

---

Giulietta Ottaviano

**TEOGONIE, COSMOGONIE, COSMOGRAFIE  
DA ESIODO AI MILESI  
Questioni lessicali**

**ABSTRACT:** *Theogonies, Cosmogonies, Cosmographies from Hesiod to Milesians. Lexical Notes*

This article analyzes the period between Hesiod's Age and the first philosophical school, the Milesian School. In *Theogonies* and *Cosmogonies* the first philosophical reflections on the origin of the universe, on the laws that govern the nature and the *polis*, on the concept of *arché*, on the relationship between *mythos* and *logos* are already present.

**Key words:** Theogonies, Cosmogonies, Hesiod, Milesian School

1. *Teogonie e Genealogie*

La testimonianza di Erodoto su Esiodo e Omero, per quanto riguarda l'evoluzione del mito verso una riflessione razionale, attraverso la creazione poetica, è senza dubbio significativa:

Esiodo e Omero infatti io credo che siano di quattrocento anni più vecchi di me e non di più, e sono quelli che hanno composto per i Greci una teogonia e hanno dato i nomi agli dèi, dividendo gli onori e le prerogative e indicando il loro aspetto<sup>1</sup>.

Poema in esametri, la cui lingua e stile si rifanno al modello omerico, che per convenzione si fa rientrare nella poesia didascalica, la *Teogonia*, con i suoi 1022 versi, descrive l'origine degli dèi e del cosmo, attingendo ad una tradizione molto varia, in cui confluiscono elementi cosmogonici e teogonici di influenza orientale anatolica, accadica, fenicia, egeo-minoica e della cultura greco-arcaica<sup>2</sup>.

La lotta di *Zeus* contro i Titani ed altri episodi narrati da Esiodo nella *Teogonia* hanno indotto studiosi come Francis M. Cornford a rintracciare suggestive analogie con le teogonie babilonesi ed in particolare con la lotta del dio *Marduk* contro *Tiâmat*. Il poema sulla creazione di oltre mille versi, *Enuma Eliš* nel suo *incipit* «Quando in alto» descrive l'origine dell'universo proveniente da un Oceano sconfinato e indifferenziato, un caos liquido da cui sarebbero scaturiti sia la natura che gli dèi. *Marduk* rappresenta il dio-eroe che, sconfiggendo *Tiâmat*, il terribile mostro femminile che sta a simboleggiare gli abissi marini, ne avrebbe

---

1 Erodoto, *Storie*, II, 53, 2, tr. di A. Izzo D'Accinni, BUR Rizzoli, Milano 1984, pp. 385-386.

2 Cfr. M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, il Mulino, Bologna 1993, p. 76. L'autore mette in guardia dall'identificare *Tiâmat* con un «drago» dalle molte teste e cita a proposito gli studi di A. Heidel, secondo cui l'iconografia corrispondente sarebbe, invece, quella di una capra.

estratto il cosmo ordinato; con il sangue del mostro e con l'aiuto della divinità *Ea* plasma il prototipo dell'essere umano, che sarà destinato d'ora in poi a servire gli dèi. Analogie con i miti delle popolazioni semitiche sono state individuate da Gunkel<sup>3</sup>, anche in riferimento ai mostri biblici Rahab e Leviathan, entrambi serpenti marini, descritti come «avvolgentisi».

Jean-Pierre Vernant ha messo in luce come le cosmogonie e le teogonie dell'antica Grecia siano da collegare ai miti di sovranità. Nei miti di emergenza, presenti nelle narrazioni riguardanti le genealogie degli dèi, risulta evidente il ruolo svolto da una divinità regale che, sconfiggendo e trionfando sui nemici, riesce infine a instaurare l'ordine cosmico. Esiodo rappresenta il poeta che, nello svolgere il ruolo di «funzionario della sovranità» e nel recitare il mito di emergenza, collabora direttamente, attraverso la sapienza poetica, alla «realizzazione dei fondamenti di un ordine del mondo»<sup>4</sup>.

Il poema si apre con un lungo *Prologo* (vv. 1-115) a cui fanno seguito una cosmogonia, una genealogia degli dei, una genealogia degli eroi o semidei (figli nati dall'unione di una dea con un mortale).

Nell'inno alle Muse (vv. 1-115) Hans Schwabl<sup>5</sup> distingue tre sezioni differenti, che si completano a vicenda: la prima ha per tema le Muse Eliconie (vv.1-35); la seconda è dedicata alle Muse sull'Olimpo (vv. 36-80), la terza, relativa alle Muse e agli uomini, si conclude con la preghiera del poeta e con la *proposizione* del poema (vv. 81-115)<sup>6</sup>.

Rompendo con la tradizione, nel *Prologo* Esiodo si presenta come poeta, ricordando come le Muse sull'Elicon, grazie alla sapienza poetica, lo abbiano investito a "maestro di verità" con la consegna dello σκῆπτρον, il *ramo d'alloro fiorito*. Alle Muse, che hanno il privilegio di dire la verità, (*aletheia*) spetta di conferire al poeta il compito di cantare «le cose che saranno e le cose che furono» (v. 32).

A cavallo fra la tradizione epica e quella lirica, Esiodo resta ancora legato alla tradizione epica per quel che riguarda la rappresentazione temporale che, non avvenendo in un tempo universale, rimane ancorata ad un'idea di temporalità nel suo svolgimento diacronico.

Esiodo inizia a distaccarsi dall'epica per aver maturato un nuovo senso della realtà proveniente da una visione del mondo differente da quella omerica, che rispecchia i mutamenti economici e sociali dell'ottavo secolo, in cui si esprime l'insofferenza per l'aristocrazia a fronte della durezza della vita agricola in un borgo della Beozia<sup>7</sup>.

[...] egli non vede più il Divino soltanto nella sfera aristocratica degli Olimpî che s'intromettono a loro voglia nelle imprese dei re e degli eroi, ma cerca di coglierlo sistematicamente e con precisione nel suo eterno manifestarsi. È così che egli giunge al suo sistema teogonico; ma egli è ancora legato alla tradizione epica, in quanto rappresenta questo sistema non tanto come qualcosa di eternamente presente, ma come qualcosa che si è attuato nel tempo<sup>8</sup>.

