

Ambiguità e doppiezza del Prometeo eschileo*

Roberto Alonge

a Francesco Carpanelli

Il primo personaggio a parlare, nel *Prometeo incatenato*, è Krátos, che fissa sin da subito la sostanza delle cose: Prometeo «ha rubato il fuoco scintilla di tutte le arti, per darlo ai mortali»:

παντέχνου πυρὸς σέλας,
θνητοῖσι κλέψας ὥπασεν.
(vv. 7-8)

Krátos non dice *uomini*, non usa il termine *ánthropos*, dice *mortali* (*thnetóisi*). Contrappone implicitamente i *mortali* agli *immortali*, come risulta più esplicito dai versi immediatamente seguenti:

τοιᾶσδέ τοι
ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,
ὥς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα
στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπον.
(vv. 8-11)

Di tali
colpe egli deve pagare il fio agli dèi,
così da imparare ad amare la signoria di Zeus
e smettere il suo costume filantropico (*philantrópu trópu*).

Le *colpe* (*amartías*) di Prometeo consistono nell'aver dato ai *mortali* il fuoco. Una scelta che risulta negatrice della *signoria* (*tyrannída*, ma non direi *tirannide*, per ovvi motivi, su cui torneremo) di Zeus. Attraverso le parole di Krátos, Prometo è

* È il testo della relazione tenuta al convegno *Tirannici numi. Violenza divina in "Prometeo" e "Baccanti"* (Palermo, 13-14 aprile 2012), promosso dall'INDA, coordinato da Guido Paduano.

visto, al tempo stesso, come *traditore* e come *ribelle*. Si è *ribellato* alla signoria di Zeus, ma nella misura in cui ha *tradito* la solidarietà che, come dio, doveva agli altri dèi. Ancora qualche verso e il concetto viene ribadito meglio. La ribellione non è tanto (e comunque *non solo*) nell'opposizione personale Prometeo *vs* Zeus, bensì nella rottura di una colleganza solidale all'interno della comunità degli dèi. È Efesto a chiarire questo punto, utilizzando la forma retorica del poliptoto:

θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπτήσων χόλον
βροτοῖσι τιμᾶς ὥπασας πέρα δίκης.
(vv. 29-30)

Un dio che degli dèi non ha temuto l'ira,
procurando onore ai mortali (*brotóisi*) oltre il giusto (*péra díkes*).

Ma se è Efesto a introdurre il discorso, è ancora Krátos a riprenderlo prontamente, quando ripresenta – con altre parole – la medesima idea, rivolgendosi allo stesso Efesto, e proprio utilizzando un altro poliptoto:

τί τὸν θεοῖς ἔχθιστον οὐ στυγεῖς θεόν,
ὅστις τὸ σὸν θνητοῖσι προὔδωκεν γέρας;
(vv. 37-38)

Perché non odi un dio nemicissimo (*échthiston*) agli dèi,
che ha dato ai mortali (*thnetóisi*] il tuo privilegio (*sòn ghéras*)?

Sappiamo che il fuoco è prerogativa di Efesto, e verrebbe voglia di tradurre *sòn ghéras* con “il tuo dono”, tenuto conto che *ghéras* vale anche “dono”, ma sbagliremmo. Infatti una quarantina di versi più avanti lo stesso Krátos ripropone l'espressione in un diverso contesto, riferendosi direttamente (e beffardamente) a Prometeo:

ἐνταῦθα νῦν ὑβρίζει καὶ θεῶν γέρα
συλὼν ἐφημέροισι προστίθει.
(vv. 82-83)

Ora insolentisci (*hýbrize*), i privilegi degli dèi (*theón ghéra*)
ruba per darli agli effimeri (*epheméroisi*).

Se al v. 38 *ghéras* era collegato – dallo stesso Krátos – a Efesto (*sòn ghéras*), qui *ghéra* è più propriamente in relazione all'intera società divina (*theón ghéra*). Il fuoco non appartiene tanto a Efesto, ma piuttosto alla condizione elitaria degli dèi, quale *status* di quel particolare consorzio.

Mi preme però ritornare un attimo ai vv. 37-38, per osservare che per la seconda volta Krátos evita di parlare di *uomini*; di nuovo non utilizza il lemma *ánthropos*, preferendo *mortali* (*thnetóisi*), impiegando il medesimo termine già da lui adottato

al v. 8 (e che utilizzerà ancora al v. 84)¹. C'è una curiosa distribuzione linguistica fra i due subalterni di Zeus: Krátos usa sempre e solo *thnetóisi* (tre ricorrenze, come si è indicato); ed Efesto usa sempre e solo *brotós* (due ricorrenze, al v. 30, che si è visto, e già prima al v. 21). Nessuno dei due usa *ánthropos*, come a voler insistere in modo energico sul lato caduco della condizione umana, sulla sua fragilità esistenziale, la morte come destino inscritto negli umani e non già negli dèi. La parola *ánthropos* resta appannaggio del solo Prometeo (due ricorrenze sole nel testo: vv. 445, 501). Il quale Prometeo, peraltro, utilizza in maniera perfettamente identica (9 ricorrenze), sia *thnetós* (vv. 107, 239, 248, 267, 464, 498, 732, 737, 800) che *brotós* (vv. 111, 123, 231, 235, 442, 470, 506, 612, 841). Ma sia l'uno che l'altro – Krátos ed Efesto –, se non ricorrono ad *ánthropos*, impiegano però entrambi il vocabolo *philántropos*, e in senso egualmente spregiativo, anzi, in un identico sintagma, *philantrópu trópu*, “costume filantropico”: l'abbiamo visto per Krátos al v. 11, e ritorna come battuta di Efesto al v. 28, «Questo hai guadagnato dal tuo costume filantropico». Vale la pena di osservare che queste due ricorrenze di *philántropos* sono le uniche in tutto Eschilo.

