

PER UNA DEFINIZIONE DI ZEUS-LUCE: SPUNTI ESIODEI

TOWARDS A DEFINITION OF ZEUS-LIGHT: NOTES ON HESIODUS

Prendendo le mosse dai relativi passi della *Teogonia* esiodea, l'autore ha cercato di mettere in evidenza lo stretto rapporto tra Zeus e la luce, intesa in senso sia fisico sia spirituale, come sembrano dimostrare alcune delle divinità che da Zeus-luce hanno avuto origine. Osservate le differenze rispetto al fuoco, e al fulmine –attributo specifico di Zeus–, si potrebbe riconoscere, in questa proprietà del signore degli dèi, una sorta di quinto elemento primordiale, oltre ad aria, acqua, terra e fuoco.

Starting from the relevant passages of the *Theogony* by Hesiod, the author has tried to point out the close relation between Zeus and the light, considered both in physical and spiritual sense, as some of the divinities that originated from Zeus-light seem to demonstrate. Looking through the differences as regards the fire and the lightning –Zeus' specific attribute–, you might recognize, in this property of the lord of gods, a kind of fifth primeval element, besides air, water, earth and fire.

Parole-chiave: Esiodo, *Teogonia*, Zeus-luce, primordiali elementi.

Key Words: Hesiod, *Theogony*, Zeus-light, primeval elements.

1. Soltanto nei vv. 881-929 e 938-944 della *Teogonia* (cf. *infra*, § 4) Esiodo parla in modo organico di Zeus e della sua prole; ma già nel proemio dell'opera, subito dopo l'*incipit* dedicato alle Muse¹ ispiratrici del poeta², egli è

¹ La prima vera e propria invocazione alle Muse s'incontra più avanti, ai vv. 104-115; altre due a introdurre rispettivamente l'elenco degli eroi, ai vv. 965-968, e la stirpe delle donne –vale a dire i semidei–, ai vv. 1021-1022. Questi due ultimi versi sono considerati dalla maggior parte degli studiosi il proemio del *Catalogo delle donne o Eèe* (e infatti molti codici li omettono), ora in parte restituito dal POxy 2354, pubblicato da E. Lobel nel 1956: sulla controversa questione, cf. F. Jacoby, *Hesiodi Carmina*, I, *Theogonia*, Berlin 1930, 29 ss.; P. Mazon, Hésiode, *Théogonie* etc., Paris, "Les B. L." 1951² (1928¹), notice, 13; F. Gargiulo, Esiodo, *Teogonia*, trad. e note di F. G., Milano, Rizzoli (B.U.R.), 1959, 110, n. ai vv. 1019-1022; J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodaia*, Leiden 1960, 435 ss.; M. L. West, Hesiod, *Theogony*, Oxford 1966, 48-52 e nn. ai vv. 881 ss., specialmente 1019 ss. e 101 ss.; A. Colonna, Esiodo, *Opere*, Torino, U.T.E.T., 1977, 17 ss. e 121, n. 58, *ad th.* 1021 ss.; G. Arrighetti, Esiodo, *Teogonia*, introd., trad. e note di G. A., Milano, Rizzoli (B.U.R.), 1984, 162, n. ai vv. 1021-1022; L. Bona Quaglia, voce *Esiodo* in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milano, Marzorati, 1988, II, 907 e 910; etc.

² Mi sembra un'inaccettabile forzatura l'ipotesi di E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* [Oxford 1950], trad. ital., Firenze, La Nuova Italia, 1983, cap. IV: *Schema onirico e schema di civiltà*, p. 148 ss., il quale, riprendendo un'idea di K. Latte, "Hesiods Dichterweihe", *Antike und Abendland* 2, 1946, 156 ss., e producendo anche altri esempi, antichi e moderni, a conforto della sua asserzione, tenta di dimostrare come "Esiodo, quando racconta che le Muse gli parlarono

ricordato, primo di una ventina di dèi (per l'esattezza 19), tra maggiori e minori, della mitologia classica. Lo stesso dio è citato complessivamente una settantina di volte nel poema, assai più di qualsiasi altra divinità nominata nell'opera.

La figura di Zeus è centrale nella *Teogonia*³, e *pour cause*, non solo perché egli, come dio olimpico, regna e signoreggia sugli immortali (*cf. th.* 883-885: βασιλευμένον ἠδὲ ἀνάσσειν / ... / ἀθανάτων) ed è il θεῶν βασιλῆα / βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν (*Hes. th.* 897; 923) “re degli dèi e degli uomini” e il πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Hes. th.* 542; 643; 838; *op.* 58; *cf. Il.* 1, 544; 4, 68; 5, 426; *Od.* 1, 28; 12, 445; 18, 137; etc.) “padre degli dèi e degli uomini”⁴, ma perché è per così dire il centro non solo della teogonia, ma anche della cosmogonia greca.

Quest'ultima affermazione –quantunque nel pensiero greco maturo gli dèi abbiano perduto gran parte del valore cosmico a essi collegato in precedenti momenti del loro sviluppo– necessita di essere ampiamente chiosata.

2. Leggiamo l'incipit della Bibbia:

¹ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

² Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆ ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

³ καὶ εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φως.

⁴ καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους.

⁵ καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία (*gen.* 1, 1-5)⁵.

sull'Elicona, non si esprime per allegorie e non adopera ornamenti poetici, ma tenta di rendere in termini letterari un'esperienza reale”.

³ *Cf. Mazon, op. cit.* alla n. 1, *notice*, 19: “Les faits qui mériteront le plus d’être mis en lumière, ce sont donc ceux qui ont établi le pouvoir de Zeus; dans sa plus grande partie, la *Théogonie* sera la ‘geste’ de Zeus. [...] Tout le reste est l’œuvre de Zeus, et c’est la victoire de Zeus dont le poète entend partout conter l’histoire”.

⁴ Anche θεῶν πατέρι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν· *Hes. th.* 47 457 468 *cf.* κήρυκες, Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν· *Il.* 1, 334; 7, 274 etc. ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα: *Il.* 5, 128; etc.; *cf. Verg. Aen.* 1, 65: *divum pater atque hominum rex*; 1, 254; 11, 725: *hominum sator atque deorum*; 1, 229 s.: *o qui res hominumque deumque / aeternis regis imperiis et fulmine terras*; 10, 2; 10, 743: *divum pater atque hominum rex*; etc.

⁵ Questa la traduzione proposta da *La Sacra Bibbia*, Ediz. ufficiale della C.E.I., Roma 1974, *ad loc.*: “¹In principio Dio creò il cielo e la terra. ²La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l’abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. ³Dio disse: ‘Sia la luce!’. E la luce fu. ⁴Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre ⁵e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: il primo giorno”.

