *La parola e il marmo*, tr. it. Torino 1984, 155-60).

<sup>44</sup> Contro l'interpretazione negativa che ne davano i cinici, cf. *D. Chr. Or.* 6.25 (anche 8.33).

<sup>45</sup> Cf. la stessa movenza ironica da parte di Prometeo nel § 13 ταῦτά ἐστιν ἃ μεγάλα ἐγὼ τοὺς θεοὺς ἠδίκηκα ε, in autentica prima persona, in *Bis acc.* 32 ταῦτά ἐστιν ἃ τὴν Ῥητορικὴν ἐγὼ μεγάλα ἠδίκησα.

<sup>46</sup> Cf. Hall, 29-33, 463.

cui si può plausibilmente - sia pure senza indizi certi - accostare il *Prometheus*, dove è già operante la fusione di dialogo filosofico e commedia, cioè quello che in *Bis acc. e Prom. es* è indicato come l'elemento caratterizzante della nuova 'poetica' luciana: non sarebbe tanto strano che Luciano, associato in prima persona a Prometeo in uno degli scritti programmatici che illustrano la sua 'svolta', avesse scelto per una delle sue prime prove proprio il Titano. In quest'ottica sia il *Pisc.* sia il *Prometheus* potrebbero ricoprire anch'essi, in diverso senso, un ruolo paradigmatico nel momento di trapasso alla nuova fase: non riguardo alla forma, ma ai contenuti polemici e satirici. Calandosi in un personaggio di fantasia dal nome 'parlante' (Parresiade), Luciano esprime il suo diritto alla libertà di parola<sup>47</sup> di fronte a filosofi e intellettuali dei suoi tempi, e la sua volontà di denunciare e attaccare i vizi, le piccinerie, le imposture, i falsi valori che in quelle cerchie allignavano. Proponendo, d'altro lato, una più discreta identificazione di sé con la figura mitica che più d'ogni altra impersonava l'ἔλευθεροστομεῖν (Aesch. *PV* 180) verso gli dei, Luciano avrebbe reso chiaro il suo intento di cambiare di tanto in tanto scenario e protagonisti per cercare e smascherare anche nel tradizionale mondo degli Olimpici analoghi - o i medesimi - vizi e falsi valori: giacché l'Olimpo e i suoi abitanti si rivelano non un mondo 'modello' rispetto a quello degli uomini, ma - come vedremo - un mondo parallelo e, soprattutto nei caratteri negativi, singolarmente simile. La parodia mitologica dei dialoghi maggiori<sup>48</sup> fungerebbe, in altre parole, da 'contenitore' diverso, originale rispetto agli altri in cui Luciano ambienta la sua critica ai costumi: uno dei suoi fini<sup>49</sup> sarebbe ancora quello di far emergere, grazie alla dialettica di un personaggio dotato di onestà intellettuale e acume libero da pregiudizi (come Momo, Cinisco o, qui, Prometeo), la ragione, il buon senso, la tolleranza.

Prometeo si dichiara pronto a dimostrare che Zeus ha sbagliato nel giudicarlo e chiede a Hermes non solo di ascoltare gli argomenti

<sup>47</sup> Valore cardine della greccità classica cui Luciano annette speciale rilevanza (cf. Branham, 229 nt. 47).

<sup>48</sup> Il discorso non vale, naturalmente, per i *Dialoghi degli dèi*.

<sup>49</sup> Autorevoli studiosi sono tuttora convinti che la parodia mitologica luciana conservi anche una valenza non trascurabile di critica alla religione tradizionale: cf., per es., Jones, 33-45.

che ha da esporre ma anche di patrocinare, a sua volta, il verdetto con cui Zeus lo ha condannato<sup>50</sup>. È una domanda di appello presentata oltre i termini prescritti (ἐκπρόθεσμον ... ἔφεσι<sup>51</sup>) e perciò nulla ribatte sarcasticamente Hermes, che tuttavia accetta di udire l'ἀκρόασιν ... σοφιστικὴν del Titano. Efesto ricusa il ruolo di giudice offertogli da Prometeo e pronuncia due sole battute (§ 5), in cui il suo parlare, inadeguato all'*ethos* divino, genera comicità. Nella prima è il dio stesso che svislisce il suo attributo tipico, la fucina (τὸ πῦρ ὑφελόμενος ψυχράν μοι τὴν κάμινον ἀπολέλοιπας), come altre volte tocca al fulmine di Zeus (*Tim.* 1-2 e 10) o al tridente di Poseidone (*Cont.* 7); nella seconda rifiuta anche di coadiuvare Hermes nel sostenere l'accusa, dipingendosi con un solo tocco come un βάναισος (ἀμφὶ τὴν κάμινον ἔχω τὰ πολλά)<sup>52</sup>.

Interlocutore dialettico di Prometeo resta Hermes, che lo era anche nella grande scena conclusiva del *PV*. Ma Prometeo, invece di attaccarlo come «servo di Zeus» (Aesch. *PV* 941 s.; Eur. *Ion* 4; Ar. *Pl.* 1170), impiega l'arma dell'ironia e fa leva sul carattere originario di *trickster* che entrambi condividono<sup>53</sup>. Proponendo a Hermes ed Efesto di dividersi l'accusa (διελόμενοι τὴν κατηγορίαν), Prometeo aveva

<sup>50</sup> Il pretesto che Prometeo adduce e che Hermes mostra di accogliere è la disponibilità di tempo (εἰ γοῦν σχολή σοι ...), da non correlare con Aesch. *PV* 818, ma da considerare un generico *topos* della struttura dialogica (per es., *I. conf.* 6, *Herm.* 13, *VH* 2.20; cf. *Tab. Ceb.* 3.1, *Plu. Mor.* 975d), forse originato da un modello illustre come *Pl. Phaedr.* 258e (così suggerisce W.C. Helmbold in H. Cherniss- W.C.H., *Plutarch's Moralia* XII, London-Cambridge Mass. 1957, 415 nt. c; cf. anche Branham, 94).

