

Luciano, Esiodo e i temi fondanti della cultura letteraria greca, tra parodia e ambivalenza.

I riferimenti a Esiodo presenti nel *corpus* di Luciano sono numerosi¹ e sovente codificati da una lunga tradizione retorica e letteraria: essi possono alludere ai grandi temi del divino e del suo rapporto con l'uomo², fare riferimento a eventi fondanti sul piano culturale o poetico³, ma anche riguardare ambiti ben più ristretti, consigli spiccioli o ricordi di singoli aneddoti⁴. Si tratta dunque di un panorama piuttosto ampio; ma alcuni passi e aspetti in particolare sono significativi per la complessità con cui Luciano ha intessuto il gioco parodico e per la valenza, culturalmente forte, dei temi sottesi⁵. In questi casi non sempre si fa riferimento in modo letterale all'ipotesto esiodico: la citazione non è necessaria ai meccanismi della parodia e la sua assenza non deve indurre a pensare che Luciano non avesse ben presenti i brani che concorrono a creare il suo tessuto parodico⁶. In questo ambito, rivestono notevole rilevanza alcuni passi del *Prometeo*, dello *Zeus confutato*, dei *Saturnali* e del *Maestro di retorica* - opere pure assai diverse tra loro per impianto formale e contenuti - nonché il *Dialogo con Esiodo*, in cui il nome del poeta compare fin nel titolo. Questi casi, come si vedrà, non soltanto paiono accomunati da temi o eventi fondamentali nel panorama culturale e letterario greco, ma mostrano come l'autore usi i meccanismi della parodia e dell'allusione per un gioco letterario che si snoda tra più livelli di lettura.

Il *Prometeo* ha un tema assai famoso: il Titano sta per essere incatenato alle rocce del Caucaso da Ermes ed Efesto e, mentre i suoi due custodi attendono l'arrivo dell'aquila

1 Su questo aspetto, cf. l'ampia disamina di PINTO (1974).

2 Cf. per es. *Nec.* 3: Omero ed Esiodo hanno raccontato guerre, discordie, adulteri degli dèi; Omero ed Esiodo hanno descritto l'Ade (*Luct.* 2) o il cielo (*Sacr.* 3), così come tutti ora li immaginano. Sull'associazione di Omero ed Esiodo nella parodia luciana, cf. CAMEROTTO (1998, 176 ss.). Per le riprese omeriche in Luciano, cf. BOUQUIAUX-SIMON 1968.

3 Cf. *Simp.* 17: Esiodo è un poeta cantato in ambito simposiale, al pari per es. di Pindaro e Anacreonte; *Icar.* 27: le Muse cantano per dilettere versi della *Teogonia* di Esiodo e del primo inno di Pindaro; *VH* II 22: Esiodo sconfigge Omero, pur essendo un poeta a lui inferiore.

4 Cf. per es. *Nav.* 20, dove viene ricordato il detto "una casa prima di tutto", secondo il consiglio di Esiodo; *Per.* 41, passo in cui vengono menzionate le cornacchie che volavano sulla tomba di Esiodo.

5 In generale, su satira, parodia e allusione letteraria in Luciano, si vedano HOUSEHOLDER (1941) e BRANHAM (1989), nonché BOMPAIRE (1958).

6 Cf. ANGELI BERNARDINI (1996, 88-90).

inviata da Zeus a tormentare Prometeo, egli li convince ad ascoltare la propria difesa, proprio come davanti a un tribunale. Il primo modello letterario di questo dialogo non è in realtà Esiodo, bensì Eschilo, come ha ben riconosciuto uno studio di Tristano Gargiulo⁷. Ma Esiodo è ben presente ed è in questo caso citato in modo esplicito, anche se la struttura del passo di Luciano risente, come è per lui consueto, anche di molteplici altri echi letterari: in Luciano, per esempio, le colpe di Prometeo, elencate da Hermes al par. 3, sono l'inganno, la creazione di uomini e donne e infine il furto del fuoco. Nella *Teogonia*, il racconto della punizione di Prometeo (vv. 521-525) precede – come in Luciano – la narrazione delle cause, che inizia dall'iniqua spartizione delle carni (vv. 533-560), ma all'inganno della divisione del bue segue la sottrazione del fuoco agli uomini da parte di Zeus e la sua restituzione a opera di Prometeo (vv. 561-569); a quel punto gli dèi plasmano la donna come punizione (vv. 570-612)⁸.

Dal punto di vista dei meccanismi della parodia, è opportuno soffermarsi sul momento in cui nel *Prometeo* Hermes ricorda il modo in cui il Titano ha ingannato Zeus riguardo alla divisione delle carni. Il dio così risponde al suo interlocutore, che ha appena protestato la sua innocenza:

Prom. 3 Ἑρμῆς - Οὐδέν δεινόν, ὦ Προμηθεῦ, εἰργάσω, ὃς πρῶτα μὲν τὴν νομὴν τῶν κρεῶν ἐγγχειρισθεὶς οὕτως ἄδικον ἐποίησω καὶ ἀπατηλὴν, ὡς σαυτῷ μὲν τὰ κάλλιστα ὑπεξέλεσθαι, τὸν Δία δὲ παραλογίσασθαι ὅσατ' ἀκαλύψας ἄργετι δημῶ; μέμνημαι γὰρ Ἑσιόδου νῆ Δι' οὕτως εἰπόντος.