Dopo aver iniziato a creare la “materia” –ossia il cielo e la terra–, Dio dà origine alla luce, considerata, all’epoca della stesura della *Bibbia* e per molti secoli ancora, un elemento immateriale, quasi alla stregua dello spirito. La materia è vivificata dalla forza della luce, senza la quale gli esseri viventi non potrebbero raggiungere il loro completo sviluppo; ma anche l’acqua è indispensabile alla vita, come è stato definitivamente chiarito da recenti rilevazioni astrofisiche; e infatti nel seguito del *Genesi* leggiamo: “⁶Dio disse: ‘Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque’. ⁷Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. ⁸Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno. ⁹Dio disse: ‘Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l’asciutto’. E così avvenne. ¹⁰Dio chiamò l’asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona” (*gen.* 1, 6-10). Dunque, prima la luce, poi l’acqua.

Esaminiamo ora il nome greco –Zeus– del “padre degli dèi e degli uomini”. È stato accertato che “Zeus est le vieux dieu i.-e. du ciel, de la lumière, bien connu en skr., en grec, en italique, également en hittite. S’il a fourni en lat. le nom du jour *diēs*, on observe ce sens dans des termes grecs comme ἔνδιος, εὐδία”⁶; e infatti “Ζεὺς répond exactement au skr. *dyáuḥ*, comme gén. Δι(᾽)ός à *diváh*, etc. [...]. La flexion ancienne repose sur un thème **dy-ēu-*, au nom. sg. Ζεὺς et anciennement à l’accusatif, Ζῆν de **dyē(u)m*, qui se retrouve dans lat. *diem*, skr. véd. *dyām*, alternant avec **diw-* de Δι(᾽)ός, etc. [...]. Cette analyse permet de retrouver la racine **dei-* ‘briller’ de skr. *dī-de-ti*, grec δέατο [...]”⁷. Come si vede, il nome di Zeus è strettamente connesso con la radice che vale ‘splendere, brillare’, ossia con il concetto di luce⁸. Anche la sua prerogativa di detentore del κεραυνός ‘fulmine’ (ovviamente associato alla βροντή ‘tuono’)⁹ –da cui l’epiteto di κεραύνιος– è collegata con la luce, ma in quanto istantanea, diversa da quella del sole o del fuoco, che sono invece durature.

Di qui si può desumere la giustificazione dell’origine delle Muse¹⁰ –che non per caso Esiodo ricorda sin dal proemio della *Teogonia*–: Zeus (= la luce),

⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, s. v. Ζεὺς.

⁷ Chantraine, *ibid.*; cf. anche E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en i.-e.*, Paris 1935, 59 ss. e 166; Hj. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960-1972, s. v. Ζεὺς; E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, München 1975⁴, I, 330 e 346; etc.

⁸ Cf. il mio articolo “À propos de l’adjectif δῖος”, *Rev. de Philol.*, 64, 1990, 163-171, specialmente §§ 3-4.

⁹ Cf. Hes. *th.* 72: αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἣδ’ αἰθαλόεντα κεραυνόν “lui, signore del tuono e della folgore fiammeggiante” (qui e *infra* la traduzione dei passi della *Teogonia* è di G. Arrighetti, *op. cit.* alla n. 1).

¹⁰ Il nome di queste divinità, che agli uomini “font don de l’inspiration poétique, mais aussi de la connaissance” (Chantraine, *op. cit.* alla n. 6, s. v. μούσα), potrebbe derivare da *μουντ-γα,

unendosi a Mnemosine (= la memoria, la mente)¹¹, genera le divinità che sovrintendono al pensiero e al sentimento degli uomini¹² (e specialmente dei poeti), in tutte le loro forme, espressi attraverso il canto, la danza, le arti, le lettere, le scienze¹³. L'unione di Zeus e Mnemosine rappresenta la luce folgorante che colpisce la mente, estraendone le facoltà più elevate, quelle che distinguono il poeta, l'artista etc. dai comuni mortali, dotati, questi, solo di istinto e di razionalità ma non di altre qualità peculiari. Il valore aggiunto che i poeti possiedono è causato simbolicamente proprio da questa "luce" che ne investe l'anima, facendone quasi dei mistici. Si tratta in certo senso di quel fenomeno che più tardi Platone avrebbe definito *θεία μανία* "divina follia o invasamento divino"¹⁴ (Plat. *Phaedr.* 244a; etc.), *μανία γιγνομένη ἀπὸ θεῶν* (*Phaedr.* 245b; etc.), *θεία μοῖρα* "sorte divina" (*Ion* 535a; etc.), *θεία μοῖρα καὶ κατοκωχή*¹⁵ "entusiasmo e ispirazione divina" (*Ion* 536c; etc.), *θεία δύναμις* (*Ion* 533d; etc.), o ancora ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία "possessione e follia provocata dalle Muse" (*Phaedr.* 245a); anche *μανία Μουσῶν* (*ibid.*); etc.¹⁶

accostabile a μένος, μέμονα, lat. *moneō, mēns*, e dunque alla radice *men- (per cui si veda *infra*, n. 11): cf. Chantraine, *ibid.*, che ricorda anche altre ipotesi.

¹¹ Il nome della madre delle Muse è tratto da *μνημοσύνη*, che significa 'ricordo, memoria' (*Il.* 8, 181; Xenophan. 1, 20; Pind. *Ol.* 8, 74; etc.; cf. anche *μνήμη, μνημόσυνον*, etc., di significato affine), che deriva dal radicale *mnā-, appartenente alla radice *men- di μέμονα, lat. *meminī*, etc., imparentata, oltre che con μέμονα, anche con μένος, μάλνομαι, etc.: cf. Chantraine, *op. cit.* alla n. 6, s. v. *μμνήσκω*; per il latino, si pensi a *mēns*, "terme très général de la racine *men- 'penser' et qui désigne, par opposition à corpus, le 'principe pensant, l'activité de la pensée, l'esprit, l'intelligence, la 'pensée' (sens abstrait et concret [...]), par suite 'l'intention'" (A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1985⁵, s. v. *mēns*); vedi anche *supra* n. 10.

¹² Cf. Arrighetti, *op. cit.* (alla n. 1), 35: "In seguito al matrimonio di Zeus con Mnemosine, dunque, quelle che noi chiameremmo le qualità intellettuali entrano a far parte del mondo".