Non meno opportuno, però, un indugio riflessivo sulla citazione che abbiamo fatto del v. 83, dove Krátos adopera un sostantivo pregnante, *ephémeros*, etimologicamente *eph'heméra*, “di un giorno”, *chi vive un giorno solo*. Rispetto all'eternità degli dèi, la vita degli umani ha la durata di un giorno solo. Ci sono quattro ricorrenze nel *Prometeo incatenato*. Si è visto al v. 83 la battuta di Krátos; al v. 945 è Ermete che muove al protagonista rimproveri analoghi a questi di Krátos (Prometeo tradisce gli dèi, fornendo agli effimeri doni che si addicono solo agli dèi). Non è un caso che in questi esempi la parola stia in bocca agli sgherri di Zeus (Krátos ed Ermete): un modo di rimarcare il punto di vista degli dèi, la loro distanza abissale dai mortali (protetti da Prometeo). Le altre ricorrenze concernono il Coro delle Oceanine. Al v. 253 le Oceanine chiedono: «E ora gli effimeri possiedono la scintilla fiammeggiante?». L'altra ricorrenza è al v. 547: «Quale aiuto ti viene dagli effimeri?». Due frequenze ai *nemici* di Prometeo, e due agli *amici* – per così dire –, ma i due gruppi dicono la stessa cosa, usano lo stesso termine (che invece significativamente Prometeo non usa mai), e con lo stesso significato, come connotazione di una separatezza invalicabile fra il mondo effimero degli umani e quello degli dèi, cui appartengono Krátos ed Ermete, da un lato, ma anche le Oceanine, dall'altro lato, dèi vincenti e dèi perdenti.

Del tutto normale, a questo punto, che *ephémeros* registri tutte le sue frequenze solo nel *Prometeo incatenato* e in nessun altro testo di Eschilo. Direi che è una buona pista ermeneutica: la tragedia non è quella cosa che intendeva la cultura romantica (Prometeo di fatto rappresentante dell'uomo, nel suo ribellismo al Cielo), e non è nemmeno metafora di un discorso politico, di tipo libertario, contro uno Zeus *tiranno*, nel senso moderno). La tragedia non può che essere quello che

1. Per le concordanze cfr. *Index aeschyleus*, a cura di G. Italie, edizione riveduta e corretta da S.L. Radt, Brill, Leiden 1964.

appare a prima vista, e che è: *una storia cosmogonica*. L'unica di tutte le tragedie greche che non attinge al patrimonio mitico degli eroi, per mettere invece a fuoco uno scontro fra dèi; scontro collocato in un passaggio di fondazione: dopo Urano scalzato dal proprio figlio Crono, ecco Crono scalzato dal proprio figlio Zeus, ma con il rischio che destino analogo possa toccare anche a Zeus. È la linea critica – *Prometeo incatenato* come *storia cosmogonica* – fatta valere da Guido Paduano in un suo saggio giovanile, del 1968. E proprio Paduano spiegava bene il fatto che *ephēmeros* appartenga solo e soltanto al *Prometeo incatenato*: «perché qui è appunto in gioco la tragedia della mortalità come opposta all'immortalità»².

Una precisazione – *en passant* – su una coppia di termini di grande importanza nel testo: *týrannos* (6 ricorrenze) e *tyrannís* (7 ricorrenze)³. Sarebbe erroneo tradurre con *tiranno* e *tirannide* (tradurremo dunque sempre, nelle nostre citazioni, con *signore* e *signoria*). Infatti nel linguaggio poetico della tragedia i termini indicano semplicemente *chi governa* e *governo*⁴. Non hanno il valore negativo dell'accezione odierna. Semmai, contraddistinguono chi ha preso il potere attraverso un atto di forza, in contrasto con *basiléus*, il sovrano che invece ascende al potere per tranquilla e pacifica successione dinastica. Ciò non toglie che nel *Prometeo incatenato* ci siano ben 6 ricorrenze di *týrannos* su un totale di 8 presenti in tutte le opere di Eschilo, e ben 7 ricorrenze di *tyrannís* su un totale di 11. Ma il dato va interpretato per quello che è: un altro modo di sottolineare che nell'antefatto della tragedia c'è una guerra fra gli dèi della vecchia generazione e quelli della nuova, fra l'antico dominio di Crono e quello recente di Zeus.

Eschilo non sembra riprendere molto dalla ampia trattazione che nella *Teogonia* Esiodo riserva al personaggio di Prometeo; e tuttavia percepiamo come un ambito di risonanza, una eco di fondo, una trama verbale che ci fa ritrovare parole-chiave del *Prometeo incatenato*, sia *thnetós* che *ánthropos*. Penso al v. 535 della *Teogonia*, «dèi e uomini mortali» (*theói thnetói t'ánthropoi*) che a Mecone dirimono la loro misteriosa contesa, o al v. 564, dove si parla di *thnetóis anthrópois*, cui Zeus nega il fuoco celeste (il fulmine, di cui erano soliti beneficiare gli umani, quando lo trovavano a portata di mano sui frassini). Si intravede, a monte, sia pure in lontananza, *l'età dell'oro*, sotto il regno di Crono, quando gli uomini – sempre giovani, senza malattie, senza donne – vivevano in comunanza con gli dèi, essi stessi un po' come dèi, passando il tempo a far baldoria nei banchetti colmi di tutto, senza che ci fosse bisogno di lavorare. Ma quel tempo è finito: Zeus, figlio di Crono, ha lottato con il padre e ha messo termine all'età dell'oro del regno di Crono. A Mecone dèi e uomini si sono separati per sempre, come due razze distinte ed opposte. La pre-

2. G. Paduano, *L'umanità nella tragedia del cosmo. Lettura del "Prometeo" di Eschilo*, in "Dioniso", 1968, gennaio-dicembre, p. 195.

3. Le 6 ricorrenze di *týrannos*: vv. 222, 310, 736, 942, 957, 761. Le 7 ricorrenze di *tyrannís*: vv. 10, 224, 305, 357, 756, 909, 996.

4. Cfr. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Einaudi, Torino 1977, p. 100. Ma si veda anche la densa riflessione di V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Einaudi, Torino 1978, pp. 50-63.

sa di potere di Zeus si caratterizza come un programma di riordino, di rifondazione dell'universo: da un lato i *Mákares*, i Beati, loro, sì, immortali; e dall'altro lato gli *ephéméroi*, "coloro che vivono un giorno solo". Per un verso l'immutabile giovinezza degli Olimpici, e per un altro verso l'effimera forma di esistenza cui sono ormai condannati gli umani. Nell'antefatto del *Prometeo incatenato* questa opera di ripartizione fra *status* degli dèi e *status* degli umani è data per già consumata. Sicché la colpa di Prometeo – diceva Efesto al v. 30 – è di aver «procurato onore ai mortali (*brotóisi*) oltre il giusto (*péra díches*)». L'azione di Prometeo *interferisce* – se così posso esprimermi – con il quadro complessivo di ridefinizione ordinata del cosmo che ha come soggetto protagonista Zeus.

La prima sequenza del *Prometeo incatenato* si chiude con l'uscita di Krátos e di Efesto (e di *Bía*, Violenza, personaggio muto). Resta solo in scena Prometeo. Non c'è dialogo fra Prometeo e Krátos, e nemmeno fra Prometeo ed Efesto. Per 87 versi, un dodicesimo dell'intera tragedia, Prometeo appare chiuso in un silenzio denso ed enigmatico. Quando finalmente comincia a parlare, invoca il cielo, invoca tutta la natura:

ἴδεσθέ μ' οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός.
(v. 92)

Guardate cosa soffro, io dio, da parte degli dèi.

