

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 78 (2021)

Heft: 1

Artikel: La similitudine di Th. 594-602 : le donne-fuco

Autor: Pucci, Tommaso

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-919657>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La similitudine di *Th.* 594–602: le donne-fuco

Tommaso Pucci, Roma

Abstract: The examination of the bees' and drones' simile in Hesiod's *Th.* 594–602 proves to be quite illuminating if carried out with regard to its literary functions. On the one hand, it illustrates, through the opposition between bees and drones, two opposing but collaborative ways of human being in the world, the man as worker and the woman as inactive user; at the same time, from a narrative point of view, it carries on the process of the establishment of Zeus' sovereignty as highest warrantor of a new order, in which divine and human beings are separated. Evidence for the narrative role of the three extended similes in the *Theogony* may be gained also from the structure: they are to be found in the three sections of the poem which concern the clashes won by the Cronides against Prometheus, the Titans and Typhoeus respectively.

Keywords: Hesiod, *Theogony*, simile, bee, drone, man, woman, narrative function.

Le similitudini esiodee, a fronte delle innumerevoli indagini su quelle omeriche, sono state decisamente trascurate dalla critica. West, nel suo commento alla *Teogonia*, si limita a notare che in Esiodo è raro trovare una similitudine estesa, ovvero una similitudine caratterizzata da una maggiore espansione in numero di versi.¹ Al di là del dato puramente quantitativo, resta da considerare la dimensione più propriamente *qualitativa* delle similitudini estese in Esiodo. In questo senso, la funzione che ciascuna di queste immagini riveste nel contesto in cui si trova merita forse più attenzione di quanto sia stato fatto finora. Il caso di studio che sarà affrontato in queste pagine è la similitudine con la quale Esiodo, in *Th.* 594–602, paragona uomini e donne rispettivamente alle api, lavoratrici instancabili, e ai fuchi, passivi fruitori della fatica delle prime. Di questo passo si sono occupati diversi studiosi, ma il problema della collocazione dell'immagine all'interno dell'economia poetica della *Teogonia* è rimasto piuttosto ai margini e solo raramente è stata valutata l'importanza delle funzioni che la similitudine svolge all'interno del suo contesto e, più in generale, nell'economia dell'intero poema.²

La retorica della similitudine è data, secondo le tendenze più recenti della critica, da quattro elementi: anzitutto, il contesto narrativo entro cui essa è posta (*micro-* e *macrocontesto*); in secondo luogo, il referente interno (<vehicle>)³, vale a dire l'oggetto impiegato dal poeta per illustrare un tratto particolare della narra-

1 M. L. West, *Hesiod: Theogony* (Oxford 1966) 331. Più che una distinzione di numero, per *similitudine estesa* s'intende in questa sede un paragone nel quale ogni elemento, compresa la congiunzione, sia testualmente esplicito. Per una valutazione più approfondita su questo aspetto, cfr. P. M. Bertinetto, *«Come vi pare». Le ambiguità di «come» e i rapporti tra paragone e metafora* (Roma 1979).

2 I lavori di K. Stoddard, *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod* (Leiden–Boston 2004) e N. Rood, *Hesiod's Metallurgy Simile (Th. 861–7)*, «The Cambridge Classical Journal» 53 (2007) 112–123 sono gli unici che muovono in questa direzione.

3 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (London–New York 1936).

zione⁴, in correlazione al referente esterno, soggetto del confronto («tenor»); poi, l'elemento tradizionalmente noto come *tertium comparationis*, cioè il fulcro del paragone che funge da raccordo tra «tenor» e «vehicle»; infine le modalità espressive attraverso cui il poeta costruisce il confronto (*come* la similitudine è sviluppata). Nel caso di *Th.* 594–602, converrà prendere in considerazione prima di tutto il contesto narrativo e l'oggetto.