3 H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Jon 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895 (1921).

4 J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF Quadrige, Paris 1962, pp. 102 e ss.

5 H. Schwabl, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien», Philosophisch-Historische Klasse, CCL, 5, 1966.

6 A. Colonna, *Introduzione a Esiodo in Esiodo, Opere*, UTET, Torino 2011, pp. 15-16.

7 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1951, pp. 120-121.

8 Ivi, p. 120.

### Nella *Teogonia* esiodea

gli dèi sono divisi fra due usi del tempo completamente separati e indipendenti. In secondo piano, la loro storia e le vicissitudini della loro genealogia si svolgono in un tempo lineare. Nascite, matrimoni, conflitti, si sgranano in una narrazione dal ritmo sostenuto<sup>9</sup>.

Questo è il loro passato, mentre il presente avviene in un cosmo finalmente ordinato da *Zeus*, dove gli dèi vivono in un Olimpo di soave armonia; le nove Muse, figlie di *Zeus* e di *Mnemosyne*, che sono state generate in qualità di dee senza affanni, con il loro canto alleviano le pene degli uomini. Le Muse sostituiscono al pensiero della morte la memoria di un'eternità, distintiva degli dèi e degli eroi<sup>10</sup>.

La descrizione delle genealogie divine (vv. 116-1020) è in ordine cronologico e si snoda attraverso una forma compiuta che comprende sia la trattazione diretta che quella collaterale, prima di passare alla genealogia seguente. La narrazione in forma poetica procede con la descrizione di cinque generazioni di divinità che vedranno trionfare *Zeus* sul padre *Kronos*, figlio di *Ouranos*.

Per diventare ordinatore del cosmo e sovrano degli dèi olimpici, *Zeus* compie una serie di gesta: si salva dal padre *Kronos* che ingoia la propria prole, riuscendovi grazie alla scaltrezza; punisce il Titano *Prometeo* che aveva donato il fuoco agli uomini; vince in battaglia gli altri Titani, relegandoli nel Tartaro e infine sconfigge *Tifeo*, mostro dalle cento teste.

Come osserva Vernant, non si può parlare, nel caso di Esiodo, di una vera e propria antinomia tra mito genetico e divisione strutturale poiché ogni genealogia rappresenta nello stesso tempo e nella stessa misura la spiegazione di una stessa struttura: si è pertanto in presenza di una cosmogonia e di una teogonia insieme.

Esiodo non spiega l'evoluzione che ha portato dal *chaos* al *kosmos*: alla molteplicità dei fenomeni offre una spiegazione genetica. Il catalogo di filiazioni documenta la sopravvivenza di un sostrato minoico-miceneo derivante a sua volta dall'Asia Minore.

La divinizzazione e personificazione del *Chaos*, così come appare nella *Teogonia*, potrebbe avere un suo precedente nell'*Apsû* (*Abisso*) della cosmogonia babilonese da cui derivano le divinità e gli enti naturali.

Il termine *χάος* contiene la radice *χα* di *χαίνω*, *χάσκω* da cui le seguenti traduzioni: *mi apro*, *spalanco*, *spalanco la bocca*, *sbadiglio*. *Chaos* sta pertanto a significare dal suo etimo: "spazio vuoto e immenso", "immensa distesa dello spazio", "abisso sbadigliante".

La *Teogonia* esiodea esordisce con la descrizione delle genealogie delle divinità, dopo essersi conclusa la proposizione del poeta:

All'inizio, per prima fu il Caos; in seguito quindi, la Terra dal largo petto, dimora sicura per sempre di tutti gli immortali, che abitano le cime del nevoso Olimpo, ed il Tartaro tenebroso nei recessi della Terra, dalle larghe vie<sup>11</sup>.

Dal *Chaos* nascono l'*Erebo* e la nera *Notte*; dalla *Notte*, l'*Etere* e il *Giorno*. *Gaia* genera,

9 G. Sissa/M. Detienne, *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 13-14.

10 *Ibidem*.

11 Esiodo, *Teogonia*, vv. 116-119.

uguale a se stessa, il Cielo stellato, dimora degli dei beati; genera *Pontos* (il Mare) e, unitasi al Cielo (*Ouranos*), genera fra i tanti figli, il più terribile, *Kronos* (vv. 123-130). *Kronos* e *Rea* sono i genitori di *Zeus*.

Nella tradizione vedica, nella descrizione cosmogonica presente del R̥gveda, pur nelle analogie riscontrabili attraverso l'archetipo di un cosmo proveniente dall'acqua «insondabilmente profonda» di un universo che ai suoi primordi non era altro che un'onda indistinta, dove «le tenebre erano nascoste dalle tenebre» la nozione di caos originario non sta a rappresentare un qualcosa che «si spalanca»; la nozione stessa di vuoto compare con un significato diverso dal grande vuoto o caos originario. Agli inizi del Veda l'universo trae le sue origini non da un caos abissale e vuoto, bensì da un pieno, da una sovrabbondanza, da qualcosa che trabocca e che dà luogo agli esseri e al mondo.

Se *Eros* nel poema esiodeo rappresenta l'energia vitale da cui proviene la vita, nella tradizione vedica, il desiderio (*kāma*) è forza generatrice della mente<sup>12</sup>.

A *Gaia* «la Terra dal largo petto» fa seguito la comparsa di *Eros*: «quindi venne Eros (Amore), il più bello fra gli dèi immortali, colui che scioglie le membra, che di tutti gli dèi e di tutti gli uomini doma nel petto l'animo ed i saggi consigli» (vv. 120-122).

Kerényj attribuisce a *Eros* «il carattere attivo che mette in movimento e spinge gli esseri ad esplicarsi nelle loro discendenze»; *Eros* rappresenterebbe il momento virile del cosmo e allo stesso tempo elemento attinente all'anima, «colui che scioglie le membra», provocando lo svenimento e la morte. Kerényj osserva inoltre che, nella *Teogonia*, *Eros*, pur rappresentando la forza vitale dell'universo, non ha ancora assunto il carattere positivo che emergerà nell'orfismo<sup>13</sup>.