È il terzo poliptoto, dopo il primo di Krátos e il secondo di Efesto, sempre sulla coppia dio/dèi. Si alternano personaggi contrapposti e nemici fra di loro, ma la fotografia è identica: Prometeo è *un dio fra altri dèi*. Il contrasto non è – almeno in prima battuta – fra Prometeo e Zeus, il quale viene citato solo al v. 96 (peraltro ancora non direttamente per nome, bensì attraverso una perifrasi), «il nuovo condottiero dei beati»:

ὁ νέος ταγὸς μακάρων

È importante cogliere la pregnanza dell'aggettivo, *néos*. Già Efesto, al v. 35, aveva evocato il fatto che «chiunque abbia nuovo (*néon*) potere» – cioè abbia potere "da poco tempo" – «è sempre duro»:

ἅπας δὲ τραχὺς ὅστις ἂν νέον κρατῇ.

Prima Efesto e poi Prometeo fissano il nesso fra *novità* del potere e la sua particolare *durezza*, ma *tagòs* vale propriamente "comandante", "condottiero". Risulta implicito il rinvio al nuovo assetto cosmico, determinato dalla guerra fra gli dèi, con Zeus a capo del fronte che ha cacciato Crono nell'Ade. Zeus è, a pieno diritto, *tagòs*, il "dux", il capo militare. L'insistente richiamo – nel corso della tragedia – alla *novità* recente del dominio di Zeus non è altro che un modo per riproporre il contesto dello scontro appena terminato fra gli dèi. Siamo all'indomani di una guerra lunga e accanita, che si è chiusa dopo dieci anni (almeno secondo la *Teogo-*

nia, v. 636). La guerra è finita, ma il dopoguerra è problematico, pieno di rancori, di rimpianti. L'equilibrio appare instabile, non consolidato, e proprio per questo l'iniziativa insubordinata di Prometeo risulta tanto più pericolosa.

Ci preme però osservare che Prometeo – rimasto solo dopo l'uscita di Krátos e di Efesto – nella sua *rhésis* non fa altro che riprendere la rete verbale già adoperata dai due servitori di Zeus:

θνητοῖς γὰρ γέρα
πορῶν ἀνάγκαις ταῖσδ' ἐνέξεσθαι τάλας.
ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς
πηγὴν κλοπαίαν, ἢ διδάσκαλος τέχνης
πάσης βροτοῖς πέφηνε καὶ μέγας πόρος.
(vv. 107-111)

Ai mortali (*thnetóis*) i privilegi (*ghéra*)
avendo ceduto, sono legato a questo destino, me infelice.
Ho catturato la scintilla del fuoco nel cavo di una canna,
scaturigine furtiva, maestro di ogni arte
per i mortali (*brotóis*) e loro maggiore risorsa.

Ritroviamo qui il plurale *ghéra* (*privilegi*), che abbiamo già visto due volte in bocca a Krátos. E ritroviamo i *mortali*, sia nella forma usata dallo stesso Krátos (*thnetóis*), sia nella forma usata da Efesto (*brotóis*): abbiamo già detto che per Prometeo sono registrate 9 ricorrenze per ciascun lemma. Ma anche l'immagine del fuoco «maestro di ogni arte» (*didáskalos téchnes páses*) non fa che riprendere quella iniziale di Krátos al v. 7 (*pantéchnu sélas*, «scintilla di tutte le arti»).

Da notare poi – ai vv. 119-121 – un secondo poliptoto (secondo di Prometeo, ma complessivamente quarto, contando quelli di Krátos e di Efesto), che continua a rilanciare il sintagma dio/dèi:

ὄρᾱτε δεσμώτην με δύσποτμον θεόν
τὸν Διὸς ἐχθρόν, τὸν πᾶσι θεοῖς
δι' ἀπεχθείας ἐλθόνθ'...

Guardate me, dio infelice incatenato,
il nemico (*echthron*) di Zeus, quello da tutti gli dèi
detestato...

Non mi stanco di insistere sulla ricorrenza della figura del poliptoto perché mi sembra decisiva per comprendere il senso primo della tragedia, che è tragedia di dèi, conflitto che si accende all'interno di un orizzonte di divinità che si sono combattute a lungo e ferocemente. Prometeo è *dio fra dèi*, un dio che però ha spezzato il legame naturale di colleganza con le altre divinità⁵. Si osservi comunque la con-

5. Sempre Paduano, e sempre felicemente: «la sofferenza più acuta di Prometeo è il fatto di essere

cordanza: *echthrón* vale “nemico”; al v. 37 Krátos aveva definito Prometeo *échthi-ston* (superlativo di *echthrón*), «un dio nemicissimo agli dèi». Davvero Prometeo non fa che riutilizzare spezzoni dialogici dei suoi aguzzini.

La conclusione mi pare evidente: Prometeo parla le parole dei suoi carnefici, perché si riconosce nel profilo che di lui quelli ne hanno fatto. Ma manca ancora, per il momento, il resoconto preciso della dinamica degli eventi, la narrazione di come siano andate le cose, quale sia stato il percorso che ha condotto a quell’esito. L’arrivo ulteriore di interlocutori serve appunto a spingere in avanti lo scandaglio. Il Coro delle Oceanine – che sopraggiunge al v. 128 – riprende un filo già individuato e tessuto prima da Efesto e poi da Prometeo:

νέοι γὰρ οἰακονόμοι
κρατοῦσ', Ὀλύμπου: νεοχμοῖς
δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατύνει.
τὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν αἰστοῖ.
(vv. 149-151)

Nuovi timonieri
esercitano il potere in Olimpo,
in nome di leggi novelle Zeus
senza princìpi esercita il potere,
annienta ora le potenze (*pelória*) di un tempo.

È la terza sottolineatura del fatto che il potere di Zeus è *nuovo*, recente, come frutto di una guerra che ha messo fine all’antico potere dei Titani. Non per nulla il termine *pelória* vale propriamente “esseri mostruosi, giganteschi”, allude cioè ai Titani. Come ha scritto Monica Centanni, «le ninfe condividono con il Titano lo statuto di divinità arcaiche, preolimpiche»⁶. Ritorna, martellante, il tema dell’origine recenziore del potere di Zeus, per ciò stesso ancora aleatorio⁷.