In merito al primo aspetto, la similitudine è situata all'interno della sezione della *Theogonia* che riguarda Prometeo (vv. 506 ss.): l'astuto figlio di Giapeto, condannato da Zeus alla nota tortura dell'aquila (521–525), viene salvato da Eracle per volere dello stesso Cronide (526–533).⁵ Tuttavia, il Titano costituisce una minaccia per il regno instaurato da Zeus a seguito dell'uccisione di Crono (534). L'inganno sulle offerte sacrificali mosso da Prometeo ai danni del sovrano degli dèi (535 ss.) provoca dunque la vendetta di quest'ultimo: egli decide di privare gli uomini della «forza del fuoco instancabile»⁶ (563); è in questo momento che il Titano, sfruttando la propria astuzia, si macchia del furto del fuoco e provoca la collera di Zeus (565 ss.). Il Cronide, allora, decide di ricorrere a sua volta ad un «inganno profondo e senza scampo» (589): ad opera di Efesto, ma per propria volontà, fa plasmare «un essere simile a una vergine casta» (572)⁷, al cui ornamento si dedica la dea Atena (573 ss.). Creato questo «bel malanno al posto di un beneficio» (585), «meraviglia prese gli dèi immortali e gli uomini mortali» (588); «difatti da questa vengono la stirpe funesta e le schiere delle donne, / disgrazia grande, che vivono con gli uomini mortali, / non compagne della rovinosa povertà, ma della sazietà» (590–593). È proprio in questo punto del racconto che si innesta la similitudine:

Th. 594–602:

ὥς δ' ὅπῳτ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι
 κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων·
 αἷ μὲν τε πρόπαν ἡμᾶρ ἐς ἠέλιον καταδύντα
 ἡμάτιαι σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά,
 οἷ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους
 ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται·
 ὥς δ' αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας
 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκε, ξυνήονας ἔργων
 ἀργαλέων.

4 Entrambi gli aspetti sono fondamentali nell'indagine di W. C. Scott, *The Oral Nature of the Homeric Simile* (Leiden 1974) e Bertinetto, *op. cit.* (n. 1) per esigenze e secondo punti di vista ovviamente distanti da quanto qui interessa.

5 Si noti il ruolo centrale del sovrano degli dèi all'interno di tutta la vicenda.

6 Traduzioni tratte da C. Cassanmagnago, *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii* (Milano 2009), ad eccezione del testo della similitudine in esame, tradotto da me.

7 Interessante l'uso di una similitudine implicita per la descrizione della «donna fabbricata». Per uno studio su Pandora come prodotto di arte visiva, cfr. B. L. Wickkiser, *Hesiod and the Fabricated Woman: Poetry and Visual Art in the Theogony*, «Mnemosyne» 63, 4 (2010) 557–576.

Come quando al riparo degli alveari le api
nutrono i fuchi, complici di opere cattive:
le une per tutto il giorno, fino al calare del sole,
si danno da fare quotidianamente a porre bianchi favi,
gli altri invece, restando dentro, al riparo degli alveari,
accumulano insieme nel proprio ventre la fatica altrui;
allo stesso modo, come un male per gli uomini mortali le donne
pose Zeus che in alto risuona, complici di opere
malvagie.

L'immagine si colloca quindi nel microcontesto della punizione inflitta da Zeus al genere umano, a seguito delle colpe commesse da Prometeo: la generazione della donna costituisce l'atto con cui il Cronide punisce l'umanità.

Per quanto riguarda il secondo aspetto degno di attenzione, Esiodo impiega un referente interno tratto dal mondo animale per illustrare, sul piano antropologico, l'eziologia della collaborazione tra uomo e donna. Per farlo, ricorre al paragone con animali dai connotati fortemente *sociali*: «vehicle» della similitudine sono infatti gli insetti che abitano l'alveare, anzitutto le api (μέλισσαι). In Omero sono solo due le occorrenze di un'immagine che coinvolga tali insetti: truppe che marciano sono paragonate alle api in *Il.* II 87 ss. e la strenua difesa delle mura da parte di Polipete e Leonteo è paragonata alle api o alle vespe in *Il.* XII 167 ss. L'idea di fondo che se ne ricava è che all'immagine Omero assimili, da una parte, il numero cospicuo di Greci in guerra, dall'altra un senso di compostezza e di ordine che pervade le truppe, drammaticamente ribaltato nel caso del libro II.⁸ Più vicina ai versi esiodici è l'associazione della donna all'immagine dell'ape che si riscontra in Semonide: tramite un'inversione dei referenti, il poeta attribuisce alla donna-ape il merito virtuoso del fiorire del marito e dei figli e della prosperità della casa.⁹

Tuttavia, nel caso di Esiodo, l'immagine è ben più complessa: è, infatti, il secondo dei due elementi che entra in gioco a richiedere un'interpretazione più sofisticata. Se, per così dire, l'ape è associata ai concetti di numero e di κόσμος, nell'ambito delle similitudini omeriche, e in Semonide si riscontra la fortuna della sua assimilazione con la donna, Esiodo ricorre ad una costruzione oppositiva che