¹³ In quanto figlie di Mnemosine 'la memoria', le Muse sono talora chiamate anche *Μνείαι* (p. es. Plut. *q. conv.*, Teubner 46, 743 d): cf. Dodds, *op. cit.* alla n. 2, cap. VI: *Razionalismo e reazione nell'età classica*, 113, n. 3.

¹⁴ Va ricordato che μάλνομαι e μανία hanno la stessa radice *men- 'pensare' che abbiamo visto per *μνημοσύνη* (cf. n. 11) e forse *μοῦσα* (cf. n. 10), e corrispondono formalmente a sanscr. *mānyate*, avest. *mainyēite*, ant. sl. *mǫnjō* 'pensare', irl. (*do*)*muiniur* 'pensare, credere', lit. *miniū* 'pensare a, ricordarsi': cf. Chantraine, *op. cit.* alla n. 6, s. v. μάλνομαι.

¹⁵ Cf. Dodds, *op. cit.* (alla n. 2), 112.

¹⁶ Cf. anche Aristot. *poet.* 1455a: διὸ εὐφροῦς ἢ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικῶδ "perciò la poesia è propria di chi ha una naturale disposizione o di chi è invasato"; Cic. *de orat.* 2, 46, 194: *saepē enim audivi poetam bonum neminem [...] sine inflammatione animorum existere posse et sine quodam adflatu quasi furoris*; Lucr. 1, 921 ss.; etc.

Zeus-luce, con l'apporto di Mnemosine, che “presiede alla funzione poetica”¹⁷, comunica tale forza alle Muse, che a loro volta la trasmettono ai poeti; questa violenta “luce” allegorica rende simbolicamente ciechi i poeti, come Omero o Demodoco (cf. *Od.* 8, 63 s.), e gli indovini, come Tiresia: “l'aedo e l'indovino hanno in comune uno stesso dono di ‘veggenza’, privilegio che hanno dovuto pagare a prezzo dei loro occhi. Ciechi alla luce, vedono l'invisibile”¹⁸. L'aedo vede “ciò che è accaduto una volta”, l'indovino “ciò che non è ancora”¹⁹; “la visione del passato, così come quella dell'avvenire, rimaneva una facoltà misteriosa, solo in parte sotto il controllo del soggetto e dipendente, in definitiva, dalla grazia divina. Era in virtù di questa grazia che il poeta e il veggente godevano di un sapere negato agli altri”²⁰.

3. Dopo questo rapido “*excursus*” sul valore simbolico di Zeus (nonché di Mnemosine, e conseguentemente delle Muse loro figlie²¹), riprendiamo l'analisi di alcuni passi della *Teogonia*, anche alla luce di quanto abbiamo sin qui rilevato.

All'elenco delle divinità olimpiche e di quelle primigenie (*th.* 11-21) –una sorta di sintetico indice, che sarà più tardi ampliato e approfondito– fanno seguito le entità primordiali, coeve all'origine del mondo, quali Caos, Gaia, Tartaro, e così via: insomma, le forze della natura, compreso Eros (vv. 120-122), rappresentante la forza d'attrazione fra gli elementi naturali, che soltanto grazie a lui possono unirsi e dare origine ad altre vite²². La progenie di questi esseri, dai nomi fortemente simbolici, occupa quasi la metà del poema; ma l'elemento veramente discriminante è la nascita di Zeus, che rappresenta non tanto o non soltanto la “luce” che pervade l'universo, quanto piuttosto

¹⁷ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* [Paris 1971²], trad. ital., Torino, Einaudi, 1982², 95.

¹⁸ Vernant, *ibid.*; cf. anche 95 ss. e 399; sulle relazioni tra divinazione e poesia, si veda anche F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, London 1952, 89 ss.

¹⁹ Vernant, *op. cit.* (alla n. 17), 95 ss.

²⁰ Dodds, *op. cit.* (alla n. 2) 114: non a caso –osserva lo studioso (*ibid.*, n. 2)– “parecchie lingue indoeuropee indicano con la stessa parola il poeta e il veggente (latino *vates*, irlandese *filí*, islandese *thulr*”; cf. anche H. M. e N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge 1932, I, 637.

²¹ Significativo, a questo proposito, l'*incipit* delle *Opere e i giorni*, 1 s.:

Μούσαι Περὶθηθεν ἀοιδῆσι κλείουσαι,
δεῦτε Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι

(“O Muse della Pieria che date gloria coi carmi, cantate qui Zeus e celebrate vostro padre”: Esiodo, *Le opere e i giorni*; *Lo scudo di Eracle*, traduzione di L. Magugliani, introd. di W. Jaeger, premessa al testo e note di S. Rizzo, Milano, Rizzoli (B.U.R.) 1979², 89).

²² Cf. Mazon, *op. cit.* alla n. 1, *notice*, 10: “l'amour, créateur de toute vie”; p. 27: “Ce que les anciens penseurs entendaient par ce nom [Amour], c'était la force mystérieuse qui leur semblait pousser les éléments de la matière les uns vers les autres pour créer toujours des êtres nouveaux”.

l'ispirazione delle facoltà più elevate dell'uomo: non solo la ragione, ma anche il pensiero in generale, l'intuizione, e la sensibilità artistica degli uomini superiori, i poeti –definizione in cui s'intendono compresi tutti gli artisti, e anche i filosofi– e i veggenti. Infatti questi ultimi sono protetti, credo non per caso, da Febo Apollo (cf. *infra*, § 6), a sua volta figlio –proprio come le Muse²³– di Zeus-luce: la luce dell'anima, che trasforma l'*homo habilis* in *homo sapiens*.

La creazione dell'universo nel *genesis* è assai meno complessa che nella *Teogonia* esiodea, per almeno due ragioni:

(a) nella *Bibbia* c'è un unico creatore a formare i vari elementi del mondo, mentre in Esiodo la cosmogonia e la teogonia si sviluppano in modo concatenato²⁴;

(b) dato il monoteismo della religione ebraica, gli elementi biblici del creato non hanno rango di divinità, come invece accade nella *Teogonia* e nella religione greca in generale.

Da questa peculiarità del *pantheon* ellenico –vale a dire della teologia classica, risultato della cosmogonia e della teogonia– consegue un abnorme proliferare di divinità (cf. Hes. *op.* 252 s.), maggiori e minori, talora confuse tra loro e con attribuzioni variabili, non di rado incerte. Tuttavia, al centro o al disopra di questa pletora di dèi o demoni troviamo Zeus²⁵ –che già nell'*Iliade* (si pensi al caso di Sarpedone, figlio di Zeus e di Europa, che il padre non può sottrarre alla morte “fatale”: *Il.* 16, 431 ss.), e soprattutto in Virgilio, è a sua volta sottomesso al Fato–, proprio perché questo dio rappresenta la luce, sia come elemento fisico che avvolge tutte le cose, sia, soprattutto, come forza che investe l'anima, trasformandola e infondendovi il soffio spirituale che caratterizza le più alte facoltà dell'uomo. In questa prospettiva può essere intesa anche la nascita di Atena –come dea della σοφία–, che ha origine dalla testa di Zeus-luce, senza il contributo di una figura femminile²⁶.

