

TRISTANO GARGIULO

RILEGGENDO IL *PROMETHEUS* DI LUCIANO¹

ABSTRACT: This paper is intended to offer a reappraisal of an important, but underestimated dialogue of Lucian, especially with regard to its intertextual relationship with classical authors (Hesiod, Aeschylus, Plato) and to its place in Lucian's ideology, literary programme and corpus.

Prometeo è una delle figure più complesse e sfuggenti del mito greco. Protagonista di molteplici nuclei mitici, la cui originaria costituzione è tutt'altro che chiara² e che rimangono sostanzialmente disaggregati nei più importanti autori cui dobbiamo la conoscenza di questo mito (per es., l'inganno di Mecone è raccontato solo da Esiodo; la foggatura dell'uomo non è né in Esiodo, né in Eschilo, né in Platone), conclude nella breve operetta che Luciano gli ha dedicato la parabola da lui tracciata nei dominî della religione e della letteratura antiche³.

Quasi a voler conglobare la frammentarietà delle altre fonti, Luciano, sia pure succintamente, tocca pressoché tutti i momenti classici del mito di Pro-

¹ Il presente lavoro ripropone, con ampi aggiornamenti e integrazioni, un articolo pubblicato in Lexis 11 (1993), pp. 189-214, con il titolo *Per una lettura del Prometheus di Luciano: struttura, motivi, interpretazione*. Per le abbreviazioni con cui sono citate le opere di Luciano, cf. Jones 1986, pp. X-XII. Quando un simbolo di paragrafo (§) non è accompagnato da titolo, il riferimento deve intendersi all'opera di cui qui si tratta, il *Prometheus*. Per il testo, si è tenuto presente sia quello oxoniense di Macleod 1972-1987, sia la più recente edizione a cura di J. Bompaigne per *Les Belles Lettres (Lucien. Oeuvres)*, arrivata al IV volume (Paris 2008): il *Prometheus* è contenuto nel Tome III, pp. 157-190, uscito nel 2003. In generale, la principale differenza tra le due edizioni è che Macleod tende per lo più a dare alla famiglia di codici β quasi un'importanza pari alla famiglia γ, mentre Bompaigne, seguendo la tendenza più accreditata, privilegia più nettamente la famiglia γ: nelle scelte testuali che riguardano il *Prometheus* questa divaricazione è molto evidente. C'è un caso nel *Prometheus*, per la verità di nessuna rilevanza sostanziale, in cui curiosamente anche Bompaigne si allinea a β, come Macleod (e tutti i precedenti editori), laddove la lezione preferibile è, quasi certamente, quella di γ. Al § 19, infatti, β reca κνισῶν τὰς ἀγυιάς, γ invece κνισῶν ἀγυιάς: l'*usus* di questo «cult term» (Dunbar 1995, p. 623) vuole, infatti, invariabilmente la *iunctura* verbo + sost. senza articolo, sia in epoca classica (Ar. *Eq.* 1320, *Av.* 1233; Dem. 21, 51) sia in epoca imperiale (Themist. *Or.* 13, p. 256, 11 Downey; Nonn. XVIII 101; Poll. *Onom.* I 28). Al § 7, dove Macleod opta per εἰσόμεθα di β e Bompaigne per ὀνόμεθα di γ, εἰσόμεθα si farebbe leggermente preferire per i paralleli di Luc. *Dial. deor.* 10, 5; Ar. *Av.* 53; D.L. IX 70, 9.

² Contro la teoria, avanzata da Wilamowitz 1914, p. 142 ss., di un Prometeo beotico distinto da un Prometeo attico, cf. Pisi 1990.

³ La bibliografia su Prometeo è vastissima. Di ausilio ad uno studio esclusivamente letterario sono soprattutto Séchan 1951, Duchemin 1974, García Pérez 2006a, dove peraltro si possono ripercorrere le vicende del personaggio di Prometeo dalla Grecia antica fino all'età moderna. Per il trattamento della figura di Prometeo nei principali autori della letteratura latina che vi hanno fatto riferimento (Properzio, Orazio, Ovidio), cf. Martínez Astorino 2001-2002, pp. 53-67, e Moro (*infra*, pp. 141-215).

meteo in una scrittura, come vedremo, densa di riferimenti⁴. La prospettiva di Luciano è però quella di chi guarda il mito antico attraverso la lente di ingrandimento della ragione e del *sense of humour*, per farne risaltare le crepe, cioè le incongruenze, le contraddizioni, le assurdità logiche e morali, e, d'altro canto, per servirsene come specchio (e non modello) dei comportamenti umani; e la tecnica di cui egli si vale per generare umorismo è, da una parte, la lieve manipolazione dei dettagli, dall'altra, soprattutto, l'originale combinazione dei vari elementi del mito o la diversa angolazione da cui esso viene osservato.

Il *Prometheus* continua a ricevere pochissima attenzione dagli studiosi. Ridottissima la bibliografia specifica⁵, e anche nelle opere generali su Luciano

⁴ Quanto questi, spesso alquanto dissimulati, fossero destinati a essere colti dagli ascoltatori (un indizio in questo senso si può forse scorgere nelle parole di Parresiade in *Pisc.* 6, cf. Hall 1981, pp. 69, 149; ma la dossografia di base delle diverse scuole filosofiche – che è quello cui Parresiade evidentemente allude – rientrava nel tipo di istruzione di cui il pubblico di Luciano doveva essere provvisto [cf. Hall 1981, p. 169]; era certo più difficile riconoscere precisi riferimenti ad opere letterarie, per i quali cf. tuttavia *VH* 1, 2), e quanto, invece, semplicemente sostanziasse la cultura letteraria e la cifra stilistica dell'autore, è difficile dire. La circolazione libraria dei classici; il tradizionalismo dell'insegnamento scolastico; una certa probabile omogeneità elitaria di coloro che assistevano alle declamazioni, assistita da una capacità mnemonica non ancora troppo affievolita; il fatto che le opere di Luciano potessero anche essere fruite ad un livello più meditato e approfondito tramite la lettura, oltre che in occasione delle pubbliche declamazioni, sono tutti fattori che giustificano il presupposto del frequente richiamo alle opere degli scrittori greci della buona cultura come rapporto di complicità intellettuale tra l'autore e il suo pubblico. Per una valutazione del problema, strumenti fondamentali sono tuttora Householder 1941 (integrato in qualche caso dai *loci citati vel adhibiti vel memorati* dell'*Index nominum* di Macleod 1972-1987, IV, pp. 475-517) e Bompaire 1958, ma oggi si può dire che soprattutto la fine analisi di Camerotto 1998, in partic. pp. 141-170, 261-302, abbia avviato a soluzione, in modo decisivo e nel senso sopra indicato, l'annosa questione. Sulle circostanze in cui poteva aver luogo una declamazione (davanti a un grande uditorio, a un gruppo di discepoli, a un patrono o a una cerchia di *connoisseurs*), cf. Anderson 1989, pp. 89-104; Whitmarsh 2005, pp. 23-40 (ma tutta la presentazione del fenomeno culturale della Seconda Sofistica che fa Whitmarsh è istruttivo e spesso originale). Che almeno parte del pubblico che vi partecipava possedesse conoscenze letterarie non inadeguate, è da tempo convinzione diffusa tra gli studiosi: cf., per es., Kennedy 1972, p. 563; Bowie 1970; Robinson 1979, p. 26; Camerotto 1998, pp. 282-302. Quando Luciano lusinga il suo pubblico con attributi (per es. εὐμαθής, πεπαιδευμένος) che ne sottolineano la competenza, in arte come in letteratura (per es., *Dom.* 3, 6, *Zeux.* 12, *Lex.* 24, *Alex.* 2), fa venire in mente Aristofane (cf. *Eq.* 228, *Nub.* 521, 527, 575, *Vesp.* 1049; si confronti in partic. *Nub.* 560-562 con *Luc. Herod.* 8): un altro tratto che Luciano ha da lui mutuato, o analoga funzionalità dell'appello nei due casi? Esistono anche altre analogie nel 'dialogo con il pubblico' tra Luciano e Aristofane. Entrambi insistono sulla novità della loro 'poetica': una novità che non sia semplicemente tale, ma improntata a raffinatezza intellettuale (per Luciano si pensi alle affermazioni programmatiche fatte in *Prom. es* e *Zeux.*; per Aristofane, cf. *Nub.* 547, 561, *Vesp.* 1044, 1053); eppure sembra che entrambi siano caduti in contraddizione su questo punto, compiacendo occasionalmente i gusti un po' grossolani anche del pubblico meno esigente, contrariamente a quanto dichiarato (per Luciano cf. Romm 1990, pp. 85-87; per Aristofane cf. *Nub.* 540-543 e *Pax* 739-748 con le note *ad locc.* di Dover 1968 e di Sommerstein 1985). Il dibattito sul tema della riconoscibilità della *paratragodia* nel teatro comico del V sec. è comunque istruttivo anche per Luciano: cf. Mastroarco 1984, Franco 1988, Silk 1993, Mastroarco 2006 (con nuove importanti precisazioni ed esauriente bibliografia). Citazione, allusione e riuso sono oggetto di molti studi dedicati all'intertestualità; mi limito a ricordare: Conte 1985; D'Ippolito 1985; Citti 1986; Conte-Barchiesi 1989; De Vivo-Spina 1992; *Atti Convegno Cagliari* 1995; Polacco 1998. Su Luciano e il teatro si veda inoltre: Kokolakis 1960, Seck 1990, ma soprattutto Karavas 2005 (l'attenzione dedicata al *Prometheus* è però minima: pp. 182-185). Sulla conoscenza della tragedia classica in epoca romana e sulla persistenza e diffusione delle rappresentazioni teatrali, cf. Kelly 1979, Easterling-Miles 1999, Nervegna 2007.

⁵ Di non molta utilità appaiono, a dire il vero, Stoianovici 1961, Estrella-Driban 1999, Garzya 2001 e Cabrero 2001.

sono ad esso riservati poco più che fuggevoli accenni. È stato accostato di volta in volta a opere diverse: ai *Saturnalia* e al *Deorum Concilium* da M. Croiset⁶, al *Dearum Iudicium* da C. Gallavotti⁷, ai *Dialogi Deorum* da B.P. McCarthy⁸ e R. Helm⁹. Solo M. Caster¹⁰ gli ha attribuito una importanza concettuale, ponendolo, insieme allo *Iuppiter tragoedus*, al centro della sua analisi del pensiero di Luciano circa la divinità, e ravvisando in esso, come idea portante (più implicita che espressa), «l'opposition des hommes aux dieux, la révolte imminente»: il pericolo per gli dei è rappresentato dagli uomini, ai quali Prometeo ha dato l'intelligenza; nel *Prometheus* essi sono ancora inoffensivi, ma nello *I. trag.* viene mostrato chiaramente come lo spirito critico che si sviluppa in loro può annientare l'idea stessa della divinità. Per J. Bompaire, invece, il dialogo, considerato «de contenu religieux insignifiant»¹¹, sarebbe costituito di una parte introduttiva, interpretabile come una «transposition» da un genere (il dramma) ad un altro (il dialogo)¹², e di una parte centrale, la lunga apologia di Prometeo, conformata secondo gli schemi dell'orazione giudiziaria¹³. Da ultimo, F. Berdozzo rifiuta di vedere nel *Prometheus*, al pari degli altri dialoghi maggiori incentrati sugli dei, una posizione autenticamente impegnata verso la religione e la teologia olimpica (di altre religioni più attuali ai suoi tempi ci sono poche tracce in Luciano): esso sarebbe una brillante *performance* retorica di decostruzione del mito (caratteristico sarebbe l'*happy ending*), intrisa di motivi letterari e pervasa dall'inizio alla fine di una leggera ed elegante ironia, a volte distaccata, fundamentalmente scettica¹⁴.

Non c'è dubbio che Luciano, nello scrivere il suo *Prometheus*, avesse soprattutto in mente il *Prometeo* di Eschilo¹⁵. Non sono solo i richiami verbali a farcelo avvertire, quanto la struttura 'scenica' (l'entrata dei due carnefici dialoganti mentre il Titano tace; Prometeo protagonista che campeggia con-

⁶ Croiset 1882, pp. 217-219.

⁷ Gallavotti 1932, pp. 91, 112-115.

⁸ McCarthy 1934, p. 33: «the *Judgment of the Goddesses* and the *Prometheus* are expanded 'dialogues of the gods'».

⁹ Helm 1906, p. 181 s.; Helm 1927, col. 1757. Nella prima opera Helm suggerisce anche un'affinità con il *Phalaris*, e con il *Palamede* di Gorgia e l'*Odisseo* di Antistene.

¹⁰ Caster 1937, pp. 200-205. Un inquadramento critico della posizione di Caster è offerto da Berdozzo 2011, pp. 149-154.

¹¹ Bompaire 1958, p. 498 n. 1.

¹² Bompaire 1958, pp. 562-566; di una «transposition... assez libre» parla ancora Bompaire 2003, p. 160, che però, nella *Notice* introduttiva, si limita a presentare cursoriamente l'operetta passando in rassegna le opinioni di vari studiosi. Per una critica al concetto di 'trasposizione', cf. Branham 1989, p. 252 n. 26.

¹³ Bompaire 1958, p. 247 s., rinviando all'analisi dettagliata di Müller 1929, p. 560 s.

¹⁴ Berdozzo 2011, pp. 141-161, spec. 158 (cf. anche pp. 185-189). Di una certa rilevanza per la sua interpretazione Berdozzo considera l'*happy ending*: ma il *Prometheus liberatus*, tragedia conclusiva della trilogia eschilea, era molto noto nell'antichità (Cicerone ne traduce un lungo frammento in *Tusc.* II 23), e può ben aver 'letterariamente' ispirato la conclusione del dialogo, in una sorta di ripresa circolare dell'inizio.