⁸ Le truppe, chiamate a raccolta per ascoltare il sogno premonitore di Agamennone e da lui messe alla prova, acquisiscono attraverso la similitudine quel senso di disorganizzazione che mette in risalto il loro desiderio di ritirata e, per contrasto, la volontà dell'Atride di continuare la guerra. Per approfondire questo aspetto, si vedano W. Polleichtner, *The Bee Simile: How Vergil Emulated Apollonius in His Use of Homeric Poetry*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 8 (2005) 117 ss.; C. A. Maciver, *Representative Bees in Quintus Smyrnaeus' Posthomerica*, «Classical Philology» 107, 1 (2012) 54–56. 60–61; D. T. Benediktson, *Ring structures in five Homeric similes*, «Quaderni urbinati di cultura classica» 105, 3 (2013) 33–34; D. C. Feeney, *First Similes in Epic*, «Transactions of the American Philological Association» 144 (2014) 190–193; in modo particolare W. C. Scott, *The Artistry of the Homeric Simile* (Hannover 2009) 45.

⁹ Semon. fr. 7, 83–93 (Gerber).

si serve di un elemento di contrasto nocivo per tale ordine: i fuchi (κηφήνες), insetti che in nessun caso compaiono nei poemi omerici¹⁰ o in Semonide.¹¹

La contrapposizione su cui è costruita la similitudine è stata oggetto di indagine da parte di diversi studiosi, interessati più a dimostrare la misoginia sottesa all'ideologia esiodea¹² che a valutare le funzioni che la similitudine svolge. Le diverse letture esegetiche possono essere sintetizzate in due principali linee interpretative: *a*) opposizione di genere; *b*) opposizione genetica.

A partire da Detienne e Vernant, ha trovato largo spazio la constatazione che l'opposizione uomo-donna sia rappresentata da Esiodo attraverso un gioco d'inversione di genere tra api e fuchi: al <tenor> «uomini» (maschile) si lega il <vehicle> «api», μέλισσαι (femminile); il <tenor> «donne» (femminile) è assimilato al <vehicle> «fuchi», κηφήνες (maschile).¹³ Questo tipo d'interpretazione costituisce un dato interessante in rapporto a una tipologia ricorrente di similitudine¹⁴: Helene Foley ha studiato il fenomeno della <reverse simile> legata ai ruoli di genere nell'*Odissea*, ovvero l'associazione di determinati referenti umani a immagini di sesso opposto. Ad esempio, nel caso di *Od.* XIX 107–114, Odisseo, sotto mentite spoglie, paragona la fama della propria sposa a quella di un re senza macchia e

10 West, *op. cit.* (n. 1) 331.

11 Per la fortuna successiva che ha avuto l'immagine del fuco, cfr. R. S. Liebert, *Apian Imagery and the Critique of Poetic Sweetness in Plato's Republic*, «Transactions of the American Philological Association» 140, 1 (2010) 97–115 e S. A. Xenophontos, *Imagery and Education in Plutarch*, «Classical Philology» 108, 2 (2013) 126–138. Le opere di autori più tardi risentono evidentemente dell'accezione parassitaria che l'immagine dei fuchi suscita a partire da Esiodo. Nel paragone emerge fortemente l'originalità dell'autore; tuttavia, se si considera Aesop. 504 Perry, è evidente come anche il passo esiodeo si serva di materiale *tradizionale*.

12 Di derivazione diretta dalle analisi di M. Detienne–J. P. Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (Chicago–London 1991) è lo studio di N. Loraux, *The Children of Athena. Athenian Ideas About Citizenship and the Division between the Sexes* (Princeton 1993). Ne risente anche L. S. Sussman, *Workers and drones. Labor, idleness and gender definition in Hesiod's beehive*, «Arethusa» 11 (1978) 27–41, che ha dato però al suo studio un'impostazione prettamente socio-economica, influenzando gran parte della critica successiva: rientrano in questa sottocategoria degli studi di genere M. B. Arthur, *Cultural Strategies in Hesiod's <Theogony>: Law, Family, Society*, «Arethusa» 15, 1/2 (1982) 63–82; P. A. Marquardt, *Hesiod's Ambiguous View of Woman*, «Classical Philology» 77, 4 (1982) 283–291; J. Peradotto–J. P. Sullivan, *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (New York 1984); F. I. Zeitlin, *The Economics of Hesiod's Pandora*, in E. D. Reeder, *Pandora: Women in Classical Greece* (Princeton 1995) 49–56; A. S. Brown, *Aphrodite and the Pandora Complex*, «The Classical Quarterly» 47, 1 (1997) 26–47; H. van Wees, *The Invention of the Female Mind: Women, Property and Gender Ideology in Archaic Greece*, in D. Lyons–R. Westbrook (edd.), *Women and Property* (Washington DC 2005) 1–26; V. Lev Kenaan, *Pandora's Senses. The Feminine Character of the Ancient Text* (Madison 2008). Quello di L. G. Canevaro, *The Clash of the Sexes in Hesiod's Works and Days*, «Greece & Rome» 60, 2 (2013) 185–202 è uno studio incentrato sul ruolo della donna nelle *Opere e Giorni*.

