

“SOFFRENDO LO STOLTO IMPARA”<sup>1</sup>:  
SOFFERENZA MERITATA ED IMMÉRITATA NEL MITO DI PROMETEO E DELLE ETÀ  
DELL'UOMO

Nei poemi omerici l'uomo è definito la creatura «più miserevole tra tutti gli esseri che respirano e camminano sulla terra»<sup>2</sup>. L'origine di tale condizione viene spiegata nei miti esiodei di Prometeo e delle cinque età in cui si prospetta all'inizio della storia umana uno stato di beatitudine che assimila la condizione umana a quella divina e il suo evolversi in una direzione contraria segnata dal limite e dalla sofferenza. Ma, se il mito di Prometeo riconduce tale sofferenza al determinismo del fato, quello delle cinque età individua un'ulteriore motivazione nella responsabilità morale e, prefigurando la possibilità di un'inversione del processo involutivo attraverso il trionfo della giustizia, sottrae potenzialmente la storia umana al destino delle distruzioni periodiche, introducendola in una prospettiva storica evolutiva. Il nesso tra i due miti<sup>3</sup> viene a delinarsi negli *Erga* attraverso l'associazione analogica che ordina la struttura tematica del poema<sup>4</sup>.

Due sono i livelli di significato del mito: al valore storico-pragmatico riferibile ad un evento della storia divina ed umana si affianca una valenza paradigmatica di ordine etico-teologico. La possibilità che sussistano significati celati dietro

---

<sup>1</sup> *Op.* 218 παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω.

<sup>2</sup> *Il.* 17, 446-447 οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς / πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνέει τε καὶ ἔρπει εἰς richiamato in *Od.* 18, 130-137 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο, dove si coglie la fragilità della condizione umana che alterna la falsa speranza di trascorrere la vita senza sofferenze con la sopportazione delle disgrazie inviate dagli dei.

<sup>3</sup> Sulle corrispondenze tra i due miti vd. J.P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, «RHR» 157, 1960, 21-54, rist. in *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, 15-90, part. 62-63.

<sup>4</sup> Sull'associazione analogica di idee ed immagini G. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1989<sup>2</sup>, 173; W.J. Verdenius, *Hesiodo et son influence*, 'Entretiens sur l'antiquité classique', Tomo VII (Fondation Hardt), Geneve 1960. Sulla complessa struttura degli *Erga* vd. W. Nicolai, *Hesiods Erga, Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg 1964. Può individuarsi una sequenza di unità tematiche così articolata: A proemio (vv. 1-10); B contesa buona e cattiva; ricchezza giusta e ingiusta (vv.11-26); C prima allocuzione a Perse con riferimenti alla realtà personale (vv. 27-41); D causa mitica della sofferenza umana e della necessità del lavoro (mito di Prometeo e Pandora, delle cinque età dell'uomo, apologo dello sparvierio; vv. 42-212); E seconda allocuzione a Perse; fede nella giustizia divina; δίκη e ὕβρις e loro effetti; visione religiosa della storia umana (vv. 213-247); F allocuzione a giudici corrotti (vv. 248-273); G terza allocuzione a Perse; giustizia come dono divino; scelta morale dipendente da conoscenza associata a volontà; etica del πόνος; insegnabilità della virtù (vv. 274-297); H quarta allocuzione a Perse; lavoro/giustizia/virtù; ricchezza giusta e ingiusta (vv. 298-326). La prima unità tematica nei vv. 11-26 corrisponde nella struttura anulare all'ultima nei vv. 298-326, che riprende ed amplifica il tema della connessione tra lavoro, giustizia e virtù e della ricchezza giusta e ingiusta, concludendo la riflessione sulla giustizia con particolare riguardo all'acquisizione della ricchezza. Le allocuzioni a Perse ai vv. 10, 27, 213, 274, 299 scandiscono le cesure tra le sezioni gnomiche legate fra loro da nessi analogico-intuitivi. Completano l'analisi delle problematiche morali i vv. 274-297 in cui si asserisce l'origine divina della giustizia, la responsabilità soggettiva nella scelta morale e l'etica del πόνος, riconducendo la virtù alla buona predisposizione naturale ed alla disponibilità ad accogliere l'insegnamento altrui. L'atto in cui si esprime la responsabilità morale è identificato in *Op.* 282-283 (ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσσας / ψεύσεται) nella menzogna volontaria dello spergiuro, che richiama il giuramento con cui l'uomo malvagio dell'età del ferro danneggia con false parole l'uomo migliore in *Op.* 193-194 (βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρεῖονα φῶτα / μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων), confermando il legame tra la descrizione dell'età del ferro e la riflessione gnomica successiva dei vv. 274-297 in cui si individua nella responsabilità morale la causa del degrado dell'umanità nel tempo del poeta.

l'involucro esteriore del racconto induce quindi ad approfondire l'esegesi ben oltre il nesso immediato con il contesto gnomico della parenesi. Il racconto assume infatti un valore esemplare e apodittico<sup>5</sup>, configurandosi come un *exemplum* narrativo simile alle parabole di cui si ha attestazione nella letteratura sapienziale. Tale corrispondenza non stupisce vista l'affinità tra l'epos esiodeo e la più antica letteratura sapienziale<sup>6</sup> a cui si richiamano le stesse modalità espressive ed argomentative degli *Erga*<sup>7</sup>.

Per comprendere il significato che questi miti assumono nella ricostruzione esiodea della storia umana è necessario analizzarne la struttura narrativa ed individuarne le innovazioni motivate dalle concezioni teologiche ed etiche del poeta.

Il mito di Prometeo viene diversamente narrato nella *Teogonia* e nelle *Opere*<sup>8</sup> e questo fa pensare all'elaborazione di varianti sincroniche funzionali al diverso contesto tematico, ma anche a diverse occasioni di recitazione. Non sappiamo se quella esiodea sia la prima attestazione del mito narrato anche nella *Titanomachia* ciclica di dubbia attribuzione a Eumelo di Corinto o Arctino di Mileto<sup>9</sup>. E' comunque verosimile che Esiodo abbia elaborato il mito sulla base di un archetipo di cui si hanno riscontri nella mitologia vedica<sup>10</sup>: Prometeo ricorda infatti Matarisvan, un eroe

---

<sup>5</sup> Per gli esempi dimostrativi nella poesia esiodea rimando al mio studio *Chaos e ade in Hes. Th. 720-81*, «Hermes» 140, 1, 2012, 1-24.