¹⁵ È altrettanto indubbio che per Luciano, come per gli antichi senza eccezione, il *PV* era opera di Eschilo.

tornato di figure minori e Zeus, il grande rivale, assente, ma presente in ogni discorso) e l'impostazione dialettica (l'autodifesa di Prometeo, già punito, che si trasforma, mentre viene pronunciata, in una stringente accusa contro il re degli dei)¹⁶. Non si tratta, però, di parodia letteraria, né il personaggio di Prometeo, che pure nel mito era talvolta figura eroicomico¹⁷, viene qui svilito o sminuito, come a qualcuno è parso¹⁸ (altra cosa è il Prometeo comico che compare negli *Uccelli* aristofanei), ma conserva una superiorità rispetto agli altri dei che con lui si misurano. Solo che Luciano ha sviluppato, e adattato a moduli più conformi ai suoi tempi e al suo fine letterario, l'attitudine di abile ragionatore, di σοφιστής (§ 20, cf. § 4), che già Eschilo aveva riconosciuto al Titano (*PV* 62, 944), e ne ha fatto un autentico 'eroe satirico'¹⁹.

Le reminiscenze eschilee sono numerose nella cornice iniziale e finale del dialogo: se il lamento in cui il personaggio luciano prorompe all'inizio (§ 3 ὦ Κρόνε... οἶα πέπονθα ὁ κακοδαίμων) non fa che ripetere l'entrata in scena del Prometeo eschileo (*PV* 88-92 ὦ Δίος αἰθὴρ... ἴδεσθέ μ' οἶα... πάσχω, cf. 1093), come elemento identitario del personaggio, egli esprime anche la consapevolezza del suo operato (§ 20 ἠπιστάμην... ταῦτα) con le stesse parole di Eschilo (*PV* 265 εὖ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην)²⁰. Mancano invece nella parte centrale, cioè nella lunga *rhexis* in cui Prometeo tripartisce la sua difesa: qui Luciano rielabora più liberamente. Delle tre accuse a lui mosse da Hermes, nella tragedia di Eschilo figurava solo il furto del fuoco, che in Luciano ha minor rilievo. Dovremo quindi cercare altrove la sua ispirazione.

Al § 2 Hermes incita Efesto a compiere il suo lavoro con una serie incalzante di imperativi (κατάκλειε καὶ προσήλου καὶ... κατάφερε... κατειλήφθω) che ricorda quella di Kratos ad Efesto nel prologo eschileo (*PV* 55-61 πασσάλευε... ἄρασσε... σφίγγε, μηδαμῆ χάλα... πόρπασον), ed entrambi ammoniscono che è pericoloso disattendere gli ordini di Zeus (§ 2 παρακούσαντας τοῦ ἐπιτάγματος - *PV* 40 ἀνηκουστῆιν... τῶν πατρὸς λόγων). La nota compassionevole che sfuggiva dalla bocca del pietoso Efesto (*PV* 69 θέαμα δυσθέατον ὄμμασιν) diventa un'autocommiserazione del Titano (§ 4 με... οἴκτιστον θέαμα πᾶσι Σκύθαις), del resto non aliena dai modi del Prometeo eschileo (cf. *PV* 92, 1093). L'attributo di πάνυ

¹⁶ Berdozzo 2011, pp. 141-146, non giudica sufficientemente caratterizzanti gli echi eschilei nel *Prometheus*, mostrando, a mio avviso, un eccessivo scetticismo sull'effettivo riuso del *PV* da parte di Luciano.

¹⁷ Cf. Duchemin 1976, pp. 5-34.

¹⁸ Séchan 1951, p. 84; Duchemin 1974, p. 104.

¹⁹ L'eroe satirico luciano, quale continuatore di altri 'eroi' (secondo denominazioni invalse nella critica) della letteratura greca, come l'eroe tragico, l'eroe comico, l'eroe filosofico (impersonato da Socrate), è stato oggetto di opportune definizioni e accurate analisi solo in tempi recentissimi: ved. Camerotto 2012, Deriu 2012/2013, Camerotto 2014. Non mi pare esservi dubbio che Prometeo condida, in tutta evidenza, i tratti dell'eroe satirico.

²⁰ Credo che questo riecheggiamento vada riconosciuto, anche se altrove l'espressione appare semplicemente come tratto colloquiale (cf. *DMar.* 15, 1 τοῦτο γὰρ καὶ πάλαι ἠπιστάμην).

φιλανθρώπου con cui Hermes qualifica Zeus (§ 6) doveva suonare paradossale per chi sapeva che il φιλόανθρωπος per eccellenza nel mito era proprio Prometeo: per la prima volta in Aesch. *PV* 11 e 28, ma la notorietà del concetto è attestata da Luciano stesso, *Sacr.* 6, e, tra i suoi contemporanei, da Aristid. *Or.* 45, 100d. Un altro spunto probabilmente eschileo è al § 20 dove la minacciosa asserzione di Hermes che Zeus avrebbe potuto udire le parole di Prometeo e adirarsi ancora di più ricorda l'analogo ammonimento di Oceano al Titano (*PV* 311-314)²¹. Infine, sicuramente da Eschilo deriva il rifiuto di rivelare il segreto delle nozze con Teti, su cui Prometeo fa affidamento per ottenere la liberazione (proprio Eschilo faceva di Prometeo il depositario della profezia, mentre secondo altre fonti era Temi, cf. *schol.* Pind. *Isth.* 8, 67 Drachmann; *schol.* Tzetz. Lycophr. 178), rifiuto opposto alle sollecitazioni di Hermes (§ 21 ἀλλὰ οὐ χρὴ λέγειν... ἀντὶ τῆς καταδίκης) o del coro (*PV* 520-525). Sappiamo infatti che tale rivelazione avveniva nel dramma successivo della trilogia (cf. *schol.* Aesch. *PV* 522 τῷ ἐξῆς δράματι φυλάττει τοὺς λόγους), e anche Luciano – sia o meno una deliberata allusività – la rimanda a *DDeor.* 5²². Di particolare interesse appare l'accenno all'alleanza (§ 7 τῆς συμμαχίας) tra Zeus e Prometeo durante la Titanomachia. Mentre Esiodo (*Th.* 514-520, 617 ss.) non assegnava alcuna parte a Prometeo nella lotta fra Zeus e i Titani, si considera un'innovazione eschilea l'aver fatto sì che Prometeo rivendicasse a sé l'intervento risolutivo in favore di Zeus (*PV* 199 ss., in partic. 218 s.)²³. Sia il personaggio di Luciano sia quello di Eschilo ne fanno menzione per rinfacciare a Zeus la sua ingratitude. A un'altra probabile innovazione eschilea (*PV* 101 s., 484) si riconnette la qualifica di μάντις che Hermes dà a Prometeo (§ 20)²⁴.

Anche riguardo alle circostanze esteriori della punizione Luciano si rifà a Eschilo piuttosto che a Esiodo²⁵. Questi non precisava in quale luogo Prome-

²¹ Cf. però anche *DDeor.* 1, 2. Il motivo che dei/uomini temono la punizione di Zeus, se vede o sente quello che fanno, non è raro in Aristofane, cf. *Av.* 1494, 1504-1509 (Prometeo), *Pl.* 119 s. (Pluto), *Pax* 376 s., 382 s.

²² Cf. *infra* n. 40.

²³ Cf. Solmsen 1949, pp. 130, 138.

²⁴ Cf. Saïd 1985, p. 187 ss.

²⁵ Vi sono anche altre analogie, alcune delle quali sembrano però piuttosto vaghe. Al § 7 Prometeo si dichiara παλαιὸν οὕτω θεῶν appartiene infatti alla generazione più antica di dei, ma Eschilo lo dice solo indirettamente (*PV* 220 τὸν παλαιγενῆ Κρόνον, 873 s. ἡ παλαιγενῆς || μήτηρ... Τιτανὶς Θέμις). Il probabile gioco sul nome di Prometeo (§ 12 προβουλεύω), che è molto più esplicito in Luc. *Prom. es.*, non è esclusivo di Eschilo (*PV* 85 s.): cf. *Ar. Av.* 1511; *D.Chr.* 6, 29. Al § 14 Prometeo implicitamente rivendica a sé l'origine della civilizzazione, ma senza quell'enfasi con cui, nella lunga e importante *rhesis* eschilea (*PV* 442 ss.), si fa vanto di aver dato agli uomini i principi e le conoscenze basilari del progresso. Infine, in chiusura di entrambe le opere (§ 21; *PV* 1022 ss.) Hermes preannuncia l'arrivo dell'aquila, mentre poco prima (§ 20; *PV* 871 ss.) Prometeo aveva predetto la sua futura liberazione ad opera di Eracle: sia l'aquila sia Eracle sono elementi largamente consolidati nella maggior parte delle occorrenze (letterarie e figurative) del mito prometeico, ma il fatto che Eracle non sia nominato, bensì indicato mediante un legame di parentela – come discendente di Io in Eschilo, come fratello di Hermes in Luciano –, può rivelare il ricordo diretto.

teo venisse punito. Luciano nomina il Caucaso ai §§ 1, 2, 4, 9 e la Scizia al § 4. L'evidenza offerta da *Sacr.* 6 (τοῦτον ἐς τὴν Σκυθίαν ἀγαγὼν ὁ Ζεὺς ἀνεσταύρωσεν ἐπὶ τοῦ Καυκάσου) ci dà la sicurezza che egli sovrapponeva le due denominazioni geografiche. Eschilo sembra oscillare: Scizia in *PV* 2 e Caucaso nel F 193, 28 Radt del *Lyomenos*. Ma non c'è bisogno di pensare né ad una contraddizione né ad un deliberato, quanto ingiustificato, spostamento della scena da un dramma all'altro²⁶: gli antichi spesso associavano i due luoghi come fossero uno solo: cf. *hypoth.* Aesch. *PV*; D.S. I 41, 7; Apollod. I 7, 1. Per descrivere il modo della punizione Esiodo usa un'espressione poco perspicua, δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας (*Th.* 522), e, qualunque sia il significato da attribuire alla «colonna»²⁷, non suggerisce uno scenario montano. Luciano concorda sostanzialmente con Eschilo, che, «rappresentando il supplizio di Prometeo in maniera notevolmente diversa da Esiodo», sembra essersi «conformato... all'immagine tradizionale e nazionale dell'ἀποτυμπανισμός», riservato, tra gli altri malfattori, anche ai ladri²⁸: Prometeo viene avvinto, con catene o anelli che gli circondano braccia, tronco e gambe (§ 1 προσηλώσθαι, § 2 προσπατταλευθέντας²⁹ - *PV* 20 προσπασσαλεύω, cf. 56, 65, 113; § 3 δεδέσθαι - *PV* 15 δῆσαι) alla roccia su un'alta e inaccessibile rupe³⁰ (§ 1 κρημνόν... ὑπὲρ τῆς φάραγγος - *PV* 4 s. πρὸς πέτραις / ὑψηλοκρήμνοις, 15 φάραγγι), e a compiere l'opera è Efesto con possenti colpi di martello (§ 2 τὴν σφύραν ἐρρωμένως κατάφερε - *PV* 55 s. ἐγκρατεῖ σθένει / ραιστήρι θεῖνε).

Esiodo è tuttavia l'altro ispiratore primario del dialogo³¹. Menzionato al § 3 insieme alla citazione di un suo emistichio, è la fonte della prima delle accuse che Hermes rivolge a Prometeo: quella dell'inganno sacrificale narrato in *Th.* 535 ss. A lui Luciano destina una vera parodia letteraria³² (§§ 8-10), da cui – ripetiamo – Eschilo è restato immune.

Ma procediamo ad una completa rilettura del testo, cercando di mettere in luce come Luciano 'costruisce' il suo dialogo.

²⁶ Cf. Thomson 1932, pp. 132 s.; Conacher 1980, p. 105 n. 12; Stoessl 1988, pp. 14 s. Le testimonianze antiche parlano per lo più del Caucaso come luogo dove Prometeo scontò la sua pena.

²⁷ Cf. West 1966, pp. 312-314.

²⁸ Gernet 1983, pp. 254, 263; cf. anche Saïd 1985, pp. 49 s.

²⁹ Luciano usa anche altri verbi, per lo più assenti nelle descrizioni del supplizio di Prometeo, che sembrano rispecchiare piuttosto la crocifissione: ἀνασκολοπίζω (§§ 2, 7, *IConf.* 8; è il verbo che Luciano impiega per descrivere il martirio di Cristo, *Peregr.* 11 e 13), ἀνασταυρόω (§§ 1, 4, 15, 17; per l'interscambiabilità di ἀνασκολοπίζω e ἀνασταυρόω, cf. Bowersock 1987, p. 293 n. 4, cui si aggiunga l'inequivocabile testimonianza di Luc. *Iud. Voc.* 12), σταυρόω (§ 1), e inoltre σταυρός (§§ 1 e 9); cf. Hengel 1977, pp. 11 s.

³⁰ Una tarda variante, forse regionale, voleva Prometeo incatenato in un antro (σπήλαιον, ἄντρον): D.S. XVII 83, 1; Philostr. *VA* 2, 3; Arr. *An.* V 3, 2, *Ind.* 5, 11.

³¹ In generale, cf. Pinto 1974.

³² L'apprezzamento di Farnell 1933, p. 42: «The only critic of antiquity who gives the right judgment on this legend is Lucian, who declares in his Προμηθεὺς ἢ Καυκάσος that it suggests a vulgar quarrel in a cook-shop», denota una prevenzione antiesiodica che va probabilmente al di là degli intendimenti di Luciano.