13 Loraux, *op. cit.* (n. 12) 78; F. Roscalla, *La descrizione del sé e dell'altro: api ed alveare da Esiodo a Semonide*, «Quaderni urbinati di cultura classica» 29, 2 (1988) 29–30.

14 H. P. Foley, «Reverse similes» and sex roles in the *Odyssey*, «Arethusa» 11 (1978) 60.

pio¹⁵ (109: ὡς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδής).¹⁶ Dunque, un'immagine prettamente maschile è costruita per designare il ruolo che Penelope assume durante l'assenza del marito.

Nel caso delle donne-fuco, tuttavia, non si può parlare di inversione negli stessi termini. Se, nell'*Odissea*, Penelope è associata, attraverso un «vehicle» maschile, a connotati altrettanto maschili, in Esiodo i caratteri associati alle donne non sono maschili, bensì è il «vehicle» ad essere linguisticamente di genere maschile.¹⁷ Non si può, dunque, interpretare come «reverse-sex simile» in senso stretto. Al re, inoltre, è associato un ruolo che solo nell'ambito del genere umano è attribuito al maschile. Applicare le stesse distinzioni di ruolo di genere alla sfera animale è un tentativo di comprendere l'alveare secondo categorie umane. La similitudine esiodea, invece, si serve dell'alveare per illustrare un fenomeno antropologico.¹⁸ Tuttavia, Esiodo non sta applicando una distinzione di ruoli insita nel rapporto uomo-donna alla relazione che sussiste tra gli abitanti dell'alveare, ma l'inverso. In altri termini, il «tenor» della similitudine sono gli uomini e le donne, non le api e i fuchi. Non abbiamo la facoltà quindi di associare l'inattività di questi ultimi a un ruolo di genere specifico che riguardi i fuchi in quanto maschi, ricorrendo per essi alle medesime categorie di distinzione utilizzate per il genere umano. Dunque, ne consegue che anche l'idea dell'inversione è da questo punto di vista inapplicabile. Essa risulta più pertinente se associata alla similitudine di *Op.* 303–305, nella quale l'uomo, pervertendo la propria natura di lavoratore e divenendo inattivo e pigro come i fuchi, si attira la vendetta degli dèi.¹⁹ Certamente, l'opposizione – più che l'inversione – tra i ruoli resta forte, ma deve essere ricompresa alla luce di altre categorie.

Alle stesse conclusioni, ma attraverso argomenti differenti, giunge un altro ramo di studi, che esclude la pertinenza di un'opposizione di carattere sessuale e

¹⁵ La risposta di Penelope pone l'accento, invece, sulla mancanza ad Itaca del modello di sovranità suggerito da Odisseo, come anche sulla propria perdita di fama, di bellezza e di eccellenza in assenza del proprio marito e re. La similitudine, in quest'ottica, crea un'intersezione tra le identità dei due coniugi e gioca sulla progressiva rivelazione dell'identità di Odisseo; in tal modo, al *pathos* che contraddistingue l'episodio, è associata anche una funzione narrativa: ritardare il *verum* sull'identità dell'eroe crea un'attesa più stringente nei confronti di quello che risulterà, in tal modo, un evento cruciale dell'intero poema.

¹⁶ Foley, *op. cit.* (n. 14) 73. La forza di tale strategia poetica sta nell'associare a Penelope i connotati di Odisseo, e in particolare la sua regalità; Penelope non è diventata re in senso stretto, oltrepassando i propri limiti, ma ha agito *come un re*, mantenendo il controllo limitatamente all'ambito della casa, dell'*oikos*. In tal senso, non è possibile parlare di usurpazione del ruolo del marito; piuttosto, la similitudine sottolinea la nobiltà con la quale Penelope ha preservato il regno di Odisseo, senza appropriarsene indebitamente e senza creare un'inversione dell'ordine costituito.