<sup>6</sup> Per l'influsso della letteratura sapienziale sulla poesia greca gnomico-parenetica vd. W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, 42, sulle *Opere* di Esiodo vd. L. Di Benedetto, *Elementi di letteratura sapienziale del vicino Oriente nelle Opere e giorni*, «Eikasmos» 22, 2011, 15-21. Quella della definizione del genere letterario degli *Erga* è una *vexata quaestio*. Tra le ipotesi più attendibili quella di P. Friedländer («ΥΠΟΘΗΚΑΙ», «Hermes» 48, 1913, 558-616), che sostiene l'appartenenza al genere delle *hypothèkai* anche sulla base del riferimento agli *Erga* come *hypothèkai* nell'epigramma IG VII 4240. H. Diller (*Die dichterische Form von Hesiods Erga, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes - und sozialwissenschaftliche Klasse*, Wiesbaden 1962, Nr. 2, 41-69) obietta che nel genere gnomico-parenetico non possono trovar luogo racconti mitici e favolistici, pur presenti negli *Erga*, e propone di considerare le *Opere* come la prima attestazione del genere del λόγος παραειρητικός di cui si hanno precedenti attestazioni nella narrazione omerica nel discorso di Fenice ad Achille nel IX canto dell'*Iliade*, su cui vd. M. Noé, *Phoinix, Ilias und Homer: Untersuchungen zum neunten Gesang der Ilias*, Leipzig 1940.

<sup>7</sup> Si vedano ad es. le γνώμαι, su cui vd. E. Ahrens, *Gnomen in griechischer Dichtung*, Halle 1937; K. Bielohlawek, *Hypothek und Gnome: Untersuchungen über die griechische Weisheitsdichtung der vorhellenistischen Zeit*, Philologus Supplementband 32, Heft 3, Leipzig 1940, gli *exempla* anche narrativi di argomento mitico, storico, favolistico, gli ammonimenti rivolti ad un interlocutore reale o fittizio, di cui si ha riscontro negli insegnamenti di Amenemhet I al figlio Sesostri I nella letteratura egizia e quelli di Shuruppak al figlio Ziusundra in quella accadica.

<sup>8</sup> La presenza delle stesse figure e miti in opere diverse dello stesso autore è tutt'altro che insolita nella poesia arcaica: il caso del mito di Prometeo nel corpus esiodeo (*Teogonia, Catalogo, Erga*) è discusso da A. Casanova, *La famiglia di Pandora. Analisi filologica dei miti di Pandora e Prometeo nella tradizione esiodea*, Firenze 1979. Sulla duplice versione del mito nella *Teogonia* e negli *Erga* vd. J.S. Clay, *Hesiod's Cosmos*, 2003, 100 ss., in particolare 126 s. Prometeo figura anche come padre di Deucalione nel *Catalogo* (fr. 2-4 M.-W.).

<sup>9</sup> Così Ateneo, *Deipn.* I 22c; VII 277d. Sulla *Titanomachia* ciclica vd. F.G. Welcker, *Der epischen Cyclus oder die homerischen Dichter*, I-II, Bonn 1865<sup>2</sup>-1882<sup>2</sup>, II, 414-420; W. Kranz, *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, Heidelberg 1967, p. 96; M.L. West, *Eumelos: a Corinthian Epic Cycle?*, «JHS» 122, 2002, 109-133, part. 113-114; A. Debiasi, *L'epica perduta*, Roma 2004, 71.

<sup>10</sup> Il nucleo originario del mito si può ricostruire attraverso l'etimologia del nome di Prometeo da ricondursi non a μανθάνειν («colui che vede prima, che prevede»), ma alla radice indoeuropea \**pie* da cui deriva il vedico *pramath* «rubare», ma anche «accendere il fuoco sacrificale», e *pramathyus* «ladro». Termini etimologicamente connessi al vedico *pramath* «rubare» sono *pramatha*, che indica l'arnese usato per produrre il fuoco, e *pramantha* «colui che produce il fuoco con lo sfregamento». *Manthana* e *mathana* dalla stessa radice del gr. μανθάνειν indicano il bastone rituale per accendere il fuoco. Possibile l'estensione analogica del significato da «accendere il fuoco» a «accendere la mente» e quindi «apprendere». Verrebbe così individuata la connessione tra la più antica etimologia del nome di

che porta il fuoco sacro (Agni) dal cielo sulla terra perché venga usato nei sacrifici. La stessa natura semidivina di Matarisvan richiama quella di Prometeo che appartiene alla prima generazione divina dei Titani. Centrale nel mito vedico la sottrazione del fuoco di cui il ladro divino *Pramathys*/Prometeo sarebbe l'artefice<sup>11</sup>. L'idea del furto convive con quella del dono secondo una logica bipolare<sup>12</sup>: la sottrazione illecita genera un conflitto nel mondo divino di cui pure fa parte Prometeo, così come il dono favorisce l'unione con la realtà umana a cui vanno i benefici di Prometeo. La  $\mu\eta\tau\iota\varsigma$  esercitata nell'inganno<sup>13</sup>, espressione di sapienza e abilità intellettuale, avvicina Prometeo sia ad Enki/Ea<sup>14</sup>, divinità del pantheon mesopotamico, che al *trickster*<sup>15</sup>, figura archetipica del racconto popolare che risolve con furbizia situazioni intricate. E' verosimile ipotizzare nel Prometeo esiodeo la contaminazione tra la funzione archetipica del ladro divino *Pramathys* e figure del mito e del racconto popolare dotate di sapienza e abili nell'inganno, come Enki. Quest'ultimo aspetto verrà maggiormente valorizzato nel mito eschileo di Prometeo in rapporto alla civilizzazione umana<sup>16</sup>.

La valenza eziologica del mito esiodeo non riguarda il fuoco, ma la condizione esistenziale umana: il furto del fuoco è infatti subordinato alla sottrazione del fuoco con cui Zeus vuole punire gli uomini per l'inganno del sacrificio ordito da Prometeo e quindi alla contesa tra Prometeo e Zeus. Marginale il nesso tra fuoco e sacrificio, che invece sussiste nella tradizione vedica di Matarisvan, che porta il fuoco sulla terra perché sia usato nei sacrifici.

Per quanto riguarda poi la tradizione preesiodea del mito delle cinque età<sup>17</sup> possono individuarsi due diversi archetipi: quello dei cicli cosmici<sup>18</sup> e quello dell'età del

Prometeo connessa a *pramath* «rubare» e la radice di  $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota\nu$  a cui si riconduce comunemente il nome di Prometeo. Così B.W. Fortson, *Indoeuropean Language and Culture: an Introduction*, Hoboken 2009, 2 ed., 27.

<sup>11</sup> A. Gehrlach, *Diebe. Die heimliche Aneignung als Ursprungserzählung in Literatur, Philosophie und Mythos*, München 2016, 12, 99 ss., considera Prometeo, al pari di Hermes, come un eroe culturale il cui ruolo è incentrato sul motivo del furto.

<sup>12</sup> Sulla compresenza di questi due motivi che rientrano in una logica parallela vd. A. Gehrlach, *Diebe*, 123 ss.