<sup>51</sup> Un'arguzia di tipo metascenico (con implicito riferimento alla distanza temporale tra la rappresentazione del *PV* e l'epoca di Luciano)? Hermes che gioca sulla immutabilità di una tradizione mitica consolidata da secoli? In ogni caso, una chiara definizione dell'ἔφεσις in *Abd.* 11, cf. anche *Herm.* 30, *Bis acc.* 12 (per l'istituto giuridico storico cf. P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981, 160-62).

<sup>52</sup> Cf. Hesych. β 186 L. βαναισία: πᾶσα τέχνη διὰ πυρός. κυρίως δὲ ἡ περὶ τὰς κάμινους, Xen. *Oec.* 4.2. Così Luciano immagina costantemente Efesto: *I. conf.* 8 ὁ Ἥφαιστος ... βάναισός τις, *Sacr.* 6, *D. Deor.* 8.4 e 17.1. Ciascun dio è in Luciano ridicolizzato secondo il suo dominio: così Poseidone fa «pensate da tonno» (*I. trag.* 25 θυννώδες τὸ ἐνθύμημα), Dioniso «intemperanze da ubriaco» (*Deor. Conc.* 5 παρωμία).

<sup>53</sup> Cf. N.O. Brown, *Hermes the Thief*, Wisconsin 1947, 30; U. Bianchi, *Prometheus, der titanische Trickster*, *Paideuma* 7, 1961, 431 ss.; W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il «Trickster» fondatore*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a c. di C. Grottanelli e N.F. Parise, Roma-Bari 1988, 170.

assegnato al primo la κρεανομία e l'άνθρωποποιία, lasciando che fosse il secondo a parlare περί τῆς κλοπῆς. Vedendo che Efesto cede l'intero compito al compagno, egli ostenta meraviglia: non avrebbe mai pensato che Hermes fosse disposto a parlare contro un'arte di cui egli stesso è partecipe<sup>54</sup> (οὐκ ἄν ποτε ὦμην καὶ περί τῆς κλοπῆς<sup>55</sup> τὸν Ἑρμῆν ἐθελῆσαι ἄν εἰπεῖν οὐδὲ ὄνειδιεῖν μοι τὸ τοιοῦτο ὁμοτέχνω<sup>56</sup> ὄντι), quindi contro un collega (cf. i detti proverbiali che circolavano sui ladri: Arist. *EE* 1235a ἔγνω δὲ φῶρ ... φῶρα, Call. *Epigr.* 43.6 Pf. φωρὸς δ' ἴχνια φῶρ ἔμαθον, e il malizioso aneddoto attribuito a Diogene cinico in Diog. Laert. 6.45).

Senza ottemperare all'invito di esporre in dettaglio 'le ragioni' di Zeus<sup>57</sup>, Hermes dichiara superfluo dilungarsi<sup>58</sup> e aggiunge poco a quel che ha detto al § 3, limitandosi ad enunciare i capi d'accusa.

Ha inizio l'orazione di Prometeo. La prima argomentazione (§§ 7-10) è costruita in modo sapiente su un deliberato fraintendimento delle parole di Hermes. Questi ha enunciato l'accusa come un «inganno» ai danni del re degli dei in occasione di una «divisione delle porzioni di carne» affidata al Titano. Si ricordi che, nell'episodio mitico che è all'origine (Hes. *Th.* 535 ss.), siamo trasportati da Esiodo *in medias res* nella località di Mecone senza un chiaro antefatto. Luciano sfrutta l'ambiguità del racconto esiodico, la mancanza di un preciso contesto, il silenzio su alcuni punti importanti riguardo ai quali

<sup>54</sup> Cf. *D. Deor.* 11.1 s., *Cat.* 1 e 4. Hermes è patrono dei ladri fin da *h. Merc.* 175 e Hippon. fr. 2 Dg. (= 3a W.).

<sup>55</sup> Contribuisce all'ironia l'uso con diversa connotazione, a breve distanza, dei due περί τῆς κλοπῆς: il primo si riferisce specificamente al 'furto del fuoco', il secondo al 'furto' in generale.

<sup>56</sup> Un'arguzia che Luciano sfrutta più volte in contesti diversi: in *D. Mort.* 27.1, Paride, minacciato di aggressione da Protesilao, che lo incolpa di essere stato la causa della sua morte, si trae d'impaccio adducendo la loro affinità nelle cose d'amore (ὁμότεχνοι ὄντα σοὶ ἐρωτικὸς γὰρ καὶ αὐτός εἰμι); un altro esempio è *Demon.* 23.

<sup>57</sup> § 5 μηδὲ καθυφῆς τι τῶν δικαίων τοῦ πατρός. Il valore concreto di τῶν δικαίων è ben elucidato da Theophr. *Char.* 17.8 δίκη νυκσίας ... ἐγκαλεῖν τῷ γράμῳ τὸν λόγον ὡς πολλὰ παραλελοιπότες τῶν δικαίων.

<sup>58</sup> Per l'attacco di battuta, fortemente sarcastico, con πάνυ γοῦν cf. *Ar. Pl.* 565 (cit. da J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954<sup>2</sup>, 455) e soprattutto Luc. *Deor. Conc.* 11 πάνυ γοῦν μυστηρίων, ὦ Ζεῦ, δεῖ ἡμῖν, ὡς εἰδέναι θεοὺς μὲν τοὺς θεοὺς, κυνοκεφάλους δὲ τοὺς κυνοκεφάλους, *Ind.* 16, *Merc. cond.* 25, *Bis acc.* 5.

ancor oggi gli studiosi discutono<sup>59</sup>. Prometeo dunque replica a Hermes ambientando l'inganno in una scena di banchetto<sup>60</sup>, dove egli avrebbe semplicemente giocato una burla conviviale a Zeus, immaginato forse addirittura come συμποσίαρχος, rex convivii<sup>61</sup>. Luciano legge ingegnosamente il modello esiodeo: Prometeo aveva il sorriso sulle labbra (*Th.* 547 ἦκ' ἐπμειδῆσας) quando invitava Zeus a scegliere a suo piacimento tra le due porzioni che aveva davanti (*Th.* 548 s. Ζεῦ .../ τῶν δ' ἔλευ ὀπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει); di qui l'idea che la prova cui lo sottoponeva fosse un semplice divertimento, paragonabile agli indovinelli del simposio (cf. *Poll.* 6.107 τῶν μὲν συμποτικῶν καὶ αἰνιγμα καὶ γρίφος· τὸ μὲν παιδιὰν εἶχεν ...), per vedere se riconosceva qual era la migliore (§ 8 παιδιὰν τινα ἔπαιξε πειρώμενος εἰ διαγνώσεται τὸ βέλτιον ὃ αἰρούμενος). In tal modo non solo la gravità del suo gesto è ridotta a poco, ma da questo nuovo punto di partenza egli può far ricadere su Zeus la colpa di aver ecceduto nell'ira<sup>62</sup> ricorrendo a una vendetta atroce per qualcosa che