Hermes – Nulla di male hai fatto, o Prometeo, tu che dapprima, incaricato della distribuzione della carne, la facesti così ingiustamente e maliziosamente, da sottrarre per te le parti migliori e defraudare Zeus «avvolgendo» le ossa «di candido adipe»? (Mi ricordo infatti che Esiodo disse, per Zeus, proprio così)⁹.

7 Cf. GARGIULO (1993, in partic. 191 ss.). D'altro canto, l'episodio della contesa fra Prometeo e Zeus ha anche un'altra realizzazione in Luciano, in uno dei *Dialoghi degli dèi*, 5 (1). Quando Prometeo chiede a Zeus di liberarlo infine dalla sua pena, Zeus gli ricorda tutte le sue colpe, tra cui l'inganno della divisione delle carni (sulla struttura di questo dialogo, cf. DOLCETTI [2012, 68-69]); la presenza del medesimo tema in opere diverse è frequentissima e vedremo casi simili anche per altri passi (cf. anche ANGELI BERNARDINI [1996, 89]). Sulle modalità con cui, prendendo le mosse da una citazione diretta di un ipotesto, Luciano costruisce una nuova narrazione o la sviluppa secondo una diversa prospettiva, cf. CAMEROTTO (1998, 148 ss.).

8 In modo analogo si svolgono i fatti nelle *Opere* (vv. 42-68). Sulla struttura di questo passo luciano e sui possibili richiami letterari – che comprendono Eschilo ed Esiodo, ma anche Platone e la commedia – presenti nella costruzione del personaggio di Prometeo, cf. GARGIULO (1974, 196 ss.).

9 I testi di Luciano sono tratti dall'edizione di M. D. Macleod per OCT. Le traduzioni sono di Vincenzo Longo, con qualche minima variazione. Le sottolineature nel testo – qui e nei passi

Esiodo è citato con una ripresa che corrisponde al secondo emistichio di *Th.* 541: è proprio da una citazione letterale, che mostra in modo esplicito al lettore l'ipotesi, che prende le mosse il gioco parodico dell'autore. Nella sua difesa, Prometeo ammette di aver compiuto le azioni che gli vengono addebitate, ma si muove abilmente, mettendo l'inganno sul piano dello scherzo simposiale, di una situazione cioè cui non si addice un'ira che si prolunghi nemmeno al giorno dopo¹⁰:

Prom. 8 Προμ. - ... καίτοι τὰς γε ἀπάτας, ὦ Ἑρμῆ, τὰς τοιαύτας συμποτικὰς οὔσας οὐ χρῆ, οἶμαι, ἀπομνημονεύειν, ἀλλ' εἰ καὶ τι ἡμάρτηται μεταξύ εὐωχομένων, παιδιὰν ἠγείσθαι καὶ αὐτοῦ ἐν τῷ συμποσίῳ καταλιπεῖν τὴν ὀργήν· [...] ὥστε ἔγωγε οὐδὲ μνημονεύσειν εἰς τὴν ὑστεραίαν ἔτι ᾤμην τούτων τὸν Δία, οὐχ ὅπως καὶ τηλικαῦτα ἐπ' αὐτοῖς ἀγανακτήσειν καὶ πάνδεινα ἠγήσεσθαι πεπονθέναι, εἰ διανέμων τις κρέα παιδιὰν τινα ἔπαιξε πειρώμενος εἰ διαγνώσεται τὸ βέλτιον ὁ αἰρούμενος¹¹.

Prom. – Del resto questo genere di beffe proprie della mensa non si devono ricordare, io penso, e se anche nel colmo dell'allegria conviviale è stato fatto un torto, dobbiamo considerarlo uno scherzo e lasciare l'ira lì nel simposio [...]. Così pensavo che Zeus non se ne sarebbe neppure ricordato il giorno dopo, nonché sdegnarsi a tal segno e ritenere di aver ricevuto il più grave degli affronti, solo perché qualcuno distribuendo le carni, aveva giocato uno scherzo per provare se chi sceglieva avrebbe riconosciuto la porzione migliore.

Secondo Prometeo l'increscioso episodio doveva essere inteso come un semplice scherzo: al par. 7 le ossa nascoste nel grasso sono ricordate come un «piccolo osso» (μικρὸν ὀστοῦν), con un procedimento di *diminutio* assai comune in questo tipo di schermaglie e volto a sottolineare l'aspetto innocente e per certi versi infantile della vicenda. L'istituzione del sacrificio diventa dunque scherzo da banchetto: il momento fondante del sacrificio - e del simposio che ne consegue, un simposio forse ancora omerico¹² - passano dalla loro funzione archetipica a essere considerati un banchetto tra tanti, quali gli uomini ne

successivi – sono mie e intendono mettere in evidenza gli elementi di vicinanza lessicale o contestuale tra i testi di Luciano e gli ipotesti esiodici.

¹⁰ Sull'atteggiamento da tenere durante il banchetto, sugli opportuni argomenti di conversazione e sui giochi e sugli scherzi comunemente ammessi, cf. per es. BIELOHLAWEK (1995).

¹¹ La ripresa del concetto relativo alla "scelta migliore" è espresso, come si vedrà, in Esiodo al v. 549 della *Teogonia*, ma in questo passo Luciano ricorda anche l'espressione usata al v. 551 per indicare invece l'atteggiamento del dio, che non si fece ingannare: cf. Hes. *Th.* 550-551 Ζεὺς δ' ἄφθιτα μῆδεα εἰδὼς / γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον «Ma Zeus che sa eteri consigli / riconobbe l'inganno né gli sfuggì».