<sup>13</sup> La capacità di ordire inganni è attribuita al titano in *Th.* 547, 560.

<sup>14</sup> Enki (sumerico) /Ea (accadico), figlio di Tiamat e di Anu, svolge un ruolo nella creazione dell'uomo insieme alla dea Ninmah ed è assimilato a Crono da Berosso (*FgrHist* 680 F 9). Vd. *Reallex. D. Assyriologie*, Berlin-Leipzig 1938, s.v. *Enki*; J. Bottero-S.N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia: alle origini della mitologia*, Milano 1992, 191-192. Per le analogie con Enki vd. S. West, *Prometheus Orientalized*, «MH» 51, 1994, 129-149.

<sup>15</sup> Sul personaggio mitico del *trickster* vd. P. Radin – K. Kerényi - C.G. Jung, *The Trickster: a Study in American Indian mythology*, Londres 1956; S. Miceli, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Milano 2000.

<sup>16</sup> Diversamente S. West (*Prometheus Orientalized*) propone una netta distinzione tra il Prometeo-trickster esiodeo e il Prometeo civilizzatore eschileo. Sul mitologhema di Prometeo in Esiodo ed Eschilo vd. K. Kerényi, *Miti e misteri*, tr. it. Torino 1979, 150.

<sup>17</sup> Sul mito vd. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967; J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point*, «L'Information littéraire» 4, 1965, 152-156, che individua una sequenza cronologica lineare a differenza di J.P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, 21-54 e «RPh», 1966, 247-276, che invece prospetta uno schema ciclico ed una struttura associativa binaria antinomica tra età dell'oro e dell'argento, età del bronzo e degli eroi ed una sorta di bipolarità strutturale ( $\acute{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma/\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ) nell'età del ferro nella prospettiva della nascita di una nuova età positiva posteriore a quella del ferro. L'analisi di Vernant prende spunto da quella di V. Goldschmidt, *Theologia*, «REG» 68, 1950, 33-39, che ipotizza nel racconto esiodeo la sintesi del mito genealogico delle età con uno schema mitico primitivo sulla struttura del mondo divino articolata in dei, demoni, eroi, morti.

<sup>18</sup> Il mito dei cicli cosmici è in Eraclito e nella teoria stoica della conflagrazione ciclica del cosmo. Sulla genesi del mito dei cicli cosmici vd. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Parigi 1949 e *Mito e realtà*, tr. it. Torino 1966, 81-87; sulla sua origine preellenica M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Milano 1946, 26 ss.

mondo<sup>19</sup> a cui appartiene il mito del paradiso primordiale e della distruzione periodica delle generazioni umane in cui s'inquadra anche il racconto esiodeo. L'annientamento interrompe la vita delle stirpi umane a cui seguono altre generazioni, ma non prospetta una catastrofe e palingenesi cosmica. La decadenza e la stessa distruzione finale si devono alla punizione divina secondo una concezione etico-religiosa della storia<sup>20</sup>.

La novità del mito esiodeo consiste nel sovrapporre al tempo ciclico quello lineare della storia umana. Se il tempo ciclico rappresenta una proiezione nel mondo umano del tempo infinito degli dei<sup>21</sup> attraverso la palingenesi dell'eterno ritorno, il tempo lineare è quello delimitato dall'esperienza umana. Queste due concezioni del tempo sono entrambe presenti nel mito esiodeo in cui l'idea della ciclicità produttiva nel percorso involutivo delle diverse età, che porta alla distruzione periodica, si combina con lo sviluppo lineare della storia mitica dai primordi teogonico-cosmogonici alla generazione degli eroi e degli uomini, organizzata in sequenze genealogiche. La sequenza genealogica ordina infatti in senso lineare progressivo la generazione degli dei, così come quella degli eroi e degli uomini, collocandola in una prospettiva storica<sup>22</sup>. Il radicarsi nella prospettiva storica delle generazioni umane si percepisce ancor di più nell'età del ferro attraverso la proiezione nel futuro dei possibili sviluppi di quest'età.

Un primo livello di significato dei miti di Prometeo e delle cinque età è quello storico-evolutivo: i due miti ricostruiscono infatti l'origine dell'umanità collegandola alla storia del mondo divino delineata nella *Teogonia* secondo lo schema ternario tipico dei miti delle origini<sup>23</sup> in cui alla nascita del cosmo e degli dei segue quella

---

<sup>19</sup> Il mito dell'età dell'oro e delle generazioni umane distrutte periodicamente dagli dei sembra avere un'origine orientale. Vd. R. Reitzenstein, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*, «Votr. Bibl. Warburg» 4, Leipzig 1929, e la discussione tra M.J.G. Griffith, *Archeology and Hesiod's Five Ages*, «JHI» 17, 1956, 109-119 e 533-554 e H.C. Baldry, *Hesiod's Five Ages*, «JHI» 19, 1958, 91-93. Per altri riscontri in ambito anellenico M. Eliade, *Mito e realtà*, 87. L'idea di un paradiso primordiale e la memoria di una serie di distruzioni tra cui la più nota è quella del diluvio, che marca la distanza tra generazioni pre- e post-diluviane, è nel mito accadico (vd. W.F. Albright, *Primitivism in Ancient Western Asia*, in A.O. Lovejoy- G. Boas (a c.), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimora 1935, 422-426) di cui si hanno riflessi anche nel racconto biblico in *Ge.* 6, 1-4 dei giganti-eroi prediluviani puniti con la riduzione della vita e poi distrutti con il diluvio. Qualche analogia si ravvisa anche con il mito dei quattro *juga* ovvero età del mondo attestato nella letteratura persiana medievale nel *Bundahishn*, poema del IX sec. (vd. R. Roth, *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern*, Tübingen Universitätsschriften 1860, ripubblicato in E. Heitsch (a c.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 450-470; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 93, n. 11; A. Heubeck, *Mithologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum*, «Gymnasium» 62, 1955, 508-525, che ipotizza l'influsso del mito iranico sulla tradizione ellenica) e nei più antichi poemi indiani *Mahabharata* e *Ramajana* in cui le età del mondo corrispondono a quattro fasi della storia umana caratterizzate da un progressivo decadimento dalla perfezione degli inizi. Ma, mentre nel mito dei quattro *juga* le generazioni si susseguono senza soluzione di continuità fino alla catastrofe finale che conclude il ciclo cosmico, in quello esiodeo ogni età ha un percorso esistenziale in sé concluso; la distruzione riguarda non il cosmo, ma solo la stirpe umana e conclude la vita delle diverse generazioni con la sola eccezione dell'età aurea ed eroica.

<sup>20</sup> Su questa prospettiva ciclica applicata alla storia umana soprattutto nella storiografia orientale ed il confronto con il pensiero storico greco vd. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I-III Bari 1965-1966, I, 166; III, 374.