<sup>59</sup> Per un tentativo di messa a punto, ved. J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles correlatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, *MH* 27, 1970, 1-15; cf. anche J.-P. Vernant, *Sacrifice et alimentation humaine: à propos du Prométhée d'Hésiode*, *ASNP* s. III 7, 1977, 905-40; Id., *A la table des hommes*, in M. Detienne-J.-P. V., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (tr. it. Torino 1982), 37-132.

<sup>60</sup> Bisogna osservare che Luciano in realtà parla di συμπόσιον, e la spartizione della carne non poteva avere luogo nello svolgimento di un simposio classico: o dobbiamo ammettere che lo scrittore abbia sorvolato su questo particolare, o, meglio, supporre che egli si rifacesse al banchetto di tipo omerico, dove il momento del mangiare e del bere non sono ancora nettamente divisi (cf. *Athen.* 1.12c-e, 13d-f; M. Vetta, in *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, a c. di M.V., Roma-Bari 1983, XL-XLII; K. Bielowlawek, *ibid.*, 99). Un'altra apparente imprecisione capita al § 13, dove l'emistichio tratto da *Hes. Op.* 61 è riferito a Prometeo, mentre nel luogo originale descrive la modellatura di Pandora da parte di Efesto: ma è facilmente interpretabile come una nota divertente quella di Prometeo che cita disinvoltamente da uno dei suoi *autores* attribuendosi mezzo verso non suo.

<sup>61</sup> Hermes ha solo detto, al § 6, ἐξηπάτας ... τὸν βασιλέα: Prometeo intende, o finge di intendere, il verbo in accezione attenuata (§ 8 τὰς γε ἀπάτας ... τὰς τοιαύτας συμποτικὰς οὐσας): così in οὔτε ... βασιλικόν (§ 8) potrebbe esserci un *pun* tra (θεῶν) βασιλεύς e (συμποσίου) βασιλεύς (cf., per questa qualifica, *Sat.* 4 e 9; *Plu. Quaest. conv.* 622a, dove c'è un arguto parallelismo tra τῶν Ἀσσυρίων βασιλεύς e συμποσίου βασιλεύς [un altro simile in 679b: πατηγυριάρχου μᾶλλον ἢ συμποσιάρχου δεομένων]; *Hor. Carm.* 1.4.18). «Il simposiarca deve essere un uomo sobrio e avveduto, volto a rafforzare l'amicizia e a evitare che essa venga minacciata da litigi» (P. Von der Mühl, *Il simposio greco*, in *Poesia e simposio nella Grecia antica*, 27): il riferimento è in primo luogo a *Pl. Leg.* 1.639d-640e.



non lo meritava. Zeus avrebbe invece dovuto attenersi alla regola simposiale che prescrive di «non serbare nella memoria quel genere di inganni che sogliono avvenire nei conviti» (§ 8 τὰς γε ἀπάτας ... τὰς τοιαύτας συμποτικὰς οὔσας οὐ χρῆ ... ἀπομνημονεύειν), e che è sintetizzata nel motto μισῶ μνάμονα συμπόταν<sup>63</sup>. La dimostrazione, elegantemente incorniciata in una struttura circolare, che riprende la tesi (§ 7 διῶτι μικρὸν ὄστουν ... εὔρεν, ἀνασκολοπισθησόμενον πέμπειν παλαιὸν οὕτω θεόν) nella conclusione (§ 10 ἀνεσκολοπίσθη δὲ οὐδεὶς παρ' αὐτοῖς τῶν τηλικούτων ἔνεκα), presenta tracce della trattatistica morale περὶ ὀργῆς. I *topoi* sull'ira che si possono rilevare sono essenzialmente: (1) l'ira che nasce per un motivo futile, e in particolare quella che è suscitata nel banchetto da scherzi e motteggi (§§ 7-8)<sup>64</sup>; (2) l'ira che accusa lo stesso iracundo di piccineria e grettezza di spirito (§ 9)<sup>65</sup>; (3) l'esempio dell'ira contro i servi (§ 10)<sup>66</sup>. Zeus si rivela μικρολόγος<sup>67</sup>, μεμψίμοιρος<sup>68</sup> (§ 7), μικρόψυ-

<sup>62</sup> Già in Esiodo (*Th.* 533, 554, 561, 568, 615; *Op.* 47) «l'ira caratterizza l'atteggiamento di Zeus verso Prometeo» (A. Masaracchia, *Per l'interpretazione del Prometeo. I*, QUCC n.s. 20, 1985, 44 nt. 1; cf. anche Duchemin, *Prométhée*, 15 s.). Nei §§ 7-10 il discorso di Prometeo insiste sulla sfera semantica dell'ira: ὀργίζεσθαι (§ 7), ἀγανακτεῖν (§ 7), ὀργὴν (§ 8), μήνυν (§ 8), ἀγανακτίσειν (§ 8), τῆ γῆ τὸν οὐρανὸν ἀναμεμῖχθαι (§ 9, proverbio ἐπὶ τῶν σφόδρα ὀργιζομένων, *Paroem. Gr.* 2.20 L.-S., *Sud.* 1.522 A.; cf. T.W. Rein, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Lucian*, Diss. Tübingen 1894, 81; osserviamo che l'espressione poteva forse suonare comica in bocca a Prometeo che ha appena giurato, al § 7, νῆ τὸν Οὐρανόν, e che al § 16 nomina le due antiche divinità progenitrici, τὸν Οὐρανὸν καὶ τὴν Γῆν), τοῦ ἀγανακτοῦντος (§ 9), πρὸς ὀργὴν εὐχέρειαν (§ 9), ὀργίζεται (§ 9), τὰ ἐς ὀργὴν (§ 10), ὀργισθεῖεν (§ 10).