È opportuno ricordare che le funzioni di Atena si evolvono in due direzioni principali: in origine –come indica il fatto che essa nacque, già adulta,

²³ Cf. Vernant, *op. cit.* (alla n. 17), 95: “Posseduto dalle Muse, il poeta è l'interprete di Mnēmosynē, come il profeta, ispirato dal dio, è l'interprete di Apollo”, e nota 1: “Cfr. Pindaro, fr. 150 Snell¹: μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ: ‘da’ i tuoi oracoli, Musa, e io sarò il tuo profeta’; cfr. anche Platone, *Ione* 534 e”; Mazon, *op. cit.* alla n. 1, *notice*, 6: “Les déesses [*scil.* les Muses] lui ont donné le bâton de laurier qui fera de lui un Voyant: le passé, désormais, lui sera révélé, tout comme l'avenir, et c'est lui qui dira l'histoire des ‘Bienheureux toujours vivants’”.

²⁴ Cf. Mazon, *op. cit.* alla n. 1, *notice*, 9: “notre *Théogonie* est aussi une *cosmogonie*”; “la conscience qu'a eue Hésiode de faire à la fois une théogonie et une cosmogonie”.

²⁵ Cf. Colonna, *op. cit.* (alla n. 1) 88 ss., n. 35, *ad th.* 465: “[...] per il poeta Zeus non è soltanto il dio, figlio di Crono, bensì la divinità suprema che governa il mondo, e lo ha governato fin dal principio, a cui nulla sfugge, e per la cui volontà tutto è avvenuto ed avviene”.

²⁶ Cf., p. es., Ov. *tr.* 3, 14, 13 ss.: *Palladis exemplo de me sine matre creata / carmina sunt*.

completamente armata— era la dea preposta alle attività belliche (cf. Hes. *th.* 924 ss.; etc.); in seguito, pur non perdendo le sue prerogative originarie, fu venerata anche come dea della sapienza. Considerato che Atena era la divinità poliade — protettrice ed eponima— di Atene, città che si segnalò tra quelle greche per le attività artigianali e artistiche²⁷, il passaggio da questa sua qualità di patrona delle arti all’acquisizione della qualifica di dea della sapienza è abbastanza naturale²⁸. Non è da escludere che una simile attribuzione sia stata favorita dalla caratteristica, di simbolo della luce, di suo padre Zeus, di cui si è detto. Ma ricordiamo anche che Esiodo (*th.* 886 ss.) —divergendo in qualche modo da quella che poi sarebbe diventata la versione principale e “ufficiale” del mito della nascita di Atena ἀμητρογενής ‘senza madre’: cf. *supra*— la riteneva figlia di Zeus e di Meti ‘la saggezza’ (la prima in ordine cronologico tra le sue spose)²⁹, il che ha un pregnante valore simbolico: dalla saggezza unita alla luce deriva la sapienza; ma per evitare di essere in seguito spodestato da Atena o da altri figli di Meti, il dio inghiottì quest’ultima mentre stava per partorire (*th.* 888 ss.), vale a dire che la vergine glaucopide nacque direttamente dal dio-luce, come leggiamo più avanti (vv. 924-6), dove il poeta afferma che Zeus

[...] ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ’ Αθήνην
 δεινὴν ἐγρεκίδομον ἀγέστρατον ἀτρυτώνην,
 πότνια, ἧ κέλαδοί τε ἄδον πόλεμοί τε μάχαι τε
 “dalla sua testa generò la glaucopide Atena,
 tremenda eccitatrice di tumulti, guida invitta di eserciti,
 signora, che ama i clamori e guerre e battaglie”.

Dunque, sia nel *pantheon* greco “ufficiale”, sia secondo Esiodo, si potrebbe riconoscere una sorta di concorrenza tra le Muse, protettrici della poesia e delle arti in genere, e Atena ἐπίφρονα βουλήν ‘di saggio volere’ (*th.* 896), che presiede alla σοφία, e anche all’amore per essa, la filosofia. Del resto, non di rado il confine tra le due occupazioni è alquanto labile, come è dimostrato sia dai contenuti delle due attività, sia dallo sconfinamento da una all’altra ad opera di non pochi poeti e/o filosofi³⁰.

²⁷ Si pensi alle Calcee (τὰ χαλκεία), feste dei fabbri (χαλκεῖς) in onore di Atena (e pure di Efesto) (cf. Fanodemo 18; Hyp. fr. 90; Poll. 7, 105; etc.) [cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, Akademie Verlag, 1966² (1932¹), 35 ss.], ma anche, fuori dell’Attica, al fatto che i vasai di Samo la veneravano come loro ispiratrice e maestra (cf. Ps.-Hdt. *vita Hom.* 32).

²⁸ A proposito di Atena, delle sue attribuzioni e dei suoi culti, cf. l’opera tuttora ricca di spunti, benché datata, di L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, Clarendon Press, 1896, (rist. Chicago, Aegean, 1971), I, 258 ss.

²⁹ Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, Beck, 1974³, I, 389 ss.; etc.

³⁰ Cf. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962², specialmente cap. III.

4. In Esiodo troviamo un passo (*th.* 883-885)

[μάκαρες θεοί]

δή ῥα τότε ὤτρυνον βασιλευμένῃ δὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν εὖ διεδάσσατο τιμάς.

“[gli dèi beati]

allora invitarono a prendere il trono e il comando,
per i consigli di Gaia, l’olimpio Zeus dall’ampio sguardo
sugli immortali, e lui distribui a loro gli onori”.

particolarmente significativo per almeno due ragioni:

(a) vi si può forse riconoscere l’unico esempio di monarchia elettiva³¹ riferito non a esseri umani ma a divinità: sono gli dèi a scegliere il loro re, fenomeno che non trova riscontro in nessun’altra religione e, secondo la mitologia tradizionale, neppure in quella olimpica;

(b) questo breve brano sembra dimostrare che la *Teogonia* –o almeno questa parte³²– è più recente dei poemi omerici, dove il predominio di Zeus sugli altri dèi (*cf. Il.* 8, 17-27) non deriva da un’elezione, come invece nel passo citato del poema esiodeo, ma, secondo la più antica e consolidata tradizione teogonica greca, è esclusivamente il risultato della lotta dinastica tra Crono e il figlio Zeus, che spodesta il padre (mito peraltro presente anche in Esiodo, *th.* 490 ss.); e addirittura, da un passo dell’*Iliade* (15, 187-193) risulta che il dominio del mondo sarebbe stato suddiviso per sorteggio fra i tre dèi principali: Zeus ottenne il cielo, Poseidone il mare, Ade il mondo sotterraneo, mentre la terra e l’Olimpo rimasero comuni a tutti e tre; inoltre Zeus ebbe il predominio sull’universo. Nella *Teogonia* esiodea, invece, si accenna solo di sfuggita³³ alla spartizione, compiuta da Zeus, delle τιμαί tra gli dèi (*th.* 885b, cit. *supra*).