<sup>21</sup> Sulla diversa dimensione del tempo degli dei e degli uomini P. Vidal - Naquet, *Temps des dieux et temps des hommes*, «RHR» 157, 1960, 55-80. Sulle strutture del tempo nel mito P. Philippon, *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949, 21; in relazione al tempo favoloso degli inizi E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze 1964, I, 151; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963, 15, 31.

<sup>22</sup> Sulla connessione tra genealogie e storia vd. C. Jacob, *L'ordre généalogique. Entre le mythe et l'histoire*, in M. Detienne (a c.), *Transcrire le mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris 1994, 169-202.

<sup>23</sup> Per tale schema ternario e la sua origine orientale vd. P. Leveque, *Bestie, dei, uomini. L'immaginario sacro delle prime religioni*, tr. it. Torino 1991, 118; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 41. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr.

dell'uomo e dei mezzi di sussistenza, quindi la storia dell'uomo che inizia con gli eroi e continua con le stirpi umane, che si allontanano progressivamente dalla perfezione degli inizi. Il mito di Prometeo s'inserisce in una fase particolare della storia divina ed umana in cui l'antagonismo tra le più antiche divinità titaniche e la nuova generazione, a cui appartiene Zeus, si associa alla contesa tra uomini e dei connessa alla spartizione delle carni sacrificali<sup>24</sup> in cui Prometeo assume un ruolo chiave in quanto artefice dell'inganno delle ossa avvolte nel grasso riservate agli dei. La reazione punitiva di Zeus coinvolge gli uomini destinatari del beneficio di Prometeo, che decadono dall'originario *status* di beatitudine riconducibile al tempo cosmogonico della perfezione degli inizi<sup>25</sup>. Proprio a questa condizione originaria si ricollega il mito delle cinque età, che ricostruisce la storia dell'umanità fin dalla prima generazione dell'età dell'oro.

Tale prospettiva storico-evolutiva si associa a significati più profondi in rapporto alla spiegazione dell'origine della condizione esistenziale dell'uomo e della sua sofferenza ed è questo forse l'aspetto più interessante della mitopoiesi, che lascia emergere la riflessione sapienziale del poeta.

Il mito di Prometeo individua nell'eredità della colpa di Prometeo l'origine della necessità del lavoro e della competizione per sopravvivere e migliorare le condizioni di vita: l'uomo favorito da Prometeo nella divisione delle carni del sacrificio ne eredita la colpa e la punizione divina, che segna il suo destino. Il mito delle età rende invece ragione di come l'uomo sia decaduto dalla perfezione degli inizi attraverso un percorso degenerativo che approda nell'età del ferro alla scelta consapevole della violenza e dell'ingiustizia che attira su di sé la punizione divina. Dell'età del ferro si profetizza l'annientamento ad opera di Zeus che corrisponde al tempo in cui gli uomini nasceranno già vecchi<sup>26</sup> per il progressivo esaurirsi delle energie vitali secondo una logica punitiva riconducibile alla giustizia divina. L'attenzione si sposta così dalla spiegazione dell'origine della necessità del lavoro e della competizione per la sopravvivenza alle sofferenze procurate dalla ὕβρις, dalla gelosia malvagia e dall'ingiustizia di cui l'uomo è responsabile.

Le generazioni dell'oro, dell'argento e del bronzo sono creazione nel bene e nel male degli dei. La generazione argentea viene estinta da Zeus per la sua ὕβρις. Quella bronzea è la prima a soffrire dei mali della guerra, che finisce per annientarla. E' innegabile che nell'evolversi delle cinque età si delinei un'involuzione progressiva<sup>27</sup> di cui si ha riscontro in *Op.* 129<sup>28</sup>, dove si evidenzia il peggioramento della generazione argentea rispetto a quella aurea sia nella costituzione fisica che morale, e

---

it. Torino 1998, 13, individua nel mito delle origini la sequenza di storia del mondo, degli uomini, dei popoli e città e ritiene che tale schema sia stato rielaborato nel *Timeo*, *Crizia* e nelle *Leggi* di Platone.

<sup>24</sup> Vd. *Th.* 535-541, dove si narra della divisione in contesa tra dei ed uomini a Mecone.

<sup>25</sup> Sulla comune origine di dei e uomini vd. *Op.* 105; *Catalogo delle donne* fr. 1, 6 ss. Merkelbach-West (uomini e dei condividono la mensa).

<sup>26</sup> *Op.* 180 s.

<sup>27</sup> Tale decadenza progressiva, pur nella soluzione di continuità tra le diverse generazioni, asserita dalla maggior parte degli studiosi, tra cui F. Solmsen, *Hesiod und Aeschylus*, New York 1949, 83, n. 27, è invece negata da J.P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, 21-54 e *Le mythe hésiodique des races: sur un essai de mise au point*, «RPh» 40, 1966, 247-276.

<sup>28</sup> *Op.* 129 χρυσέω οὔτε φύην ἐναλίγκιον οὔτε νόημα

in *Op.* 144<sup>29</sup>, dove si segnala la diversità sempre in senso in negativo della generazione del bronzo rispetto a quella argentea. Contribuisce a delineare il percorso degenerativo la diversa sorte dopo la morte assimilabile a demoni celesti per l'età dell'oro, demoni inferi per quella argentea, morti senza nome ed onore per l'età del bronzo.

La generazione eroica segna una sospensione del processo involutivo<sup>30</sup> le cui motivazioni rimangono di difficile interpretazione vista la posizione critica assunta da Esiodo nei confronti dei «re divoratori di doni»<sup>31</sup>, che riconducevano le loro origini proprio a questi eroi celebrati nei poemi omerici e del ciclo epico. Questa «stirpe celeste di uomini eroi chiamati semidei»<sup>32</sup>, di cui si dice nelle *Opere* che fu creata da Zeus prima della generazione dell'età del ferro, sembra simile a quegli eroi «simili agli dei»<sup>33</sup> generati dall'unione di dee con esseri mortali<sup>34</sup> di cui si parla nel *Catalogo* degli eroi in *Th.* 965-1020<sup>35</sup>. Ma diversa è la cronologia di quest'ultima generazione eroica, che si pone in soluzione di continuità rispetto sia alla storia del mondo divino che alla prima generazione umana dell'età dell'oro creata da Crono. Il suo stesso coinvolgimento nella spedizione contro Tebe e nella guerra di Troia, che sappiamo dalla tradizione porsi alla fine dell'età eroica<sup>36</sup>, conferma la distinzione tra questi eroi creati da Zeus e quelli nati da dee di cui si parla nella *Teogonia*. Due sono dunque le generazioni eroiche di cui parla Esiodo: una più antica riconducibile all'unione di dei e uomini di cui si ha riscontro anche nel catalogo degli eroi dell'XI canto dell'*Odissea* ed una più recente, che si pone nella fase terminale dell'età eroica. Degli eroi di quest'ultima generazione eroica si dice che si estinguono nella guerra tebana e troiana e che solo alcuni di essi si trasferiscono nelle isole dei beati ai confini del mondo per volere di Zeus<sup>37</sup>.