<sup>63</sup> Discusso da Plutarco in apertura delle sue *Quaestiones convivales*, 612c (cf. anche *Mart.* 1.27.7). Luciano lo cita in *Symp.* 3 (μισῶ γάρ, φησὶ καὶ ὁ ποιητικὸς λόγος, μνάμονα συμπόταν) riconoscendone giustamente l'origine poetica (corrisponde infatti a *Adesp.* 1002 *PMG*) prima che proverbiale (*Paroem. Gr.* 2.533, 761 L.-S.). I criteri di comportamento cui ci si doveva attenere nel simposio classico - gli stessi ai quali Prometeo implicitamente si richiama - sono formulati con chiarezza in *Adesp. eleg.* 27 W. = 12 G.-P. (su cui cf. le osservazioni di E. Degani in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, II, 1010). Sulle possibili degenerazioni violente dell'intrattenimento simposiale (come quelle descritte proprio da Luciano nel suo *Symp.*), ved. anche E. Pellizer, *Della zuffa simpotica*, in *Poesia e simposio nella Grecia antica*, 29-41.

<sup>64</sup> Cf. *Plu. Coh. ira* 454d; *Philod. Ir.* col. XXV 22-34 Indelli.

<sup>65</sup> *Plu. Coh. ira* 456f-457a.

<sup>66</sup> Cf. *Plu. Coh. ira* 459b-460c, 461b; *Philod. Ir.* coll. XXIII 35 - XXIV 31 e XXVIII 1 ss. Indelli; *Sen. Ir.* 2.25.3-4. Ma il nostro luogo trova l'analogia più stretta in *Hor. Serm.* 1.3.80-3 (satira che è fra quelle di ispirazione diatribica, cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926, 139; in genere, presunte

χος<sup>69</sup> (§ 9) per null'altro che una porzione di carne<sup>70</sup>, così come Artemide si mostra tale per non essere stata invitata al banchetto di Eneo (*Sacr.* 1 τῆς Ἀρτέμιδος μεμψιμοιρούσης ὅτι μὴ παρελήφθη πρὸς τὴν θυσίαν ὑπὸ τοῦ Οὐλέως, *Symp.* 25). Gli Olimpi condividono i vizi umani, anzi si può spesso istituire un paragone fra i loro comportamenti e quelli delle categorie di uomini che più Luciano prende di mira: filosofi, ricchi e potenti. Qui il parallelo è offerto dal risentimento espresso dallo stoico Hetoemocles nella lettera che scrive ad Aristeneto, per essere stato escluso dal suo banchetto (*Symp.* 21-7); inoltre, sia gli dei sia i filosofi sono quelli cui meno si addice un sentimento come l'ira (cf. rispettivamente *I. conf.* 14 e *Pisc.* 8).

Una simile rilettura del luogo in cui Esiodo narra il momento mitico fondamentale dell'instaurazione del sacrificio è fortemente originale e non mi sembra che abbia precedenti noti nella letteratura greca. Gli unici riferimenti parodici sono le allusioni dei poeti comici alla paradossale povertà dell'offerta sacrificale destinata agli dei, costituita - fanno ironicamente rilevare - dalle parti che gli uomini non possono mangiare<sup>71</sup>.

consonanze tra le *Satire* di Orazio e Luciano sono state spiegate o supponendo Menippo come fonte comune o ammettendo che Luciano possa aver letto Orazio, cf. Hall, 110-21). Dopo aver ammonito di commisurare - qualora proprio non si riesca a reprimere l'ira - la punizione alla gravità della colpa, Orazio aggiunge: *siquis eum servum, patinam qui tollere iussus / semesos piscis tepidumque ligurierit ius, / in cruce suffigat, Labeone insanior inter / sanos dicatur*. Per l'appropriatezza dell'esempio del μάγειρος, date le sue funzioni, alla situazione di Prometeo, cf. Poll. 6.34 κρεωδαίτης δὲ ὁ διατέμνων, ὄν καὶ μάγειρον ... ἔνιοι καλοῦσιν, Pl. *Euthyd.* 301c-d, Plu. *Mor.* 175d, Athen. 14.659d; G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros*, Leiden 1982, XVII e 5.

<sup>57</sup> Cf. Theophr. *Char.* 10.1.

<sup>68</sup> Cf. Theophr. *Char.* 17.1. È il tema n. 80 in *Oltramare*, 62, ed è attaccato in particolare da Orazio nella prima satira del libro I. Irosi di natura e μεμψιμοιροί nel banchetto sono anche i filosofi secondo *Parresiade* (*Pisc.* 8 e 34).

<sup>69</sup> Cf. Arist. *IV* 1251b τοιοῦτός ἐστιν ὁ μικρόψυχος οἷος πάντα τὰ ὀλιγαρήματα καλεῖν ὕβριν καὶ ἀτιμίαν ... ἀκολουθεῖ δὲ τῇ μικροψυχίᾳ μικρολογία, μεμψιμοιρία.

<sup>70</sup> Cf. *Sat.* 32 ἂ περὶ τῆς νομῆς τῶν κρεῶν αἰτιῶνται ... καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μικροπρεπῆ.

<sup>71</sup> Cf. *Pherecr.* fr. 28 K.-A., *Eub.* fr. 94 e 127 K.-A., *Com. adesp.* 1205 (3.606 K.), *Men. Dysc.* 451-53 (col comm. di E.W. Handley, *The Dyskolos of Menander*, London 1965, 214, ad 447-54, e 216, ad 451 s.); lo stesso Luciano può essere incluso nell'elenco, cf. *Bis acc.* 10.