Dopo l'incatenamento, alle proteste di innocenza del Titano, Hermes oppone una prima elencazione (§ 3) dei misfatti che ha compiuto (saranno ripetuti al § 6 come capi d'accusa): l'inganno della carne e delle ossa; la foggatura degli uomini; il furto del fuoco³³.

Vediamo subito come Luciano si serva liberamente dei dati della tradizione, adattandoli quando giova al suo scopo. Nell'esposizione che Hermes fa ai §§ 3 e 6 ci sono due particolari alquanto inusuali: (a) Esiodo (*Th.* 536 s.) non dice né lascia intendere che Prometeo fosse «incaricato della spartizione delle carni» (§ 3 τὴν νομὴν τῶν κρεῶν ἐγχειρισθεὶς, § 6 ἐπιτραπέν³⁴ σοι μοιρᾶσαι τὰ κρέα)³⁵; (b) in altre testimonianze (per es. Aesop. *Fab.* 228 Hausrath-Hunger; Max. Tyr. 36, 1, p. 287 Trapp; Steph. Byz. e *EM*, entrambi s.v. Ἰκόνιον; cf. Pl. *Prot.* 320d) Prometeo foggia l'uomo per ordine di Zeus, mentre al § 6 Hermes gli rimprovera di averlo fatto «senza necessità» (οὐδὲν δέον), cioè di sua iniziativa, e questo presuppongono anche le parole dello stesso Prometeo (§ 12 ἐνενόησα... ὄμην, § 15 τῷ πολιτεύματι τούτῳ). Entrambe le innovazioni sono funzionali al contesto, il che fa pensare che siano dovute alla fantasia di Luciano: (a) non è realmente in contraddizione con il dato mitico, di cui è piuttosto un'esplicitazione che enfatizza e aggrava la sconvenienza dell'azione di Prometeo contro Zeus; (b) è una vera e propria variante, che serve a determinare la colpa di Prometeo, la quale altrimenti non sussisterebbe, e anche a giustificare l'ostilità dimostrata da Zeus verso l'umanità, un'ostilità che – non per lo stesso motivo – il re degli dei aveva

³³ Helm 1906, p. 181, e Froleys 1973, pp. 374 s. affermano che l'ordine costituisce una *climax* ascendente, dalla colpa meno grave alla più grave. Il grado di importanza maggiore Prometeo lo attribuisce però alla seconda accusa, che s'impegna a confutare con l'argomentazione più estesa e articolata (§§ 11-17); inoltre, al § 2 lo stesso Hermes afferma che la punizione di Prometeo è il giusto compenso ἀντὶ τῆς καλῆς καὶ εὐμηχάνου πλαστικῆς. Va considerato che, in epoca imperiale, proprio la modellatura dell'uomo è l'atto riconosciuto come più strettamente connesso col nome di Prometeo (nei *Progymnasmata* di Teone, 1, p. 180, 17 ss. Walz, lo si dà come esempio di nozione scontata e a tutti nota, la cui negazione andrebbe contro ogni verosimiglianza: τὸ δὲ ἀσύνηθές ἐστι, τὸ παρὰ τὴν πεπιστευμένην ἱστορίαν, ἢ τὸ παρὰ τὰς κοινὰς ὑπολήψεις λεγόμενον οἶον, εἴ τις τοὺς ἀνθρώπους μὴ πεπλάσθαι εἶποι ὑπὸ τοῦ Προμηθέως; Prometeo che dà vita all'uomo è una scena che ricorre spesso nell'arte romana, soprattutto nell'ornamentazione di sarcofagi, cf. Ferguson 1974, p. 127; Guarducci 1926, pp. 424-428; Prometeo creatore del genere umano è un tema già caro ai poeti latini del I sec. a.C., cf. Martínez Astorino 2001-2002), mentre sul furto del fuoco può aver gravato la condanna dei cinici (cf. D.Chr. 6, 25), che ne facevano il principio non solo della civilizzazione, ma anche e soprattutto della mollezza e del lusso. Si può invece vedere l'ordine delle tre accuse come una sequenza cronologica: la lite fra gli dei precederebbe perché Luciano, a differenza di Esiodo, non vi fa intervenire gli uomini, seguirebbe quindi la foggatura della specie umana e infine l'aiuto dato a questa col furto del fuoco.

³⁴ Un non comune esempio di accusativo assoluto (conservato da β, corrotto in γ), per il quale un buon parallelo è offerto da Dem. 50, 12 προσταχθέν μοι ὑπὸ τοῦ δήμου... ἄγειν.

³⁵ Curiosamente, con Luciano concorda lo *schol.* Aesch. *PV* 1022 Ηερίγγτον βοῦν μέγαν θύσαντες οἱ θεοὶ περὶ τὴν Σικυῶνα τὴν πόλιν τὸν Προμηθεῖα μεριστὴν τῶν κρεάτων ἐποίησαν. Si può pensare che lo scolio derivi proprio da Luciano? Luciano (*DDeor.* 5) è stato ipotizzato quale fonte di uno scolio al *Prometeo* eschileo (*ad* 167), dove si parla della profezia riguardante Teti, da Herington 1972, p. 100 (*contra*, più plausibilmente, Fitton-Brown 1959, p. 57, e West 1979, p. 144, che ritengono la notizia tratta dal *Lyomenos*).

manifestato anche nella tragedia eschilea, progettandone l'annientamento (Aesch. *PV* 231-233)³⁶.

Prometeo ha plasmato non solo gli uomini, ma, cosa ancora più grave, le donne (§ 3 *μάλιστά γε τὰς γυναῖκας*; cf. *DDeor.* 5, 1 *γυναῖκας ἐδημιούργησας*). Anche questa scelta di discostarsi dal racconto esiodico³⁷, e di seguire un *topos* forse della commedia³⁸, più che indulgere a un tratto di misoginia di maniera³⁹ ha lo scopo di permettere l'argomentazione difensiva del § 17 (che Prometeo introduce ripetendo le stesse parole *μάλιστά γε τὰς γυναῖκας*): gli dei contestano la creazione dell'uomo ma hanno un debole – in particolar modo Zeus – per le mortali⁴⁰.

La replica di Prometeo non è ora lamentosa come le sue prime due battute: alla citazione esiodica di Hermes ribatte con una citazione omerica (*ἀναίτιον αἰτιάσθαι*, Hom. *Il.* XIII 775, cf. XI 654) e prosegue con le orgogliose parole del più classico innocente, accusato processato e condannato, della storia greca, Socrate: *ἔγωγε τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως, εἰ τὰ δίκαια ἐγίγνετο, ἐτιμησάμην ἂν ἐμαυτῷ*⁴¹. Le benemerienze che Prometeo implicitamente rivendica non sono quelle che tradizionalmente ha presso gli uomini, ma quelle che ritiene di avere presso gli dei: più avanti infatti, nella sua *rhexis*, si sforzerà di ribaltare le accuse che gli sono state mosse in merito. Il nesso con l'*Apologia* platonica probabilmente non finisce qui. Credo che di

³⁶ Esistono altri casi in cui si è supposto che Luciano abbia apportato qualche innovazione di dettaglio alla versione tradizionale di un mito: cf., per es., Phinney 1971, p. 462; Baldwin 1980, p. 117.

³⁷ In Hes. *Th.* 570 ss. e *Op.* 60 ss. la prima donna, Pandora, è plasmata da Efesto per essere inviata tra gli uomini come strumento della vendetta di Zeus, adirato per il furto del fuoco: solo indirettamente dunque, in questo caso, la colpa ricade su Prometeo.

³⁸ Cf. Men. *Mon.* 664 J. *πάσας Προμηθεὺς τὰς γυναῖκας ἔπλασεν κακάς* e il fr. 718 K.-T., che ci è stato trasmesso negli pseudo-luciani *Amores* (43, cf. anche 9); lo stesso motivo sembra apparire in un frammento comico adespoto (1047 K.-A. = 296a *CGFR*): cf. le osservazioni di Reinhardt 1974, pp. 73 ss.

³⁹ Così Bompaire 1958, p. 215. Nella tradizione misogina greca le donne non sono un gran male che per gli uomini: in bocca a Hermes, che accomuna uomini e donne nello stesso dispregio, la tirata acquista significato solo se legata anche alla vita degli dei.

⁴⁰ In *DDeor.* 5, 1 è Zeus che include fra i misfatti di Prometeo l'aver creato le donne (*γυναῖκας ἐδημιούργησας*): mancando ogni traccia di ironia, l'accusa appare meno appropriata e più convenzionale. Il più efficace impiego dell'idea nel *Prometheus* potrebbe costituire un sia pur debole indizio di una composizione anteriore di questo rispetto all'altro dialogo. Argomenti simili sono stati utilizzati per tentare un ordinamento cronologico degli scritti di Luciano, in particolare, da Schwartz 1965; contro una troppo facile applicazione del criterio dei riferimenti incrociati ad un virtuoso della 'variazione' come Luciano, mettono in guardia Anderson 1976 e Hall 1981, pp. 44-63.

⁴¹ Cf. Pl. *Ap.* 36e-37a *εἰ οὖν δεῖ με κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι, τούτου τιμῶμαι, ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως*. Che ancora nel I sec. d.C. un'epigrafe, *IG* II² 1990 (citata da Delz 1950, p. 45), attesti la sopravvivenza del conferimento dell'antica prerogativa, non ha naturalmente nessuna rilevanza per l'attualità di Luciano, 'attualità' che è peraltro da decenni tema di grande interesse nella critica luciana (e di cui un capitolo rilevante è sempre stato rappresentato dalla posizione di Luciano nei confronti di Roma); per un inquadramento equilibrato del problema, cf. Jones 1986, con le utili precisazioni di Reardon 1989, ma il dibattito continua e, dopo la sintetica rassegna di Macleod 1994, pp. 1371-1379, sono importanti Anderson 1994; Mestre 1997; Camerotto 1998; Mestre 2000; Whitmarsh 2001, pp. 246-294; Goldhill 2002, pp. 60-107; cf. anche *infra* n. 59. Per la σίτησις nel pritanoo, ved. Schmitt Pantel 1992, pp. 147-168.

essa si possano ravvisare almeno altri due riecheggiamenti⁴². Al § 11, passando a trattare la seconda accusa, Prometeo obietta subito che è stata formulata con poca chiarezza e una certa ambiguità, affermando di non capire se in realtà si voleva da lui che non plasmasse gli uomini affatto o solo che li plasmasse in maniera diversa (οὐκ οἶδα... πότερα... ἤ...); analogamente, Socrate in Pl. *Ap.* 26c si domanda se è accusato di credere non agli dei della *polis* ma ad altri dei, o di non credere assolutamente negli dei (οὐ δύναμαι μαθεῖν πότερον... ἤ...). Al § 14 Prometeo sottolinea il disinteresse personale e, all'opposto, il vantaggio comune, che lo hanno guidato nel compiere gli atti che gli venivano rimproverati, e afferma che i suoi accusatori giustamente lo incolperebbero se egli avesse tratto qualche utile dal plasmare gli esseri umani: ma egli può dimostrare il contrario. Analogamente Socrate dichiara di aver agito a esclusivo beneficio dei cittadini ateniesi, addirittura trascurando la sua vita privata e danneggiando i suoi propri interessi (Pl. *Ap.* 31b)⁴³. Per comprovare la loro asserzione entrambi adducono una testimonianza che è sotto gli occhi di tutti e che quindi gli accusatori possono constatare da sé: per l'uomo Socrate, la povertà di beni; per il dio Prometeo, la povertà di templi a lui dedicati.

All'*Apologia* si richiama anche un altro personaggio di Luciano impegnato in un'autodifesa di tipo giudiziario (λόγος δικανικός, cf. *Pisc.* 9; § 5), Parresiade (*Pisc.* 5 - Pl. *Ap.* 30e)⁴⁴, e anche per lui è in qualche modo evocato un riferimento al pritaneo (*Pisc.* 46). Di più, Parresiade è definito dai suoi avversari πανοὔργος ἐν τοῖς λόγοις (*Pisc.* 9), e Prometeo πανουργότατος ἐν τοῖς λόγοις (§ 4); l'uno e l'altro dichiarano quasi con le stesse parole che avrebbero meritato ben altro trattamento da quello loro inflitto: *Pisc.* 33 ὑμεῖς δέ, τιμῶν ἐπὶ τούτοις δέον, εἰς δικαστήριόν με ἄγετε - § 15 ὑμεῖς δέ, τιμῶν ἐπὶ τῷ πολιτεύματι τοῦτο δέον, ἀνεσταυρώκατέ με. Entrambi proporgono un giudice (*Pisc.* 9 ποιοῦμαι δικάστριαν ἔγωγε - § 5 δικαστήν ποιοῦμαι ἔγωγε) per il processo cui si sottopongono, ma in sostanza a danno di entrambi si viene a configurare una situazione che viola un ben noto principio etico-giuridico, quello secondo cui giudice e parte lesa mai devono identificarsi (cf. *Lys.* 12, 81 κατήγορος καὶ δικαστής αὐτὸς ἦν τῶν κρινομένων, *Men. Mon.* 404 Jaekel κατηγορεῖν οὐκ ἔστι καὶ κρίνειν

⁴² Si potrebbe anche vedere, nella tripartizione dell'accusa che Hermes muove a Prometeo (§§ 3, 6), una certa corrispondenza formale con il triplice capo d'accusa dell'imputazione ufficiale contro Socrate (Pl. *Ap.* 24c; Xen. *Mem.* I 1, 1). Al § 13, καὶ γὰρ ... δίκαια ἔσομαι πεπονθὸς πρὸς ὑμῶν sembra rispecchiare Pl. *Ap.* 42a δίκαια πεπονθὸς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ' ὑμῶν (il che tra l'altro esclude la congettura εἶσομαι suggerita dubitativamente da Macleod in apparato). L'*Apologia* è espressamente citata col titolo in *Paras.* 56.