¹⁷ Roscalla, *op. cit.* (n. 13) 29.

¹⁸ A ciò si deve la proliferazione di studi di genere che il passo ha suscitato, per i quali *vd. supra* nota 12.

¹⁹ In questo caso, più che in rapporto al ruolo di genere, l'inversione tra uomo pigro e uomo attivo è realizzata in rapporto al concetto di lavoro, associato esplicitamente all'*άνήρ* – dunque al maschio – in *Op.* 299 ss.

ne difende una di carattere genetico: l'alveare sarebbe «luogo d'incontro tra γένη distinti interdipendenti unicamente nei processi di riproduzione».²⁰ L'opposizione genetica troverebbe una maggiore aderenza testuale, perché è propriamente il γένος [...] γυναικῶν θηλυτεράων (590) ad essere paragonato ai fuchi, γένος estraneo spuntato in mezzo ad un altro γένος per decretarne la rovina. Tale opposizione sarebbe sintetizzata da Esiodo, quando afferma che i fuchi ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμώνται (599); ἀλλότριος e σφέτερος creano un'opposizione macroscopica tra due γένη, il cui rapporto rientra non nella categoria dell'ἄλλος, dell'altro come complementare, ma dell'ἀλλότριος, vale a dire del totalmente altro.²¹ L'esegesi appena descritta vanta una maggiore aderenza al testo, ma dimentica l'importanza del fatto che si tratti di una similitudine e che come tale debba essere analizzata e si dilunga su sottigliezze sterili che non incrementano l'esegesi.

In ultima analisi, l'indagine sulla similitudine non deve solamente stabilire di quale tipo sia l'opposizione, bensì partire da uno studio formale per evidenziare l'ipotetico fulcro del paragone²² e, valorizzando gli slittamenti cui una similitudine può essere soggetta, rintracciare una o più funzioni che essa svolge all'interno del passo. A tal scopo, occorre considerare gli altri due elementi della similitudine precedentemente menzionati: il *tertium comparationis* e le modalità attraverso cui il confronto è strutturato.

Lungo tutto lo sviluppo del paragone, è palese la distinzione tra «tenor» e «vehicle», duplici, in questo caso specifico: le donne sono assimilate ai fuchi, così come gli uomini alle api. Il *tertium comparationis* è reso esplicito dalla ripetizione lievemente variata di κακῶν ξυνήνας ἔργων (595) e ξυνήνας ἔργων / ἀργαλέων²³ (601–602). In Esiodo, dunque, non si sta costruendo un'opposizione conflittuale: infatti, il termine ξυνήων – rintracciabile in tutta la *Teogonia* unicamente nelle due occorrenze ai vv. 595 e 601 – sembrerebbe prospettare un'atmosfera di collaborazione più che di ostilità, una collaborazione per il male che si trasforma, quindi, in complicità. Questo dato non solo smorza i termini della misoginia esiodea – le

20 Roscalla, *op. cit.* (n. 13) 26 e, in particolare, nota 5: nell'*Historia animalium* aristotelica si riscontra proprio una distinzione in γένη (quattro in *Hist. an.* V 22, 553b, 7 s., tre in *Hist. an.* IX 40, 623a, 8 s.), fra i quali compaiono api e fuchi; nel *De generatione animalium*, il filosofo sottolinea l'incertezza sul sesso di entrambi (*De gen. an.* III 10, 759a, 22 ss.). Secondo lo studioso, questo dimostra «come tale interpretazione biologica sia un tentativo recente ed isolato di comprendere l'alveare secondo categorie più comuni al restante mondo animale. In tal modo tutto ciò, lungi dallo smentire l'interpretazione genetica, la conferma e la rafforza: la distinzione sessuale è una categoria biologica di scarso peso per l'alveare ancora ai tempi di Aristotele e quindi non applicabile ad Esiodo». Si potrebbe, tuttavia, dire altrimenti: ciò che era noto ai tempi di Esiodo sulle api non lo è più ai tempi di Aristotele. È evidente che bisogna affrontare la questione da un altro punto di vista.

21 Roscalla, *op. cit.* (n. 13) 25–27. 30 s.

22 Anche se già H. Fränkel, *Die homerischen Gleichnisse* (Göttingen 1921) 5 reputa sterile l'affannosa ricerca di un unico punto di paragone, è utile partire da qui per far emergere il valore sotteso alla mancanza di univocità della similitudine nell'epica.