Anche riguardo alla seconda accusa (§§ 11-17) Prometeo non nega i fatti contestatigli: si propone però di dimostrare - cambiando registro e passando ad una apparente serietà - che ha compiuto qualcosa di molto utile alla comunità degli dei, i quali lo hanno mal ripagato. Gli argomenti che Prometeo adduce sono sostanzialmente due:

- (1) è un bene per gli dei che gli uomini esistano, perché con un termine di paragone inferiore essi possono apprezzare meglio la beatitudine di cui godono (§§ 12 e 15);
- (2) gli uomini non recano alcun detrimento agli dei, anzi li onorano con templi, altari, sacrifici (§§ 12, 14 e 17 fin.).

Il primo argomento è il più significativo perché traspone originalmente al mondo degli Olimpici una riflessione che Luciano altrove applica alla società umana. Al § 12 (ένδειν τι ὤμην τῷ θείῳ, μὴ ὄντος τοῦ ἐναντίου αὐτῷ καὶ πρὸς ὃ ἔμελλεν ἡ ἐξέτασις γιγνομένη εὐδαιμονέστερον ἀποφαίνειν αὐτό) Prometeo lascia intendere di avere in certo qual modo interpretato una inespressa esigenza della divinità, che però, invece di costituire un nobile movente alla creazione degli esseri umani (cf., per contrasto, Pl. *Tim.* 29e, dove il supremo demiurgo, buono e privo d'invidia, volle che tutto fosse *simile a sé*)<sup>72</sup>, si rivela come la meschinità di chi, trovandosi in una posizione eminente, vuole avere sempre di fronte un termine di confronto *antitetico* (τ ο ὕ ἐ ν α ν τ ῖ ο υ α ὐ τ ῶ) su cui misurare la propria superiorità e felicità. Il pensiero è sviluppato al § 15, dove diviene evidente che una tale configurazione del rapporto dei/uomini non è che un'estensione del rapporto ricchi/poveri. Il motivo della relatività della ricchezza (che cioè perde valore senza testimoni)<sup>73</sup> è infatti presente in *Nigr.* 23 e *Sat.* 29<sup>74</sup>, dove Luciano sferza e mette in ridicolo l'atteggiamento dei ricchi dicendo che, se non esistesse la folla degli adulatori e di quelli che ammirano e invidiano le loro fortune, andrebbero essi stessi dai pove-

<sup>72</sup> δι' ἡντινα αἰτίαι γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτός ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσιον ἐαυτῷ. Luciano riecheggia il *Timeo* (35a, 41d) in *Bis acc.* 34.

<sup>73</sup> Lo ritroviamo in Plutarco, che è prezioso testimone della fortuna di *topoi* del genere: *Quaest. conv.* 679b ἀπλουτων γὰρ οἶονται τὸν πλοῦτον ... ἂν μὴ μάφτυρος ἔχη, *Cup. div.* 527f, 528a; cf. anche Sen. *Ep.* 9.20 *si cui ... sua non videtur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.*

<sup>74</sup> Cf. anche *Paras.* 58 (con il comm. di H.-G. Nesselrath, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin-New York 1985, 487).



Con l'obiezione - avanzata dallo stesso Prometeo con l'artificio retorico dell'*occupatio* (§ 16 ἔτι καὶ τοῦτο ἴσως φαίης ἄν ...) - che agli dei vengano troppe molestie dal doversi prender cura degli uomini, Luciano si propizia un'occasione per riproporre un altro dei suoi temi teologici preferiti, il contrasto tra stoici ed epicurei sulla Provvidenza (πρόνοια)<sup>80</sup>. Non è solo qui che gli dei sostengono l'apparente paradosso che la loro vita è eccessivamente laboriosa<sup>81</sup>: in *Sat.* 7 Crono

*bei Lucian*), spiegato dagli antichi nel senso (presente in Hdt. 6.134.2) che non bisogna toccare (cioè profanare) quello che è consolidatamente immobile (cioè inviolabile; cf. analogo concetto, con ὄδυτος, in Aesch. *Ag.* 369-72, Soph. *OT* 891) e tale deve restare. Ma - avverte Platone - è un detto versatile (cf., in accezione figurata, *Adesp. Tr.* F 361 *TrGF*) che si adatta a parecchie situazioni: ἐπὶ πολλοῖς γὰρ δὴ λεγόμενον εὖ τὸ μὴ κινεῖν τὰ ἄκίνητα (*Leg.* 11.913b). Di Platone sono due esempi che presentano un sottinteso ironico: in *Theaet.* 181b esso consiste nel chiamare τῶν τὰ ἄκίνητα κινούντων i filosofi eracleiti già poco prima motteggiati come τοὺς βέοντας; in *Leg.* 8.842e μὴ κινεῖται γῆς ὄρια μηδεὶς ... νομίσας τὸ τὰκίνητα κινεῖν ἀληθῶς («nel vero senso dell'espressione») τοῦτο εἶναι, l'ironia risiede invece nel ricondurre la locuzione dal senso figurato a quello letterale. Nel discorso di Prometeo l'alterazione formale (ἄκίνητον sing.; κινεῖν sciolto in una perifrasi; aggiunta di τέως restrittivo) fa preponderare la valenza letterale delle parole, ma contemporaneamente è suggerita l'idea che Prometeo abbia un impulso di rammarico per aver fatto qualcosa che era meglio non fare («ho mosso quello che doveva essere lasciato come stava»).

<sup>80</sup> Divenuto ormai un *topos*, cf. Quint. *Inst.* 5.7.35 *inter Stoicos et Epicuri sectam secutos pugna perpetua est, regaturne providentia mundus*. Quello della πρόνοια / *providentia* è, d'altra parte, un concetto che ebbe una grande importanza nell'impero romano nel I e II sec. d. C.; cf. J.-P. Martin, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Rome 1982, in partic. p. 427: «... et l'existence d'un Lucien, qui a pris la peine d'écrire un *Zeus refusé* contre la Providence, ne saurait éliminer le fait que le principal du sentiment religieux du second siècle trouve sa place autour d'elle». Un isolato riferimento alla πρόνοια / *providentia* dell'imperatore mi sembra si possa forse riconoscere in *Apol.* 13 (ὑπὲρ τῶν φροντίδων καὶ προνοίας, ἦν ἐκφέρονται προσκοποῦντες αἰεὶ τὰ κοινὰ καὶ βελτίω ποιοῦντες).