Nella tradizione orfica, pur mantenendo il medesimo ruolo di generatore dell'ordine cosmico, *Eros* appartiene ad una narrazione, diversa da quella esiodea, dove si racconta della Notte dalle ali nere, potente divinità femminile, amata dal Vento che depone un uovo d'argento nel grembo dell'Oscurità da cui nascerà *Eros/Phanes*, l'ermafrodita dalle ali d'oro. Da tale evento avrà inizio l'universo con la creazione della Terra, del Cielo, del Sole e della Luna<sup>14</sup>.

Nella *Teogonia* viene descritto il mito di *Ouranos* che odia la propria prole, ne è geloso tanto da respingere i figli alla loro nascita nel grembo di *Gaia* (Terra) da cui non vuole staccarsi e da cui proviene; sarà *Kronos*, su incitamento della madre a spodestare il padre con l'atto violento della castrazione.

L'interpretazione psicoanalitica ritrova nell'idea della castrazione del padre gli esempi più ancestrali del mito; di interpretazione più complessa appare l'azione di *Kronos* che ingoia i figli appena nati e che sarà a sua volta spodestato dal figlio *Zeus*, attraverso l'astuzia e l'inganno.

Dalla castrazione di *Ouranos* da parte di *Kronos* provengono una serie di altre divinità: dagli schizzi di sangue degli organi genitali paterni, assorbiti dalla terra, nascono le Erinni, i Giganti, le Ninfe. Attorno ai genitali scagliati nel mare, si forma una bianca spuma, prima nei

12 R. Calasso, *L'Ardore*, Adelphi, Milano 2010, p. 171.

13 K. Kerényj, *Miti e Misteri*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 107-108.

14 Sul tema dell'androgino come simbolo di unità primordiale cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Presses Universitaire de France, Paris 1958, pp. 105 e ss.

pressi della sacra Citera e poi di Cipro, da dove provengono i natali di *Afrodite*, [la dea nata dalla schiuma, Citera, dalla bella corona] (vv. 175-200).

Geoffrey S. Kirk decodifica il racconto mitologico individuando i motivi ricorrenti:

[...] il figlio destinato a sostituire il padre, i tentativi del padre di distruggerlo (Zeus ha la meglio in entrambi i casi, perché quando i suoi fratelli e sorelle rinascono egli diventa il più anziano), inghiottendo la pietra un mostro viene distrutto. Il sangue e il seme degli dèi, se cade al suolo, è quasi sempre fertile: il nome di Afrodite e l'aspetto spumoso dello sperma e della schiuma del mare fanno pensare a lei come prodotto di questa situazione, e la sua derivazione dalla mesopotamica Inanna o Ishtar, la 'regina del cielo', fa di Urano o Cielo l'evidente genitore. [...] tutto questo mito ha uno stretto parallelo nel Vicino Oriente, noto dalla versione ittita di un racconto urrita della metà del II millennio a.C.<sup>15</sup>

*Afrodite* viene descritta accompagnata da *Eros* e dal *grazioso Himeros* (Desiderio) (vv. 200-206). Il simbolismo filosofico collegato a *Eros*, presente nel *Simposio* platonico, rappresenta una ripresa del mito in tutta la sua complessità e ricchezza. Erissimaco, sulla scia dei pitagorici e di Empedocle e del naturalismo ionico, riprende il mito cosmogonico in cui *Eros*, considerato come forza cosmica e universale, è capace di unificare gli opposti. Erissimaco osserva come, in particolare nella pratica medica, si debbano tutelare le parti sane del corpo per combattere quelle malate, facendo in modo che i contrari (caldo/freddo, secco/umido) si compendino fra di loro, dando luogo ad una equilibrata armonia. Lo stesso avviene nella musica, la «scienza delle inclinazioni amorose dell'armonia e del ritmo», e si ritrova anche nell'ordine ciclico delle stagioni in cui solo nel momento in cui il caldo e il freddo, il secco e l'umido si contemperano, si genera un clima buono e salutare sia per gli uomini che per la natura animale e vegetale<sup>16</sup>. Aristofane riprende il mito degli esseri androgini, che avevano peccato di *hybris*, nel tentativo di dare la scalata al cielo per assalire gli dei. Zeus li aveva puniti, dividendoli in due metà, «come delle sogliole»; da quel momento in poi ciascuna delle due metà, il sesso maschile e il sesso femminile, si rincorrono e aspirano a ricongiungersi al fine di ricostituire l'originaria unità perduta<sup>17</sup>.

Nei miti cosmogonici siamo di fronte ad un ordinamento del cosmo nei suoi vari livelli spaziali: lo spazio in alto, completamente diverso dagli altri, rappresenta lo spazio delle divinità immortali, collegate al ruolo di sovranità e sta a rappresentare lo spazio di *Zeus*, il dio che esce vincitore dalle lotte contro le divinità maschili più antiche e ancestrali e che istituisce l'ordine; il secondo è lo spazio degli uomini, il terzo quello della morte e degli dei ctonii.

I Titani sono le divinità della *hybris* (*hyperthymoi*), secondo l'aggettivo esiodeo. *Ouranos* mutilato rimprovera la loro orgogliosa follia. Essi rappresentano i rivali di Zeus per il dominio dell'universo. «Di contro ad una sovranità dell'ordine, rappresentata da Zeus e dagli Olimpici, i Titani incarnano la sovranità del disordine e della *hybris*. Vinti, devono, come gli uomini d'argento, abbandonare la luce del giorno: precipitati lungi dal cielo, al di là della superficie della terra, scompaiono anch'essi *hypó chthonos*»<sup>18</sup>.

15 G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 118-119.

16 Platone, *Simposio*, 185e-188e.

17 *Ibidem*, 189d-191d.

18 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1970, p. 23.