⁴³ Cf., in partic., § 14 ὁρᾷς ὅπως τὰ ἐμαυτοῦ μόνα σκοπῶ, τὰ κοινὰ δὲ καταπροδίδωμι... (ironico) con Pl. *Ap.* 31b ἐμὲ τῶν μὲν ἐμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι... τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεί.

⁴⁴ Cf. l'app. crit. di Macleod *ad loc.* Anche l'inciso εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν (*Pisc.* 5) può essere, a mio avviso, un sottile segnale 'stilistico' che rimanda al Socrate dell'*Apologia*, cf. Pl. *Ap.* 30e εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, 32d εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν.

ὁμοῦ; cf. le espressioni ital. «essere giudice e parte», «essere giudice in causa propria»): Parresiade lo dice esplicitamente (*Pisc.* 9 οἱ αὐτοὶ κατηγορεῖτε καὶ δικάζετε· οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο δέδισα), per Prometeo sembra lecito dedurlo dal fatto che egli rivolge la sua autodifesa agli dei (in particolare Zeus) come coloro dai quali dipende la sua sorte e nello stesso tempo come coloro che presumono di essere stati vittime delle sue azioni. Questa speciale condizione dell'accusato, che lo espone ad una sorta di persecuzione, è certo delineata allo scopo di far risaltare la sua superiorità intellettuale e morale rispetto agli accusatori; e, se pensiamo che Luciano la ravvisasse anche nel discorso e nell'atteggiamento tenuti da Socrate davanti ai giudici⁴⁵, otteniamo un più chiaro parallelismo tra i protagonisti delle tre opere. Ciascuno di essi, lungi dall'essere responsabile delle colpe che gli vengono imputate, rappresenta in realtà la coscienza critica della comunità dalla quale è messo in stato d'accusa. Anche Prometeo e Parresiade, secondo l'esempio di Socrate (cf. *Pl. Ap.* 30a-c), se ne dichiarano consapevoli e proclamano l'utilità del loro operato: Prometeo nel § 14, Parresiade in *Pisc.* 5. Questa è anche una funzione che Luciano riconosceva a sé stesso rispetto alla società in cui viveva⁴⁶. Segnale evidente – tra gli altri – dell'identificazione Parresiade / Luciano è la presentazione di Parresiade come siro (*Pisc.* 19, cf. *Bis. Acc.* 14)⁴⁷. Una sorta di identificazione Prometeo/Luciano⁴⁸ – e quindi la natura di 'eroe' positivo che Luciano ha voluto attribuire al personaggio mitico⁴⁹ – non è solo corroborata dalle analogie tra Prometeo e Parresiade, ma è apertamente suggerita nel *Prom. es.*, dove è esposto – come anche in *Bis Acc.* e *Pisc.* – il nuovo programma letterario di Luciano. Va anche ricordata la centralità del tema autobiografico del processo, dell'autodifesa, nell'opera di Luciano (*Bis Acc.*⁵⁰, *Apol.*; il maestro di Luciano, Demonatte, subì un processo di tipo socratico, cf. *Demon.* 11). Questi parallelismi sembrerebbero rafforzati dalla verosimile vicinanza crono-

⁴⁵ Si ricorderà che Socrate per tutto il suo discorso si rivolge sempre ai giudici come ἄνδρες Ἀθηναῖοι ed evita ἄνδρες δικασταί (che usa solo una volta, *Ap.* 40a, riservandolo a coloro che hanno votato a suo favore).

⁴⁶ Cf. Macleod 1979. Socrate considera suo compito mettere alla prova quelli che si reputano sapienti, ma non lo sono (*Pl. Ap.* 21-3, 29d-30a, 33c); Parresiade si propone di smascherare gli impostori che fingono di essere filosofi seri (*Pisc.* 29, 31, 33, 37, 46). Per Socrate come figura esemplare del seriocomico, cf. Branham 1989, pp. 50-52; Deriu 2012/2013, pp. 133-156; Camerotto 2014, pp. 83-93.

⁴⁷ Cf. Dubel 1994, in partic. pp. 22-23.

⁴⁸ Luciano aveva nel suo passato qualcosa che lo poteva collegare simbolicamente a Prometeo: da ragazzo, prima ancora del suo fallito apprendistato come scultore, si divertiva a plasmare figure umane lavorando la cera (*Somm.* 2 ἀνθρώπους ἀνέπλαττον); sono le stesse parole di Prometeo (§ 13 ἀνέπλασα τοὺς ἀνθρώπους, cf. §§ 3, 6). Luciano mostra inoltre una certa predilezione per le metafore plastiche a significare la composizione letteraria (cf. Romm 1990), anche se non si deve dimenticare che questo accostamento era tradizionale nella letteratura greca classica (cf. Svenbro 1984, pp. 155-60).

⁴⁹ Contro l'interpretazione negativa che ne davano i cinici, cf. D.Chr. *Or.* 6, 25 (anche 8, 33).

⁵⁰ Cf. la stessa movenza ironica da parte di Prometeo nel § 13 ταῦτά ἐστιν ἃ μεγάλα ἐγὼ τοὺς θεοὺς ἡδίκηκα ε, in autentica prima persona, in *Bis Acc.* 32 ταῦτά ἐστιν ἃ τὴν Ῥητορικὴν ἐγὼ μεγάλα ἡδίκησα.

logica di *Bis Acc.*, *Pisc.* e *Prom. es*⁵¹, cui si può plausibilmente – sia pure senza indizi certi – accostare il *Prometheus*, dove è già operante la fusione di dialogo filosofico e commedia⁵², cioè quello che in *Bis Acc.* e *Prom. es* è indicato come l'elemento caratterizzante, ma già inaugurato⁵³, della nuova 'poetica' luciana: non sarebbe tanto strano che Luciano venisse associato a Prometeo, in uno degli scritti programmatici che illustrano la sua 'svolta', proprio per aver scelto per una delle sue prime prove il Titano⁵⁴. L'epiteto di σοφιστής che questi possiede fin da Eschilo, l'abilità argomentativa che dispiega nell'operetta luciana (πανουργότατος ἐν τοῖς λόγοις è definito da Hermes, § 4), potrebbero ben aver dato origine all'arguzia Προμηθεὺς εἶ ἐν λόγοις da parte di uno spettatore⁵⁵ di una recente ἀκρόασις del *Prometheus*: per il significato da dare all'espressione cf. soprattutto *Lex.* 22 ἔση τις ἐν λόγοις («sarai qualcuno nell'arte di usare le parole»)⁵⁶. Sarebbe, peraltro, in perfetto stile luciano l'(auto)ironico gioco di ambiguità (di tipo metateatrale) inerente alla frase εἶ δὲ ὑπερεπαινῶν τοὺς λόγους ὡς δῆθεν εὐμηχάνους ὄντας τὸν σοφώτατον τῶν Τιτάνων ἐπιφημίζεις αὐτοῖς (*Prom. es* 1), dove autore e personaggio si scambiano l'autorialità dello scritto: sia Luciano sia Prometeo sono, in diverso modo, autori dei λόγοι pronunciati nella pubblica ἀκρόασις del *Prometheus* (all'interno del *Prom.*, al § 4, la stessa apologia di Prometeo è definita ἀκρόασις... σοφιστική).

In quest'ottica, sia il *Pisc.* che il *Prometheus* potrebbero ricoprire anch'essi, in diverso senso, un ruolo paradigmatico nel momento di trapasso alla nuova fase: se non riguardo alla forma, sicuramente riguardo ai contenuti

⁵¹ Cf. Hall 1981, pp. 29-33, 463.

⁵² Cf. Bompaire 2003, p. 159.

⁵³ Il *Prom. es* si colloca agli esordi del nuovo genere (lo rivela sia l'intento programmatico sia l'insistenza sul timore che il pubblico possa non gradire: 5 δέδοικα... δέδια, 7 δέδια), ma *dopo* che esso è già stato sperimentalmente presentato al pubblico, come si vince da una serie di indizi concreti: qualche *performance* ha già potuto dar adito a elogi (*Prom. es* 1 ὑπερεπαινῶν τοὺς λόγους); i tempi usati nel *Prom. es* sono tutti al passato (1 ἔδοξε, 5 συνέφθειρεν, 6 ἐτολήσαμεν, 7 προειλόμην).

⁵⁴ Alcuni possibili richiami diretti tra le due opere mi sembrano andare dal *Prom. es* al *Prometheus*, come se quest'ultimo fosse già composto e già noto (al proposito si consideri anche, sia pure con le debite cautele, il principio delineato alla n. 40). La menzione dei sedici avvoltoi è più appropriata per il vero Prometeo (*Prom.* 20) e solo derivativamente per Luciano (*Prom. es* 3); la qualifica di Prometeo come κλεπτικῆς ὁ θεός (*Prom. es* 7), benché di per sé trasparentemente allusiva al furto del fuoco, acquista sapidità (Luciano dice: «dio dell'arte del furto», non semplicemente «ladro») se si conosce il motteggio che Prometeo rivolge a Hermes in *Prom.* 5. Un po' meno persuasiva l'ipotesi contraria, che Luciano abbia tratto ispirazione dall'accostamento con Prometeo per comporre un dialogo con il Titano come protagonista.

⁵⁵ A uno spettatore, quale autore dell'arguzia pensa, opportunamente, Camerotto 1998, p. 54 n. 132.

⁵⁶ Altri esempi del medesimo tipo di locuzione sono raccolti da Camerotto 1998, p. 87 n. 55, e Camerotto 2014, p. 261 n. 108. Poco probabili i tentativi di spiegare il *pun* del titolo proposti da Macleod 1956 (giacché la presunta irreligiosità di Luciano non ha nessuna attinenza con la sua nuova poetica) e da Hall 1981, p. 455 n. 46 (non si discosta molto dalla spiegazione che dà lo stesso Luciano in *Prom. es* 3: tanto vale, allora, accettare quella, o, meglio ancora, pensare che Luciano 'depisti'); preferibile mi pare Hopkinson 2008, p. 111: «Prometheus... clever and ingenious but risking the resentment of those he provokes, is a fine mythical analogue for Lucian the satirist».

polemici e satirici. Calandosi in un personaggio di fantasia dal nome ‘parlante’ (Parresiade), Luciano esprime il suo diritto alla libertà di parola⁵⁷ di fronte a filosofi e intellettuali dei suoi tempi, e la sua volontà di denunciare e attaccare i vizi, le piccinerie, le imposture, i falsi valori che in quelle cerchie allignavano. Proponendo, d’altro lato, una più discreta identificazione di sé con la figura mitica che più di ogni altra impersonava l’ἐλευθεροστομεῖν (Aesch. *PV* 180) verso gli dei, Luciano avrebbe reso chiaro il suo intento di cambiare di tanto in tanto scenario, protagonisti e punto di osservazione per cercare e smascherare anche nel tradizionale mondo degli Olimpî analoghi – o i medesimi – vizi e falsi valori: giacché l’Olimpo e i suoi abitanti si rivelano non un mondo ‘modello’ rispetto a quello degli uomini, ma – come vedremo – un mondo parallelo e, soprattutto nei caratteri negativi, singolarmente simile. La parodia mitologica dei dialoghi maggiori⁵⁸ fungerebbe, in altre parole, da ‘contenitore’ diverso, originale, rispetto agli altri in cui Luciano ambienta la sua critica ai costumi: uno dei suoi fini⁵⁹ sarebbe ancora quello di far emergere, grazie alla dialettica di un personaggio dotato di onestà intellettuale e acume libero da pregiudizi (come Momo, Cinisco o, qui, Prometeo), la ragione, il buon senso, la tolleranza.

Prometeo si dichiara pronto a dimostrare che Zeus ha sbagliato nel giudicarlo e chiede a Hermes non solo di ascoltare gli argomenti che ha da esporre ma anche di patrocinare, a sua volta, il verdetto con cui Zeus lo ha condannato⁶⁰. È una domanda di appello presentata oltre i termini prescritti (ἐκπρόθεσμον... ἔφεσιν)⁶¹ e perciò nulla – ribatte sarcasticamente Hermes, che tuttavia accetta di udire l’ἀκρόασιν... σοφιστικὴν del Titano. Efesto ricusa il ruolo di giudice offertogli da Prometeo e pronuncia due sole battute (§ 5), in cui il suo parlare, inadeguato all’*ethos* divino, genera comicità. Nella prima è il dio stesso che svilisce il suo attributo tipico, la fucina (τὸ πῦρ ὑφελόμενος ψυχρὰν μοι

⁵⁷ Valore cardine della grecità classica, in specie ad Atene (cf. Spina 1986, Halliwell 1991), cui Luciano annette speciale rilevanza e che pone alla base della sua ideologia pratica (cf. Branham 1989, p. 229 n. 47; Holland 2004; Visa-Ondarçuhu 2006; Deriu 2012/2013, pp. 9-21; Camerotto 2014, pp. 80-81, 116-117, 225-283).

⁵⁸ Il discorso non vale allo stesso modo, naturalmente, per i *Dialoghi degli dei*.

⁵⁹ Autorevoli studiosi, sulla scorta dell’influente Caster 1937, sono tuttora convinti che la parodia mitologica luciana conservi anche una valenza non trascurabile di critica alla religione tradizionale: cf., per es., Baldwin 1973, pp. 104 ss.; Jones 1986, pp. 33-45. Ma la letterarietà, invece dell’attualità, della posizione luciana è stata anche recentemente rivendicata con buone ragioni: cf. Berdozzo 2011.