<sup>81</sup> *Bis acc.* 1 s. offre uno stretto parallelo. Zeus lamenta ὅποσα τῶν ἀθρώπων ἔνεκα πύσσομεν e aggiunge che non si dovrebbero ritenere beati gli dei «per il nettare e l'ambrosia» (cf. 3); quindi, nell'enumerare ὅσα ... πράγματα ἔχω πρὸς τοσαύτας φροντίδας διηρημένος, deplora che, pur volendo ogni tanto riposare, με δεῖ ... πάντα ἐπισκοπεῖν ὡς περ τὸν ἐν τῇ Νεμέᾳ βουκόλον. È istruttivo vedere, *en passant*, come sia tanto elaborata quanto inattendibile la spiegazione autoschediastica che dà di questa similitudine lo scolio, secondo il quale il leone di Nemea, prima che Eracle lo uccidesse, avrebbe costituito un costante pericolo per chi aveva bestie al pascolo nella zona (l'idea non è peraltro peregrina: cf., per es., Soph. *Tr.* 1092 s.). Per individuare l'allusione basta invece Λουκιανὸν ἐκ Λουκιανοῦ σαφηνίζειν: da *D. Deor.* 7 si capisce che il mandriano insonne di Nemea è Argo (βουκόλον ... πολυόμματον Ἄργου ... ἄτυπος ὢν ... εἰς τὴν Νεμέαν - ἐκεῖ δέ που ὁ Ἄργος βουκολεῖ). Base del tutto differente ha invece nel § 16 del *Prometheus* la comparazione col νομεύς: quello fra dei/re/pastori era un

finge di aver lasciato spontaneamente il regno celeste a Zeus perché era troppo faticoso badare a tutte le incombenze che comportava (punire i malvagi, esaudire le preghiere, generare i fenomeni naturali). Tutto lo *I. trag.* è imperniato sulla contrapposizione teorica tra il dio epicureo che, come lo descrive Cicerone, *nihil...agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur* (*Nat. deor.* 1.51; cf. *Lucr.* 2.649-51, 3.23 s.), e il dio stoico, *laboriosissimum ... qui ... hominum commoda vitasque tueatur* (*Nat. deor.* 1.52), *... omnia providentem et ... plenum negotii deum* (*Nat. deor.* 1.54, cf. 2.73 ss.)<sup>82</sup>. Nel nostro luogo si può scorgere un riflesso ancora più completo della teologia epicurea quando Prometeo dice: ἦ τί γὰρ ἂν ἐπράττομεν οὐκ ἔχοντες ὧν προνοῶμεν τούτων; ἡργοῦμεν ἂν καὶ τὸ νέκταρ ἐπίνομεν καὶ τῆς ἀμβροσίας ἐνεφοροῦμεθα οὐδὲν ποιῶντες<sup>83</sup>. È noto, infatti, che gli avversari si burlavano degli dei epicurei accusandoli di oziosità, di non far nulla (*Cic. Nat. deor.* 1.102 *deum...feriatum*; *Sen. Ben.* 4.4.1 *nihil agit*; *Min. Fel.* 19.8 *Epicurus ille, qui deos ... otiosos fingit*; *Tert. Apol.* 47.6 *otiosum et inexercitum*), e che, d'altra parte, Filodemo riservava loro solamente le attività di alimentarsi e conversare (*De dis* III fr. 77 D.)<sup>84</sup>. Se Luciano sfrutta più volte lo stesso *topos* teologico-filosofico, possiamo però notare come ne varia la prospettiva d'impiego, per cui gli effetti comici risultano differenti<sup>85</sup>. Nelle altre opere che abbiamo

parallelismo tradizionale, dalla formula omerica ποιμένα/ποιμένι λαῶν, che molti re e capi condividono, fino a Senofonte (*Cyr.* 8.2.14; *Mem.* 3.2.1), Platone (*Pol.* 271d-e, *Crit.* 109b), Aristotele (*EN* 1161a), Dione di Prusa (*Or.* 1.17 ss.; 2.72 ss.) - come è naturale, essendo comune a tutti e tre l'ἐπιμέλεια di una moltitudine di individui soggetti. Il pastore è qui citato come esempio di vita che non è solo faticosa (come invece quella dei lavoratori dei campi: cf. *Men. Dysc.* 604-06; G. Giangrande, *Théocrite, Simichidas et les "Thalysies"*, AC 37, 1968, 502 nt. 26) ma anche piacevole (καίτοι τό γε ἐργῶδες τοῦτο καὶ ἡδύ): un punto di vista che ha sufficiente sostegno in molta poesia bucolica.

<sup>82</sup> Cf. le note di A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum* I-II, Cambridge Mass. 1955-58, ai luoghi cit. Per altre testimonianze dottrinali, cf. *Epic. fr.* 360 ss. Us. e *SVF* 2.1106 ss.

<sup>83</sup> Già qualche rigo sopra, πολλά ... ἔχειν πράγματα è terminologia epicurea, cf. *Epic. RS I* e il reimpiego comico dell'espressione in *Sen. Apoc.* 8.1.

<sup>84</sup> H. Diels, *Philodemos über die Götter drittes Buch*, Abhandl. königl. Preuss. Akad. Wiss. philos.-hist. Kl. 1916.4, Berlin 1917, 67; G. Arrighetti, *Filodemo Περὶ θεῶν III, fr. 74-82, Pap. Herc. 157*, PP 10, 1955, 331-33; J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972, 146-56.

<sup>85</sup> Ved., in generale, G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976.

ricordato, il concetto stesso della πρόνοια divina è apertamente messo in discussione da una mente critica (Damide e Momo nello *I. trag.*, Cinnisco nello *I. conf.*)<sup>86</sup>, e gli dei - Zeus in particolare - sono preoccupati che la sua negazione possa trionfare; nel *Prometheus*, invece, Prometeo sottolinea agli altri dei i lati negativi della vita che prima conducevano, in piena corrispondenza con la dottrina di Epicuro, e cerca di convincerli che la vita attiva propugnata per loro dagli stoici - nella quale egli li ha spinti, loro malgrado, plasmando gli uomini - è preferibile, se non altro per sfuggire alla noia dell'ozio. Un capitolo importante, e - abbiamo visto - fervidamente dibattuto, della teologia è così abbassato al rango di un protreptico sui *genres de vie*<sup>87</sup>, indirizzato a dei evidentemente incerti delle loro scelte, con il che viene comicamente travolto quel necessario rapporto tra condizione umana e divina che è uno dei «communs dénominateurs de la philosophie grecque: la vie idéale prônée par les sages est toujours présentée comme celle des dieux»<sup>88</sup>.