¹² Non si scorge qui alcuna divisione tra il momento dedicato al cibo e quello riservato a un bere codificato da regole comuni: su questo, cf. GARGIULO (1993, 204 n. 60).

organizzano ogni giorno¹³ e in cui il comportamento da biasimare non è quello di Prometeo, ma quello di Zeus che non sa stare agli scherzi. Quindi, l'intento parodico è duplice, rivolto sia al testo letterario (dal passo epico all'esibizione sofisticata), sia ai contenuti che trasmette¹⁴. Il tessuto narrativo luciano sembrerebbe però ancor più complesso, ed è lo stesso Prometeo a rivelare un ulteriore piano di lettura. L'ipotesi di Esiodo è infatti ripreso anche nel momento in cui Prometeo afferma che lo scherzo era inteso a vedere se chi doveva scegliere si sarebbe accorto dell'inganno e se avrebbe quindi preferito la parte migliore (*Th.* 549 ἔλευ ὀπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει «scegli quella che il cuore nel petto ti dice»). È dunque in qualche modo Prometeo stesso ad accusarsi: lo scherzo non è del tutto bonario, perché coinvolge la capacità di Zeus di vedere ciò che a chiunque altro resterebbe celato. Lo stesso episodio tra due mortali non avrebbe la stessa valenza, naturalmente, perché nessuno potrebbe sapere che cosa si può nascondere al di sotto dello strato di grasso; l'essere quindi ingannati non comporterebbe una grave offesa e tutto si risolverebbe su un piano giocoso. È dunque Prometeo - e non Zeus - a violare le regole conviviali, le quali prevedono che gli scherzi e le prese in giro rimangano a un livello amichevole, in modo da non turbare la piacevolezza dell'incontro. Il testo di Luciano si rivela dunque ambivalente: sono in gioco la dissacrazione di un poeta e dell'istituzione del sacrificio, ma anche la rottura delle consuetudini nel simposio e la satira sull'onniscienza divina. Quest'ultima muove proprio dalla ripresa parodica del testo esiodico, poiché se è vero che l'archetipo del sacrificio diviene banchetto quotidiano, è proprio sul piano del quotidiano che Zeus si adira perché non sa distinguere la parte migliore e che Prometeo viola le consuetudini del simposio.

Il potere e il ruolo degli dèi nel mondo sono anche il tema centrale dello *Zeus confutatus*: ogni cosa dipende - a parere di Cinisco - dalle Moire o forse anche dal Fato o dalla Fortuna. All'inizio del dialogo, l'*alter ego* di Luciano chiede a Zeus di rispondere a una sua domanda; egli certo non lo annoierà implorando di ottenere tutto ciò che sono soliti pretendere gli uomini, come ricchezze, potere, e così via:

J. Conf. 1 Κυν. - Ἴδού ταῦτα, ὦ Ζεῦ· ἀνέγνωσ γὰρ δῆλον ὅτι καὶ σὺ τὰ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ποιήματα· εἰπέ οὖν μοι εἰ ἀληθὴ ἐστὶν ἃ περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ τῶν Μοιρῶν ἐκεῖνοι ἔρραψαδῆκασιν, ἄφυκτα εἶναι ὅποσα ἂν αὐταὶ ἐπινήσωσιν γεινομένῳ ἐκάστῳ;

Cin. - Ecco qua, o Zeus: hai letto certamente anche tu i poemi di Omero e di Esiodo; ebbene, dimmi se è vero ciò che essi hanno detto nei loro versi circa il Fato e le Moire, e cioè che qualunque sorte abbiano assegnato queste col loro filo a ciascuno che nasce, è inevitabile.

13 Il riferimento è non solo a banchetti reali: simposi e opere sul simposio sono un elemento costante della letteratura greca; anche in questo ambito letteratura e realtà si sovrappongono.

14 Su questo, cf. per es. ANGELI BERNARDINI (1996, 93).

Cinisco afferma che certamente il dio avrà letto i poemi di Omero e di Esiodo, dando per scontato che anche Zeus possieda un'educazione letteraria, come tutti i mortali che hanno ricevuto una forma di *paideia*. Egli chiede poi se è vero che il destino assegnato dalle Moire a ciascuno nel momento della nascita sia inevitabile. Dall'assenso di Zeus nasce una discussione più articolata, in cui Cinisco cita in particolare Omero¹⁵. In questo passo il gioco parodico coinvolge in particolar modo i contenuti trasmessi; il testo esiodo di *Th.* 217-222 – dove le Moire e le Chere sono elencate tra le figlie di Notte - può però costituire un ipotesto significativo, sebbene la ripresa si configuri in termini piuttosto vaghi:

καὶ Μοίρας καὶ Κήρας ἐγείνατο νηλεοποιίνους,
 [Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἶτε βροτοῖσι
 γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,]
 αἶτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν·
 οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
 πρὶν γ' ἀπὸ τῷ δῶωσι κακὴν ὄπιν, ὅς τις ἀμάρτη¹⁶.