Dopo tale triplice accenno, il tempo drammaturgico è maturo per l’esposizione dispiegata, articolata, di questo evento capitale che finora abbiamo solo intuito, presagito, colto per lacerti, per accenni e sottintesi. È lo stesso Coro a chiederlo («Rivela tutto, e grida a noi il tuo discorso», v. 193), e la densa e complessa risposta di Prometeo merita l’indugio di una lunga citazione (che spezzerò per comodità in due segmenti):

un dio scisso dagli altri dèi, colpito da essi in modo che viene definito ingiusto, non tanto in rapporto alla qualificazione etica dell’azione che ha compiuto, quanto in rapporto alla sua natura, brutalmente ridotta alla solitudine e troncata nei naturali legami di affinità» (Paduano, *L’umanità nella tragedia del cosmo*, cit., p. 161).

6. Eschilo, *Le tragedie*, traduzione, introduzioni e commento a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano 2003, p. 913.

7. Giustamente Paduano evidenzia come nella maggiore durezza di Zeus non «si fa questione di una particolare disposizione psicologica quanto piuttosto di necessità funzionali di assestamento del potere, di autodifesa, quindi di insicurezza» (Paduano, *L’umanità nella tragedia del cosmo*, cit., p. 187).

ἐνταῦθ' ἐγὼ τὰ λῶστα βουλευῶν πιθεῖν
 Τιτάνας, Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονὸς τέκνα,
 οὐκ ἡδυνήθην. αἰμύλας δὲ μηχανὰς
 ἀτιμάσαντες καρτεροῖς φρονήμασιν
 ῥοντ' ἀμοχθὶ πρὸς βίαν τε δεσπόσειν:
 ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις,
 καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία,
 τὸ μέλλον κραίνοιτο προυτεθεσπίζει,
 ὥς οὐ κατ' ἰσχὺν οὐδὲ πρὸς τὸ καρτερόν
 χρεῖη, δόλω δὲ τοὺς ὑπερσχόντας κρατεῖν.
 τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου
 οὐκ ἤξιωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν.
 κράτιστα δὴ μοι τῶν παρεστώτων τότε
 ἐφαίνεται εἶναι προσλαβόντα μητέρα
 ἐκόνθ' ἐκόντι Ζηνὶ συμπαραστατεῖν.
 ἐμαῖς δὲ βουλαῖς Ταρτάρου μελαμβαθῆς
 κευθμῶν καλύπτει τὸν παλαιγενῆ Κρόνον
 αὐτοῖσι συμμάχοισι. τοιάδ' ἐξ ἐμοῦ
 ὁ τῶν θεῶν τύραννος ὠφελημένος
 κακαῖσι ποιναῖς ταῖσδε μ' ἐξημείψατο.
 ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι
 νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι.

(vv. 204-225)

allora io volevo consigliare (*buléuon*) per il meglio al fine di persuadere
 i Titani, figli di Urano e della Terra,
 ma non ci riuscii; le mie macchinerie (*mechanàs*) astute (*haimýlas*)
 disprezzando, con animi potenti (*karteróis*),
 credevano di dominare senza fatica (*amokthì*), con la violenza (*pròs bían*).
 Ma a me non una sola volta (*uch hápax mónon*) mia madre Temi
 ovvero Terra, una unica persona con molti nomi,
 profetava il futuro, come sarebbe stato:
 non con la forza (*ischýn*) né con la potenza (*karteròn*)
 era stabilito che i vincitori prevalessero, ma con l'inganno (*dólo*).
 Se io spiegavo queste cose con i miei discorsi,
 loro non si degnavano di volgere uno sguardo.
 Allora, fra le possibilità che si presentavano, la cosa migliore
 mi parve, d'accordo con mia madre,
 di schierarmi di buon grado (*hekónth*) con Zeus anche lui di buon grado (*hekónti*).
 Per i miei consigli (*bulàis*) il nero Tartaro
 profondo nasconde l'antico Crono
 con i suoi alleati. Pur essendosi di me così
 giovato, il signore (*týrannos*) degli dèi
 mi ha ricambiato con tali malvagie ricompense.
 È infatti insito nella signoria (*tyrannídi*)
 questo morbo, di non fidarsi degli amici (*phíloisi*).

La gnome finale – retorica e saccente, con il polemico riferimento al *týrannos* ingrato con gli amici – fa velo alla straordinaria verità del racconto. Non emerge infatti per nulla la *silhouette* di un Prometeo *amico* di Zeus, ma piuttosto di un essere subdolo, inizialmente schierato, anzi, con i propri fratelli Titani. È a loro che si rivolge infatti, in prima battuta, l'azione di *consigliere* di Prometeo (*buléuon*); è a loro che offre, originariamente, le sue macchinerie (*mechanàs*) astute (*haimýlas*), le quali ruotano – s'intende – intorno all'opportunità di privilegiare l'inganno (*dólos*, unica ricorrenza nel *Prometeo incatenato*). Il guaio è che i rozzi Titani sono troppo rozzi per essere sedotti dall'intelligenza sottile di Prometeo; si illudono di dominare «con la violenza» (*pròs bían*), «senza fatica» (*amokthi*), cioè senza il lavoro lungo e faticoso dell'intelligenza, dell'astuzia. La sincerità estrema della narrazione è proprio in questo particolare: l'intuizione vincente che la partita fra i Titani alleati di Crono e il ribelle Zeus sarà decisa «con l'inganno» (*dólo*), e non già con la violenza, non è una conquista di Prometeo, bensì di sua madre, la quale, anzi, è costretta a insistere non poco per convincere il figlio («Ma a me *non una sola volta* [*uch hápax mónon*] mia madre Temi [...] profetava il futuro»).

Si noti inoltre che la collocazione di Prometeo all'interno del fronte dei Titani, di contro agli Olimpici, è non solo dichiarata in *incipit*, ai vv. 204-206, ma è ancora ribadita all'altezza dei vv. 214-215 («Se io spiegavo queste cose con i miei discorsi, / loro non si degnavano di volgere uno sguardo»). Soltanto a questo punto, dopo che per due volte viene evidenziato che i Titani non prestano fede alle sue analisi e alle sue proposte strategiche, Prometeo risolve – d'accordo con la madre – di cambiare alleanza, di passare nel fronte degli Olimpici: decide di schierarsi «di buon grado (*hekónth*)» con Zeus che «di buon grado (*hekónti*)» accoglie il nuovo alleato. Il quale, ovviamente, continua a dispiegare la sua arte di «consigliere». Ed è appunto con i suoi «consigli (*bulàis*)» che Zeus ha la meglio su Crono. Si presti attenzione al termine *bulàis*, che richiama il *buléuon* relativo ai Titani. Stessa rete verbale, ma rivolta prima ai Titani e poi a Zeus, a segnalare in maniera inconfondibile la *doppiezza* di Prometeo. Del tutto naturale, a questo punto, che Zeus non si faccia troppo scrupolo di eccessiva gratitudine verso un simile *alleato*, un po' troppo *ambiguo*, persino parzialmente confesso circa i suoi tatticismi politici, il suo oscillare tra i fratelli Titani, da un lato, e Zeus, dall'altro lato.