Se le generazioni dell'età aurea, argentea e del bronzo hanno connaturata alla loro stessa nascita l'origine della loro condizione esistenziale e morale, non così l'età del ferro la cui corruzione è riconducibile ad una scelta consapevole dell'ingiustizia che si

---

<sup>29</sup> *Op.* 144 οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον.

<sup>30</sup> *Op.* 158 δικαιότερον καὶ ἄρειον.

<sup>31</sup> *Op.* 264.

<sup>32</sup> *Op.* 159-160 ἀνδρῶν ἥρώων θεῖον γένος, οἱ καλεῖονται / ἡμίθεοι.

<sup>33</sup> *Th.* 969 θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

<sup>34</sup> *Th.* 965-968. Figure assimilabili agli eroi nati dall'unione di uomini e dei figurano anche nella letteratura mesopotamica: nell'epos di Gilgamesh l'eroe è per due terzi dio e per un terzo uomo e quindi mortale; nell'*Atrahasis* l'eroe che ha ricevuto dagli dei l'immortalità, Utnapishtin, vive in una condizione simile a quella degli eroi biblici prediluviani detti in *Gen.* 6, 4 figli di Dio o Giganti e assimilati agli «eroi famosi dei tempi antichi».

<sup>35</sup> E' nota la questione critica che riguarda la *Eroogonia* al pari del *Catalogo* delle donne ritenuti entrambi spurii da M.L. West (*Hesiod, Theogony*, Oxford 1966, 48-49, 397-99, 416-417, 429-430, 435-436), che fa corrispondere la fine della *Teogonia* al v. 900. Di diverso avviso A. Debiasi, *Esiodo e l'Occidente*, «Hesperia» 24, Roma 2008, 19-24 e 40, che sostiene anche l'autenticità del *Catalogo* delle eroine, confutando le argomentazioni di M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*, Oxford 1983, 125-171.

<sup>36</sup> Vd. Schol. a *Il.* 1, 5 e *Cipria* fr 1 Davies, dove si attribuisce a Zeus la volontà di estinguere la generazione eroica attraverso la guerra tebana e troiana. W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 23, evidenzia le analogie tra questo mito e quello mesopotamico narrato nell'*Athraasis* (1, 352-359) in cui il proliferare delle stirpi umane viene fatto estinguere dagli dei.

<sup>37</sup> Vd. *Op.* 166-173. La sezione presenta problemi testuali. Il v. 166 ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε era ritenuto spurio già nell'antichità (manca nel Pap. Mus. Berol. 21107 e non è considerato da Proclo e dagli *Scholia vetera*); il v. 169 τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσσας era anch'esso ritenuto spurio insieme ad altri versi attestati nei papiri (173a-e) in cui si prospetta la condizione privilegiata, ma separata dagli immortali, degli eroi su cui regna Crono e la creazione di una nuova stirpe umana ad opera di Zeus.

evidenzia in *Op.* 282-283<sup>38</sup>, dove lo spergiuro è messo in rapporto con la volontarietà dell'azione e la conoscenza. In questa età beni e mali si mescolano<sup>39</sup>, come in quelle precedenti, ma si manifesta anche una nuova forma di male frutto dell'ingiustizia che si esprime sia nella violenza fisica<sup>40</sup> che nell'inganno delle parole<sup>41</sup>. La dimensione temporale oscilla tra presente e futuro: al presente ἐστὶ del v. 176 segue una sequenza di verbi al futuro<sup>42</sup> che prospettano profeticamente il destino di estinzione anche di questa generazione per effetto del diffondersi del male. Il progresso razionale che porta alla consapevolezza dell'azione morale si associa all'abbrutimento che assimila l'uomo agli animali governati dalla legge del più forte. Esempio in tal senso la connessione analogica della descrizione dell'età del ferro con l'apologo dello sparviero e dell'usignolo nei vv. 202 ss, che nel qualificare come stoltezza la volontà di combattere con chi è più forte stigmatizza la logica aberrante della società umana lontana dalla giustizia e fa venire in mente la legittimazione dell'esercizio del potere in deroga a principi di giustizia richiamata dagli Ateniesi nel dialogo con i Melii ricostruito ad arte nella narrazione tucididea.

La sofferenza nell'età del ferro è quindi la conseguenza non solo di un destino in qualche modo connaturato alla stessa generazione umana, come nelle età precedenti, ma anche della punizione divina per l'ingiustizia, come la sofferenza di Egisto nel I canto dell'*Odisea* che, pur se ammonito dagli dei, sceglie il male di sua iniziativa «al di là della sorte»<sup>43</sup> e ne patisce così le conseguenze. Il contributo decisivo della volontà umana nella scelta morale si evidenzia chiaramente nei vv. 240 s.<sup>44</sup>, dove si parla del malvagio «che si rende colpevole e progetta empì disegni», nei vv. 280-285<sup>45</sup>, dove si afferma come la felicità venga donata da Zeus all'uomo «che conosce il giusto e si propone di affermarlo pubblicamente», mentre oscura è la progenie del malvagio «che volontariamente mente spergiurando e violando la giustizia si macchia di irreparabili crimini» e nel v. 287<sup>46</sup>, dove si dice come sia facile «scegliere la via della malvagità».

La condizione esistenziale dell'età del ferro si caratterizza per la perdita definitiva della perfezione primordiale. Beni e mali si mescolano nella vita dell'uomo. Alcuni mali, come la malattia e la morte, sono legati ad un destino che l'uomo non può cambiare; altri, quelli che nascono dall'ingiustizia alimentata dalla ὕβρις, possono essere contenuti in virtù della libera scelta consapevole dell'uomo tra male e bene. Zeus ha elargito all'uomo uno strumento per contenere i mali e vivere pacificamente senza recarsi danno reciproco: δίκη.

<sup>38</sup> *Op.* 282-283 γινώσκων... ἐκῶν

<sup>39</sup> *Op.* 179 ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

<sup>40</sup> *Op.* 192 δίκη ἐν χερσίν.

<sup>41</sup> *Op.* 194 μῦθοισι σκολοῖς ἐνέπων.

<sup>42</sup> *Op.* 177 παύσονται, 178 δώσουσι, 179 μεμείξεται, 180 ὀλέσει, 184 ἔσσειται, 185 ἀτιμήσουσι, 186 μέμψονται, 190 ἔσσειται, 192 τιμήσουσι, 193 ἔσται, βλάψει, 194 ὁμείται, 196 ὁμαρτέσει, 200 λείψεται, 201 ἔσσειται.