### 2. Kosmos e Kronos

*Kronos*, come divinità, potrebbe essere associato alle funzioni agrarie, al ciclo delle stagioni così come si evince dal mito delle cinque stirpi narrato nel poemetto esiodeo *Opere e giorni*. *Kronos* regna infatti nell'età dell'oro in cui gli uomini non conoscono la fatica del lavoro dei campi, vivono tranquilli e in pace. La stirpe d'oro si situa nel regno di *Kronos*, un dio sovrano dove la caratteristica degli uomini d'oro è vivere come vivono gli dèi.

Nelle *Opere e giorni*, poemetto in esametri composto di 828 versi, Esiodo narra il mito delle cinque età degli uomini (vv. 106-201) e vi descrive un'età originaria dove regnavano felicità e benessere, epoca ormai definitivamente perduta. Una simile perdita, tanto irrimediabile, è dovuta alla stoltezza del genere umano, alla tracotanza (*hybris*), all'empietà, fino a giungere alla generazione del poeta che coincide con l'"età del ferro" dove gli uomini vivono nella miseria e negli affanni, dove ai pochi beni si contrappongono le molte miserie; un'epoca assai triste in cui gli uomini non rispettano né le leggi divine, né quelle umane. A questa età potrà seguire solo un'età ancora peggiore, in cui gli uomini nasceranno già vecchi "con le tempie candide fin dalla nascita" e i figli non avranno più rispetto dei loro genitori, né rispetteranno più la parola data; non vi sarà più alcuna gratitudine per gli uomini giusti e buoni e saranno gli uomini malvagi a sottomettere gli onesti, emarginando il *Pudore* e il *Rispetto* (vv. 180-196).

Il poeta rivolge un monito al fratello Perse, che consiste nell'ascoltare la giustizia e non dar credito alla violenza, un monito rivolto ai suoi contemporanei poiché solo con il trionfo della giustizia e dell'operosità, che contraddistingue il lavoro degli uomini, sarà possibile ricreare le fondamenta di una società in cui possano dominare ordine sociale, pace e benessere. Nel momento in cui ci si pone al di sopra della legge suprema, l'umanità si ritrova a vivere in assenza di misura e di regole, permettendo di mettere «il diritto nel pugno». Esiodo crede nel diritto dei deboli e in un vivere sociale ordinato, in analogia al cosmo di *Zeus* in cui vige l'equilibrio e la misura<sup>19</sup>.

*Dike*, la *Giustizia*, potente divinità figlia di *Zeus*, occupa, nella sua tensione dicotomica con *Hybris*, un ruolo centrale poiché, solo grazie alla sua egemonia, l'uomo è in grado di creare una salda armonia sociale mentre, con la sua scomparsa, l'umanità è destinata a sprofondare nel caos. Da Esiodo a Platone un filo rosso permane nella visione del mondo greco, nonostante gli eventi storici, i mutamenti sociali e culturali. Nella *Repubblica* platonica è proprio la natura della giustizia l'asse attorno al quale ruotano tutti gli altri temi; conoscere l'uomo vuol dire, infatti, costruire la vera Città.

Da fonte peripatetica, Eudemo, e da un papiro egiziano del terzo secolo, con cui concorda una citazione di Clemente Alessandrino, proviene l'attribuzione a Ferecide di Siro della composizione di una cosmogonia in prosa intitolata *Teologia* oppure *Le cinque caverne* (Πεντέμυχος); maestro di Pitagora, contemporaneo di Anassimandro, Ferecide sembra fosse stato il primo ad affermare l'immortalità dell'anima e la teoria della metempsicosi. La novità rispetto al racconto esiodeo risiede nel fatto che egli pone *Zas* – come principio di vita, artefice e ordinatore dell'universo – al di sopra di *Chthonie* (che diverrà la *Terra*) e di *Crono* che più che il *Tempo* sembrerebbe rappresentare la parte inferiore del Cielo. Per compiere la sua

19 L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino 1978, p. 36.

opera di demiurgo ordinatore del cosmo, *Zas* si trasforma in *Eros*<sup>20</sup>.

L'origine anatolica di Ferecide, da parte di padre, potrebbe far prospettare un'eventuale influenza di provenienza iranica, che a sua volta, come supposto da West, trarrebbe le sue origini dall'India<sup>21</sup>. Nella genealogia degli dèi, narrata sul modello esiodeo, Ferecide avrebbe assegnato una posizione di rilievo a *Kronos*, così come accade nella cosmologia zoroastriana.

Nella religione iranica la divinità *Zurvān*, il Tempo, genera la Luce e le Tenebre e dopo un sacrificio durato mille anni, frutto di questo sacrificio, *Ohrmazd* e *Ahriman*. L'India ha un altro grande dio delle origini, *Prajāpati*, la cui storia è straordinariamente simile a quella di *Zurvān*. Così come *Zurvān* sacrificava fin dalle origini per ottenere un figlio, *Prajāpati*, il gran Dio, fu il primo a compiere l'offerta, *dakṣajana*, per lo stesso motivo. È probabile che, sin dall'epoca indoiranica, un mito narrasse come ancor prima dell'atto connesso alla creazione un grande dio compisse sacrifici per desiderio di progenie<sup>22</sup>. La divinità indiana corrispondente a *Zurvān* è *Kāla*, il Tempo. Appare in qualità di potenza cosmica e cosmogonica per la prima volta nella *Atharvaveda* e nelle *Upanishad* più recenti; genera progenie, il figlio primogenito *Prajāpati*, con la funzione di creatore.

Si ritrova *Kronos* nelle teogonie orfiche, che ci sono state tramandate in redazioni diverse e divergenti e sulle cui datazioni esiste un'ampia letteratura con pareri discordanti.

Il neoplatonico Damascio riporta la teologia secondo Ieronimo ed Ellanico, per la quale in principio vi erano l'acqua e la materia e in seguito si consolidò la terra. Il terzo principio fu un serpente che in aggiunta aveva una testa di toro e una di leone e nel mezzo il volto di un Dio e si chiamava *Kronos agheraos* (*Tempo senza vecchiaia*) e anche *Eracle*, che si congiunge con *Ananke*, «identica per natura ad Adrastea, incorporea e con le braccia allargate su tutto il mondo, sino a toccarne i confini»<sup>23</sup>.