In particolare, al v. 219 si afferma che Moire e Chere assegnano ai mortali, non appena nascono, il bene e il male: in realtà il discorso esiodo è incentrato sulle pene che queste entità assegnano agli uomini che non seguono giustizia, senza mai venir meno loro sdegno¹⁷. La ripresa dell'ipotesto riguarda il participio di γίγνομαι: Luciano aveva in questo caso presente con ogni probabilità anche il testo iliadico, in cui la forma compare al singolare, come in Luciano, in *Il.* 20, 128, all'interno di un discorso pronunciato da Era, e in *Il.* 24, 210, in cui è Ecuba a parlare del destino di Ettore¹⁸.

15 Si è visto come sovente Omero e Esiodo siano accomunati: cf. *supra* n. 2.

16 «e le Moire e le Chere generò, spietate nel dare le pene: / [Cloto Lachesi Atropo, che ai mortali / appena son nati danno da avere il bene e il male, /] che di uomini e dèi i delitti perseguono; / né mai le dee cessano dalla terribile ira / prima d'aver inflitto terribile pena a chiunque abbia peccato» (le traduzioni della *Teogonia* sono di G. Arrighetti).

17 I vv. 218-219 sono sovente considerati interpolati (cf. WEST [1966, apparato *ad locum*, 120 e relativo commento, 229]), anche perché ricorrono identici, e nuovamente riferiti a Moire e Chere, ai vv. 905-906: essi in ogni modo possono senz'altro appartenere al patrimonio di letture lucianee e fare quindi parte della sua conoscenza del testo, come del resto porta a pensare la presenza nel passo dello *Zeus confutatus* dell'arcaismo γεινομένω, presente nella *Teogonia*, ma non, per esempio, nei testi iliadici, dove troviamo invece γιγνομένω (cf. n. seguente).

18 Rispettivamente: ὕστερον αὐτε τὰ πείσεται ἄσά οἱ αἶσα / γιγνομένω ἐπένησε λίνω ὅτε μιν τέκε μήτηρ (*Il.* 20, 128 «poi soffrirà quello che a lui la Moira / filò col lino al suo nascere, quando la madre lo fece»; le trad. dell'*Iliade* sono di R. Calzecchi Onesti) e τῷ δ' ὡς ποθι Μοῖρα κραταιῆ / γιγνομένω ἐπένησε λίνω, ὅτε μιν τέκον αὐτή (*Il.* 24, 210 «così la Moira crudele per Ettore / filò lo stame quando nasceva, quando io l'ho partorito»). Secondo ΒΟΥΚΥΙΑΥΧ-ΣΙΜΟΝ (1968, 211), è probabile che

Se il primo bersaglio di Cinisco sono gli dèi olimpici, descritti come in balia della Moire, colpiti sono anche i poeti che così li hanno descritti, e quindi, *in primis*, Omero ed Esiodo. I loro poemi divengono da paradigma culturale a lettura “liceale”, consueta anche per gli dèi che da quegli stessi poemi sono stati creati. Se nel caso del *Prometeo* il sacrificio fondante diventava banchetto quotidiano, qui il modello culturale diviene semplice lettura, canonica certo, ma pur sempre una lettura scolastica. Rimanendo nell’ambito della *fictio*, si può notare come sia forse qui sotteso un aspetto che altrove compare in modo più esplicito: Zeus e gli dèi olimpici, come del resto le Moire, sono comunque tutti creazione dei poeti. Quando, alla conclusione del dialogo (par. 18), Cinisco afferma che nessun dio e nessun uomo può essere ritenuto colpevole di una qualsiasi azione malvagia, perché tutto è imposto dalle Moire, le vicende che propone sono infatti quelle relative a Sisifo e a Tantalo che, essendosi limitati ad agire secondo le direttive del destino, non dovrebbero essere puniti da Minosse per le loro azioni: gli esempi non sono altro che personaggi del mito, oggetto anch’essi del canto dei poeti. Nel caso del *Prometeo*, si è visto come l’agire del Titano non fosse conforme alle norme né secondo le modalità con cui avrebbe dovuto svolgersi il sacrificio archetipico né secondo quelle del semplice banchetto umano; nel caso dello *Zeus confutato*, i testi letterari della tradizione, ridotti in un primo momento a letture scolastiche, divengono poi il fondamento esistenziale del paradigma culturale di cui Luciano sostanzia la sua opera.

Analogo procedimento parodico è presente nei *Saturnali*, par. 5: l’opera consiste in un dialogo, ambientato in occasione appunto delle omonime feste, tra il dio e un suo sacerdote; quest’ultimo chiede a Crono se è vero quel che si racconta di lui e riassume in poche parole le principali vicende mitiche a lui ascritte dalla tradizione: divorare i propri figli, ingoiare, per inganno di Rea, una pietra invece dell’ultimo nato, ecc. Alle rimostranze di Crono, aggiunge che tali fatti non sono una sua invenzione, ma godono dell’*auctoritas* di Omero e di Esiodo. A questo punto, nell’intervento di Crono, Esiodo è definito come un pastore, un ciarlatano (τὸν ποιμένα ἐκεῖνον, τὸν ἀλαζόνα) che nulla poteva conoscere del dio. Il tema è vicino a quello del passo appena discusso perché gli dèi sono presi di mira nella loro presunta onniscienza e onnipotenza; nel contempo, con poche parole, l’autore si fa gioco di un altro mito fondante, quello della successione delle tre generazioni divine e, di conseguenza, dell’avvento di un regno fondato sulla giustizia, quello di Zeus. Esiodo è, sia nel passo dello *Zeus confutato*, sia nei *Saturnali*, uno dei poeti che ha raccontato degli dèi e delle loro vicende: in quest’ultimo dialogo, però, Crono, come si è detto,