⁶⁰ Il pretesto che Prometeo adduce e che Hermes mostra di accogliere è la disponibilità di tempo (εἰ γοῦν σχολή σοι...), da non correlare con Aesch. *PV* 818, ma da considerare un generico *topos* della struttura dialogica (per es., *IConf.* 6, *Herm.* 13, *VH* 2, 20; cf. *Tab. Ceb.* 3, 1, *Plut. Mor.* 975d), forse originato da un modello illustre come Pl. *Phaedr.* 258e (così suggerisce W.C. Helmbold in Cherniss-Helmbold 1957, 415 n. c; cf. anche Branham 1989, p. 94).

⁶¹ Un’arguzia di tipo metascenico (con implicito riferimento alla distanza temporale tra la rappresentazione del *PV* e l’epoca di Luciano)? Hermes che gioca sulla immutabilità di una tradizione mitica consolidata da secoli? In ogni caso, una chiara definizione dell’ἔφεσις in *Abd.* 11, cf. anche *Herm.* 30, *Bis Acc.* 12 (per l’istituto giuridico storico, cf. Rhodes 1981, pp. 160-162).

τὴν κάμινον ἀπολέλοιπας), come altre volte tocca al fulmine di Zeus (*Tim.* 1-2, 10) o al tridente di Poseidone (*Cont.* 7); nella seconda rifiuta anche di coadiuvare Hermes nel sostenere l'accusa, dipingendosi con un solo tocco come un βάνουσος (ἀμφὶ τὴν κάμινον ἔχω τὰ πολλὰ)⁶².

Interlocutore dialettico di Prometeo resta Hermes, che lo era anche nella grande scena conclusiva del *PV*. Ma Prometeo, invece di attaccarlo come «servo di Zeus» (Aesch. *PV* 941 s.; Eur. *Ion* 4; Ar. *Pl.* 1170), impiega l'arma dell'ironia e fa leva sul carattere originario di *trickster* che entrambi condividono⁶³. Proponendo a Hermes ed Efesto di dividersi l'accusa (διελόμενοι τὴν κατηγορίαν), Prometeo aveva assegnato al primo la κρεανομία e l'ἀνθρωποποιία, lasciando che fosse il secondo a parlare περὶ τῆς κλοπῆς. Vedendo che Efesto cede l'intero compito al compagno, egli ostenta meraviglia: non avrebbe mai pensato che Hermes fosse disposto a parlare contro un'arte di cui egli stesso è partecipe⁶⁴ (οὐκ ἄν ποτε ὄμην καὶ περὶ τῆς κλοπῆς⁶⁵ τὸν Ἑρμῆν ἐθελῆσαι ἂν εἰπεῖν οὐδὲ ὄνειδιεῖν μοι τὸ τοιοῦτο ὁμοτέχνῳ⁶⁶ ὄντι), quindi contro un collega (cf. i detti proverbiali che circolavano sui ladri: Arist. *EE* 1235a ἔγνω δὲ φῶρ... φῶρα, Call. *Epigr.* 43, 6 Pfeiffer φωρὸς δ' ἵχνια φῶρ ἔμαθον, e il malizioso aneddoto attribuito a Diogene cinico in D.L. VI 45).

Senza ottemperare all'invito di esporre in dettaglio «le ragioni» di Zeus⁶⁷, Hermes dichiara superfluo dilungarsi⁶⁸ e aggiunge poco a quel che ha detto al § 3, limitandosi ad enunciare i capi d'accusa.

Ha inizio l'orazione di Prometeo. La prima argomentazione (§§ 7-10) è costruita in modo sapiente su un deliberato fraintendimento delle parole di Hermes. Questi ha enunciato l'accusa come un «inganno» ai danni del re degli

⁶² Cf. Hesych. β 186 Latte βανουσία· πᾶσα τέχνη διὰ πυρός. κυρίως δὲ ἡ περὶ τὰς καμίνας, Xen. *Oec.* 4, 2. Così Luciano immagina costantemente Efesto: *IConf.* 8 ὁ Ἥφαιστος... βάνουσός τις, *Sacr.* 6, *DDeor.* 8, 4; 17, 1. Ciascun dio è in Luciano ridicolizzato secondo il suo dominio: così Poseidone fa «pensate da tonno» (*ITr.* 25 θυννώδες τὸ ἐνθύμημα), Dioniso «intemperanze da ubriaco» (*Deor. Conc.* 5 παροινία).

⁶³ Cf. Brown 1947, p. 30; Bianchi 1961, pp. 431 ss.; Burkert 1988, p. 170.

⁶⁴ Cf. *DDeor.* 11, 1 s., *Cat.* 1 e 4. Hermes è patrono dei ladri fin da *h.Merc.* 175 e *Hippon.* fr. 2 Degani (= 3a W²).

⁶⁵ Contribuisce all'ironia l'uso con diversa connotazione, a breve distanza, dei due περὶ τῆς κλοπῆς: il primo si riferisce specificamente al «furto del fuoco», il secondo al «furto» in generale. Sulla polisemia come uno dei procedimenti di *humor* in Luciano, cf. Ureña Bracero 2005, pp. 117-119.

⁶⁶ Un'arguzia che Luciano sfrutta più volte in contesti diversi: in *DMort.* 27, 1, Paride, minacciato di aggressione da Protesilao, che lo incolpa di essere stato la causa della sua morte, si trae d'impaccio adducendo la loro affinità nelle cose d'amore (ὁμοτέχρον ὄντα σοι· ἐρωτικὸς γὰρ καὶ αὐτός εἰμι); un altro esempio è *Demon.* 23.

⁶⁷ § 5 μηδὲ καθυφῆς τι τῶν δικαίων τοῦ πατρός. Il valore concreto di τῶν δικαίων è ben elucidato da Theophr. *Char.* 17, 8 δίκην νικήσας... ἐγκαλεῖν τῷ γράμαντι τὸν λόγον ὡς πολλὰ παραλελοιπότι τῶν δικαίων.

⁶⁸ Per l'attacco di battuta, fortemente sarcastico, con πάνυ γοῦν cf. Ar. *Pl.* 565 (cit. da Denniston 1954, p. 455) e soprattutto Luc. *Deor. Conc.* 11 πάνυ γοῦν μυστηρίων, ὦ Ζεῦ, δεῖ ἡμῖν, ὡς εἰδέναι θεοὺς μὲν τοὺς θεοὺς, κυνοκεφάλους δὲ τοὺς κυνοκεφάλους, *Ind.* 16, *Merc. Cond.* 25, *Bis Acc.* 5.

dei in occasione di una «divisione delle porzioni di carne» affidata al Titano. Si ricordi che, nell'episodio mitico che è all'origine (Hes. *Th.* 535 ss.), siamo trasportati da Esiodo *in medias res* nella località di Mecone senza un chiaro antecedente. Luciano sfrutta l'ambiguità del racconto esiodeo, la mancanza di un preciso contesto, il silenzio su alcuni punti importanti riguardo ai quali ancor oggi gli studiosi discutono⁶⁹. Prometeo dunque replica a Hermes ambientando l'«inganno» in una scena di banchetto⁷⁰, dove egli avrebbe semplicemente giocato una burla conviviale a Zeus, immaginato forse addirittura come συμποσίαρχος, *rex convivii*⁷¹. Luciano legge ingegnosamente il modello esiodeo: Prometeo aveva il sorriso sulle labbra (*Th.* 547 ἦκ' ἐπιμειδήσας) quando invitava Zeus a scegliere a suo piacimento tra le due porzioni che aveva davanti (*Th.* 548 s. Ζεῦ... || τῶν δ' ἔλεν ὀπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει); di qui l'idea che la prova cui lo sottoponeva fosse un semplice divertimento, paragonabile agli indovinelli del simposio (cf. Poll. VI 107 τῶν μὲν συμποτικῶν καὶ αἰνιγμα καὶ γρίφος· τὸ μὲν παιδιὰν εἶχεν...), per vedere se riconosceva qual era la migliore (§ 8 παιδιὰν τινα ἔπαιξε πειρώμενος εἰ διαγνώσεται τὸ βέλτιον ὁ αἰρούμενος). In tal modo non solo la gravità del suo gesto è ridotta a poco, ma da questo nuovo punto di partenza egli può far ricadere su Zeus la colpa di aver ecceduto nell'ira⁷² ricorrendo a una vendetta atroce per qualcosa che non lo meritava. Zeus avrebbe invece dovuto attenersi alla regola simposiale che prescrive di «non serbare nella memoria quel genere di inganni che sogliono avvenire nei conviti» (§ 8 τὰς

⁶⁹ Per un tentativo di messa a punto, Rudhardt 1970; cf. anche Vernant 1977 e 1979.

⁷⁰ Bisogna osservare che Luciano in realtà parla di συμπόσιον, e la spartizione della carne non poteva avere luogo nello svolgimento di un simposio classico: o dobbiamo ammettere che lo scrittore abbia sorvolato su questo particolare, o, meglio, supporre che egli si rifacesse al banchetto di tipo omerico, dove il momento del mangiare e del bere non sono ancora nettamente divisi (cf. Ath. I 12c-e, 13d-f; Vetta 1983, pp. XL-XLII; Bielohlawek 1983, p. 99). Un'altra apparente imprecisione capita al § 13, dove l'emistichio tratto da Hes. *Op.* 61 è riferito a Prometeo, mentre nel luogo originale descrive la modellatura di Pandora da parte di Efesto: ma è facilmente interpretabile come una nota divertente quella di Prometeo che cita disinvoltamente da uno dei suoi *auctores* attribuendosi mezzo verso non suo.

⁷¹ Hermes ha solo detto, al § 6, ἐξηπάτας... τὸν βασιλέα: Prometeo intende, o finge di intendere, il verbo in accezione attenuata (§ 8 τὰς γε ἀπάτας... τὰς τοιαύτας συμποτικὰς οὔσας); così in οὔτε... βασιλικόν (§ 8) potrebbe esserci un *pun* tra (θεῶν) βασιλεύς e (συμποσίου) βασιλεύς (cf., per questa qualifica, *Sat.* 4 e 9; *Plut. Mor.* 622a, dove c'è un arguto parallelismo tra τῶν Ἀσσυρίων βασιλεύς e συμποσίου βασιλεύς [un altro simile in 679b: πανηγυριάρχου μάλλον ἢ συμποσιάρχου δεομένων]; *Hor. carm.* I 4, 18). «Il simposiarca deve essere un uomo sobrio e avveduto, volto a rafforzare l'amicizia e a evitare che essa venga minacciata da litigi» (von der Mühlh 1983, p. 27): il riferimento è in primo luogo a Pl. *Leg.* I 639d-640e.

⁷² Già in Esiodo (*Th.* 533, 554, 561, 568, 615, *Op.* 47) «l'ira caratterizza l'atteggiamento di Zeus verso Prometeo» (Masaracchia 1985, p. 44 n. 1; cf. anche Duchemin 1976, pp. 15 s.). Nei §§ 7-10 il discorso di Prometeo insiste sulla sfera semantica dell'ira: ὀργίζεσθαι (§ 7), ἀγανακτεῖν (§ 7), ὀργὴν (§ 8), μῆνιν (§ 8), ἀγανακτήσειν (§ 8), τῇ γῆ τὸν οὐρανὸν ἀναμειχθῆναι (§ 9, proverbio ἐπὶ τῶν σφόδρα ὀργιζομένων, *Corp. Pavoem. Graec.* II p. 20 Leutsch-Schneidewin; *Sud.* γ 230 Adler; cf. Rein 1894, p. 81; osserviamo che l'espressione poteva forse suonare comica in bocca a Prometeo che ha appena giurato, al § 7, νῆ τὸν Οὐρανόν, e che al § 16 nomina le due antiche divinità progeneratrici, τὸν Οὐρανὸν καὶ τὴν Γῆν), τοῦ ἀγανακτοῦντος (§ 9), πρὸς ὀργὴν εὐχέρειαν (§ 9), ὀργίζεται (§ 9), τὰ ἐς ὀργὴν (§ 10), ὀργισθεῖεν (§ 10).

γε ἀπάτας... τὰς τοιαύτας συμποτικὰς οὔσας οὐ χρὴ... ἀπομνημονεύειν), e che è sintetizzata nel motto μισῶ μνάμονα συμπόταν⁷³. La dimostrazione, elegantemente incorniciata in una struttura circolare, che riprende la tesi (§ 7 διότι μικρὸν ὄστου... εὐρεν, ἀνασκολοπισησόμενον πέμπειν παλαιὸν οὔτω θεόν) nella conclusione (§ 10 ἀνεσκολοπίσθη δὲ οὐδεὶς παρ' αὐτοῖς τῶν τηλικούτων ἔνεκα), presenta tracce della trattatistica morale περὶ ὀργῆς. I *topoi* sull'ira che si possono rilevare sono essenzialmente: (1) l'ira che nasce per un motivo futile, e in particolare quella che è suscitata nel banchetto da scherzi e motteggi (§§ 7-8)⁷⁴; (2) l'ira che accusa lo stesso iracundo di piccineria e grettezza di spirito (§ 9)⁷⁵; (3) l'esempio dell'ira contro i servi (§ 10)⁷⁶. Zeus si rivela μικρολόγος⁷⁷, μεμψίμοιρος⁷⁸ (§ 7), μικρόψυχος⁷⁹ (§ 9) per null'altro che una porzione di carne⁸⁰, così come Artemide si mostra tale per non essere stata invitata al banchetto di Eneo (*Sacr.* 1 τῆς Ἀρτέμιδος μεμψιμοιρούσης ὅτι μὴ παρελήφθη πρὸς τὴν θυσίαν ὑπὸ τοῦ Οἰνέως, *Symp.* 25). Gli Olimpî condividono i vizi umani, anzi si può spesso istituire un paragone fra i loro comportamenti e quelli delle categorie di uomini che più Luciano prende di mira: filosofi, ricchi e potenti. Qui il parallelo è offerto dal risentimento espresso dallo stoico Hetoemocles nella lettera che scrive ad Aristeneto, per essere stato escluso dal suo banchetto (*Symp.* 21-27); inoltre, sia gli dei sia i filosofi sono quelli cui meno si addice un sentimento come l'ira (cf. rispettivamente *IConf.* 14, *Pisc.* 8).