Damascio considera più rilevante la tradizione legata alla teologia rapsodica, in cui *Kronos* è padre di *Etere* e di *Caos* e genera una triplice discendenza: *Etere* umido, *Caos* senza limiti e per terzo *Erebo* nebbioso; nell'aspetto di un mostro polimorfo *Kronos* genera l'uovo cosmico che dischiudendosi dà vita alla terra e al cielo e fa nascere il dio rivelatore, divinità ermafrodita, colui che ricomprende e annulla la diversità sessuale e che rappresenta il primogenito degli dei (*Protogono*), *Phanes* chiamato anche *Metis*, *Eros*, *Eone* secondo la teogonia hieronymiana.

*Phanes* genera la notte e dall'unione con essa provengono *Ouranos* e *Gaia*, progenitori di numi intermedi, da cui forse l'eco della teogonia esiodea. *Zeus*, l'ultimo della generazione

20 G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1978, vol. II, p. 79: «Zas orbene e Tempo furono sempre, e Ctonie: ma a Ctonie toccò il nome di Terra, dopo che Zas la onorò dandole la terra in dono». Colli, nelle note a questi frammenti papiracei attribuiti a Ferecide – di cui ne avvalorò l'attribuzione, nel primo frammento 9 A 1 DK – osserva: «tre sono gli dei primordiali: Zas (forma etimologica di Zeus, è incerto se coincida con Zeus o ne vada distinto, Tempo cioè Chronos e Ctonie (propriamente «Sotterranea» da *chthon*=terra). Ed ecco la prima stravaganza enigmatica di Ferecide: colei che sta sotto terra diventa Terra» (*ibidem*, p. 275). Sul nome *Zas* e sul suo etimo cfr. M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., pp. 85-87.

21 E. Berti, *Introduzione* a M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., pp. 13-17.

22 J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antico e Zoroastro*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.Ch. Puech, Laterza, Roma-Bari 1977, pp.129-130. Sulla rilevanza dell'aspetto sacrificale nei Veda, per quanto riguarda il dio delle origini, cfr. R. Calasso, *L'ardore*, cit., pp. 108-128.

23 G. Colli, *La sapienza greca*, cit., vol I, p. 281.

divina, ascende al trono, ingoia *Phanes* e ne assorbe la potenza e i principi vitali di tutte le cose. Da *Zeus* deriva una nuova generazione di divinità fra i quali emergerà *Zagreus*, dando così inizio all'innesto del mito teogonico nel mito escatologico dell'orfismo<sup>24</sup>.

Come *Okeanos*, anche *Kronos agheraos*, descritto con l'aspetto di un serpente chiuso su se stesso, che circondando il cosmo lo protegge, rappresenta il tempo nella sua dimensione eterna e perenne, attraverso un'idea di ciclicità che rappresenta l'aspirazione all'unità del tutto in opposizione al tempo degli uomini le cui caratteristiche sono al contrario l'instabilità, la finitudine, la distruzione.

Il tempo cosmico, il tempo religioso e il tempo degli uomini appaiono integrati fra loro nella visione arcaica mentre una nuova immagine dell'uomo si va affermando con la nascita della poesia lirica.

### 3. *Cosmogonie e Cosmografie*

Nella Ionia del sesto secolo, compaiono le prime narrazioni in prosa con le caratteristiche genealogie che non si occupano più, sul modello esiodeo delle divinità ma che hanno come contenuto aspetti storico-sociali del tempo in cui i temi riguardano le colonizzazioni, le fondazioni delle città, svolgono una funzione encomiastica dell'ecista; iniziano le redazioni di una sorta di *annales*, gli ὄροι, riguardanti vicende cittadine e resoconti di viaggi per terra e per mare sempre più frequenti. Si sviluppano interessi cartografici e geografici legati all'espansione di una fiorente attività mercantile. Ad Anassimandro di Mileto venne attribuita la creazione di una carta geografica della terra, costruita o in legno oppure in bronzo.

Acusilao di Argo in Beozia, delle cui opere sono rimasti circa quaranta frammenti, avrebbe composto tre libri di *Genealogie* ed una *Cosmogonia*, rifacendosi a Esiodo; anche Epimenide e Museo rientrano nella tradizione di autori di cosmogonie; in realtà, l'attribuzione più verosimile è quella a Onomacrito, poeta di corte dei Pisistradi.

Nelle immagini cosmografiche che si rintracciano nei poemi omerici ed esiodei, la Terra è un disco piatto circondato da un fiume circolare, Oceano, che è senza origine e senza fine poiché confluisce in se stesso. Una simile genesi del cosmo trae le sue origini dalla civiltà babilonese, dalle grandi regioni fluviali, in cui la terra coltivata è stata faticosamente sottratta alle acque grazie ad un sistema di dighe e di canalizzazioni, tali da farla emergere per prosciugamento delle acque circostanti. Al di sopra della Terra, come una scodella capovolta poggiante sul circuito dell'Oceano, s'innalza il cielo di bronzo, con la sua inalterabile solidità. Dominio degli dèi, il cielo è indistruttibile. Nella visione cosmologica della Grecia arcaica, la Terra è innanzitutto ciò su cui si può camminare con sicurezza, un "fondamento solido e sicuro", che non rischia di cadere; si immaginano sotto di esso delle radici, che ne garantiscono la stabilità. Dove finiscano le radici, non si sa, sprofondano, dirà Senofane, all'infinito, senza limite<sup>25</sup>.

In Esiodo le "radici della terra e il mare scintillante sono" al di sopra del Tartaro (*Teogonia*, v. 725 e ss.), come un'immensa giara con un collo stretto, da dove spuntano le radici del mondo.

24 G. De Ruggiero, *La filosofia greca*, Laterza, Bari 1967, pp. 35-37.

25 J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 129-130.

Le cosmogonie – afferma Vernant – raccontano appunto come Zeus, divenuto signore dell’universo, abbia tappato per sempre il collo della giara: ha sigillato per sempre questa apertura, perché il mondo sotterraneo del disordine – il mondo in cui tutte le direzioni dello spazio sono mischiate in un caos inestricabile, nella confusione dell’alto e del basso, della destra e della sinistra – quel mondo là non possa più emergere alla luce<sup>26</sup>.