Luciano avesse presente in particolare il primo dei due passi, sia per la somiglianza del contesto – l’impossibilità di sfuggire al destino – sia perché il v. 128 del canto 20 è anche citato in *Apolog.* 8. Sulla sorta di *contaminatio* che mette in atto Luciano in questo passo, cf. anche PINTO (1974, 981-982).

ricorda anche che Esiodo non era sempre stato un poeta: proprio la “metamorfosi” da pastore a poeta, l’iniziazione esiodea per opera delle Muse, è uno temi del *Maestro di retorica*. In quest’opera, l’autore si rivolge a un giovane che gli ha chiesto consiglio su come diventare un retore di successo; prima che venga data la parola a un maestro di retorica “alla moda”, contro cui si scaglia la feroce ironia di Luciano, tra gli incoraggiamenti che vengono offerti al giovane, compare proprio il riferimento a Esiodo e alla sua iniziazione poetica, anch’essa testo fondante per i greci. Se dunque Esiodo è diventato da pastore poeta, tanto più sarà facile diventare retore:

Rh. Pr. 4 Ἀλλὰ πρὸς Φιλίου μὴ ἀπιστήσης, εἰ ῥᾶστά τε ἅμα καὶ ἥδιστα σοὶ ταῦτα ἐπιδείξειν φαμέν. Ἡ γὰρ Ἡσίοδος μὲν ὀλίγα φύλλα ἐκ τοῦ Ἐλικῶνος λαβὼν αὐτίκα μάλα ποιητῆς ἐκ ποιμένος κατέστη καὶ ἦδε θεῶν καὶ ἡρώων γένη κάτοχος ἐκ Μουσῶν γενόμενος, ῥήτορα δέ, ὃ πολὺ ἔνερθε ποιητικῆς μεγαληγορίας ἐστίν, ἐν βραχεῖ καταστήναι ἀδύνατον, εἴ τις ἐκμάθοι τὴν ταχίστην ὁδὸν;

... tu, in nome di Zeus protettore degli amici, credimi se dichiaro che questo io te l’insegnerò nel modo più facile e insieme più piacevole. Oppure Esiodo, prese poche foglie dell’Elicona, diventò lì per lì poeta da pastore che era e, ispirato dalle Muse, cantò la genealogia degli dèi e degli eroi, mentre sarebbe impossibile farsi in breve tempo retore – cosa molto al di sotto della magniloquenza poetica -, quando lo si impari per la via più spiccia?

Se Esiodo, con alcune foglie dell’Elicona e grazie all’ispirazione delle Muse, ha cantato le genealogie di uomini e dèi, diventare retori non sarà impresa più difficile, visto che la prosa è certo inferiore alla poesia. In questo caso, l’ipotesto è costituito da alcuni versi del proemio della *Teogonia* (vv. 22-34), il notissimo passo in cui le Muse eliconie donano a Esiodo uno scettro di alloro fiorito. Il testo esiodeo narra che esse lo offrirono al poeta “dopo averlo staccato” (δρέψασαι); si tratta dunque di un ramo “locale”, per così dire, non di un oggetto che esse avessero con sé:

Αἶ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν,
 ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἐλικῶνος ὕπο ζαθέοιο.
 τόνδε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
 ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
 ἴδμεν δ’, εὖτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι.
 ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιπέπειαι·
καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
 θέσπιν, ἵνα κλείομι τὰ τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἐόντα.
 καὶ μ’ ἐκέλονθ’ ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,

σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν¹⁹.

Questo elemento narrativo è un particolare che in Esiodo definisce il dono divino, mentre in Luciano diviene il *focus* dell'azione: è un procedimento costante, e non solo in Luciano, della riuscita di un testo parodico, che consente per lo più una fruibilità a più livelli. Il testo è godibile di per sé, perché suscita un sorriso l'idea delle «poche foglie» – così come nell'episodio di Prometeo il «piccolo osso»²⁰ –, ma qualche tratto più puntuale – in questo caso l'accenno alle Muse che colgono sul momento rami e foglie – è spia di un riferimento a una fruibilità più complessa, per un pubblico in grado di cogliere particolari minuti. I temi del canto esiodo risultano invece ampliati rispetto al modello perché nella *Teogonia* è presente solo il riferimento alle stirpi dei beati sempre viventi (ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων); com'è ovvio, nella tradizione esiodica le stirpi eroiche compaiono invece ampiamente, e a questo aspetto avrà voluto far cenno Luciano (ἦδε θεῶν καὶ ἡρώων γένη): si pensi alla sezione della *Teogonia* dedicata alle discendenze delle dee (vv. 963 ss.), al *Catalogo delle donne*, o ad altri poemi di contenuto eroico.