È necessario però esaminare da vicino come si è giunti alla crisi della non facile alleanza fra Zeus e Prometeo. Ascoltiamo ancora il racconto di quest'ultimo:

ὅπως τάχιστα τὸν πατῶν ἐς θρόνον
καθέζετ', εὐθὺς δαίμοσιν νέμει γέρα
ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο
ἀρχήν: βροτῶν δὲ τῶν τάλαιπῶρων λόγον
οὐκ ἔσχεν οὐδέν', ἀλλ' ἀιστώσας γένος
τὸ πᾶν ἔχρηξεν ἄλλο φιλῦσαι νέον.
καὶ τοῖσιν οὐδεὶς ἀντέβαινε πλὴν ἐμοῦ.
ἐγὼ δ' ἐτόλμησ'· ἐξελευσάμην βροτοῦς

τὸ μὴ διαρραισθέντας εἰς Ἄϊδου μολεῖν.

(vv. 228-236)

Non appena sul trono del padre
fu assiso, [Zeus] subito spartisce fra le divinità i privilegi (*ghéra*)
a chi uno a chi un altro assegnando
il potere, dei mortali (*brotón*) infelici pensiero
nessuno si diede, ma tutta la loro razza
voleva annientare per farne nascere una del tutto nuova.
E nessuno gli si oppose tranne me (*plèn emú*).
Io (*Egò*) ne ebbi il coraggio, e liberai i mortali (*brotùs*)
dal dover scendere sterminati nell'Ade.

L'enunciazione fa comprendere bene che non ci sono *ghéra* assegnati a Prometeo, considerato evidentemente da Zeus alleato non degno di eccessiva ricompensa. Ma si capisce anche che Prometeo aspirava a una sorta di *protettorato* sugli umani, che questo considerava, appunto, come *ghéras* a lui spettante, a lui *naturaliter* dovuto. Lo si capisce perché c'è un salto logico nel discorso: cosa c'entrano infatti i "mortali", che compaiono all'improvviso dopo i *ghéra* distribuiti ai vari dèi? Possono entrarci solo nel senso che i mortali costituiscono il *ghéras* cui Prometeo aspirava, e che Zeus gli ha negato; anzi, Zeus incrudelisce al punto di voler sterminare (senza ragione, senza spiegazione) gli umani, per creare una razza nuova: una maniera perfetta per tagliare l'erba sotto i piedi di Prometeo, di azzerare il suo potenziale *protettorato*.

Vernant scrive che in Esiodo Prometeo è, sì, un dio, ma un dio minore, marginale:

C'est précisément le caractère un peu étrange et équivoque de sa position dans l'univers des dieux qui lui donne vocation de médiateur à l'égard de celles des créatures terrestres et mortelles que leur propre statut intermédiaire éloigne et rapproche tout ensemble des dieux, selon des rapports dont l'ambiguïté n'est jamais absente⁸.

In Eschilo, invece – almeno per ciò che affiora dal racconto prometeico –, l'angolazione sembrerebbe rovesciata. Non tanto un Prometeo *marginale* fra gli dèi, che si pone quale intermediario fra dèi e uomini (questi ultimi a loro volta intermedi fra dèi e bestie), ma piuttosto un Prometeo che mira a un ruolo di mediatore rispetto agli umani al fine di potersi ritagliare uno spazio particolare nel paesaggio divino, di individuare un proprio ruolo specifico ed autonomo a fronte di Zeus. Non mi spingerei sino a vedere in Prometeo un rivale, un contestatore di Zeus. La sua narrazione è chiara ed esplicita: pur essendo un Titano, non si è unito al clan dei suoi fratelli per combattere Zeus, ma la sua è stata una scelta sofferta, dopo un percorso equivoco, certo non rettilineo, piuttosto ondivago. Una opzione – come si è cercato di chiosare nel corso delle ultime due citazioni – che ha scontato un

8. M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, p. 85.

giudizio negativo sulle caratteristiche dei Titani, accecati dalla loro fiducia assoluta nella virtù della forza brutta. Prometeo è il portatore di una diversa virtù: il *dólos*, e non la *bía*; il consiglio fraudolento, e non l'esercizio cieco della violenza. Abbiamo notato l'insistenza sulla stessa radice verbale *buléuon/bulàis*. Anche Esiodo ricorda che Prometeo *erízeto bulàs hypermenéi Kroníoni* (*Teogonia*, v. 534), «contendeva in consigli con il possente figlio di Crono». L'innaturale convergenza fra Prometeo e Zeus si gioca propriamente su questo crinale: Prometeo appartiene alla razza dei Titani *violenti*, ma è cultore del valore dell'*astuzia* e dell'*inganno* che risulteranno alla fine le armi vincenti di Zeus. E che sono poi le insegne nobiliari della civiltà greca, come esemplifica il grande mito di Ulisse.

Diciamolo in un altro modo: Prometeo è un leader mancato dei Titani, i quali non hanno creduto nel valore del *dólos*, da lui propugnato, continuando a innalzare la bandiera di *bía*. Rifiutato dal suo clan come capo, Prometeo ha cercato di riproporsi come *king maker* al servizio di Zeus, ma non è riuscito a farsi accettare da quest'ultimo quale alleato sicuro e fedele, anche se Zeus ha vinto proprio grazie alle astuzie da lui consigliate. O, almeno, così ci assicura Prometeo, e potrebbe anche essere una sua vanteria; non è certo che Eschilo condivida la sua dichiarazione. Parimenti occorre essere prudenti circa l'angolazione del resoconto e il particolare montaggio del *plot*. Viene lasciata infatti cadere completamente la casistica e la tempistica prospettate da Esiodo nella *Teogonia*: la beffa giocata da Prometeo a Zeus a Mecone, a proposito del sacrificio di un grosso bue, in cui favorisce gli umani, a danno di Zeus; la vendetta di Zeus, che sottrae agli umani il fuoco celeste, cioè il fulmine; il furto del fuoco ad opera di Prometeo; la seconda vendetta di Zeus con l'invio di Pandora; la punizione di Prometeo incatenato alla rupe. Soprattutto è chiaro che, tagliando il prologo fondamentale di quanto è avvenuto a Mecone, Zeus è visto fatalmente in un'ottica più sfavorevole. La sua determinazione a voler azzerare la razza umana per farne nascere una del tutto nuova – privata del prologo di Mecone – risulta immotivata, puro esercizio di potere, gratuita crudeltà di *néos týrannos*. Parallelamente si esalta, per contrasto, il generoso coraggio di Prometeo, il quale, unico, si oppone alla progettualità di genocidio.