⁷³ Discusso da Plutarco in apertura delle sue *Quaestiones convivales* = *Mor.* 612 c (cf. anche *Mart.* I 27, 7). Luciano lo cita in *Symp.* 3 (μισῶ γάρ, φησὶ καὶ ὁ ποιητικὸς λόγος, μνάμονα συμπόταν) riconoscendone giustamente l'origine poetica (corrisponde infatti a *Adesp.* 1002 Page, *PMG*) prima che proverbiale (*Corp. Paroem. Graec.* II p. 533 Leutsch-Schneidewin). I criteri di comportamento cui ci si doveva attenere nel simposio classico – gli stessi ai quali Prometeo implicitamente si richiama – sono formulati con chiarezza in *Adesp. eleg.* 27 W.² = 12 G.-P.² (su cui cf. le osservazioni di Degani 1987, p. 1010). Sulle possibili degenerazioni violente dell'intrattenimento simposiale (come quelle descritte proprio da Luciano nel suo *Symp.*), ved. anche Pellizer 1983.

⁷⁴ Cf. *Plut. Mor.* 454d; *Philod. Ir.* col. XXV 22-34 Indelli.

⁷⁵ *Plut. Mor.* 456f-457a.

⁷⁶ Cf. *Plut. Mor.* 459b-460c, 461b; *Philod. Ir.* coll. XXIII 35-XXIV 31 e XXVIII 1 ss. Indelli; *Sen. Ir.* II 25, 3-4. Ma il nostro luogo trova l'analogia più stretta in *Hor. Serm.* I 3, 80-83 (satira che è fra quelle di ispirazione diatribica, cf. Oltramare 1926, p. 139; in genere, presunte consonanze tra le *Satire* di Orazio e Luciano sono state spiegate o supponendo Menippo come fonte comune o ammettendo che Luciano possa aver letto Orazio, cf. Helm 1906, pp. 204 s. e 285; Hall 1981, pp. 110-121). Dopo aver ammonito di commisurare – qualora proprio non si riesca a reprimere l'ira – la punizione alla gravità della colpa, Orazio aggiunge: *siquis eum servum, patinam qui tollere iussum || semesos piscis tepidumque ligurierit ius, || in cruce suffigat, Labeone insanius inter || sanos dicatur*. Per l'appropriatezza dell'esempio del μάγειρος, date le sue funzioni, alla situazione di Prometeo, cf. *Poll.* VI 34 κρεωδαίτης δὲ ὁ διατέμνων, ὃν καὶ μάγειρον... ἔνιοι καλοῦσιν; *Pl. Euthyd.* 301c-d; *Plut. Mor.* 175d; *Ath.* XIV 659d; Berthiaume 1982, pp. XVII e 5.

⁷⁷ Cf. *Theophr. Char.* 10, 1.

⁷⁸ Cf. *Theophr. Char.* 17, 1. È il tema nr. 80 in Oltramare 1926, p. 62, ed è attaccato in particolare da Orazio nella prima satira del libro I. Irosi di natura e μεμψίμοιροι nel banchetto sono anche i filosofi secondo *Parresiade (Pisc.* 8 e 34).

⁷⁹ Cf. *Arist.* *VV* 1251b τοιοῦτός ἐστιν ὁ μικρόψυχος οἷος πάντα τὰ ὀλιγωρήματα καλεῖν ὕβριν καὶ ἀτιμίαν... ἀκολουθεῖ δὲ τῇ μικροψυχῇ μικρολογία, μεμψιμοιρία.

⁸⁰ Cf. *Sat.* 32 ἂ περὶ τῆς νομῆς τῶν κρεῶν αἰτίωνται... καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μικροπρεπῆ.

Una simile rilettura del luogo in cui Esiodo narra il momento mitico fondamentale dell'instaurazione del sacrificio è fortemente originale e non mi sembra che abbia precedenti noti nella letteratura greca. Gli unici riferimenti parodici sono le allusioni dei poeti comici alla paradossale povertà dell'offerta sacrificale destinata agli dei, costituita – fanno ironicamente rilevare – dalle parti che gli uomini non possono mangiare⁸¹.

Anche riguardo alla seconda accusa (§§ 11-17) Prometeo non nega i fatti contestatigli: si propone però di dimostrare – cambiando registro e passando ad una apparente serietà – che ha compiuto qualcosa di molto utile alla comunità degli dei, i quali lo hanno mal ripagato. Gli argomenti che Prometeo adduce sono sostanzialmente due:

(1) è un bene per gli dei che gli uomini esistano, perché con un termine di paragone inferiore essi possono apprezzare meglio la beatitudine di cui godono (§§ 12, 15);

(2) gli uomini non recano alcun detrimento agli dei, anzi li onorano con templi, altari, sacrifici (§§ 12, 14, 17 fin.).

Il primo argomento è il più significativo perché traspone originalmente al mondo degli Olimpî una riflessione che Luciano altrove applica alla società umana. Al § 12 (ένδειν τι ὄμην τῷ θείῳ, μὴ ὄντος τοῦ ἐναντίου αὐτῷ καὶ πρὸς ὃ ἐμελλεν ἢ ἐξέτασις γιγνομένη εὐδαιμονέστερον ἀποφαίνειν αὐτό) Prometeo lascia intendere di avere in certo qual modo interpretato una inespressa esigenza della divinità, che però, invece di costituire un nobile movente alla creazione degli esseri umani (cf., per contrasto, Pl. *Tim.* 29e, dove il supremo demiurgo, buono e privo d'invidia, volle che tutto fosse simile a sé)⁸², si rivela come la meschinità di chi, trovandosi in una posizione eminente, vuole avere sempre di fronte a sé un termine di confronto *antitetico* (τοῦ ἐναντίου αὐτῷ) su cui misurare la propria superiorità e felicità. Il pensiero è sviluppato al § 15, dove diviene evidente che una tale configurazione del rapporto dei / uomini non è che un'estensione del rapporto ricchi / poveri. Il motivo della relatività della ricchezza (che cioè perde valore senza testimoni)⁸³ è infatti presente in *Nigr.* 23 e *Sat.* 29⁸⁴, dove Luciano sferza e mette in ridicolo l'atteggiamento dei ricchi dicendo che, se non esistesse la folla degli adulatori

⁸¹ Cf. Pherecr. fr. 28 K.-A.; Eub. fr. 94, 127 K.-A.; *Com. Adesp.* *142 K.-A.; Men. *Dysc.* 451-453 (col comm. di Handley 1965, pp. 214, ad 447-454; 216, ad 451 s.); lo stesso Luciano può essere incluso nell'elenco, cf. *Bis Acc.* 10.

⁸² δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι π α ρ α π λ ἡ σ ι ο ν ἔ α υ τ ῷ. Luciano riecheggia il *Timeo* (35a, 41d) in *Bis Acc.* 34.

⁸³ Lo ritroviamo in Plutarco, che è prezioso testimone della fortuna di *topoi* del genere: *Mor.* 679b ἄπλουτον γὰρ οἶοντα τὸν πλοῦτον... ἂν μὴ μάρτυρας ἔχη, *Mor.* 527f, 528a; cf. anche Sen. *Epist.* 9, 20 *si cui... sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est.*

⁸⁴ Cf. anche *Par.* 58 (con il comm. di Nesselrath 1985, p. 487).

e di quelli che ammirano e invidiano le loro fortune, andrebbero essi stessi dai poveri per esibirglike e così sentirsi felici. Ancora una volta, l'aver prestato un tale argomento agli abitatori dell'Olimpo non fa che sminuirne la dignità.

Il modulo dell'attacco del § 12 (ἦν τοίνυν πάλαι... τὸ θεῖον μόνον καὶ τὸ ἐπουράνιον γένος, ἢ γῆ δὲ...) sembrerebbe quasi introdurre una esposizione del progresso umano⁸⁵, ben in accordo con il personaggio eschileo di Prometeo. Ma quest'attesa non è soddisfatta: a Prometeo non interessa, per lo scopo che si prefigge, raccontare come l'umanità si sia evoluta da uno stato primordiale ferino e come abbia percorso le tappe della civilizzazione. Egli semplifica di molto il quadro contrapponendo il tempo in cui esistevano solo gli dei, e la terra, non abitata, era incolta, brutta e improduttiva⁸⁶, a quello in cui l'uomo, apparso sulla terra, già praticava agricoltura e navigazione, fondava città e colonizzava isole⁸⁷. Il momento più antico, però, Luciano lo descrive con una frase che, con un repentino innalzamento di tono, evoca con qualche evidenza lo scenario iniziale del mito prometeico in Pl. *Prot.* 320c ἦν γὰρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.

Dagli uomini gli dei hanno ricevuto templi, statue e altari; anzi, chi di templi non ha beneficiato è stato proprio Prometeo⁸⁸, e questo prova quanto egli abbia agito per il vantaggio della comunità, non per il suo (§ 14), e quanto ingiusta sia stata la punizione a lui inflitta per aver «plasmato gli uomini dal fango e aver conferito il movimento a ciò che era fino ad allora immobile»⁸⁹ (§ 13).

⁸⁵ Lo si ritrova simile, infatti, in Critias F 19, 1 ss. *TrGF*; Moschion F 6, 3 ss. *TrGF*. Sul tema cf. Mund-Dopchie 1983; O'Brien 1985; Blundell 1986 (sul ruolo di Prometeo cf. in partic. pp. 10 s.); García Pérez 2006a e 2006b.

⁸⁶ L'agg. ἄγριος che, insieme a θηριώδης, denota nelle teorie del progresso la δίαιτα o il βίος degli uomini primitivi, nel nostro passo qualifica «la terra». Entrambi poi, nell'interrogazione retorica del § 17, definiscono caratteri estranei all'uomo che Prometeo ha plasmato.

⁸⁷ Una visione che evidentemente si applica in pieno alla civilizzazione greca.

⁸⁸ L'affermazione corrisponde esattamente alle conoscenze in nostro possesso; di Prometeo non sono noti templi, né dalle testimonianze archeologiche né da quelle letterarie, ma solo un βωμός ricordato da Pausania (I 30, 2) e dallo *schol.* Soph. *OC* 56 Papageorgius; cf. *Encicl. Arte Ant.* VI, s.v. *Prometeo*.

⁸⁹ L'espressione τὸ τέως ἀκίνητον εἰς κίνησιν ἡγάγον gioca su un modo proverbiale (ἀκίνητα κινεῖν, *Corp. Paroem. Graec.* I p. 22, II p. 5 Leutsch-Schneidewin; *Sud.* α 888 Adler; *schol.* Pl. *Theaet.* 181b Greene; non registrato da Rein 1894), spiegato dagli antichi nel senso (presente in Hdt. VI 134, 2) che non bisogna toccare (cioè profanare) quello che è consolidatamente immobile (cioè inviolabile; cf. analogo concetto, con ἄθικτος, in Aesch. *Ag.* 369-372; Soph. *OT* 891) e tale deve restare. Ma – avverte Platone – è un detto versatile (cf., in accezione figurata, *Trag. Adesp.* F 361 *TrGF*) che si adatta a parecchie situazioni: ἐπὶ πολλοῖς γὰρ δὴ λεγόμενον εἶ τὸ μὴ κίνει (Leg. XI 913b). Di Platone sono due esempi che presentano un sottinteso ironico: in *Theaet.* 181b esso consiste nel chiamare τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων i filosofi eraclitei già poco prima motteggiati come τοὺς ῥέοντας; in *Leg.* VIII 842e μὴ κινεῖτω γῆς ὅρια μηδεὶς... νομίσας τὸ τὰκίνητα κινεῖν ἀληθῶς («nel vero senso dell'espressione») τοῦτο εἶναι, l'ironia risiede invece nel ricondurre la locuzione dal senso figurato a quello letterale. Nel discorso di Prometeo l'alterazione formale (ἀκίνητον sing.; κινεῖν sciolto in una perifrasi; aggiunta di τέως restrittivo) fa preponderare la valenza letterale delle parole, che perdono il carattere di massima generale per contestualizzarsi, ma contemporaneamente è suggerita l'idea che Prometeo abbia un impulso di ramarico per aver fatto qualcosa che era meglio non fare («ho mosso quello che doveva essere lasciato come stava»).