23 Per la sinonimia ἀργαλέων-κακῶν in Esiodo West, *op. cit.* (n. 1) 333.

donne, infatti, sarebbero complici, dunque sono gli uomini a risultare gli attori principali delle azioni malvagie²⁴ – ma soprattutto comporta una rielaborazione dell'interpretazione della similitudine non più solo su un piano oppositivo, ma insieme collaborativo.²⁵ Dunque, anche l'eccessiva enfasi su ἀλλότριος come prova di un'alterità incolmabile tra uomo e donna deve essere inquadrata all'interno di un'interpretazione più ampia e meno semplicistica, nella quale diversi piani s'intersecano, in maniera più o meno netta.

Se si passa, poi, a valutare la struttura della similitudine, «tenor» e «vehicle» sembrerebbero perfettamente in parallelo. Tuttavia, i versi conclusivi, che avrebbero potuto chiudere la composizione ad anello richiamando quelli iniziali, generano invece uno slittamento non indifferente: ὥς δ' αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκε, ξυνήονας ἔργων / ἀργαλέων (600–602). Il nesso che Esiodo utilizza per riprendere la narrazione diretta²⁶ non chiude il cerchio in modo lineare, ma pone l'accento su un nuovo soggetto: sintatticamente, la frase non è costruita con il soggetto che ci si aspetterebbe dal punto di vista del contenuto. Il parallelo, secondo categorie puramente tradizionali, avrebbe richiesto una chiusura di questo tipo: «(come le api nutrono i fuchi: le prime faticano tutto il giorno, i secondi vivono della fatica altrui,) così gli uomini nutrono le donne: i primi faticano tutto il giorno, le seconde vivono della fatica altrui».²⁷ Esiodo, invece, arricchisce e complica il «tenor» ponendo ἄνδρεςσι θνητοῖσι come dativo di svantaggio retto da κακόν e quest'ultimo come predicativo dell'oggetto γυναῖκας dipendente dal predicato θῆκε, che ha come soggetto Ζεὺς ὑψιβρεμέτης. È proprio l'improvvisa (ri)comparsa del Cronide a destare l'attenzione del lettore/uditore: è per volontà di Zeus che lo scontro ha avuto origine. Un argomento che sottolinea la forza di questa riproposizione inaspettata di Zeus è certamente il fatto che il Cronide non compaia in nessuna similitudine omerica, fatto da cui Ready ha desunto una norma di incomparabilità per il sovrano degli dèi.²⁸ Ci

24 Non s'intende negare la visione misogina di Esiodo; l'accento è chiaramente posto sul lato infelice della cooperazione uomo-donna. Tuttavia l'ambiguità del termine ξυνήων ne smorza i termini: la sua prima attestazione corrisponde proprio alle due occorrenze sopra menzionate e nel LSJ è tradotto col significato di «comproprietario, partner». A conferma dell'idea di complicità associata al vocabolo, cfr. Pi. N. 5, 27.

25 La stessa ambiguità si riscontra nell'uso delle particelle μέν e δέ ai vv. 596 e 598, cui è ascrivibile sia un valore aversativo, sia uno distributivo.

26 Espressione desunta da R. O. A. M. Lyne, *Words and the Poet* (New York 1989), che la contrappone a «narrative in imagery», utilizzata in rapporto alle similitudini.

27 Si tratta chiaramente di una semplificazione volta a far comprendere meglio l'argomentazione. Spesso capita che la struttura di una similitudine nell'epica arcaica non sia simmetrica. Quello che qui si vuole affermare è che in questo caso è possibile rintracciare una strategia poetica dietro tale asimmetria.

28 J. L. Ready, *Zeus, Ancient Near Eastern Notions of Divine Incomparability, and Similes in the Homeric Epics*, «Classical Antiquity» 31, 1 (2012) 56–91: l'autore sostiene che, come negli antichi testi del Vicino Oriente si dichiara impossibile ogni paragone che descriva un dio, così l'epica omerica caratterizza Zeus escludendo qualsiasi affermazione del tipo «Zeus (è) come x». Per quanto il Cronide compaia nel contesto delle similitudini di *Th.* 700–705 e 861–867, tuttavia, a differenza di quel che

troviamo davanti ad una significativa eccezione, seppure sia evidente che anche in tale passo Zeus non sia esplicitamente sottoposto ad alcun confronto, ma in una certa misura ne sia coinvolto. Il fatto che però sia menzionato solo nei versi che descrivono il mondo umano e non in quello animale è un dato degno di attenzione: nell'ambito dell'alveare, la pena che i fuchi rappresentano non trova una spiegazione teologica; in esso l'azione di Zeus non trova spazio. La generazione della donna, invece, fonte di male per gli uomini, si configura più propriamente come una punizione, un atto cioè che implica la volontà di qualcuno. In questo modo il «tenor» risulta arricchito di un elemento, precedentemente non incluso, attraverso il quale il mito eziologico si allarga ad una dimensione teologica.