³¹ Per questo tipo di elezione si pensi, in tempi moderni, ai “principi elettori” tedeschi che dal XIII sec. sino all’inizio dell’Ottocento elessero l’imperatore del Sacro Romano Impero, o al metodo tuttora in vigore di elezione del papa –anch’egli in pratica un monarca, ancorché oggi esclusivamente spirituale– ad opera dei cardinali riuniti in conclave.

³² Sulla questione, discussa sin dall’Ottocento, della paternità esiodea di tutto il poema o soltanto di parti di esso –che comunque non è argomento del presente studio–, *cf. p. es.* le edizioni di K. W. Goettling, Hesiodi *Carmina*, Leipzig 1878³ [Gotha 1831¹]; A. Rzach, Hesiodi *Carmina*, Leipzig 1902 (ed. maior); Id., Hesiodi *Carmina*, etc., Leipzig 1913³ (ed. minor); Jacoby, *op. cit.* alla n. 1; Mazon, *op. cit.* alla n. 1; West, *op. cit.* alla n. 1; Colonna, *op. cit.* alla n. 1; F. Solmsen, Hesiodi *Theogonia* etc., Oxford 1970 [1983²]; etc., che espunsero o spostarono un numero più o meno cospicuo di versi della *Teogonia*; *cf.* anche Bona Quaglia, voce cit. (alla n. 1), 905 e n. 7.

³³ *Cf.* Mazon, *op. cit.* alla n. 1, notice, 10: “nulle part n’y figure la scène du partage des honneurs entre les dieux. [...] peu de dieux sont nommés, sans que le poète dise le lot qui leur a été attribué”.

Non si può escludere che l'innovazione esiodea dell'elezione di Zeus da parte degli altri dèi sia stata ispirata a Esiodo da ataviche usanze relative alla scelta del re nella Grecia postmicenea, dove "l'elemento fondamentale della società è la comunità democratica primitiva articolata in gruppi di parentela, nelle loro varie estensioni, dalla famiglia ristretta alla tribù", in cui "ogni gruppo elegge in assemblea un suo capo, il 're', il quale nelle migrazioni, nelle guerre, nelle imprese di rapina e di conquista riceve dall'assemblea poteri militari, come attribuzione temporanea e revocabile"³⁴. Lo stesso Agamennone "nei rapporti reali con gli altri eroi è un primo fra uguali, un capo militare con poteri non sanciti da alcuna legge, né permanenti, né, tanto meno, ereditari. Se si tolgono le occasionali reminiscenze micenee, si vedrà che l'*Illiade* ci riporta al periodo declinante e finale di una democrazia primitiva, che accoglie in sé gli elementi di un'aristocrazia già pronta a crearsi un potere"³⁵. Si tenga tuttavia presente che "quando si cerca di combinare i numerosi indizi che definiscono le attribuzioni di questi re, per ricostruire un sistema politico completo, i risultati sono sempre ambigui. Se si prendono per buoni tutti questi indizi si può concludere con argomenti ugualmente sostenibili, a seconda della tesi che si è prescelta, che in Omero è descritta una grande monarchia micenea, oppure che vi domina già un'aristocrazia molto evoluta, come nella posteriore età ellenica che conosciamo"³⁶.

5. Zeus è anche garante dell'ordine e della giustizia³⁷ nel mondo (cf. Hes. *op.* 9 s.; 35 s.; anche 256 ss., dove è ricordata Dike 'la giustizia', figlia di Zeus), e anche questo fondamentale aspetto può essere considerato connesso con la luce, perché la giustizia proviene dalla 'luce' della ragione, che permea e ispira l'universo, come suggerirà più tardi lo stoico Cleante nel suo *Inno a Zeus*.

Dike è infatti una delle figlie di Zeus e di Temi (cf. *th.* 902; *op.* 256), anch'essa in qualche modo manifestazione della giustizia; e quest'ultima, essendo figlia di Urano e Gaia, è perciò sorella di Mnemosine (*th.* 135), madre delle Muse (cf. *supra*, § 2), ed è la seconda sposa di Zeus (*th.* 901), dopo Meti (cf. *supra*, § 3): dunque le Muse e Dike sono non solo sorellastre, avendo lo stesso padre, ma anche per metà cugine di primo grado, in quanto figlie di sorelle.

³⁴ F. Codino, *Introduzione a Omero*, Torino, Einaudi, 1981², 20 ss.

³⁵ Codino, *op. cit.* (alla n. 34) 78; cf. anche 83 e 113.

³⁶ Codino, *op. cit.* (alla n. 34), 76. Sulla questione, cf. C. W. Westrup, *Le roi de l'Odyssee et le peuple chez Homère*, Paris 1930, *passim*; V. Bartoletti, "Il re omerico", *SIFC*, 12, 1935, 185 ss.; etc.

³⁷ Tanto che P. Fest. 93, 12 glossa –con una proposta tanto suggestiva quanto discutibile– *iouiste, compositum a loue et iuste*: cf. Ernout-Meillet, *Dict. lat.*, cit. alla n. 11, s. v. *iūs*.

Questi rapporti di parentela, nei quali l'elemento comune è Zeus-luce, meritano qualche riflessione. Premesso che tutto ciò è fortemente simbolico, possiamo rilevare il significativo ordine dei connubi del dio: la prima sposa è Meti, 'la saggezza', la seconda Temi, 'la giustizia', e di conseguenza le rispettive figlie nate da queste unioni: prima Atena (ma *cf. supra*, § 3), poi Dike. La "luce" deve pervadere chi si dedica alle arti, e segnatamente i poeti, ma deve altresì compenetrare chi si occupa, anche se privatamente, di giustizia. L'ordine di nascita di queste divinità non deve indurre a ritenere che Esiodo abbia in tal modo inteso indicare un ordine d'importanza: si tratta o del rispetto di una tradizione precedente, o di una sorta di casualità –quasi di un ordine per sorteggio–, o forse di una scelta personale: prima viene fatta nascere Atena 'la sapienza', e soltanto in un secondo momento Dike, 'la giustizia', su cui è imperniato l'altro grande poema esiodeo, *Le opere e i giorni*.