Fra l’età di Esiodo e quella dei primi filosofi della scuola ionica di Mileto sono avvenute numerose trasformazioni sul piano sociale e su quello economico; un ruolo di fondamentale importanza ha avuto l’avvento della *polis* in cui lo spazio della vita sociale si arricchisce del dibattito pubblico: “ciò che è comune a tutti”, *ta koina*. L’indagine del cosmo si desacralizza, il mito viene rivisto alla luce del *logos*.

Aristotele nella *Metafisica* determina una netta distinzione fra i primi filosofi che si interrogarono sull’origine del mondo (*physiologi*) e i teologi (*theologi*) come Esiodo e Ferecide.

Per i primi filosofi

è elemento e principio delle cose esistenti ciò di cui tutte quante sono costituite e da cui primamente provengono e in cui alla fine vanno a corrompersi, anche perché la sostanza permane pur cambiando nelle sue affezioni, e per questo motivo essi sono del parere che nulla nasca e nulla perisca, giacché, secondo loro, un tale principio naturale si conserva sempre<sup>27</sup>.

Nella fiorente colonia ionica di Mileto, Talete è considerato universalmente il primo filosofo nella storia della filosofia occidentale e secondo le fonti, era dotato di un ingegno eclettico: nelle vesti di uomo politico avrebbe tentato di unire le città ioniche in una confederazione difensiva contro i persiani. Si narra che fosse stato ingegnere militare al servizio di Cresone, attraverso la scienza astronomica, fosse stato in grado di predire un’eclissi solare da cui avrebbe ricavato istruzioni nautiche per i naviganti.

Aristotele contrappone più volte i *theologi*, che si erano occupati della scienza in forma di mito ai *physiologi* che si erano occupati dell’indagine della natura, esponendo le loro ragioni attraverso dimostrazioni. Nella *Metafisica* egli espone la dottrina di Talete di Mileto e in forma dubitativa riferisce che l’individuazione dell’*arché* nell’acqua potrebbe provenire da una serie di osservazioni di carattere naturalistico, di natura biologica: ogni nutrimento contiene acqua ed ogni specie di seme contiene umidità e «l’acqua è il principio naturale delle cose umide». Aristotele aggiunge la possibile influenza del mito di Oceano e Teti, appartenente alla tradizione omerica<sup>28</sup>.

L’acqua è l’elemento che ha come caratteristica quella di potersi trasformare in tutte le altre cose, perché raffreddandosi si solidifica e riscaldandosi evapora. Nel *De caelo* Aristotele descrive la forma della Terra formulata da Talete: essa è piatta e sostenuta dall’acqua e rimane ferma perché galleggia come un legno<sup>29</sup>.

26 *Ibidem*, p. 130.

27 Aristotele, *Metafisica* I, 3, 983 b-984 a.

28 *Ibidem*, il riferimento è all’*Iliade*, XIV, 235 e ss.: «Tutti gli dei e tutte le creature viventi nacquero dal fiume Oceano che scorre attorno al mondo e Teti è la madre di tutti i suoi figli».

29 Aristotele, *De caelo* 294 a, 28-33: «Altri poi dicono che la terra giace sull’acqua. Questo invero è il discorso antichissimo che abbiamo ricevuto per tradizione, e asseriscono che l’abbia formulato Talete

Seneca riporta che Talete affermava che la terra fosse sostenuta dall'acqua, che essa galleggiasse come una nave e che gli stessi terremoti non fossero altro che il movimento dell'acqua sottostante<sup>30</sup>.

L'*apeiron* (τὸ ἄπειρον) di Anassimandro (il filosofo ionico che avrebbe introdotto per primo il termine *arché* (ἀρχή) come testimonia Simplicio nel suo *Commentario alla Fisica* di Aristotele) possiede una «sua natura infinita» e non coincide con nessuno dei quattro elementi acqua, aria, terra, fuoco. Non è un elemento da cui hanno origine le cose, ma è principio che precede e sta oltre gli elementi della natura<sup>31</sup>.

La nozione di *apeiron* come infinito, inteso come mescolanza, è da attribuirsi ad Aristotele che considerava Anassimandro un naturalista alla stregua di Empedocle o di Anassagora, mentre è merito di Teofrasto aver restituito una certa dignità ad Anassimandro, inserendolo nel quadro storico e non all'ombra di Anassagora.

Aristotele non avrebbe potuto ammettere un principio materiale distinto dai quattro elementi, tantomeno un principio *intermedio fra essi* e avrebbe comunque escluso che qualcosa di intermedio potesse essere infinito. La stessa teoria attribuita ad Anassimandro, di una pluralità di cieli e di mondi, è un'interpretazione che non appartiene ad Aristotele ma che rientra nello schema di pensiero aristotelico: chi ammette un principio infinito deve necessariamente ammettere un'infinità di mondi. Eduard Zeller aveva mostrato come un tale ragionamento avesse in realtà la sua derivazione dall'estensione dei presupposti atomistici. Carlo Augusto Viano osserva che «non solo Anassimandro non avrebbe parlato di un'infinità di mondi, ma termini come “cielo” e “cosmo” non avevano nel suo linguaggio lo stesso significato che avrebbero assunto nella cultura filosofica al tempo di Aristotele»<sup>32</sup>.

Lo stesso termine “cosmo” sarebbe stato utilizzato con il significato di universo da Eraclito in poi. Secondo West, l'*apeiron* più che un principio cosmologico o una causa materiale in senso aristotelico, andrebbe concepito come un inizio cronologico, un infinito senza limiti, che sta oltre i limiti temporali e spaziali della terra, del cielo, del mare. Alle origini vi sarebbe il concetto indiano dell'infinito come negazione del limite.