Nei termini di Scott²⁹, la similitudine trova la propria ragion d'essere in una duplice funzione narrativa: da una parte, pone in evidenza un contrasto tematico, dall'altra fa emergere il reale vincitore di tale contrasto. La differenziazione collaborativa uomo-donna, espressa attraverso il paragone con la complicità tra le api e i fuchi, non è immagine solamente della polarizzazione di una diversità insita nella società umana, bensì esprime più profondamente un contrasto che costituisce il nucleo tematico di tutta la *Teogonia*³⁰: la punizione voluta da Zeus per Prometeo e per l'umanità intera, vale a dire la generazione dell'alterità che la donna costituisce, è un passo – il primo all'interno del poema – verso l'affermazione della totale sovranità di Zeus e, soprattutto, verso la rottura della vita comune tra dèi e uomini, quale processo di differenziazione cosmogonica.³¹ Dopo la contesa di Mecone, termina l'età in cui dèi e uomini banchettavano insieme³²; ora

si nota al v. 601, in nessuno dei due casi appena ricordati è esplicitamente menzionato nell'ambito del paragone. Per un'altra eccezione a riguardo, si veda l'*Elegia alle Muse* di Solone (fr. 13,17ss. West), nella quale la punizione di Zeus ai danni dei mortali (25: τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις) è paragonata al vento primaverile che riporta il sereno nel cielo.

²⁹ Scott, *op. cit.* (n. 8) rileva una serie di funzioni narrative per le similitudini omeriche: far emergere un personaggio, porre in evidenza un contrasto tematico, marcare uno spostamento della scena, interpretare azioni tipiche, focalizzare un singolo tema narrativo oppure crearne uno unificato.

³⁰ Al contrario di quanto afferma Polleichtner, *op. cit.* (n. 8) 123 in merito a *Il. II* 87 ss. e *XII* 167 ss., il poema esiodeo mantiene saldo il nesso sia con la situazione narrativa immediata, sia con lo sviluppo della trama della *Teogonia*.

³¹ Stoddard, *op. cit.* (n. 3) 161 insiste in modo deciso su questo aspetto. Lo nota in parte anche Marquardt, *op. cit.* (n. 12) 287–288; tuttavia, la studiosa non approfondisce la similitudine se non brevemente e in termini economici, di gestione collaborativa dell'οἶκος-alveare, senza mettere in correlazione i due piani di lettura. È proprio nell'ottica di una progressiva differenziazione che la poetica esiodea costruisce le proprie similitudini sulla base di polarizzazioni oppostive, come nel caso di ape e fuco: nelle altre due similitudini estese, in *Th.* 700–705 e 861–867, Esiodo contrappone Cielo e Terra nel primo caso, μηῆτις e βίη nel secondo – cfr. Rood, *op. cit.* (n. 3).

³² Detienne–Vernant, *op. cit.* (n. 2) 125–126; Brown, *op. cit.* (n. 12), 27. La contesa di Mecone e la sua eco sul passo si comprendono se viene letto in parallelo il fr. 1,6–7 Merkelbach–West del *Catalogo delle donne*: ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι / ἀθανάτοις τε θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις. Il processo di separazione tra mondo celeste e terrestre, infatti, trova pieno compimento nel momento in cui Zeus pone fine alla generazione degli eroi. Si noti l'uso dell'aggettivo ξυνός, etimologicamente parente di ξυνήων (vv. 595; 601); esso rafforza l'idea secondo cui la collaborazione

sono le donne che «dimorano con gli uomini» (592b: σὺν ἀνδράσι ναιετάουσαι). La spinta prometeica che oppone a Zeus il Titano (534: ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενεί Κρονίῳνι) è disinnescata dal figlio di Crono attraverso la generazione dell'alterità, intesa come differenziazione dei ruoli, alterità che allo stesso tempo è causa di separazione tra mondo celeste e mondo terrestre.³³

Dunque, la similitudine di Th. 594–602 svolge le seguenti funzioni, attraverso due corrispondenti strategie poetiche:

- illustrativa, nel descrivere l'atto di Zeus come differenziazione oppositiva – ma collaborativa – tra uomo e donna all'interno del genere umano, attraverso la polarizzazione ape-fuco;
- narrativa, nel portare avanti il processo di affermazione della sovranità del Cronide verso l'instaurazione di un nuovo κόσμος, nel quale il divino è scisso dall'umano, attraverso l'arricchimento del «tenor».