L'elemento costante è dunque la "luce", senza la quale non può svilupparsi una normale vita come la si intende comunemente e come la intendevano gli antichi (luce = vita; oscurità = morte: si pensi al buio che caratterizza l'oltretomba, dove non vi è vita, ma morte)³⁸ –e infatti anche nel *genesì* (cit. *supra*, § 2), subito dopo la creazione del cielo e della terra (*gen.* 1, 1), e l'osservazione che l'universo era immerso nelle tenebre (1, 2), è ricordata la creazione della luce (1, 3)–. Zeus-luce può rappresentare un corollario degli elementi primi che costituiscono l'universo (aria, acqua, terra, fuoco)³⁹: si consideri che il fuoco è uno degli elementi primordiali, che la luce è probabilmente connessa col nome di Zeus (*cf. supra*, § 2), e che il fulmine –una sorta di condensato dei due elementi precedenti, perché è sia luminoso sia incendiario– è l'arma peculiare di questo dio. Nel *genesì* non si parla di creazione del fuoco, ma questa non mi sembra una lacuna, perché la luce comprende anche il fuoco.

In virtù di queste considerazioni si può affermare che non vi è antitesi tra il racconto biblico e quello classico: nel *genesì* Dio crea la luce, ma non vi si accenna al fuoco, che invece nella primitiva filosofia ellenica era uno degli elementi costitutivi dell'universo (*cf. supra*); ma anche nella mitologia classica è presente l'origine della luce nella figura di Zeus, ancorché riconoscibile

³⁸ *Cf. Od.* 11, 14-19: "Là dei Cimmèrii è il popolo e la città, / di nebbia e nube avvolti; mai su di loro / il sole splendente guarda coi raggi, / né quando sale verso il cielo stellato, / né quando verso la terra ridiscende dal cielo; / ma notte tremenda grava sui mortali infelici"; 92-94: "[Tiresia]: 'Divino Laerziade, ingegnoso Odisseo, / perché infelice, lasciando la luce del sole, / venisti a vedere i morti e questo lugubre luogo?'" ; etc. (Omero, *Odissea*, trad. di Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1963).

³⁹ *Cf.*, p. es., *Ov. fast.* 1, 105 ss. Degli elementi primordiali si occuparono dapprima i filosofi, o "fisici", ionici, e più tardi Empedocle, che ai quattro elementi primi, o "radici" (ρίζώματα) delle cose, diede il nome di dèi.

soltanto attraverso l'etimologia del nome e la peculiarità del fulmine; e proprio dalla presenza della luce e del fulmine si può estrapolare l'elemento del fuoco, anche se il dio specifico del fuoco è Efesto, la cui origine però –si badi bene– secondo Esiodo non è anteriore o coeva a quella di Zeus, dato che egli fu generato dalla sola Era, adirata contro il marito Zeus per la nascita di Atena (per cui *cf. supra*, § 3): *th.* 924-928. Insomma, in questa prospettiva il 'fuoco' sembra essere un elemento subordinato rispetto alla 'luce', e proprio questo fattore induce a riconoscere non un'antinomia, ma una sostanziale affinità fra la tradizione biblica e quella classica.

6. In conseguenza di quanto abbiamo sin qui osservato –ossia che Zeus rappresenta la luce–, si può ora esaminare il valore simbolico dei vari connubi del dio, e della prole da essi nata.

Non si deve credere che il valore originario di Zeus = luce sia stato universalmente recepito e che sia rimasto immutato nel tempo: è improbabile che tutti –poeti e gente comune– riconoscessero nel nome del dio il valore di 'luce' o collegassero Zeus all'etere luminoso; anzi, questa sua prerogativa fondamentale fu spesso e da molti ignorata, perché sostituita od offuscata da altre attribuzioni, condivise più o meno diffusamente tra i Greci. Mi riferisco, p. es., agli epiteti *Polieus* (p. es. Aristot. *mund.* 401a, 19; Paus. 1, 24, 4; etc.), ad indicare la sua posizione di suprema divinità cittadina; *Sotér* (p. es. Pind. *Ol.* 5, 17; Aristoph. *Thesm.* 1009; Strab. 9, 1, 15 (C 396); etc.) ed *Eleutherios* (p. es. Pind. *Ol.* 12, 1; Hdt. 3, 142, 2 e 4; etc.), in quanto tutore della libertà politica; *Hikesios* 'protettore dei supplici' (p. es. Aesch. *Suppl.* 616; etc.); *Xenios* 'protettore degli ospiti' (p. es. *Il.* 13, 625; *Od.* 9, 271; Pind. *Ol.* 8, 21; Aesch. *Ag.* 61; etc.); *Herkeios* 'protettore del recinto' (ossia della casa) (p. es. *Od.* 22, 335; Hdt. 6, 68, 1; Soph. *Ant.* 487; etc.); *Ktesios* 'protettore del focolare domestico' (p. es. Aesch. *Suppl.* 444; Antiph. 1, 16; etc.) (*cf.* i Lari e i Penati dei Romani); *Khthonios* (p. es. Hes. *op.* 465; Soph. *OC.* 1606; etc.) 'sotterraneo, che presiede alle forze sotterranee' (poi confuso con Ade) –epiteto più tardi assegnato alle divinità dell'oltretomba: Ermes ctonio 'conduttore dei morti', Ecate ctonia, Demetra, Persefone, Ade–; etc. Ricordiamo altresì che sue prerogative –oltre al fulmine (*cf. supra*, §§ 2 e 5)– sono l'aquila, lo scettro, l'egida (da cui l'epiteto *Egioco*: p. es. *Il.* 2, 375; *Od.* 9, 275; Alc. 343 V.; etc.).

È difficile, se non impossibile, collegare queste attribuzioni alla luce, elemento fondamentale, anche sotto il profilo etimologico, di questo dio, e dunque non oso neppure azzardare ipotesi, che rischierebbero di essere forzate e indimostrabili. Non è da escludere che in alcuni degli epiteti succitati, e in altri ancora, sia individuabile qualche attinenza con la luce, ma un'indagine di questo genere dovrebbe basarsi su elementi assolutamente soggettivi, e inoltre porterebbe troppo lontano; per questo ritengo più saggio astenermene.