Il termine “principio” assumerebbe il significato – come nei poemi epici, nella *Teogonia* di Esiodo, e ancor prima come nei poemi cosmogonici indiani e mediorientali – d'inizio in senso prettamente temporale. Dal movimento vorticoso dell'*apeiron* si produce la separazione fra il Caldo e il Freddo e si viene a formare una sfera di fuoco intorno alla terra, come la corteccia intorno alla pianta. La Terra è cilindrica e ha un'altezza che è un terzo della sua larghezza; gli esseri umani occupano la sezione superiore del cilindro. La Terra sta “ferma per omogeneità” poiché, essendo situata nel mezzo dello spazio, a uguale distanza dagli estremi, non è sollecitata a muoversi né in un senso, né in un altro. Dalla sfera di fuoco frantumata,

---

di Mileto: la terra rimane ferma perché galleggia come un legno, o qualcos'altro di simile (difatti nessuna di queste cose poggia per natura sull'aria, bensì esse poggiano piuttosto sull'acqua); come se il discorso che riguarda la terra non si potesse riferire ugualmente anche all'acqua che sostiene la terra».

30 Seneca, *Naturales quaestiones*, 3, 14.

31 Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24,13 e sgg. in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969, vol. I (12 A 9 DK).

32 C.A. Viano, *L'eredità d'Oriente e l'immagine del cosmo*, in *Storia della Filosofia*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1993, p.19.

disperdendosi e isolandosi in alcuni cerchi si formarono il Sole, la Luna e gli astri<sup>33</sup>. Gli astri sono rappresentati come ruote di un carro attorno alla terra, con un corpo di aria e circondati da un cerchio di fuoco, isolate dal fuoco cosmico che è a sua volta chiuso da un anello di aria. Ci sono alcuni sfiatatoi, tubi a forma di flauti, da cui appaiono le stelle. La chiusura o l'apertura di questi sfiatatoi spiegherebbe sia le eclissi che le fasi lunari. Si può scorgere il fuoco interno del sole da un'apertura che è grande come la terra. Il diametro del cerchio solare è ventisette o ventotto volte la Terra, quello della Luna è diciotto o diciannove volte la Terra, mentre le stelle fisse hanno un raggio minore rispetto alla Luna e al Sole<sup>34</sup>.

Si desume che gli astri, per Anassimandro, non siano corpi celesti quanto piuttosto aria compressa sotto forma di ruote infuocate. I modelli delle ruote che girano e del fuoco che appare attraverso lo spiraglio del mantice costituiscono «due esempi perfetti di analogia tecnica»; parimenti, un notevole progresso ha rappresentato l'illustrazione delle dimensioni e la determinazione dei rapporti di grandezza fra la Luna, il Sole e la Terra e l'aver concepito la Terra sospesa nello spazio ha significato un'evoluzione nell'immagine dell'universo.

Di rilevante importanza, per l'evoluzione dell'immagine del cosmo, è il fatto che Anassimandro avesse concepito un modello meccanico allo scopo di dimostrare dei fenomeni fisici<sup>35</sup>. Il termine *apeiron* si ritrova più volte utilizzato nei poemi omerici: nell'*Iliade* Achille, piange la schiava che gli è stata rapita, davanti al mare che gli appare infinito<sup>36</sup>.

L'infinità temporale dell'*apeiron* si associa all'illimitatezza spaziale e alla nozione di eternità, la quale appare come riserva inesauribile del divenire essendo al di là di ogni qualificazione temporale. Gli esseri naturali "le cose che sono", da esso hanno la loro origine (*genesis*), (termine utilizzato da Omero in riferimento a *Oceano*, padre di tutti gli dei e degli esseri naturali) secondo necessità, *kata to chreon*, "ivi hanno anche la distruzione".

La vastissima letteratura riguardante il celeberrimo frammento di Anassimandro ha fornito una varietà di interpretazioni fra cui quella che rileva un'evidente matrice orfica, rintracciabile dal lessico e dal simbolismo misterico: il dominio del tempo collegato a *Kronos*, la presenza di *Ananke*, la *Necessità*, come pure il tema della colpa e dell'espiazione. Il fatto che i termini lessicali presenti nel frammento siano di carattere giuridico e vengano utilizzati per l'indagine della *physis*, stanno a evidenziare, secondo Werner Jaeger, come la presenza di un linguaggio giudiziario possa condurre a supporre una stretta analogia fra la vicenda cosmica e quella umana, dovuta allo stretto rapporto fra pensiero filosofico e la struttura sociale della *polis*.

Anassimene, ultimo rappresentante della scuola di Mileto, definito da Aristotele un cosmologo, avrebbe considerato la terra come un corpo piatto, come un coperchio che sta sull'aria e che, comprimendola, ne viene a sua volta sostenuta<sup>37</sup>. Teofrasto applicava ad Anassimene

33 Ps. Plutarco, *Stromata*, 2.

34 Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, I, 6, 4; Aezio II, 20, 1; II, 25,1; II, 21, 1.

35 S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 31-32.

36 *Iliade*, I, 455.

37 Aristotele, *De caelo* II, 13, 294 b 13-21: «Secondo l'affermazione di Anassimene e di Anassagora e di Democrito, poi causa del fatto che la Terra rimane ferma è la sua piatezza: difatti la Terra non divide l'aria che le sta sotto, ma la sovrasta a guisa di coperchio, come appunto risulta facciano i corpi che si stendono su una superficie piana. Tali corpi invero, per la resistenza che oppongono, difficilmente si muovono anche di fronte al soffio dei venti. Questa stessa cosa appunto fa la Terra – per la sua piatezza

una variante simile alla formulazione attribuita a Talete in modo che al posto dell'acqua, la Terra è sostenuta dall'aria. Egli attribuisce ad Anassimene la teoria cosmologica secondo la quale tutte le cose sono prodotte per condensazione e per rarefazione dell'aria, secondo un movimento eterno.

Dall'aria che si è solidificata si forma la Terra, così anche il Sole, la Luna e le altre stelle. Anche il Sole è terroso; a causa della rapidità del movimento è diventato un astro incandescente<sup>38</sup> che è immaginato piatto come una foglia, mentre gli astri invertono le loro orbite in quanto vengono respinti indietro dall'aria che si oppone loro<sup>39</sup>.