<sup>43</sup> *Od.* 1, 34; 35 ὑπὲρ μόνον.

<sup>44</sup> *Op.* 240 s. κακοῦ ἀνδρὸς..//ὅστις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάσται.

<sup>45</sup> *Op.* 280 s. εἰ γάρ τις κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι / γινώσκων; 282 s. ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσσας / ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῆ.

<sup>46</sup> *Op.* 287 s. τῆν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως.

L'uomo può dunque esercitare la facoltà di βουλεύειν orientando il corso del suo destino. Nei vv. 286-297 si descrivono le due vie<sup>47</sup>, quella piana e facile del male e quella faticosa ed impervia del bene, che una volta intrapresa diventa agevole e porta buoni frutti. Il prevedibile peggioramento non si configura come ineluttabile: dall'acquisizione della consapevolezza razionale scaturisce la possibilità di una libera scelta che può invertire il corso della decadenza. Il poeta è fiducioso nella vittoria della giustizia, di cui è garante Zeus: «la giustizia al termine del suo corso vince la prepotenza e lo stolto soffrendo impara»<sup>48</sup>. L'ammonimento a seguire la giustizia implica la speranza che l'uomo possa invertire il percorso degenerativo della sua storia.

Nulla però autorizza a ritenere che quello che si auspica sia il ritorno alla perfezione degli inizi e non più semplicemente una sorta di redenzione dell'umanità in virtù della sua capacità razionale di discernimento del bene e del male. La possibilità di un'inversione di tendenza dovuta alla libera scelta dell'uomo introduce così nella prospettiva ciclica delle distruzioni periodiche un meccanismo evolutivo coerente con la scansione lineare della storia umana. Non si prefigura quindi il ritorno alla perfezione degli inizi, ma semplicemente la possibilità di migliorare la condizione umana e di arrestarne il processo involutivo grazie alla maturazione della responsabilità morale subordinata alla consapevolezza razionale, che rappresenta pur sempre un progresso<sup>49</sup>, paragonabile a quello che si delinea nella storia del mondo divino attraverso l'ordine instaurato da Zeus.

Questo percorso evolutivo che coinvolge la storia umana e divina riflette l'affermarsi di una concezione etica della divinità e della responsabilità dell'azione morale nella cultura dell'età arcaica, a cui danno voce poeti impegnati sul versante etico e teologico, come Esiodo. Difficile distinguere l'apporto originale e innovativo del poeta dall'influsso di trasformazioni dell'organizzazione socio-economica e giudiziaria<sup>50</sup>, che hanno favorito con l'accentuarsi del conflitto tra classe aristocratica

---

<sup>47</sup> Il motivo delle due vie si trova anche nelle *Horai* del sofista Prodicò, a cui si richiama Senofonte in *Mem.* 2, 1, 20 ss. Sulla tradizione ellenica della metafora vd. B. Snell, *Il simbolo della via in La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Torino 1963, 335-347; J. Alpers, *Hercules in bivio*, Diss. Göttingen 1912, 64. Non mancano riscontri anche nella tradizione sapienziale biblica (*Deut.* 30, 15; 19; *Ps.* 119, 5; *Prov.* 3, 17; 4, 19; 12, 15; 16, 17; *Is.* 26, 7; *Jer.* 21, 8; 31, 21), che fanno pensare ad una matrice anellenica della metafora ripresa e rielaborata da Esiodo.

<sup>48</sup> *Op.* 217-218 δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει / ἐς τέλος ἐξεληοῦσα· παθὼν δε, τε νήπιος ἔγνω. Esiodo converte il motivo della conoscenza frutto di esperienza, attestato nella tradizione sapienziale a partire da *Il.* 2, 485-486, all'ambito etico anticipando il πάθει μάθος eschileo (*Ag.* 177, 250), su cui vd. H. Dorrie, *Leid und Erfahrung: Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν - μαθεῖν im griechischen Denken*, Wiesbaden 1956. In *Op.* 218 si osserva una variazione del nesso formulare ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω (*Il.* 17, 32; *Od.* 20, 198) in cui si sanziona il comportamento dell'insipiente che trascura gli ammonimenti e apprende solo dopo aver agito e patito il danno; il comportamento opposto del saggio che acquista una conoscenza preventiva attraverso la riflessione è in Pind. *Isth.* 1, 40b, 6, dove ποιάσαις δὲ νόῳ καὶ προμάθειαν φέρει è glossato dallo scolio con παθὼν καὶ τῷ νόῳ προμηθῆς γίγνεται (vd. A. B. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari carmina*, Leipzig 1927, 3, 206).

<sup>49</sup> Così E. Meyer, *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, in *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, 131-165. Diversamente J.S. Clay, *Hesiod's Cosmos*, 47 s., 126 s., parla di una 'progressive darkening of vision' negli *Erga*, che si contrappone al percorso evolutivo delineato nel mondo divino nella *Teogonia*, che approda all'istaurazione del nuovo ordine di Zeus.

<sup>50</sup> L'evoluzione delle concezioni etiche è ricondotta a quella del diritto, che persegue i reati volontari, da L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, pp. 14-15; *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, pp. 143-274; *Id.*, *I Greci senza miracolo*, tr. it. Roma 1986, 223.



e società pastorale e contadina<sup>51</sup> la maturazione di nuove concezioni etiche e teologiche centrate sul primato di δίκη. Piace pensare che l'intuizione del poeta, sensibile interprete del suo tempo, abbia in qualche modo anticipato e orientato l'affermarsi di nuovi principi etici nella mentalità comune e nella coscienza sociale prima ancora che nel diritto<sup>52</sup>.

La novità del mito esiodeo consiste dunque nel prospettare un risanamento possibile della condizione umana entro i limiti consentiti dal determinismo di un destino che non si può cambiare. Quello che si può eliminare è la sofferenza meritata per effetto della punizione di una colpa, non quella riconducibile all'eredità di una sorta di peccato originale, quello di Prometeo, che ha irreparabilmente contaminato la condizione umana. Indietro non si può tornare; ma si può arrestare il processo degenerativo praticando la giustizia e riconquistando il favore degli dei, che premiano il giusto e puniscono il malvagio.

La possibilità di riscatto dovuta alla maturazione della consapevolezza razionale nella scelta etica sottrae così la storia umana al determinismo fatalistico che la condanna all'estinzione periodica e rappresenta una novità del pensiero esiodeo sulla storia, che supera il pessimismo di una concezione ciclica della storia soggetta a distruzioni periodiche radicato nell'archetipo mitico delle età del mondo.