Nel passo è inoltre sottesa la discussione sulla diversità e la superiorità della prosa rispetto alla poesia, che appartiene al dibattito culturale del tempo²¹ e a cui Luciano allude in modo senz'altro autoironico: ma è comunque significativo come la rappresentazione dell'investitura poetica di Esiodo diventi modello per un giovane che intende dedicarsi alla retorica con il solo scopo del guadagno e della fama. Siccome il discorso che Luciano indirizza al giovane aspirante retore è nel suo complesso un rovesciamento beffardo e mordace di quello che dovrebbe essere il normale *cursus* della *paideia*, ogni singolo elemento del testo può prestarsi a interpretazioni non univoche. Pare evidente che anche in questo caso l'oggetto della parodia è da un lato il testo stesso, con richiami sul piano del lessico e dei contenuti, dall'altro il significato forte che il testo aveva in origine o comunque nei lunghi secoli in cui il poema esiodo ebbe un valore fondante; se in Luciano diventano oggetto di parodia il sacrificio e il banchetto che ne consegue, i poemi arcaici nel

19 «Esse una volta a Esiodo insegnarono un canto bello, / mentre pasceva gli armenti sotto il divino Elicone; / questo discorso, per primo a me rivolsero le dee, / le Muse d'Olimpo, figlie dell'egioco Zeus: / "O pastori, cui la campagna è casa, mala genia, solo ventre; / noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, / ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare". / Così dissero le figlie del grande Zeus, abili nel parlare, / e come scettro mi diedero un ramo d'alloro fiorito, / dopo averlo staccato, meraviglioso; e m'ispirarono il canto / divino, perché cantassi ciò che sarà e ciò che è, / e mi ordinarono di cantare la stipe dei beati sempre viventi; / ma esse per prime, e alla fine, sempre».

20 Cf. *supra* Prom. 7.

21 Così per es. nell'*Inno a Serapide* (parr. 1-13) Elio Aristide asserisce la superiorità della prosa – che è anch'essa senz'altro in grado senz'altro di cantare e lodare gli dèi – sulla poesia.

loro valore di lettura imprescindibile, ora si può osservare come il referente parodico sia l'articolato legame che si instaura tra le Muse e il poeta, richiamato dalle «poche foglie» necessarie a comporre poesia e quindi – tanto più – prosa. Come nei casi del *Prometeo* e dello *Zeus confutato*, anche in questo passo traspare forse un ulteriore piano di lettura, volto a leggere nell'iniziazione da parte delle Muse un evento che allude al complesso della *paideia* luciana e che, in quanto tale, non risulta destinato soltanto a essere oggetto di parodia. Alla fine di questo stesso paragrafo compare infatti un breve cenno alla “via più breve” (τὴν ταχίστην ὁδόν, cf. *supra*) che darà vita a un altro, più sviluppato, ricordo esiodico (*Op.* 286-292), quello delle due vie e del bivio di fronte al quale tutti sono chiamati a fare una scelta, un elemento topico che al tempo di Luciano aveva, com'è noto, dietro di sé una storia assai complessa²²:

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐούσα²³.

Il testo esiodico contrappone κακότης e ἀρετή presentandole come mete di due percorsi diversi, l'uno facile e breve, l'altro lungo e difficile, soprattutto agli inizi, poiché gli dèi hanno posto il sudore innanzi al raggiungimento della «virtù». Luciano inserisce il tema del bivio in un contesto di consigli e incoraggiamenti al giovane retore che può ricordare quello esiodico, in cui il passo citato si inserisce in un insieme di precetti rivolti a Perse (non è bene ricorrere alla violenza, non si deve giurare il falso, vv. 274-285) che si concludono con l'elogio di colui che, se non sa pensare il bene da sé, è almeno in grado di distinguere e seguire i buoni consigli altrui (vv. 293-297). Il giovane retore potrà dunque in un primo momento rimanere attonito di fronte all'altezza e alla lontananza del luogo dove è assisa la Retorica (par. 6), ma presto si accorgerà che si stendono davanti a lui due vie, una difficile, l'altra facile:

Rh. Pr. 7-8 ... εἶτα μετ' ὀλίγον ὁρᾶς δύο τινὰς ὁδοὺς. Μᾶλλον δὲ ἢ μὲν ἀτραπὸς ἐστὶ στενὴ καὶ ἀκανθώδης καὶ τραπεῖα, πολὺ τὸ δίψος ἐμφαίνουσα καὶ ἰδρῶτα· καὶ ἔφθη γὰρ ἤδη Ἡσίοδος εὖ μάλα ὑποδεῖξας αὐτήν, ὥστε οὐδὲν ἐμοῦ δεήσει. ἢ ἑτέρα δὲ πλατεῖα καὶ ἀνθηρὰ καὶ εὐδρος [...]. πλὴν τό γε τοσοῦτον προσθήσειν μοι δοκῶ, διότι ἢ μὲν τραπεῖα

22 Sulle origini e la fortuna del motivo, cf. da ultimo DAVIES (2013).

23 «Pensando al tuo bene io ti parlerò, o stoltissimo Perse. Facile è scegliere la vita grama e quanta ne vuoi, piana è la via e molto vicina essa dimora, ma gli dei immortali hanno posto il sudore davanti al successo; lunga e difficile è infatti la strada e, al principio, aspra, ma quando si giunge alla vetta, diventa agevole poi, per quanto difficile sia» (trad. di L. Magugliani).

ἐκείνη καὶ ἀνάπτυξης οὐ πολλὰ ἴχνη τῶν ὁδοιπόρων εἶχεν, εἰ δὲ τινα, πάνυ παλαιά. καὶ ἔγωγε κατ' ἐκείνην ἄθλιος ἀνήλθον τοσαῦτα καμῶν οὐδὲν δέον· ἢ ἑτέρα δ' ἄτε ὀμαλὴ οὔσα καὶ ἀγκύλον οὐδὲν ἔχουσα πόρρωθεν μοι ἐφάνη οἷα ἐστὶν οὐχ ὀδεύσαντι αὐτήν. οὐ γὰρ ἐώρων νέος ὧν ἔτι τὸ βέλτιον.