Una cosa che gli dei (e Zeus in particolare, come appare dagli esempi di metamorfosi a fini di seduzione) non possono negare è la loro predilezione per le mortali, e questo è in così flagrante contraddizione con l'accusa, che essi muovono a Prometeo, di aver dato vita al genere umano, che la semplice enunciazione del fatto, con accento di sorpresa, permette a Prometeo di chiudere convincentemente questa parte della sua argomentazione, ricordando un'altra loro debolezza che Luciano rimprovera spesso a uomini e dei: l'intemperanza di natura sessuale, soprattutto quando essa contrasti con dichiarazioni di

<sup>86</sup> Ved., in generale, Caster, 123-78 (che, nell'analisi del tema, rivolge poca attenzione al *Prometheus*); V. Gazza, *I tre scritti affini di Luciano: Ζεὺς ἐλεγχόμενος, Ζεὺς τραγωδός, Θεῶν ἐκκλήσια*, *Aevum* 27, 1953, 1-17; J. Bompaire, *Le destin dans le «Zeus confondu» de Lucien de Samosate*, in *Mélanges J. Duchemin*, Paris 1983, 135 s.

<sup>87</sup> Ved. R. Joly, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruxelles 1956.

<sup>88</sup> R. Joly, *Vie idéale et apotheose philosophique*, *AC* 25, 1956, 73. Per gli Epicurei, ad es., cf. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, München 1973, 101 nt. 23. Naturalmente Luciano è costretto a trascurare alcuni particolari dottrinali: per es., da parte epicurea, il fatto che l'esistenza degli uomini non obbliga gli dei a provvedere loro; da parte stoica, il fatto che tutto quello che gli dei fanno, lo fanno senza fatica (*sine labore ullo*, *Cic. Nat. deor.* 3.92).

morigeratezza.

Sul terzo e ultimo punto, Prometeo è più sbrigativo (§§ 18-19). Vediamo subito che egli non si considera troppo toccato dall'accusa di furto<sup>89</sup>. Siccome la natura (φύσις) del fuoco è tale che esso non diminuisce, se un altro vi attinge<sup>90</sup>, gli dei dal suo 'furto' non hanno sofferto alcuna perdita. È solo φθόνος il volerne privare chi ne ha bisogno<sup>91</sup>. Non è però lo φθόνος θεῶν della cultura greca classica<sup>92</sup>. Le differenze sono sostanziali: lo φθόνος di cui qui si parla ha di mira tutta l'umanità e non singoli individui; inoltre, è inteso non a deprimere una grande prosperità, ma a negare ciò che è indispensabile alle necessità elementari. Ci troviamo dunque vicini piuttosto allo φθόνος capriccioso che Pluto imputa a Zeus nell'omonima commedia aristofanea (*Pl.* 87-92). Quello che rende sapido e originale il discorso di Prometeo è che egli può rinfacciare agli dei un'altra contraddizione in cui la loro cortezza di vedute li fa cadere (§ 19 ἐναντωτάτη τοίσιον ἢ μέμψις ἂν γένοιτο αὐτῆ τῆ ὑμετέρᾳ ἐπιθυμίᾳ), quando tolgono agli uomini il mezzo senza il quale questi non possono compiere ed essi

<sup>89</sup> § 18 ἐπὶ τὸ πῦρ ... μέτεμι καὶ τὴν ἐπονείδιστον ταύτην κλοπὴν ἐ fortemente ironico; cf. la risposta di Simone (πάσι ὠνείδισας) in *Paras.* 2.

<sup>90</sup> La φύσις del fuoco era oggetto dell'indagine dei filosofi. Nei 13 capitoli rimastici del Περὶ πυρός di Teofrasto si dice solo che una proprietà fondamentale del fuoco è di generare continuamente sé stesso (τὸ ... πῦρ ... γεννητικὸν ... αὐτοῦ, Theophr. *Ign.* 6.351 W.). Il principio che enuncia Prometeo si ritrova però in *Enn. Scen.* 398-400 V<sup>2</sup> (cit. da Cic. *Off.* 1.51, che lo commenta): *Homo qui erranti comiter monstrat viam, / quasi lumen de suo lumine accendat facit. / Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.* Il modello logico cui risponde il ragionamento è peraltro largamente estensibile. Lo vediamo infatti applicato ad altri oggetti (per es., maliziosamente in *Ov. Ars* 3.90, *Priapea* 3.1 s.). Anche Luciano ha le sue variazioni sul tema: in *Anach.* 35 e, soprattutto, in *Herm.* 81, dove, ad un sedicente filosofo che pretende la mancata corresponsione dell'onorario per i suoi insegnamenti, lo zio di un discepolo replica: «Smetti di dire che sei vittima di un gravissimo torto, per il fatto che non ti abbiamo ancora pagato le parolucce che abbiamo comprato da te. Quello che ci hai venduto ce l'hai ancora tu, e le tue conoscenze non sono diventate di meno» (cf. in partic. οὐδὲν ἔλαττον γέγονε σοι τῶν μαθημάτων con *Prom.* 18 οὐδὲν τι ἔλαττον γίγνεται).

<sup>91</sup> Un antico precetto greco, tra l'altro, proibiva di negare il fuoco, come l'acqua, a chi ne chiedesse (cf. *Diph. fr.* 62.3 K.-A.). Che la divinità debba invece essere naturalmente estranea allo φθόνος (§ 18 ἔξω φθόνου παντὸς ἐστάναι) è detto con le parole di *Pl. Phaedr.* 247a e *Tim.* 29e, riecheggiate ancora più puntualmente da Libanio (8.511 F.) in apertura di una ἐκφρασις della punizione di Prometeo.