Eudemo di Rodi afferma che Anassimene avesse per primo scoperto che la Luna riceve la luce dal Sole e il modo in cui avviene l'eclissi. Anche i corpi celesti avrebbero origine dalla terra, dall'umidità che si fa leggera, che evapora fino a diventare fuoco per poi sollevarsi in alto a formare le stelle<sup>40</sup>.

Gli astri sono sostenuti dall'aria come «foglie di fuoco» e «non si muovono al di sotto della Terra, come altri hanno supposto, bensì intorno alla Terra, come se intorno alla nostra testa ruotasse un piccolo berretto di feltro»<sup>41</sup>. Anassimene descrive le stelle fisse, immaginandole come dei chiodi conficcati in un cielo di ghiaccio; a differenza dei miti provenienti sia dalla tradizione orientale che da quella greca secondo i quali il Sole passava di notte sotto la Terra, Anassimene avrebbe invece sostenuto, come tramanda Ippolito, che il Sole di notte si trova nascosto dietro le alture terrestri settentrionali della Terra e che i terremoti sono provocati dalla Terra quando essa è alterata dalla calura e dai rigori del freddo.

L'*aer* infinito di Anassimene, che non corrisponde alla nostra "aria" può essere concepito sotto forma di nebbia, di vapore, di vento, di respiro o individuato nei cambiamenti della temperatura. Come afferma West, la tradizione dell'*arché* di Anassimene ha una sua lunga e lontana provenienza di cui non è facile individuarne le tappe; dal primo monismo sistematico di Talete l'*aer* di Anassimene riprende le caratteristiche dell'Infinito di Anassimandro, considerandolo «illimitatamente esteso tutto intorno al mondo, eterno, in perpetuo moto e divino, o quanto meno padre degli dei»<sup>42</sup>.

Dal frammento di Aezio<sup>43</sup>, Anassimene nell'individuare l'*arché*, principio di tutte le cose da cui tutto deriva in cui tutto si risolve, avrebbe operato un'analogia fra uomo e universo: «come l'anima nostra – egli dice – che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo». Il soffio vitale (*pneuma*) è principio vitale e unificatore sia dell'universo che dell'essere umano che lo «tiene insieme», segno della presenza di un'anima (*psyché*), tema che verrà ripreso in seguito con alcune varianti da Diogene di Apollonia.

In conclusione la scuola ionica ha elaborato un pensiero proto-scientifico, con enunciazioni teoriche che oltrepassavano le necessità pratiche, da cui avevano avuto origine: l'esigenza di una scienza della navigazione dovuta all'estensione del commercio marittimo milesio, la

---

nei confronti dell'aria che sta sotto. L'aria allora, non trovando uno spazio sufficiente per spostarsi, rimane immobile e compressa, per la parte che sta sotto la Terra, come l'acqua nelle clessidre».

38 Ps. Plutarco, *Stromata*, 3.

39 Aezio, II, 22,1 e 23,1.

40 Simplicio, *Commento alla Fisica*, 24, 26.

41 Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, I, 7, 1-8.

42 M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, cit., p. 144.

43 Aezio, I, 3, 4.

necessità di localizzare isole, porti, fiumi, di calcolare le distanze costruendo carte e mappe, elaborando sia un'astronomia che una cosmologia.

Una "rappresentazione intellettuale" modificata, migliorata e corretta che rimane riferimento costante nelle speculazioni fino a Platone e a cui lo stesso Democrito, pur infrangendola, vi fece ricorso. I Milesii avevano avuto modo di attingere a un'educazione che aveva come sfondo Omero ed Esiodo<sup>44</sup>.

Esiodo ha segnato un orientamento nello sviluppo della riflessione filosofica nell'affrontare il tema del divenire, a cui non si sottrae neppure la divinità dal momento che la nozione stessa di creazione *ex nihilo* non rientra nella visione del mondo dell'antica Grecia. L'originaria esistenza del *Chaos* non ha bisogno di spiegazioni e tutti gli esseri che ne seguono, nati per generazione spontanea o per accoppiamento sono soggetti al mutamento. La linea del divenire esiodeo va da forme oscure verso forme sempre più ordinate e perfette, fino al trionfo del regno di *Zeus* e con lui dell'armonia olimpica. Nelle *Opere e giorni*, nel mito delle stirpi, il genere umano percorre una strada inversa, dall'età dell'oro, età di felicità e di benessere, l'umanità approda all'età del ferro, attraverso una linea discendente che non contempla alcuna possibilità di riscatto.

Sia nella *Teogonia* che nelle *Opere e giorni* emergono temi di carattere già schiettamente filosofico, quali l'esistenza del male, del dolore del mondo fino alla giustificazione del governo degli dèi. Jaeger rileva come da un lato la riflessione sull'esistenza umana, dall'altro la teologia, siano strettamente connesse con l'ordinamento naturale del mondo, mettendo in guardia dal non confondere la nozione di caos esiodeo con il disordine e la confusione; parimenti anche l'antitesi *chaos/kosmos* sarebbe, secondo Jaeger, un'invenzione moderna<sup>45</sup>.

Esiodo, richiamandosi a norme universali e volendo conferire alla molteplicità dei fenomeni una spiegazione genetica, partendo da un caos primordiale, appare come un vero e proprio precursore della riflessione filosofica, nel suo passaggio dal *mythos* al *logos*.

Gli Ionici riprendono l'immagine di un universo che ha avuto una sua origine e un suo inizio temporale, escludendo la provenienza dal nulla; l'universo non rimarrà uguale a se stesso nel corso del tempo, esso sarà soggetto al divenire e perirà, ma non nel senso di un ritorno al nulla assoluto, quanto di un ritorno a quel qualcosa di immutabile da cui l'universo ha tratto origine, secondo l'idea di ciclicità che ha costituito il carattere distintivo della riflessione filosofica e dell'immagine della temporalità proprie del pensiero greco antico<sup>46</sup>.

44 E.A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Bari 1996, pp. 99-100.

45 W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 15-16.

46 E. Berti, *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 4-5.