... poco dopo tu vedi due vie; o, meglio, una è un sentiero, stretto, coperto di rovi ed aspro, che promette molto sudore e sete. Lo ha già prima illustrato benissimo Esiodo, per cui non ci sarà alcun bisogno di me. L'altra, per contro, è piatta, fiorita, ricca di acque [...] Tuttavia questo almeno credo di doverlo aggiungere, che la via aspra e ripida non aveva molte orme di viandanti e, se qualcuna ne aveva, era molo antica: anch'io, sciagurato, la seguì salendo e mi stancai quanto so io, senza che ce ne fosse alcun bisogno. L'altra, poiché è piana e priva di qualsiasi tortuosità, mi apparve com'è da lontano, anche se non la percorsi; infatti, essendo giovane, non vedevo ancora il meglio.

Sulla prima dunque il retore non indugerà, perché l'ha già descritta nel modo migliore Esiodo. In realtà viene anch'essa ben tratteggiata, sia subito, sia qualche riga più avanti, nel momento in cui Luciano afferma di averla percorsa lui stesso con molta fatica, quando era giovane e inesperto e non sapeva ancora discernere il meglio. La descrizione della via è molto simile a quella esiodica, anche se i richiami lessicali non sono frequentissimi²⁴, ed è poi arricchita da riferimenti tratti dalla propria esperienza. Come avviene in altri casi, non è questo il solo luogo in cui Luciano ricorda l'immagine delle due vie: essa compare, per esempio, in *Herm.* 2 e anche 25, dove l'aspirante filosofo stoico che dà il nome al dialogo sostiene di essere ancora all'inizio del sentiero aspro. Siccome tra Esiodo e Luciano molte sono state le rappresentazioni letterarie di questo elemento, si può pensare che l'autore si faccia gioco in generale di un *topos* letterario piuttosto abusato, ma anche, in modo più sottile, della retorica e del suo ruolo, poiché non ci si deve dimenticare che l'obiettivo esiodico era la virtù, certo intesa non come valore astratto, ma come pienezza di successo sia morale sia materiale. In questo caso, alla parodia, che ha per oggetto sia Esiodo, sia il luogo comune del bivio – ormai così diffuso da divenire fastidioso – si accompagna l'atteggiamento satirico dell'autore, rivolto contro chi pensa che la *paideia* non richieda sforzo: Luciano è ben consapevole che la sua è stata frutto di uno studio lungo e difficile²⁵. È significativa la conclusione del passo citato: Luciano ha percorso la via più difficile perché, a causa della giovinezza, non comprendeva ancora quale fosse la migliore. Il discorso che l'autore qui propone – la strada difficile aveva poche orme e fu da lui percorsa per inesperienza e del tutto inutilmente – riprende con tutta probabilità il contesto esiodico che si è citato, e in particolare i versi successivi a quelli dedicati alla

²⁴ Presente in entrambi i casi è l'elemento del «sudore» richiesto dalla strada difficile (*Op.* 289 ἰδρωτά) e della sua asprezza (*Op.* 291 τρηχύς).

²⁵ Cf. ANGELI BERNARDINI (1996, 92 ss.), con ulteriore bibliografia.

presentazione delle due vie, in cui Esiodo loda chi sa scegliere bene da solo e, in seconda istanza, chi sa riconoscere i buoni consigli altrui (*Op.* 293-297): l'autore ironicamente afferma che agli inizi della sua carriera non ha saputo scegliere per il meglio né seguire consigli buoni come quelli invece di cui potrà usufruire il giovane retore²⁶.

Anche nel *Dialogo con Esiodo* il tema centrale è il rapporto tra poeta e Musa. Come mai Esiodo ha cantato solo passato e presente e non anche il futuro come gli avevano assicurato le Muse²⁷? Forse le dee non hanno mantenuto la loro promessa? Esiodo si difende dicendo che non si deve procedere a un esame troppo approfondito e minuzioso di quello che i poeti hanno cantato o taciuto, ma di avere comunque predetto parecchi fatti, i quali però vengono annoverati dal suo interlocutore, Licino, tra le profezie che qualsiasi contadino sa fare: che cosa ci si deve attendere da un certo clima, che cosa è opportuno seminare in un determinato periodo, e così via. Invece, continua Licino, le predizioni vere e proprie del futuro sono ben altre, e riguardano cose occulte e non immediatamente percepibili: spiegare agli Achei qual è la causa dell'ira di Zeus e dire che Troia verrà presa al decimo anno di guerra, predire a Minosse che suo figlio è annegato nell'orcio del miele, ecc. (par. 8). Ma, già al par. 1²⁸, i modelli cui devono attenersi coloro che desiderano essere ritenuti in grado di predire il futuro sono Calcante, Telemo, Poliido e Fineo, i quali profetizzavano il futuro senza neanche essere stati ispirati dalle Muse²⁹: non si tratta cioè di indovini reali, ma di personaggi del mito, anch'essi, com'è ovvio, cantati da poeti che si immagina siano stati, a loro volta, ispirati dalle Muse. E gli episodi citati, al pari dell'ira di Zeus e delle disavventure del figlio di Minosse, sono anch'essi ben più oggetto di canto che non fatti storici, forse più da un poeta di tradizione omerica più che esiodea, ma anche nel *corpus* attribuito tradizionalmente a Esiodo questi personaggi hanno il loro