Qui però occorre acutezza di sguardo, perché le due lunghe citazioni su cui mi sono soffermato (complessivamente vv. 204-236) sono fondamentali. Siamo a un punto di svolta. È un attraversamento complesso, contraddittorio. Per un verso si intravede un affioramento autocritico (o almeno una lucida consapevolezza) in Prometeo, che è stato *servo indocile* di Zeus, e dunque, in qualche modo, fatalmente meritevole di repressione. Ma per un altro verso il quadro si radicalizza: Zeus ipotizza la distruzione degli umani senza l'ombra di una giustificazione, e Prometeo, contestualmente, è spinto a porsi come unico tutore dell'umanità perseguitata. Da *king maker* di Zeus a *king maker* degli umani. L'ebbrezza narcisistica di Prometeo si accende, come mostra la collocazione del soffio dell'*io* nei punti strategici dell'esposizione, alla fine o all'inizio del verso, rispettivamente ai vv. 234-235:

καὶ τοῖσιν οὐδεὶς ἀντέβαινε πλὴν ἐμοῦ.
ἐγὼ δ' ἐτόλμησ'· ἐξελευσάμην βροτοὺς

τὸ μὴ διαρραισθέντας εἰς Ἄϊδου μολεῖν.
(vv. 234-236)

E nessuno gli si oppose tranne me (*plèn emú*).
Io (*Egò*) ne ebbi il coraggio, e liberai i mortali (*brotùs*)
dal dover scendere sterminati nell'Ade.

Da notare anche, al v. 235, la chiusa su «mortali» (*brotùs*), che risponde in modo speculare all'*incipit* rappresentato da «Io» (*Egò*), ad esaltare la polarità Prometeo/umanità che si oppone a Zeus, doppiamente ostile a Prometeo e agli umani.

Insomma il passaggio dei vv. 204-236 è ambiguo, ma Prometeo scioglie presto l'ambiguità. Si lascia rapidamente alle spalle il cedimento autoriflessivo, e si avvita in una celebrazione di sé via via crescente, che culminerà ai vv. 439-440:

καίτοι θεοῖσι τοῖς νέοις τούτοις γέρα
τίς ἄλλος ἢ ἡγὼ παντελῶς διώρισεν;
(vv. 439-440)

Eppure a questi nuovi dèi i privilegi (*ghéra*)
chi altri se non io ha compiutamente distribuito?

20

Cinque sono le ricorrenze di *ghéra*, e le abbiamo viste tutte: due in bocca a Krátos, e tre in bocca Prometeo. Per quest'ultima citazione i commentatori richiamano quella del v. 229, dove Prometeo ricorda che, appena assiso sul trono del padre, Zeus «subito spartisce fra le divinità i privilegi (*ghéra*)». Chi veramente distribuisce i privilegi agli dèi – si chiedono i commentatori –, Zeus o Prometeo? Non mi pare un problema irrisolvibile; la vecchia proposta interpretativa dello scolio era del tutto ragionevole: Prometeo ha dato un aiuto decisivo alla vittoria di Zeus (o così almeno pensa Prometeo, come abbiamo visto); dunque, sì, è Zeus che spartisce i privilegi, ma *l'autore indiretto* della spartizione è Prometeo stesso (e si noti il tono di sufficienza con cui Prometeo parla di «questi nuovi dèi»: gli dèi Olimpici, che appaiono come una sorta di squallidi *parvenus*, di *falsi aristocratici*, visti dall'occhio della vecchia generazione degli dèi antichi, quelli autentici, cui Prometeo appartiene)⁹.

D'altra parte c'è un senso in questo diverso modo di raccontare di Prometeo, nel *décalage* tra la sua esposizione al v. 229 e quella ai vv. 439-440. Ho detto infatti che, al di là del giro di boa dei vv. 204-236, Prometeo si irrigidisce vieppiù in un suo profilo eroico e sdegnoso di vittima della ingratitudine e del cieco dispotismo di Zeus, ma anche di demiurgo dell'umanità, di creatore della civiltà, della cultura e della scienza, sino alla dichiarazione grandiloquente: «tutte le arti dei mortali ven-

9. Cfr. Eschilo, *Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, testo greco dei frammenti a fronte, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2009, pp. 1761-1762. Non credono allo scolio gli editori di Eschilo, *Tragedie e frammenti*, a cura di G. e M. Morani, Utet, Torino 1987, pp. 349-350, nota 6.

gono da Prometeo» (v. 506). Sicché certificare che l'attribuzione dei *ghéra* è opera sua, più che di Zeus, è solo un altro modo di declinare il proprio delirio di potenza. Tutta la seconda parte della tragedia va in questa direzione, per culminare nel durissimo scontro con Ermete. Dove, ancora una volta, l'ingiuria maggiore è nell'aggettivo "nuovo", *néos*: Ermete servo del «nuovo signore» Zeus (v. 942). O ancora, rivolto al dio Ermete: «voi nuovi con un nuovo potere» (v. 955).

Non so se tutto questo è vero (o almeno verosimile), perché non sono un cultore di teatro greco, e tanto meno un filologo classico, ma talune convergenze con quanto scrive uno studioso valente come Davide Susanetti mi fanno sperare di aver evitato cantonate clamorose¹⁰. Procedo dunque risolutamente, e provo ad allargare il discorso, verificando qualche punto sensibile. Prima di tutto il grande problema, su cui da sempre si interroga la critica: come conciliare l'immagine di Zeus – quale dio della giustizia – che è tipica di Eschilo, con il ritratto poco positivo che fuoriesce dal *Prometeo incatenato*¹¹. A me sembra che sia decisivo tener conto – in modo rigoroso e sistematico – del fatto che ciò che dice Prometeo non può essere confuso con ciò che dice Eschilo. Voglio significare che siffatto ritratto negativo di Zeus è *filtrato* – per così dire – dalla presenza dominante di Prometeo nella tragedia, in scena dall'inizio alla fine, statico ma incombente.