Con l'obiezione – avanzata dallo stesso Prometeo con l'artificio retorico dell'*occupatio* (§ 16 ἔτι καὶ τοῦτο ἴσως φαίης ἄν...) – che agli dei vengano troppe molestie dal doversi prender cura degli uomini, Luciano si propizia un'occasione per riproporre un altro dei suoi temi teologici preferiti, il contrasto tra stoici ed epicurei sulla Provvidenza (πρόνοια)⁹⁰. Non è solo qui che gli dei sostengono l'apparente paradosso che la loro vita è eccessivamente laboriosa⁹¹: in *Sat.* 7 Crono finge di aver lasciato spontaneamente il regno celeste a Zeus perché era troppo faticoso badare a tutte le incombenze che comportava (punire i malvagi, esaudire le preghiere, generare i fenomeni naturali). Tutto lo *ITrag.* è imperniato sulla contrapposizione dottrinale tra il dio epicureo che, come lo descrive Cicerone, *nihil... agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur* (*Nat. deor.* I 51; cf. *Lucr.* II 649-651, III 23 s.), e il dio stoico, *laboriosissimum... qui... hominum commoda vitasque tueatur* (*Nat. deor.* I 52), *...omnia providentem et... plenum negotii deum* (*Nat. deor.* I 54, cf. II 73 ss.)⁹². Nel nostro luogo si può scorgere un riflesso ancora più completo della teologia epicurea quando Prometeo dice: ἦ τί γὰρ ἂν ἐπράττομεν οὐκ ἔχοντες ὦν προνοῶμεν τούτων; ἡργοῦμεν ἂν καὶ τὸ νέκταρ ἐπίνομεν καὶ τῆς ἀμβροσίας ἐνεφορούμεθα οὐδὲν ποιοῦντες⁹³. È noto, infatti, che gli avversari si burlavano degli dei epicurei accusandoli di oziosità, di non far nulla

⁹⁰ Divenuto ormai un *topos*, cf. Quint. *Inst.* V 7, 35 *inter Stoicos et Epicuri sectam secutos pugna perpetua est, regaturne providentia mundus*. Quello della πρόνοια/*providentia* è, d'altra parte, un concetto che ebbe una grande importanza nell'impero romano nel I e nel II sec. d. C.; cf. Martin 1982, in partic. p. 427: «... et l'existence d'un Lucien, qui a pris la peine d'écrire un *Zeus réfuté* contre la Providence, ne saurait éliminer le fait que le principal du sentiment religieux du second siècle trouve sa place autour d'elle». Un isolato riferimento alla πρόνοια/*providentia* dell'imperatore mi sembra si possa forse riconoscere in *Apol.* 13 (ὕπερ τῶν φροντίδων καὶ προνοίας, ἦν ἐκφέρονται προσκοποῦντες ἀεὶ τὰ κοινὰ καὶ βελτίω ποιοῦντες).

⁹¹ *Bis Acc.* 1 s. offre uno stretto parallelo. Zeus lamenta ὅποσα τῶν ἀνθρώπων ἔνεκα πάσχομεν e aggiunge che non si dovrebbero ritenere beati gli dei «per il nettare e l'ambrosia» (cf. 3); quindi, nell'enumerare ὅσα... πράγματα ἔχω πρὸς τοσαύτας φροντίδας διηρημένος, deplora che, pur volendo ogni tanto riposare, με δεῖ... πάντα ἐπισκοπεῖν ὡσπερ τὸν ἐν τῇ Νεμέᾳ βουκόλον. È istruttivo vedere, *en passant*, come sia tanto elaborata quanto inattendibile la spiegazione autoschediastica che dà di questa similitudine lo scolio, secondo il quale il leone di Nemea, prima che Eracle lo uccidesse, avrebbe costituito un costante pericolo per chi aveva bestie al pascolo nella zona (l'idea non è peraltro del tutto peregrina: cf., per es., *Soph. Tr.* 1092 s.). Per individuare l'allusione basta invece Λουκιανὸν ἐκ Λουκιανοῦ σαφηνίζειν: da *DDeor.* 7 si capisce che il mandriano insonne di Nemea è Argo (βουκόλον... πολυόμματον Ἄργος... ἄπνος ὦν... εἰς τὴν Νεμέαν – ἐκεῖ δὲ ποῦ ὁ Ἄργος βουκολεῖ). Base del tutto differente ha invece nel § 16 del *Prometheus* la comparazione col νομεύς: quello fra dei/re/pastori era un parallelismo tradizionale, dalla formula omerica ποιμένα/ποιμένι λαῶν, che molti re e capi condividono, fino a Senofonte (*Cyr.* VIII 2, 14, *Mem.* III 2, 1), Platone (*Polit.* 271d-e, *Crit.* 109b), Aristotele (*EN* 1161a), Dione di Prusa (*Or.* 1, 17 ss., 2, 72 ss.) – come è naturale, essendo comune a tutti e tre l'ἐπιμέλεια di una moltitudine di individui soggetti. Il pastore è qui citato come esempio di vita che non è solo faticosa (come invece quella dei lavoratori dei campi: cf. *Men. Dysc.* 604-606; Giangrande 1968, p. 502 n. 26) ma anche piacevole (καίτοι τό γε ἐργῶδες τοῦτο καὶ ἡδύ): un punto di vista che ha sufficiente sostegno in molta poesia bucolica.

⁹² Cf. le note di Pease 1955-58, ai luoghi citt. Per altre testimonianze dossografiche, cf. *Epic. fr.* 360 ss. Usener, *SVF* II 1106 s. von Arnim.

⁹³ Già qualche rigo sopra, πολλὰ... ἔχειν πράγματα è terminologia epicurea, cf. *Epic. RS I* e il reimpiego comico dell'espressione in *Sen. Apocol.* 8, 1.

(Cic. *Nat. deor.* I 102 *deum... feriatum*; Sen. *Benef.* IV 4, 1 *nihil agit*; Min. Fel. 19, 8 *Epicurus ille, qui deos... otiosos fingit*; Tert. *Apol.* 47, 6 *otiosum et inexercitum*), e che, d'altra parte, Filodemo riservava loro solamente le attività di alimentarsi e conversare (*De dis* III fr. 77 Diels)⁹⁴. Se Luciano sfrutta più volte lo stesso *topos* teologico-filosofico, possiamo però notare come ne varia la prospettiva d'impiego, per cui gli effetti comici risultano differenti⁹⁵. Nelle altre opere che abbiamo ricordato, il concetto stesso della *πρόνοια* divina è apertamente messo in discussione da una mente critica (Damide e Momo nello *I Trag.*, Cinisco nello *I Conf.*)⁹⁶, e gli dei – Zeus in particolare – sono preoccupati che la sua negazione possa trionfare; nel *Prometheus*, invece, Prometeo sottolinea agli altri dei i lati negativi della vita che prima conducevano, in piena corrispondenza con la dottrina di Epicuro, e cerca di convincerli che la vita attiva propugnata per loro dagli stoici – nella quale egli li ha spinti, loro malgrado, plasmando gli uomini – è preferibile, se non altro per sfuggire alla noia dell'ozio. Un capitolo importante, e – abbiamo visto – fervidamente dibattuto, della teologia è così abbassato al rango di un protreptico sui *genres de vie*⁹⁷, indirizzato a dei evidentemente incerti delle loro scelte, con il che viene comicamente travolto quel necessario rapporto tra condizione umana e divina che è uno dei «communes dénominateurs de la philosophie grecque: la vie idéale prônée par les sages est toujours présentée comme celle des dieux»⁹⁸.

Una cosa che gli dei (e Zeus in particolare, come appare dagli esempi di metamorfosi a fini di seduzione) non possono negare è la loro predilezione per le mortali, e questo è in così flagrante contraddizione con l'accusa, che essi muovono a Prometeo, di aver dato vita al genere umano, che la semplice enunciazione del fatto, con accento di sorpresa, permette a Prometeo di chiudere convincentemente questa parte della sua argomentazione, ricordando un'altra debolezza che Luciano rimprovera spesso a uomini e dei: l'intemperanza di natura sessuale, soprattutto quando essa contrasti con dichiarazioni di morigeratezza.

Sul terzo e ultimo punto, Prometeo è più sbrigativo (§§ 18-19). Vediamo subito che egli non si considera troppo toccato dall'accusa di furto⁹⁹. Siccome

⁹⁴ Diels 1917, p. 67; Arrighetti 1955, pp. 331-333; Rist 1972, pp. 146-156.

⁹⁵ Sulla tendenza di Luciano a ripetere, variandoli, i motivi a lui cari, cf., in generale, Anderson 1976b.

⁹⁶ Cf., in generale, Caster 1937, pp. 123-178 (che, nell'analisi del tema, rivolge poca attenzione al *Prometheus*); Gazza 1953; Bompaire 1983, pp. 135 s.

⁹⁷ Cf. Joly 1956a.

⁹⁸ Joly 1956b, p. 73. Per gli Epicurei, ad es., cf. Lemke 1973, p. 101 n. 23. Naturalmente Luciano è costretto a trascurare alcuni particolari dottrinali: per es., da parte epicurea, il fatto che l'esistenza degli uomini non obbliga gli dei a provvedere loro; da parte stoica, il fatto che tutto quello che gli dei fanno, lo fanno senza fatica (*sine labore ullo*, Cic. *Nat. deor.* III 92).

⁹⁹ § 18 ἐπὶ τὸ πῦρ ... μέτεται καὶ τὴν ἐ π ο ν ε ἰ δ ι σ τ ο ν ταύτην κλοπὴν è fortemente ironico; cf. la risposta di Simone (πάνυ ὠνεΐδισας) in *Par.* 2.

la natura (φύσις) del fuoco è tale che esso non diminuisce, se un altro vi attinge¹⁰⁰, gli dei dal suo 'furto' non hanno sofferto alcuna perdita. È solo φθόνος il volerne privare chi ne ha bisogno¹⁰¹. Non è però lo φθόνος θεῶν della cultura greca classica¹⁰². Le differenze sono sostanziali: lo φθόνος di cui qui si parla ha di mira tutta l'umanità e non singoli individui; inoltre, è inteso non a deprimere una grande prosperità, ma a negare ciò che è indispensabile alle necessità elementari. Ci troviamo dunque vicini piuttosto allo φθόνος capriccioso che Pluto imputa a Zeus nell'omonima commedia aristofanea (*Pl.* 87-92). Quello che rende sapido e originale il discorso di Prometeo è che egli può rinfacciare agli dei un'altra contraddizione in cui la loro cortezza di vedute li fa cadere (§ 19 ἐναντιωτάτη τοίνυν ἢ μέμψις ἂν γένοιτο αὕτη τῇ ὑμετέρῃ ἐπιθυμίᾳ), quando tolgono agli uomini il mezzo senza il quale questi non possono compiere, ed essi non possono ricevere, i sacrifici, che è ciò a cui tengono di più. Fin dalla letteratura arcaica il fumo, e con esso l'odore, delle vittime bruciate ha costituito per gli dei una tentazione irresistibile (*h. Merc.* 131 s. ὁδμὴ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ εὐόντα ἢ ἡδεῖ). Aristofane ha fatto diventare dipendenza il gradimento (*Av.* 190-193, *Pl.* 137-142)¹⁰³, e ha 'inventato' una nuova, ma adattissima, parte per il Prometeo della scena: avvertire i volatili ribelli della imminente capitolazione degli dei, privati del fumo dei sacrifici (*Av.* 1517-1520). E di questo personaggio è difficile non pensare che vi sia qui un ricordo¹⁰⁴.

Con ciò la requisitoria di Prometeo si conclude e il ritratto che ne emerge di Zeus è completo: Zeus è μεμψίμοιρος, μικρολόγος, facile all'ira e litigioso, vendicativo e violento, ha l'egocentrismo e l'atteggiamento mentale del ricco, è proclive alla lussuria, invidioso e poco generoso, e non solo manca di

¹⁰⁰ La φύσις del fuoco era oggetto dell'indagine dei filosofi. Nei 13 capitoli rimastici del Περὶ πυρός di Teofrasto si dice solo che una proprietà fondamentale del fuoco è di generare continuamente se stesso (τὸ... πῦρ... γεννητικόν... αὐτοῦ, Theophr. *Ign.* 6, 351 Wimmer). Il principio che enuncia Prometeo si ritrova però in Enn. *Scaen.* 398-400 Vahlen² (cit. da Cic. *Off.* I 51, che lo commenta): *Homo qui erranti comiter monstrat viam, || quasi lumen de suo lumine accendat facit. || Nihil minus ipsi lucet, cum illi accenderit.* Il modello logico cui risponde il ragionamento è peraltro largamente estensibile. Lo vediamo infatti applicato ad altri oggetti (per es., maliziosamente in Ov. *Ars am.* III 90; Priap. 3, 1 s.). Anche Luciano ha le sue variazioni sul tema: in *Anach.* 35 e, soprattutto, in *Herm.* 81, dove, ad un sedicente filosofo che pretende la mancata corresponsione dell'onorario per i suoi insegnamenti, lo zio di un discepolo replica: «Smetti di dire che sei vittima di un gravissimo torto, per il fatto che non ti abbiamo ancora pagato le parolucce che abbiamo comprato da te. Quello che ci hai venduto ce l'hai ancora tu, e le tue conoscenze non sono diventate di meno» (cf. in part. οὐδὲν ἔλαττον γέγονε σοι τῶν μαθημάτων con *Prom.* 18 οὐδὲν τι ἔλαττον γίγνεται).

¹⁰¹ Un antico precetto greco, tra l'altro, proibiva di negare il fuoco, come l'acqua, a chi ne chiesse (cf. Diph. fr. 62, 3 K.-A.). Che la divinità debba invece essere naturalmente estranea allo φθόνος (§ 18 ἔξω φθόνου παντὸς ἐστάναι) è detto con le parole di Pl. *Phaedr.* 247a e *Tim.* 29e (cf. anche *supra* n. 82), riecheggiate ancora più puntualmente da Libanio (*Or.* 8, 511 Foerster) in apertura di una ἔκφρασις della punizione di Prometeo.

¹⁰² Sull'argomento cf., per es., Dickie 1987.

¹⁰³ Per la diffusa presenza di questo motivo in Luciano, cf. Coenen 1977, p. 72.

¹⁰⁴ Luciano conosceva la commedia: in *VH* I 29 menziona la città di Νεφελοκοκκυγία.