Ritengo invece opportuno prendere in esame le unioni coniugali di Zeus con dee o donne, dalle quali nacquero dèi, semidei o eroi.

Dopo l'unione con Meti e la conseguente nascita di Atena (*cf. supra*, § 3), e con Temi, da cui nacque, tra le altre, Dike (*cf. supra*, § 5), Zeus sposò Eurinome, una delle oceanine (*th.* 907-911), da cui nacquero le Cariti, dee della bellezza e probabilmente, in origine, manifestazioni della vegetazione. Si può sospettare che anche in queste nascite sia riconoscibile l'intervento simbolico della 'luce': Zeus, proprio in quanto personificazione della luce, contribuisce a generare la bellezza, una delle cui componenti è appunto lo splendore: le Cariti, senza questa componente, non potrebbero essere altrettanto affascinanti, anzi l'archetipo stesso della bellezza. E se anche ci ricollegiamo alla presunta origine delle Cariti legata alla vegetazione (*cf. supra*), non si può prescindere – come già abbiamo accennato *supra*, § 5 – dalla componente della 'luce' per la nascita e la normale crescita della flora. Insomma, comunque si interpretino le loro funzioni, anche queste divinità hanno ricevuto dal padre, Zeus-luce, una peculiarità fondamentale.

Veniamo a Demetra, la dea materna della terra coltivata –e dunque ben distinta da Gaia, la Terra intesa come elemento cosmico–, e in particolare la divinità del grano. Dalla sua unione con Zeus nacque Persefone (*th.* 912-914), dea degli inferi e compagna di Ade, che costui –fratello di Zeus e perciò suo zio– rapì, con la complicità dello stesso Zeus. Demetra e Persefone sono in qualche modo due aspetti di un'unica divinità connessa da un lato con la terra, e in particolare con la coltivazione dei cereali, dall'altro col regno degli inferi, e dunque il mito secondo cui Persefone trascorre una parte dell'anno sulla terra e l'altra nel mondo sotterraneo è chiaramente allegorico: si tratta dell'essenza del cereale che come seme trascorre del tempo sottoterra, e poi come pianta vive altri mesi alla superficie. In questo secondo periodo è essenziale, com'è noto, la luce: ecco come si giustifica l'intervento fecondatore di Zeus, in quanto fattore luminoso, ossia vitale, della germinazione. Nel periodo in cui non è necessaria la luce, perché il seme e il germoglio si trovano sottoterra, interviene Ade, sposo di Persefone, che trattiene la sposa –vale a dire il seme della nuova pianta– nel mondo dei morti, in attesa della nuova vita⁴⁰.

A questo punto, nell'elenco esiodeo delle spose e dei figli di Zeus troviamo Mnemosine e le sue figlie, le Muse, di cui già abbiamo trattato *supra*, § 2.

Segue un'altra sposa del dio, Leto (lat. *Latona*), che al dio generò Apollo e Artemide (*th.* 918-920). Anche in una versione di questa leggenda compare in

⁴⁰ Anche la corrispondente divinità italica e romana, Proserpina, era originariamente una dea agreste, il cui culto fu ufficialmente introdotto durante la prima guerra punica, nel 249 a. C., accanto a quello di *Dis Pater* 'Dite', assimilato a quello greco di Ade: *cf.* Val. Max. 2, 4, 5; Varr. *ap.* Censor. 17, 8; Aug. *civ. D.* 4, 8.

qualche modo la luce: secondo una tradizione, Era, gelosa di Leto, aveva proibito che la rivale partorisce in un luogo sul quale splendesse il sole; perciò Borea, per ordine di Zeus, portò la fanciulla da Poseidone, che sollevò i flutti marini formando una sorta di cupola liquida sopra l'isola di Delo, dove, riparata dai raggi del sole, Leto poté partorire i due gemelli. Questo bizzarro mito, ancorché di difficile interpretazione, è comunque collegato con il sole, e dunque con la luce. A questo proposito ricordiamo altresì che Apollo, figlio di Zeus e Leto, era la personificazione del sole –in concorrenza con Helios– e della luce (ecco perché l'isola su cui nacque il dio, che dapprima si chiamava Ortigia, mutò il nome in Delo = 'splendente'). Ma Apollo è anche il dio della divinazione, arte certo dipendente dall'illuminazione, cioè dalla luce, proprio come il pensiero e la poesia (cf. *supra*, §§ 2-3). Per quanto attiene alla sorella Artemide, anch'essa è in qualche modo correlata con la luce, non solo perché, come il fratello, nata a Delo = 'luminosa' (cf. *supra*), ma ancor più in quanto personificazione della Luna, che erra sulle montagne e illumina il paesaggio notturno, in concorrenza con Selene⁴¹ e soprattutto con Ecate (*th.* 411 ss.)⁴², con la quale è spesso apparentata.

7. Continuando a seguire l'ordine proposto da Esiodo, dopo i versi dedicati alla nascita di Atena e di Efesto (*th.* 924-929: cf. *supra*, §§ 3 e 5) e ai figli di altre divinità (Tritone figlio di Ennosigeo [= Poseidone] e Anfitrite, *th.* 930-933a; i figli di Afrodite e Ares: Fobo, Deimo e Armonia, *th.* 933b-937), riprende l'elenco delle mogli di Zeus –non più dee, come nella sezione precedente (*th.* 886-923), ma ninfe o donne mortali– e della prole che ne ebbe origine. Dalla sua unione con Maia, la cui leggenda è estremamente scarna, nacque Ermes (*th.* 938 s.), che tra le varie funzioni aveva quella –che maggiormente ci interessa nel contesto della luce impersonata da Zeus– di araldo del re degli dèi suo padre. Se Zeus è la luce, Ermes ne è per certi aspetti il propagatore, attraverso la manifestazione della volontà divina.

Nell'elenco esiodeo troviamo poi Dioniso, generato a Zeus da Semele (*th.* 940-942). Di costei ricordiamo soltanto –perché attiene al nostro assunto– il mito secondo cui Era, ancora una volta gelosa della sua relazione amorosa col marito, la istigò a chiedere al dio di apparirle in tutto il suo fulgore; l'amante divino aderì alla sua richiesta e le si avvicinò col fulmine, ma Semele ne rimase

⁴¹ Cf. *th.* 371 ss. (oltre a 135), dove il poeta ricorda che Teia (o Tia) 'la divina', dea in qualche modo collegata alla luce (cf. Pind. *Isth.* 5, 1, e *schol.* a 5, 2; anche Apollod. *bibl.* 1, 1, 3; 1, 2, 2), si unì a Iperione, da cui ebbe tre figli, Helios (il Sole), Selene (la Luna) ed Eos (l'Aurora), tutti e tre correlati con la luminosità.