Il mito di Prometeo e quello delle cinque età rappresentano dunque una riflessione sulla diversa natura della sofferenza umana, quella per così dire immeritata e quella meritata, la cui origine viene individuata rispettivamente nell'eredità di un destino riconducibile all'inganno e alla ribellione di Prometeo e nella scelta consapevole del male, che provoca la punizione divina. E' questo il livello di significato più profondo dei due miti a cui Esiodo affida il suo pensiero sull'uomo e sulla sua condizione esistenziale. Il pessimismo ispirato dal degrado morale dell'uomo convive con l'auspicio e la speranza di un cambiamento da cui scaturisce l'esortazione a cambiare strada ed a seguire la via della giustizia nella convinzione che δίκη avrà il sopravvento sulla ὕβρις e che la sofferenza dello stolto, che patisce gli effetti della punizione divina, possa trasformarsi in una via di conoscenza e di riscatto morale.

Michela Lombardi

CURRICULUM  
DELLA PROF.SSA MICHELA LOMBARDI

La prof.ssa Michela Lombardi si è laureata nel 1981 in lettere classiche all'Università "La Sapienza" di Roma.

---

<sup>51</sup> Situazioni critiche come l'indebitamento dei piccoli proprietari e l'espropriazione delle loro terre potrebbero aver avuto una qualche incidenza nella riflessione sull'idea della giustizia (vd. E. Will, *Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, «REA» 59, 1957, 5-50).

<sup>52</sup> Un contributo in tal senso in B. Snell, *Poesia e società: l'influsso dei poeti sul pensiero e sul comportamento sociale della Grecia antica*, tr. it. Bari 1971 (Hamburg 1965), che, in controtendenza rispetto alla critica di impostazione sociologica, valorizza il primato culturale della poesia in grado di influenzare il pensiero e la società e non solo di riflettere dinamiche sociali della prospettiva storica in cui pur sempre è incardinata.

Nel 1984 ha conseguito il diploma di perfezionamento in Filologia classica.

Nel 1991 il dottorato in Filologia greca e latina.

Dall'a.a. 1984 ha partecipato come cultore della materia alle commissioni d'esame della cattedra di Letteratura greca della Facoltà di Lettere dell'Università "La Sapienza" di Roma.

E' entrata in ruolo nel 1985 come vincitrice di concorso ed insegna nel liceo classico statale materie letterarie, latino e greco dall'a.s. 1985-1986.

Dall'a.a. 1996 ha insegnato Letteratura greca presso la Facoltà di Lettere della LUMSA di Roma come professore a contratto.

Ha svolto attività di ricerca presso l'Università "La Sapienza" di Roma ed istituti di ricerca europei (Fondazione Hardt di Ginevra).

Ha al suo attivo pubblicazioni in riviste scientifiche nazionali ed internazionali, che documentano lo svolgimento costante di attività di ricerca a partire dal 1981, nonché l'aggiornamento costante nelle materie di insegnamento nella scuola superiore (latino, greco) e all'Università (lingua e letteratura greca).

L'esperienza didattica nella scuola superiore dal 1985 e nell'insegnamento universitario dal 1996, il coordinamento scientifico-didattico di corsi universitari per la preparazione al concorso a cattedre di materie letterarie, latino e greco attestano le competenze acquisite nella didattica del latino e del greco a diversi livelli di insegnamento.

#### PUBBLICAZIONI

##### VOLUMI

-*Antimaco di Colofone. La poesia epica*, Roma 1993, ed. in 'Filologia e critica', Gruppo Editoriale Internazionale

-Pseudo-Aristotele, *Fisiognomica*, Introduzione, traduzione e commento a cura di Michela Lombardi, Roma 2004, ed. Aracne

- *Studi di letteratura greca tra ellenismo, giudaismo e cristianesimo*, Roma 2008, ed. Aracne, 2009<sup>2</sup>

##### STUDI

1-*Note al libro I delle 'Argonautiche' di Apollonio Rodio*, «Helikon» 20-21, 1980-81, pp.335-349

2-*La tradizione letteraria delle notazioni temporali nelle 'Egloghe' di Virgilio*, «QUCC» n.s. 21, n.3, 1985, pp.71-88

3-*Aspetti del realismo nelle 'Argonautiche' di Apollonio Rodio*, «Orpheus» n.s., 1985, pp.250-269

4-*Iterazione formulare ed echi allusivi nelle 'Argonautiche' di Apollonio Rodio e nell' 'Eneide' di Virgilio*, «RCCM» 2-3, 1986, pp.91-116

5-*Imitazione omerica ed uso poetico delle glosse in Antimaco fr. 28 Wyss*, «Orpheus» n.s., 1990, pp.245-259

- 6-*Memoria aristotelica e ideale evergetico in Plutarco Per. 16.7*, «RCCM» 37, 2, 1995, pp.221-241
- 7-*Il principio dell' εἰκός nel racconto biografico plutarco*, «RCCM» 38, 1, 1996, pp.91-102
- 8-*Tradizione e innovazione nella poesia epica prealessandrina: Antimaco di Colofone e Cherilo di Samo*, «QUCC» 56, 2, 1997, 89-104
- 9-*Il principio dell' ἐπιμελιξία dei beni nell'Anonimo di Giamblico (Vorsokr. 89,7,1-9)*, «RFIC» 125, 1997, 3, pp.263-285
- 10-*Questioni di etica e ritratto biografico nelle "Vite" di Plutarco: la metabolé del carattere*, «Orpheus» 18, 2, 1997, pp.375-395
- 11-*Callimaco H. Zeus 65 ψευδοίμην, δίοντος ἃ κεν πεπίθοιεν ἀκουήν: la poetica della verità e le menzogne credibili*, in *Scritti in onore di Agostino Masaracchia*, «RCCM» 40, 1-2, 1998, pp. 165-172
- 12-*Convenzioni storiografiche, moduli retorici greco-ellenistici e tradizione giudaico-cristiana nel prologo del Vangelo di Luca*, «Orpheus» 1998-99, 2, 326-362
- 13-*L'illiberalità nei Caratteri IX, X, XXII, XXX di Teofrasto tra etica aristotelica, èndoxa, tipizzazione comica e realismo biotico*, «RCCM» 41, 1999, 2, pp. 209-218
- 14-*Paradigmi caratteriologici ed osservazione empirica nei Caratteri di Teofrasto e nei Physiognomonica pseudoaristotelici*, «RCCM» 41, 1999, 1, pp. 111-121
- 15-*Un'eco dell' Anonimo di Giamblico (VS 89.7.1-9 D.-K.) nell' Areopagitico di Isocrate e nella Politica di Aristotele: il principio dell'uso comune delle ricchezze*; «RFIC» 127, 1999, 3, 263-281
- 16-*Empirismo e logica proporzionale nelle strutture argomentative del trattato Sull'antica medicina*, «RCCM» 1, 2001, 83-90
- 17-*Arcaismi e moduli retorici nella prosa del trattato Sull'antica medicina tra auralità e scrittura letteraria*, «RCCM» 2, 2001, 181-184
- 18-*Apollonius Rhodius*, «Poiesis» 1, 2001, pp. 18-19
- 19-*Le vie della conoscenza in Aisch. Ag. 1366-71 e Soph. Trach. 141-177; 588-593: δοκεῖν ε σαφῶς εἶδέναι*, «RCCM», 2, 2002, pp. 237-242
- 20-*Problemi testuali ed esegetici in Antimaco fr. 3 Wyss (= 3 Matthews)*, «RCCM», 1, 2003, pp. 139-142
- 21- *Il discorso storico nell'Atheniensium respublica di Aristotele tra storiografia e antiquaria*, «RCCM», 2, 2003, pp. 211-220
- 22- *Aspetti innovativi della diegesi nel vangelo di Luca*, «Orpheus», 2002, pp. 50-73