Poi c'è la strana costruzione drammaturgica: un protagonista immobile – perché incatenato a una roccia – che entra via via in colloquio con una serie di *esterni*, alcuni a titolo di parenti (il Coro delle Oceanine, Oceano), altri a titolo casuale (Io). La presenza del Coro garantisce – al solito, come sempre nella tragedia greca – l'interscambio dialogico, ma le sequenze con Oceano e Io sono sorprendenti. È stato detto che l'incontro con Oceano potrebbe essere tranquillamente cassato, senza contraccolpi sul testo, e qualcosa vale anche per Io, la cui vicenda può anche apparire come una *divagazione*, senza reali connessioni con il *plot*. È chiaro che sia Oceano che Io devono essere forme di *doppio* di Prometeo, in qualche segreta connessione con lui: per coincidenza o per opposizione. Oceano si proclama *philos* di Prometeo (v. 297), ma il senso della sequenza Prometeo-Oceano mostra che Oceano è "un falso amico". Il guaio è che Prometeo dichiara a sua volta ripetutamente di essere stato *philos* di Zeus (vv. 225, 304). Possiamo dire che Oceano è davvero, in qualche modo, un *doppio* di Prometeo. I termini *philos* (amico) e

10. Susanetti evidenzia acutamente il profilo di un Prometeo «decisivo quanto inquietante», all'interno della guerra fra gli dèi; ne sottolinea il «risentimento» verso i fratelli Titani che non hanno condiviso la sua strategia fondata sull'astuzia, e conclude con un'immagine sintetica – per noi assolutamente condivisibile – di «trasformista di giochi di potere»: cfr. Eschilo, *Prometeo*, traduzione e cura di D. Susanetti, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 20-25. Le riflessioni di Susanetti sono un enorme passo in avanti rispetto alla tradizione critica, normalmente assai *buonista*, di cui sono esempio Giulia e Moreno Morani, i quali riconoscono le «buone intenzioni» di Prometeo, e affermano che «Prometeo non ha voluto il male, egli ha creduto di poter contrapporre alla giustizia di Zeus un'altra sua giustizia, in apparenza migliore» (G. e M. Morani, *Introduzione* a Eschilo, *Tragedie e frammenti*, cit., p. 20).

11. «Certo l'immagine di questo Zeus che, come nuovo sovrano, governa dispoticamente, non è facilmente conciliabile con la preghiera rivolta al giusto reggitore del mondo nelle *Supplici* e nell'*Oresteia*» (A. Lesky, *La poesia tragica dei Greci*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1996, pp. 208-209).

philôtes (amicizia) sono parole-chiave della tragedia, ma anche parole ambiguisime, che bene illustrano la dimensione profonda di *ambiguità* che è inscritta nel testo. C'è una valenza autentica, positiva, di *philos* (il Coro che con questo vocativo si indirizza a Prometeo, v. 545; o Prometeo rivolto a Io, v. 611), ma si sovrappone e si confonde con l'accezione negativa¹². Due sole le frequenze di *philôtes* (amicizia), usate entrambe da Prometeo, e anche in questo caso a vocabolo identico corrisponde significato del tutto opposto. Prometeo dichiara di aver dato *philôtes* agli umani (v. 123), ma è sicuro che in futuro – sia pure in un futuro molto lontano – lo stesso Zeus cercherà la sua *philôtes* (v. 191). L'amicizia *vera* – spontanea, gratuita – di Prometeo per gli umani, e l'amicizia *falsa* di Zeus, mossa diplomatica che nasconde un compromesso politico (su cui torneremo).

In quanto a Io, anche lei è forma di *doppio*. C'è il dato comune della sofferenza, in entrambi i casi indotta, direttamente o indirettamente, da Zeus. Prometeo soffre di essere fissato, ridotto in costrizione assoluta, inchiodato a una roccia; Io soffre di un perenne, furioso e devastante, errare sull'intero spazio del mondo conosciuto: due modalità specularmente opposte, nella staticità o nel movimento folle. Una sofferenza che è fortemente inscritta nel testo, scolpita nelle parole. Prometeo comincia a parlare al v. 88, e al v. 92 grida il suo dolore: ἰδεσθὲ μ' οἶα πρὸς θεῶν πάσχω θεός, «Guardate cosa soffro, io dio, da parte degli dèi». La tragedia si chiude con il v. 1093, ἐσορᾷς μ' ὥς ἔκδικα πάσχω, «vedete quanto ingiustamente soffro». L'inizio coincide con la fine. Ci sono 40 ricorrenze del verbo πάσχω, “soffrire”, nelle sette tragedie di Eschilo, ma il *Prometeo incatenato*, da solo, ne colleziona 12, circa il 43% del totale. Curioso che le 12 della nostra opera siano distribuite perfettamente fra i due personaggi: 5 a Prometeo (vv. 92, 158, 238, 1041, 1094), 5 a Io (vv. 606, 614, 625, 751, 759), oltre a 2 riservate al Coro (vv. 472, 1047).

Occorre però attenzione e prudenza nell'analisi. Susanetti parla con insistenza di «abuso e stupro», e coglie, nel «supplizio dell'innocenza indifesa e sporcata, la vita nuda esposta alla prevaricazione dei signori che agiscono il loro desiderio senza misura e al di fuori di ogni reciprocità consensuale», il raddoppiamento al femminile della condizione di vittima che è di Prometeo¹³. In nota lo studioso precisa che Io era sacerdotessa di Era e che Zeus, «dinanzi al fermo rifiuto della fanciulla, finì per farle violenza»¹⁴. Mi sembra una lettura un po' forzata, sollecitata e orientata da una sensibilità *nostra contemporanea*, con una vena femminista che fa onore allo studioso di genere maschile, ma che rischia di confondere la lettura del testo eschileo. Lo stupro della sacerdotessa appartiene alle fonti mitologiche – o

12. Le ricorrenze di *philos* sono 6, ma la sesta è poco significativa: una battuta di Io, «dire cose care (amichevoli) agli dèi» (v. 660), nel senso di “compiacere gli dèi”.

13. Cfr. Susanetti, in Eschilo, *Prometeo*, tr. it. cit., pp. 35-40, ma anche pp. 204, 212. Sbiadisce peraltro, per questa via, proprio la novità dello sguardo di Susanetti, giustamente critico su un *Prometeo trasformista* (della politica), a favore del vecchio profilo ermeneutico di un *Prometeo vittima* del tiranico Zeus.

14. Ivi, p. 200.

ad Apollodoro¹⁵ – ma non propriamente al *Prometeo incatenato*. Eschilo non racconta di una Io sacerdotessa, ma di una Io ragazza, visitata nella sua camera verginale da visioni accompagnate da λείοισι μύθοις (v. 647), da «dolci parole».