⁴² Cf. P. Walcot, "Hesiod's Hymns to the Muses, Aphrodite, Styx and Hecate", *Symbolae Osloenses*, 1958, 5-14.

incenerita (cf. *Ov. met.* 3, 260-315)⁴³. Dioniso è una delle divinità più complesse ed enigmatiche del *pantheon* greco, ma a noi interessa soprattutto in quanto dio della vite e del vino –cioè di elementi connessi con la vegetazione e dunque con la luce (cf. *supra*, §§ 5-6)–, e del delirio mistico, che può essere determinato, almeno in parte, dagli effetti del vino, ma anche da una particolare folgorazione, che è un po’ –con tutte le ovvie, notevoli differenze– come la luce ascetica che ha colpito, da duemila anni a questa parte, non pochi mistici “posseduti” dalla luce divina, a cominciare da Saulo / Paolo.

L’elenco esiodeo delle spose e dei figli di Zeus si conclude con Alcmena, che al dio generò Eracle (*th.* 943 s.)⁴⁴. Ritengo che questo sia un caso anomalo rispetto ai precedenti. Infatti, secondo la leggenda, Zeus si sarebbe unito alla donna assumendo le sembianze del marito Anfitrione durante una sua assenza per una spedizione militare, ma anche costui, ritornato a casa subito dopo quell’accoppiamento, si congiunse con la moglie; in tal modo Alcmena rimase doppiamente incinta, e partorì due gemelli, figli di due padri diversi ([Hes.] *scut.* 1-56). Questo genere di concepimento e di parto, pur possibile in linea teorica, è eccezionale per gli esseri umani (mentre è normale per certe specie animali, p. es. cani e gatti). Da queste nascite comunque straordinarie consegue agevolmente che anche il frutto del connubio –peraltro ottenuto con l’inganno– di Zeus e Alcmena, Eracle, sia in certo senso “anomalo” in rapporto alla luce che in qualche modo permea gli altri figli che il dio aveva avuto in precedenza, come se la presenza contemporanea di un altro nascituro nell’utero di Alcmena avesse impedito a Zeus di esercitare la sua funzione di propagatore della luce: ecco perché Eracle non possiede alcuna caratteristica rapportabile, direttamente o indirettamente, alla luce. E forse non è casuale –ma quella ora suggerita potrebbe non essere la ragione fondamentale per cui Eracle si distingue dagli altri figli di Zeus– che l’unione coniugale con Alcmena sia l’ultima ricordata da Esiodo, e sia considerata tale dal resto della tradizione mitografica.

Dunque Eracle, il più importante o comunque uno dei principali eroi della mitologia greca, pur essendo figlio di Zeus, sembra non aver ricevuto quella “folgorazione” che invece abbiamo rilevato per gli altri suoi figli.

8. Né Esiodo, né altri mitografi, poeti o filosofi, per quanto mi risulta, indicarono esplicitamente la corrispondenza tra Zeus e la luce. Ciò non esclude, naturalmente, che la figura del “padre degli dèi e degli uomini” non possa essere rapportata all’etere luminoso –come sembra indicare l’etimologia del nome (cf.

⁴³ Sui miti relativi a Semele, cf. anche Eur. *Bacch.* 1 ss.; 242 ss.; 286 ss.; Apollod. *bibl.* 3, 4, 2 s.; Paus. 2, 31, 2; 3, 24, 3; 9, 5, 2; etc.

⁴⁴ A proposito della divinizzazione di Eracle (*th.* 950-955), della quale alcuni studiosi contestano la conoscenza da parte di Esiodo, cf. West, *op. cit.* (alla n. 1), 48 ss.; Arrighetti, *op. cit.* (alla n. 1), 158 ss., n. ai vv. 886-1022; etc.

supra, § 2)–, e che il silenzio degli autori possa essere attribuito a una conoscenza sottintesa di questa peculiarità di Zeus. La radice stessa del nome del dio, anteriore alla civiltà ellenica, dimostra la sua stretta correlazione con la luce; e se i Greci lo mutuarono da civiltà più antiche, non è chiaro se all’idionimo fosse associata l’immagine insita nel nome stesso. In ogni caso, è innegabile la presenza della ‘luce’ in varie attribuzioni e manifestazioni di Zeus: in particolare il fulmine, che è la peculiarità più evidente, ma anche altre, più nascoste, che abbiamo indicato nei paragrafi precedenti.

Per questo motivo Zeus è, nella mitologia greca, il dio più importante –il re– dell’universo, ma lo è diventato alla fine di un processo cosmogonico e teogonico che all’epoca della matura civiltà greca si può considerare definitivamente compiuto. La luce è infatti –come già abbiamo osservato *supra*, § 5– indispensabile allo sviluppo della vita come la si intende comunemente, e non soltanto materialmente, secondo la scienza, ma anche spiritualmente, secondo le dottrine religiose e filosofiche di ogni epoca e di ogni popolo.

Non è probabilmente dimostrabile –ripeto– che le popolazioni elleniche, o almeno i settori più colti di esse, assegnassero a Zeus questa specifica attribuzione, oltre alle numerose altre unanimemente riconosciute; ma d’altra parte non si può neppure escludere una simile eventualità. È pur vero che l’onere della prova compete a chi propone una tesi, ma è altrettanto vero che diversi indizi possono formare una prova: Zeus è indubbiamente il dio dell’etere, e conseguentemente della luce, ma le altre sue attribuzioni sono generiche e in certo senso marginali, e per così dire riassuntive del concetto di divino. Dalla sua peculiarità fondamentale, inerente alla luce, discendono le altre, o forse queste sono conglobate in quella. Nell’inconscio collettivo, e segnatamente in quello dei poeti e in generale degli “intellettuali”, possono essersi formati due percorsi opposti, ma il cui risultato è unico: o da un primordiale requisito della luce ad attribuzioni accessorie, o viceversa da peculiarità generali all’attributo complessivo di Zeus-luce. Qualunque sia stato il percorso –deduttivo o induttivo– che ha prodotto una divinità così complessa e poliedrica, l’esito mi pare indubbio, come risulta dalle mansioni dei figli di Zeus (ad eccezione di Eracle: *cf. supra*, § 7) –così puntualmente elencati da Esiodo– nell’economia del *pantheon* greco.

Forse questa mia proposta può apparire ardita, ma non riesco a intravedere obiezioni di una tale gravità da suggerirmi di tacerla.

Pier Angelo PEROTTI*

* Via Neghelli, 7. 13100 Vercelli (Italia).