- 23 -*Virtù' politica e regalità di Ciro nelle Leggi di Platone e nella Ciropedia di Senofonte*, «RCCM», 2004, 2, pp. 219-233
- 24-*Il ritratto di Ciro nella Ciropedia di Senofonte tra eredità erodotea, tradizione iranica e socratica* «RCCM», 2005, 2, pp. 235-247
- 25-*Il fallimento della virtù' e del pudore nell'Ippolito di Euripide: αἰδώς, ἀκρασία, σωφροσύνη tra saggezza tradizionale e nuove concezioni etiche*, «RCCM», 1, 2006, pp. 29-47
- 26-*Ap.Rh. 1, 18-19 νῆα μὲν οὖν οἱ πρόσθεν ἔτι κλείουσιν αἰδοί' Ἄργον Ἀθηναίης καμέειν ὑποθημοσύνησι: la costruzione della nave Argo nell'epica alessandrina*, «Orpheus» 27, 2006, pp. 55-59
- 27-*Note alla costituzione ed all'interpretazione del testo di Pseudo-Aristotele Fisiognomica*, «Orpheus» 1-2, 2007, pp. 16-27
- 28-*πλοῦτος e ὄλβος in Aisch. Pers. 163-164 μὴ μέγας πλοῦτος κοίσας οὔδας ἀντρέψε ποδὶ ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινος*, «Hermes» 136,3, 2008, pp. 368-377
- 29- *Saggezza greca e giudaico-cristiana a confronto sulle aporie della virtù* «Athenaeum» 1. 2008, pp. 117-152
- 30- *Dario e Maratona ne I Persiani di Eschilo: le ragioni di un quasi silenzio*, «Athenaeum» 2, 2008, pp. 481-497
- 31-*La secolarizzazione dell'arte nella poetica teocritea: verità e dissimulazione ironica in Theoc. id. VII, 37-48; Uomini, dei, Muse e poeti in Theoc. id. XVI, 1-4 e XVII, 1-12*, in *Semeion philias*, Roma 2009, pp. 147-170, ed. Aracne
- 32- *La poesia come enigma: le vie della notte e del giorno in Od. 10,82–86*. MUSEUM HELVETICUM, 2015, vol. 72; p. 5-20, ISSN: 0027-4054
- 33 *Corrispondenze intratestuali e riprese imitative nell'Odissea*. ATHENAEUM, 2015, vol. 103; p. 5-34, ISSN: 0004-6574
- 34 *Nel laboratorio di Esiodo tra imitazione e stile formulare*. WIENER STUDIEN, 2015, vol. 128; p. 5-17, ISSN: 0084-005X
- 35 *Antigone come Tobit: disobbedire al decreto del re. La realtà del potere tra etica, religione e politica*. WIENER STUDIEN, 2014, vol. 127; p. 33-45, ISSN: 0084-005X
- 36 *L'arte del racconto tra epica, eloquenza e discorso storico: novità nella continuità*. ATHENAEUM, 2013, vol. 101; p. 423-461-, ISSN: 0004-6574
- 37 *Chaos e Ade in Hes. Th. 720-819*, HERMES, 2012, vol. 140; p. 1-24, ISSN: 0018-0777
- 38 *L'etica e l'antropologia paolina tra tradizione vetero- ed intertestamentaria e*

pensiero cristiano: il conflitto tra volontà della carne e volontà dello spirito in Rom. 7, 14-8, 11. Paolo di Tarso: il messaggio, l'immagine, i viaggi. Studi in memoria di Luigi Padovese. vol. 1, p. 49-57, PALERMO: Officina di Studi Medievali, 2011, ISBN/ISSN: 9788864850191

- 39 Etica, politica ed economia nell'Anonimo di Giamblico (VS 89,7,1-9 D.-K.): un esempio di ideologia democratica del V o IV sec. ?, RHEINISCHES MUSEUM FÜR PHILOGIE, 2011, vol. 154; p. 129-151, ISSN: 0035-449X

-40 L'apologia del giusto sofferente in Soph. Ant. 891-928 e nella letteratura biblica (Job. 31), HERMES, 2010, vol. 138; p. 131-151, ISSN: 0018-0777

-41 Riflessi del contesto storico nell'Antigone di Sofocle. L'ombra di Elpinice e di Cimone., ATHENAEUM, 2010, p. 389-403, ISSN: 0004-6574

-42 L'etica e l'antropologia paolina tra tradizione vetero- ed intertestamentaria e pensiero cristiano: il conflitto tra volontà della carne e volontà dello spirito in Rom. 7, 14-8, 11. Paolo di Tarso: il messaggio, l'immagine, i viaggi. Studi in memoria di Luigi Padovese, vol. 1, p. 49-57, PALERMO: Officina di Studi Medievali, 2011

-43 Chaos e Ade in Hes. Th. 720-819, HERMES, 2012, vol. 140; p. 1-24

-44 L'arte del racconto tra epica, eloquenza e discorso storico: novità nella continuità., ATHENAEUM, 2013, vol. 101; p. 423-461

-45 Antigone come Tobit: disobbedire al decreto del re. La realtà del potere tra etica, religione e politica. WIENER STUDIEN, 2014, vol. 127; p. 33-45

-46 La poesia come enigma: le vie della notte e del giorno in Od. 10,82-86. MUSEUM HELVETICUM, 2015, vol. 72; p. 5-20

-47 Corrispondenze intratestuali e riprese imitative nell'Odissea. ATHENAEUM, 2015, vol. 103; p. 5-34

-48 Nel laboratorio di Esiodo tra imitazione e stile formulare. WIENER STUDIEN, 2015, vol. 128, p. 5-17

-49 Soffrendo lo stolto impara. Sofferenza meritata e immeritata nel mito di Prometeo e delle età dell'uomo, Museum Helveticum 77/1 (2020) 13-23