Lo stesso Susanetti ha tradotto «mi parlavano con dolcezza». Appunto, la *dolcezza*, come chiave della seduzione, non tanto la violenza. A buon diritto Giulio Guidorizzi osserva che «la versione castigata del poeta elimina dal mito aspetti erotici che contrastano con la sua visione elevata di Zeus»¹⁶. Al massimo, si possono evidenziare i vv. 737, 739, là dove Prometeo ironizza su uno Zeus «violento» (βίαιος), su uno Zeus «acerbo corteggiatore» (πικροῦ δ' ἔκυρσας), ma – giova ribadirlo – è la voce di Prometeo, non quella di Eschilo¹⁷.

Certo, Io è l'unico personaggio *umano*, in una tragedia che è tutta compattamente tragedia di divinità. La sua storia parla (deve parlare) agli spettatori ateniesi: in un modo – almeno preliminarmente – più diretto e coinvolgente di quello di Prometeo. In realtà l'uno e l'altro sono due facce di uno stesso discorso, due modalità distinte di risposta al patimento e alla tribolazione (conta meno – direi – il fatto che un discendente di Io sarà Eracle, il futuro liberatore di Prometeo). La reazione di Io è tipicamente *femminile*, si esaurisce nell'accettazione passiva del dolore, pur nella consapevolezza della propria innocenza: ἐκ Διὸς πάσχω κακῶς (v. 759), «è a causa di Zeus che io soffro miseramente». Assai diversa la replica di Prometeo, tutta *maschile*, pur nel contingente stato di impotenza. Il dio applica, nel presente, le pratiche di accorta *negoiazione* che ha esibito nel passato recente. Nella guerra a Crono si è mosso abilmente, tra i fratelli Titani da un lato, e Zeus dall'altro lato, evitando di essere rinchiuso in un destino di scacco. E abilmente si muove anche adesso, sottraendosi – al di là delle apparenze – al ruolo della vittima sconfitta una volta per sempre. Ora come allora, Prometeo tiene in serbo la virtù strategica dell'astuzia, del valore della mente.

In effetti, il nuovo signore degli dèi è il terzo di una catena che prevede la *successione per parricidio*. Crono ha evirato il padre Urano, e Zeus ha eliminato il padre Crono, ma lo stesso destino lo attende: se si unirà a Teti, avrà da lei un figlio capace di detronizzarlo. Se lo Zeus del *Prometeo incatenato* può apparire particolarmente dispotico, è perché Zeus risulta colto nel momento aurorale della sua

15. Secondo qualche traduttore Zeus “sedusse” Io (Apollodoro, *Biblioteca. Il libro dei miti*, introduzione, traduzione e note di M. Cavalli, Mondadori, Milano 1998, p. 62), ma il testo dice *éphtheire*, e il verbo *phtheiro* vale “rovino”, “devasto”, e dunque la traduzione corretta è, appunto, “violentò”, come registra la Ciani (Apollodoro, *I miti greci*, a cura di P. Scarpi, traduzione di M.G. Ciani, Mondadori, Milano 1996, p. 87).

16. *Il mito greco. Gli dèi*, vol. I, progetto editoriale, introduzioni e note di G. Guidorizzi, Mondadori, Milano 2009, p. 1319.

17. Nelle *Supplici* Eschilo tratta parimenti del mito di Io, ma anche qui sembra prevalere l'immagine di un amore senza violenza: cfr. vv. 531-537. Dobbiamo tuttavia prendere atto della nozione di *ambiguità* – matrice implicita nell'idea di tragico dei Greci – sicché il ὁσίων del v. 315 delle *Supplici* significa allo stesso tempo, e contraddittoriamente – ci insegna Vernant – «la violence brutale d'une saisie, la suave douceur d'une délivrance» (J.-P. Vernant, *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, I, La Découverte/Poche, Paris 2012 [1° ed.: 1972], p. 32).

storia, in una fase di insicurezza che necessariamente si compensa con un eccesso di durezza. Governa *da poco* e rischia di governare *per poco*, se non riesce a strappare a Prometeo il segreto che gli eviti di giacere con la dea sbagliata, la sola in grado di generargli il figlio più possente di lui. Zeus è sufficientemente potente da essere riuscito a imprigionare Prometeo, ma Prometeo legge il futuro, conosce il segreto di Zeus, sa il nome della dea che Zeus deve fuggire, se vuole interrompere una volta per sempre la cruenta successione dei sovrani celesti. Ancora e sempre, *l'astuzia e l'inganno*, a bilanciare una partita che sembrerebbe persa in partenza. Qualche studioso non ha nascosto le proprie riserve sulla reale consistenza della profezia prometeica circa la detronizzazione di Zeus, ma l'arrivo finale di Ermete – inviato da Zeus proprio per strappare le informazioni preziose che Prometeo ha – dimostra che Zeus patisce un margine reale ed effettivo di insicurezza. Ed è su questo fondamento che si potrà arrivare – in un futuro più o meno lontano – a un compromesso fra Zeus e Prometeo. Una *conciliazione* ultima – all'interno della trilogia di Prometeo – è ipotizzabile, così come avviene nella trilogia dell'*Oresteia*, dove le Erinni diventano Eumenidi. Sul breve periodo, tuttavia, la condizione di Prometeo peggiora: non ha accettato di rivelare il segreto, e Zeus lo sprofonda nel Tartaro (e sul medio periodo gli farà mangiare il fegato dall'aquila). Prometeo accetta di pagare prezzi ulteriori, ma perché il tempo lavora per lui (e in questo, di nuovo, rifulge l'arma dell'astuzia prometeica). Con il tempo l'angoscia di Zeus crescerà e lo renderà più disponibile alla trattativa. Lo rivela e lo conferma un clamoroso scambio di battute:

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ. ὦμοι.

ΕΡΜΗΣ. ὦμοι; τόδε Ζεὺς τοῦτος οὐκ ἐπίσταται.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ. ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.

(vv. 979-981)

PROMETEO. Ahimè!

ERMES. Ahimè? Questa parola Zeus non la conosce.

PROMETEO. Ma il tempo che invecchia, insegna tutto.

Come commenta lo scolio: «Anche a Zeus, in effetti, il tempo insegnerà a singhiozzare»¹⁸. Il tempo è il tema sotterraneo ma autentico della tragedia. Il tempo che porta pena e tribolazione – a Prometeo e a Io –, ma a cui occorre reagire, con le modalità diverse che sono degli uomini e delle donne. La risposta di Io: passiva inerte rassegnata. La risposta di Prometeo: energicamente attiva, ma tutta giocata sull'astuzia, sulla virtù dell'intelligenza.

18. Eschilo, *Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, cit., p. 1825.