26 La scelta del meglio (τὸ βέλτιον) può forse trovare un suo parallelo in quella che Zeus non ha compiuto in occasione della divisione delle carni (cf. *supra Prom.* 8): il dio non ha compreso l'inganno nonostante la sua preveggenza così come Luciano non ha scelto la via più piana a causa della sua giovane età. Entrambi apparentemente non hanno distinto «il meglio»: se, nel primo caso, si è visto come sia possibile interpretare il passo anche come un'effettiva violazione delle consuetudini conviviali da parte di Prometeo, nel *Maestro di retorica* la scelta di Luciano può essere intesa come quella che gli ha in realtà consentito di acquisire una completa formazione letteraria.

27 Cf. *Th.* 32, dove, come si è visto, le Muse parlano di passato e di futuro, ma l'espressione comprende in senso lato anche il presente.

28 θάτερον δὲ [...] λέγω δὲ τὴν τῶν μελλόντων προαγόρευσιν, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐξαπέφηνας, ἀλλὰ τὸ μέρος τοῦτο πᾶν λήθη παραδέδωκας οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως ἢ τὸν Κάλχαντα ἢ τὸν Τήλεμον ἢ τὸν Πολύειδον ἢ καὶ Φινέα μιμησάμενος, οἱ μὴδὲ παρὰ Μουσῶν τούτου τυχόντες ὁμῶς προεθέσπιζον καὶ οὐκ ᾄκνουν χρᾶν τοῖς δεομένοις.

29 L'argomento è un po' forzato, perché gli indovini sono sempre ispirati da Apollo o da un altro dio, o sanno comunque interpretare i segni inviati dagli dèi.

spazio³⁰. Gli argomenti che nel parere di Licino potrebbero essere oggetto di vera profezia sono, in realtà, anch'essi temi poetici. Anche in questo caso dunque il valore della parodia è ambivalente. Si ha cioè una sorta di corto circuito: Esiodo non ha cantato il futuro come gli avevano promesso le Muse, e non ha saputo fare ciò in cui erano riusciti gli indovini del mito che la tradizione epica stessa aveva cantato.

Gli studiosi hanno sovente rilevato come nella parodia luciana sia presente un atteggiamento duplice di ammirazione e di mancanza di rispetto³¹. I temi oggetto di parodia sono assai rilevanti, come inevitabile perché l'ipotesto deve essere riconosciuto dal pubblico. E proprio questa rilevanza è assunta all'interno stesso del testo luciano, in modo non sempre esplicito, ma chiaro per chi segue il gioco letterario dell'allusione: la parodia colpisce un tema o un passo famoso, ma quasi sempre lo recupera nel corso stesso del testo, lasciando al pubblico la possibilità di sottolineare e mettere in rilievo uno o più aspetti di un intreccio testuale quasi sempre ambivalente. Il gioco letterario sul simposio, sul bivio fra le strade della virtù e del vizio, sull'iniziazione poetica, sul racconto dei grandi miti sugli dèi risulta possibile proprio perché tali contenuti narrativi sono presenti nell'ipotesto esiodico, ed è sempre l'ipotesto che rende possibile una lettura diversa, che riporta ciò che è oggetto di parodia nel novero dei temi che conservano intatto il loro valore letterario.

Paola Dolcetti
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Studi Umanistici
Via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino
paola.dolcetti@unito.it

³⁰ Fineo, per es., compare ampiamente nei frammenti di opere di tradizione esiodica: cf. frr. 157 e 254 M.-W., così come Calcante nella *Melampodia* (frr. 270-279 M.-W.).

³¹ Cf. JONES (1986, 150 ss.); ANGELI BERNARDINI (1996, 90).

Riferimenti bibliografici

ANGELI BERNARDINI 1996

P. Angeli Bernardini, *Esiodo e l'Elicono nella parodia di Luciano*, *Adversum indoctum* 3, in A. Hurst – A. Schachter (éd.), *La Montagne des Muses*, Genève, 87-96.

BIELOHLAWEK 1995

K. Bielohlawek, *Precettistica conviviale e simposiale nei poeti greci*, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma – Bari, 97-116.

BOMPAIRE 1958

J. Bompaigne, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris.

BOUQUIAUX-SIMON 1968

O. Bouquiaux-Simon, *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles.

BRANHAM 1989

R.B. Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge Mass. -London.

CAMEROTTO 1998

A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa – Roma.

DAVIES 2013

M. Davies, *The Hero at the Crossroads: Prodicus and the Choice of Heracles*, «Prometheus» II 3-17.

DOLCETTI 2012

P. Dolcetti, *I Dialoghi degli dèi di Luciano: il racconto mitico tra presente, passato e futuro*, «AOFL» VII 64-73.

GARGIULO 1993

T. Gargiulo, *Per una lettura del Prometheus di Luciano. Struttura, motivi, interpretazione*, «Lexis» XI 189-214.

HOUSEHOLDER 1941

F. W. Householder, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York.

JONES 1986

J. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. – London.

PINTO 1974

M. Pinto, *Presenza di Esiodo nelle opere di Luciano*, «RIL» CVIII 972-990.

WEST 1966

M. L. West (ed.), *Hesiod. Theogony*, Oxford [rist. 1982].