<sup>92</sup> Sull'argomento ved., da ultimo, M.W. Dickie, *Lo φθόνος degli dei nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo*, A&R 32, 1987, 113-25.



non possono ricevere i sacrifici, che è ciò a cui tengono di più. Fin dalla letteratura arcaica il fumo, e con esso l'odore, delle vittime bruciate ha costituito per gli dei una tentazione irresistibile (*h. Merc.* 131 s. ὀδμή γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἔβντα / ἦδει'). Aristofane ha fatto diventare dipendenza il gradimento (*Av.* 190-93, *Pl.* 137-42)<sup>93</sup>, e ha 'inventato' una nuova, ma adattissima, parte per il Prometeo della scena: avvertire i volatili ribelli della imminente capitolazione degli dei, privati del fumo dei sacrifici (*Av.* 1517-20). E di questo personaggio è difficile non pensare che vi sia qui un ricordo<sup>94</sup>.

Con ciò la requisitoria di Prometeo si conclude e il ritratto che ne emerge di Zeus è completo: Zeus è μεμψίμοιρος, μικρολόγος, facile all'ira e litigioso, vendicativo e violento, ha l'egocentrismo e l'atteggiamento mentale del ricco, è proclive alla lussuria, invidioso e poco generoso, e non solo manca di οὐτόρκειω<sup>95</sup> ma ha bisogno degli uomini, sia come termine di confronto per godere della propria condizione di superiorità e di privilegio sia per riceverne i sacrifici (quest'ultimo tratto si può equiparare all'avidità alimentare degli uomini); infine, Zeus non ha neanche tutto il potere che crede di avere, giacché dovrà scendere a patti con Prometeo e liberarlo (§§ 20-21). A che cosa può mirare una tale presentazione del 're degli dei e degli uomini', così partecipe della condizione umana?

Gli dei della religione greca rappresentano - è stato ben detto - l'autorità: in questo senso l'irrisione che ogni tanto Aristofane riserva loro è spiegabile come una generica necessità, sostanzialmente innocua, di autoaffermazione da parte della moltitudine dei soggetti<sup>96</sup>. Gli dei di Luciano sono tratteggiati in modo più specifico e sistematico:

<sup>93</sup> Per la diffusa presenza di questo motivo in Luciano, cf. J. Coenen, *Lukian. Zeus tragodos*, Meisenheim am Glan 1977, 72.

<sup>94</sup> Luciano conosceva la commedia: in *VH* 1.29 menziona la città di Νεφέλοκοκκυρία.

<sup>95</sup> Il possesso di questa qualità accomuna il saggio al dio, cf. *Diog. Laert.* 6.105 (*Diogene*).

<sup>96</sup> Cf. K.J. Dover, *Aristophanic Comedy*, Berkeley-Los Angeles 1972, 32: «The Greek's relation with one of his gods was essentially the relation between subject and ruler ... But a subject needs something else: the opportunity to assert himself by ridiculing the ruler. Fifth-century comedy provided a notable outlet for this kind of self-assertion by depicting deities not only as worsted by aggressive humans ... but also as stupid, greedy and cowardly». Branham, 173 s., ha attirato l'attenzione su questa pagina di Dover in relazione a Luciano.

hanno (in particolare qui nel *Prometheus*) il modo di ragionare e di comportarsi, i caratteri e i difetti propri della grande categoria degli ἀλαζόνες<sup>97</sup>, in cui rientrano tutti coloro che pretendono di essere chi non sono<sup>98</sup>. Come i potenti, i ricchi e gli intellettuali disonesti, anche gli Olimpi costituiscono un gruppo dominante<sup>99</sup> che pretende di avere e di far valere un'autorità cui molti erroneamente credono, ma che è in realtà usurpata, giacché essi non hanno i titoli per possederla, cioè la superiorità morale e intellettuale. I filosofi dovrebbero costituire esempio di serio pensiero e retto comportamento per gli altri uomini, ma disattendono quest'obbligo morale del loro pubblico ruolo (cf. *Nigr.* 24 s.), al punto da scadere al di sotto della gente comune (cf. *Symp.* 35, *Nec.* 21, *Herm.* 84); così gli Olimpi, nella rappresentazione che secoli di letteratura hanno dato di loro, se visti obiettivamente, invece di essere modello e garanzia di un ordine, almeno etico se non metafisico, fondamentalmente sano e integro, mostrano di partecipare - quasi paradigma rovesciato - delle manchevolezze, intellettuali e morali, degli uomini al punto da risultare uguali o anche inferiori ad essi (§§ 10, 16).

Dopo un veloce scambio tra Prometeo e Hermes, in cui questi si mostra più rispettoso che all'inizio e il Titano accenna fiduciosamente al suo liberatore e al suo possesso del segreto di Teti, il *Prometheus* è concluso da un tratto di tecnica dialogica (§ 21 ἡμεῖς δὲ ἀπίωμεν) che ribadisce, come altre volte<sup>100</sup>, il legame formale tra dialogo luciano e dialogo platonico<sup>101</sup>.

Cagliari

Tristano Gargiulo

<sup>97</sup> Cf., per es., l'elenco di vizi che dà Robinson, 31.

<sup>98</sup> Secondo l'efficace definizione di Robinson, 29.

<sup>99</sup> Cf. *Due seminari romani di Eduard Fraenkel*, Roma 1977, 8: «Se si vuole definire con una parola la qualità suprema della divinità greca prima di Platone ... si deve dire οἱ κρείττορες, *praepotentes*, prepotenti nel vero senso etimologico. La morale verso la divinità (Pindaro, tragici attici) è che l'uomo non deve cercare di elevarsi agli dei: l'uomo deve conservare il suo posto nel mondo e gli dei sono sopra di lui».

<sup>100</sup> Cf. anche Luc. *D. Mort.* 22.9, *Gall.* 33, *I. conf.* 19, *Pisc.* 52, *Icar.* 34, *Pro Im.* 29.

<sup>101</sup> Cf., per es., Pl. *Euthyphr.* 15e, *Men.* 100b, *Phaedr.* 279c, *Prot.* 362a. Cf. anche nt. 50.