Il suo valore illocutivo si evince dal doppio livello di lettura appena delineato: al livello puramente denotativo corrisponde una funzione illustrativa, al livello illocutivo, invece, una narrativa. Quindi, se la similitudine descrive l'opposizione uomo-donna come un contrasto tra due modi diversi ma collaborativi di essere al mondo – il lavoratore instancabile e il passivo fruitore – suggerisce, dal punto di vista illocutivo, che la causa suprema di quest'ordine è il divino Zeus.

Allargando lo spettro d'indagine al poema nel suo insieme (macrocontesto), è possibile riscontrare una conferma della solidità di quanto appena affermato: il piano del Cronide è raggiunto in tre tappe progressive. Dopo l'episodio di Prometeo (512–616), altri due nemici ostacoleranno la realizzazione del volere di Zeus: i Titani (617–720) e Tifeo (820–868). Il dato estremamente curioso è che proprio in queste due sezioni si riscontri la presenza rispettivamente delle altre due similitudini estese della *Teogonia*³⁴:

- 700–705: il frastuono causato dalla guerra tra Zeus e i Titani è paragonato al rumore generato dallo scontro del Cielo che piomba sulla Terra³⁵;

uomo-donna rappresenterebbe una fase successiva a quella in cui dèi e uomini vivevano e banchettavano insieme.

³³ Sulla differenza del ruolo di Prometeo nella *Teogonia* e nelle *Opere e Giorni*, cfr. P. Pucci, *The Poetry of the Theogony*, in F. Montanari–A. Rengakos–C. C. Tsagalis (edd.), *Brill's Companion to Hesiod* (Leiden 2009) 59; Canevaro, *op. cit.* (n. 12) 188 nota 11.

³⁴ Rood, *op. cit.* (n. 3) 112.

³⁵ Feeney, *op. cit.* (n. 8), 191 nota 6 parla di *analogia iperbolica*; West, *op. cit.* (n. 1) 353, sulla base di cogenti argomenti linguistici, riteneva tuttavia che non fosse necessario emendare il testo come suggerito da Hermann. Le considerazioni di West permangono tutt'oggi le più convincenti. Si tratta, quindi, anche in questo caso di una similitudine.

- 861–867: la Terra che fonde a causa della fiamma che sprizza da Tifeo, colpito da Zeus con un fulmine, è paragonata allo stagno riscaldato nel crogiuolo e al ferro fuso ad opera delle abili mani di Efesto.³⁶

Di questo elemento, strutturalmente rilevante, bisogna tenere conto. La similitudine si configura come mezzo espressivo caratterizzato da possibilità funzionali molto importanti anche sul piano strutturale. In altri termini, tale figura retorica, nell'ambito della *Teogonia*, può essere compresa all'interno di una strategia poetica e narrativa specifica: essa pone in evidenza la dinamica dello scontro cosmico che vede Zeus protagonista, marcando le tappe fondamentali della parabola della sua ascesa e designando il suo ruolo di unico e supremo vincitore.

In conclusione, il passo studiato è estremamente interessante e, per certi aspetti, esemplificativo. In esso si evince tutta la potenzialità espressiva insita in una similitudine estesa, vale a dire la possibilità che essa offre di mantenere saldamente congiunte descrizione e narrazione; inoltre, la similitudine non si limita semplicemente a facilitare la comprensione della circostanza immediata cui rimanda il contesto, ma è designata come strumento privilegiato volto a organizzare narrativamente la struttura almeno della seconda parte del poema, quella più propriamente narrativa e non genealogica. È indubbio, quindi, che le similitudini esiodee non possano e non debbano essere trascurate: esse possono aprire nuovi scenari nel panorama degli studi sulla similitudine epica e costituiscono un tratto rilevante dello stile del poeta di Ascra.

Corrispondenza:
Tommaso Pucci
Viale Manzoni, 5
I-00185 Roma
tommaso.pucci@istitutosantamaria.com

³⁶ Per il suggestivo parallelo tra Pandora e Tifeo, cfr. Wickkiser, *op. cit.* (n. 7) 568 nota 36. Tale parallelo sembra corroborare la solidità della struttura.