αὐτάρκεια¹⁰⁵ ma ha bisogno degli uomini, sia come termine di confronto per godere della propria condizione di superiorità e di privilegio sia per riceverne i sacrifici (quest'ultimo tratto si può equiparare all'avidità alimentare degli uomini); infine, Zeus non ha neanche tutto il potere che crede di avere, giacché dovrà scendere a patti con Prometeo e liberarlo (§§ 20-21). A che cosa può mirare una tale presentazione del 're degli dei e degli uomini', così partecipe della condizione umana?

Gli dei della religione greca rappresentano – è stato ben detto – l'autorità. In questo senso l'irrisione che ogni tanto Aristofane riserva loro è spiegabile come una generica necessità, sostanzialmente innocua, di autoaffermazione da parte della moltitudine dei soggetti¹⁰⁶. Gli dei di Luciano sono tratteggiati in modo più specifico e sistematico: hanno (in particolare qui nel *Prometheus*) il modo di ragionare e di comportarsi, i caratteri e i difetti propri della grande categoria degli ἀλαζόνες¹⁰⁷, in cui rientrano tutti coloro che pretendono di essere chi non sono¹⁰⁸. Come i potenti, i ricchi e gli intellettuali disonesti, anche gli Olimpî costituiscono un gruppo dominante¹⁰⁹ che pretende di avere e di far valere un'autorità cui molti erroneamente credono, ma che è in realtà usurpata, giacché essi non hanno i titoli per possederla, cioè la superiorità morale e intellettuale. I filosofi dovrebbero costituire esempio di serio pensiero e retto comportamento per gli altri uomini, ma disattendono quest'obbligo morale del loro pubblico ruolo (cf. *Nigr.* 24 s.), al punto da scadere al di sotto della gente comune (cf. *Symp.* 35, *Nec.* 21, *Herm.* 84); così gli Olimpî, nella rappresentazione che secoli di letteratura hanno dato di loro, se visti obiettivamente, invece di essere modello e garanzia di un ordine, almeno etico se non metafisico, fondamentalmente sano e integro, mostrano di partecipare – quasi paradigma rovesciato – delle manchevolezze, intellettuali e morali, degli uomini al punto da risultare uguali o anche inferiori ad essi (§§ 10, 16). In loro, Prometeo combatte gli stessi avversari contro cui è ostinatamente (ostinatamente, perché in tutte le epoche questa è spesso una battaglia perduta) schierato Luciano. E a lui, che è già σοφιστής nella tradizione mitologica e letteraria classica, Luciano presta le sue stesse, retoricamente e filosoficamente raffinate, armi intellettuali.

¹⁰⁵ Il possesso di questa qualità accomuna il saggio al dio, cf. D.L. VI 105 (Diogene).

¹⁰⁶ Cf. Dover 1972, p. 32: «The Greek's relation with one of his gods was essentially the relation between subject and ruler... But a subject needs something else: the opportunity to assert himself by ridiculing the ruler. Fifth-century comedy provided a notable outlet for this kind of self-assertion by depicting deities not only as worsted by aggressive humans... but also as stupid, greedy and cowardly». Branham 1989, pp. 173 s., ha attirato l'attenzione su questa pagina di Dover in relazione a Luciano.

¹⁰⁷ Cf., per es., l'elenco di vizi che dà Robinson 1979, p. 31.

¹⁰⁸ Secondo l'efficace definizione di Robinson 1979, p. 29.

¹⁰⁹ Cf. Fraenkel 1977, p. 8: «Se si vuole definire con una parola la qualità suprema della divinità greca prima di Platone... si deve dire οἱ κρείττονες, *praepotentes*, prepotenti nel vero senso etimologico. La morale verso la divinità (Pindaro, tragici attici) è che l'uomo non deve cercare di elevarsi agli dei: l'uomo deve conservare il suo posto nel mondo e gli dei sono sopra di lui».

Dopo un veloce scambio di battute tra Prometeo e Hermes, in cui questi si mostra più rispettoso che all'inizio e il Titano accenna fiduciosamente al suo liberatore e al suo possesso del segreto di Teti, il *Prometheus* è concluso da un tratto di tecnica dialogica (§ 21 ἡμεῖς δὲ ἀπίωμεν) che ribadisce, come altre volte¹¹⁰, il legame formale tra dialogo luciano e dialogo platonico¹¹¹. Anche in questo, il *Prometheus* si dimostra una compiuta e matura sintesi delle molteplici ispirazioni luciane, perfettamente fuse e raccordate insieme. Un inizio drammatico, che rimanda a una tragedia ben nota, e una chiusa 'dialogica' (esiste un ulteriore elemento unificatore di questi due momenti, la natura 'scenica' inerente al dialogo platonico stesso come forma letteraria¹¹²) incorniciano un testo denso di parodia epica e motivi aristofanei e platonici, centrato attorno ad un protagonista, Prometeo, che incarna, nei suoi tratti di sottile ragionatore e dissacratore – nello stesso tempo già mitici e ora da Luciano attualizzati –, l'eroe satirico' luciano come pochi altri¹¹³.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson 1976a = G. Anderson, *Some Alleged Relationships in Lucian's Opuscula*, *AJPh* 97 (1976), pp. 262-275.
- Anderson 1976b = G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976.
- Anderson 1989 = G. Anderson, *The 'pepaideumenos' in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire*, *ANRW II* 33.1, Berlin-New York 1989, pp. 79-208.
- Anderson 1994 = G. Anderson, *Lucian: Tradition versus Reality*, *ANRW II* 34.2, Berlin-New York 1994, pp. 1422-1447.
- Arrighetti 1955 = G. Arrighetti, *Filodemo Περὶ Θεῶν III, fr. 74-82, Pap. Herc. 157*, *PP* 10 (1955), pp. 322-356.
- Atti Convegno Cagliari 1995 = Atti del Convegno internazionale Intertestualità: il dialogo fra testi nelle letterature classiche*, Cagliari, 24-26 novembre 1994 = *Lexis* 13 (1995).
- Baldwin 1973 = B. Baldwin, *Studies in Lucian*, Toronto 1973.

¹¹⁰ Cf. anche Luc. *DMort.* 22, 9, *Gall.* 33, *IConf.* 19, *Pisc.* 52, *Icar.* 34, *Pro Im.* 29.

¹¹¹ Cf., per es., Pl. *Euthyphr.* 15e, *Men.* 100b, *Phaedr.* 279c, *Prot.* 362a. Cf. anche la n. 60.

¹¹² La parentela del dialogo platonico con i generi drammatici, e soprattutto con la commedia, è largamente riconosciuta: cf. Brock 1990; Nightingale 1995, in partic. pp. 4, 172-192; Canfora 2014, pp. 5-15 (cap. I: 'I dialoghi di Platone come atti scenici').

¹¹³ Uno dei più importanti tratti distintivi che sono stati attribuiti all'eroe satirico nei recenti studi ad esso dedicati (Camerotto 2012; Deriu 2012/2013, pp. 170-173, 334-338; Camerotto 2014, pp. 119, 158, 218-223), quello dell'isolamento, dell'estraneità, dello sguardo da fuori, è condiviso da Prometeo. Luciano, nel pieno rispetto della tradizione, epico-tragica ma anche comica (si pensi al personaggio degli *Uccelli*, in cui Aristofane, creando un ideale seguito al racconto mitico esiodeo, sfrutta comicamente la sua insofferenza per il mondo divino, il suo essere μισόθεος [*Av.* 1549], e la sua predisposizione a schierarsi dalla parte degli uomini), colloca Prometeo al margine della comunità degli Olimpici: in ogni caso, il punto d'osservazione che egli occupa (idealmente, ma anche spazialmente, nella sua condizione di reietto incatenato) è 'esterno', non integrato, distaccato, prospettico, come quello di altri eroi satirici luciani (per es. Icaromenippo, Caronte, Timone, Momos).

- Baldwin 1980 = B. Baldwin, *Lucian and Europa. Variations on a Theme*, AClass 23 (1980), pp. 115-119.
- Berdozzo 2011 = F. Berdozzo, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlin-Boston 2011.
- Berthiaume 1982 = G. Berthiaume, *Les rôles du mégéiros*, Leiden 1982.
- Bianchi 1961 = U. Bianchi, *Prometheus, der titanische Trickster*, Paideuma 7 (1961), pp. 414-437.
- Bielohlawek 1983 = K. Bielohlawek, *Precettistica conviviale e simposiale nei poeti greci*, in Vetta 1983, pp. 95-116.
- Blundell 1986 = S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, London-Sydney-Dover 1986.
- Bompaire 1958 = J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958.
- Bompaire 1983 = J. Bompaire, *Le destin dans le 'Zeus confondu' de Lucien de Samosate*, in *Visages du destin dans les mythologies (Mélanges J. Duchemin)*, publ. par F. Jouan, Paris 1983, pp. 131-136.
- Bompaire 2003 = *Lucien. Oeuvres*, Tome III, opuscles 21-25, texte établi et traduit par J. Bompaire, Paris 2003.
- Bowersock 1987 = G.W. Bowersock, *The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces*, in AA. VV., *Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Entretiens Hardt 33, Vandoeuvres-Genève 1987, pp. 291-320.
- Bowie 1970 = E.L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, Past and Present 46 (1970), pp. 3-41.
- Branham 1989 = R.B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge Mass.-London 1989.
- Brock 1990 = *Plato and comedy*, in *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir K. Dover*, ed. by E.M. Craik, Oxford 1990, pp. 39-49.
- Brown 1947 = N.O. Brown, *Hermes the Thief*, Wisconsin 1947.
- Burkert 1988 = W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il 'Trickster' fondatore*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli - N.F. Parise, Roma-Bari 1988, pp. 163-175.
- Cabrero 2001 = M. del Carmen Cabrero, *El Prometeo de Luciano: La humanidad tras la retórica*, Florentia Iliberritana 12 (2001), pp. 47-63.
- Camerotto 1998 = A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma 1998.
- Camerotto 2012 = A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua dello straniero: satira e straniamento in Luciano di Samosata*, Prometheus 38 (2012), pp. 217-238.
- Camerotto 2014 = A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine 2014.
- Canfora 2014 = L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari 2014.
- Caster 1937 = M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937.
- Cherniss-Helmbold 1957 = H. Cherniss and W.C. Helmbold, *Plutarch's 'Moralia'*, XII, London-Cambridge Mass. 1957.
- Citti 1986 = V. Citti, *La parola ornata. Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica*, Bari 1986.
- Coenen 1977 = J. Coenen, *Lukian. Zeus tragodos*, Meisenheim am Glan 1977.
- Conacher 1980 = D.J. Conacher, *Aeschylus' 'Prometheus Bound'. A Literary Commentary*, Toronto 1980.

- Conte 1985 = G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino 1985².
- Conte-Barchiesi 1989 = G.B. Conte e A. Barchiesi, *Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità*, in *Lo spazio letterario di Roma antica. I La produzione del testo*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina, Roma 1989, pp. 81-114.
- Croiset 1882 = M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, Paris 1882.
- Degani 1987 = E. Degani, *Giambici (Poeti)*, in AA. VV., *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milano, 1987, II, pp. 1005-33.
- Delz 1950 = J. Delz, *Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten*, Freiburg 1950.
- Denniston 1954 = J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954².
- Deriu 2012/2013 = M. Deriu, *L'eroe satirico di Luciano tra Aristofane e Platone*, tesi di dottorato (in cotutela Univ. di Trento-Univ. de Barcelona) discussa presso l'Univ. di Trento nell'a.a. 2012/2013.
- De Vivo-Spina 1992 = 'Come dice il poeta'. *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, a cura di A. De Vivo e L. Spina, Napoli 1992.
- Dickie 1987 = M.W. Dickie, *Lo φθόνος degli dei nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo*, A&R 32 (1987), pp. 113-25.
- Diels 1917 = H. Diels, *Philodemos über die Götter drittes Buch*, Abhandl. königl. Preuss. Akad. Wiss. philos.-hist. Kl. 1916.4, Berlin 1917.
- D'Ippolito 1985 = G. D'Ippolito, *L'approccio intertestuale alla poesia. Sondaggi da Vergilio e dalla poesia cristiana greca di Gregorio e di Sinesio*, Palermo 1985.
- Dover 1968 = K.J. Dover, *Aristophanes. Clouds*, Oxford 1968.
- Dover 1972 = K.J. Dover, *Aristophanic Comedy*, Berkeley-Los Angeles 1972.
- Dubel 1994 = S. Dubel, *Dialogue et autoportrait: les masques de Lucien*, in *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon*, éd. par A. Billault, Lyon 1994, pp. 19-26.
- Duchemin 1974 = J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*, Paris 1974
- Duchemin 1976 = J. Duchemin, *Prométhée satirique et Prométhée comique: aspects folkloriques d'un dieu*, Sileno 2 (1976), pp. 5-34.
- Dunbar 1995 = N. Dunbar, *Aristophanes Birds*, Oxford 1995.
- Easterling-Miles 1999 = P. Easterling and R. Miles, *Dramatic Identities. Tragedy in late antiquity*, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. by R. Miles, London-New York 1999, pp. 95-111.
- Encicl. Arte Ant. = *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, VI, Roma 1965.
- Estrella-Driban 1999 = L.S. de Estrella y E.R. de Driban, *El Prometeo de Luciano, sólo un ejercicio retórico?*, Revista de Estudios Clásicos 28 (1999), pp. 75-82.
- Farnell 1933 = L.R. Farnell, *The paradox of the 'Prometheus Vincitus'*, JHS 53 (1933), pp. 40-50.
- Ferguson 1974 = J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1974 (trad. it. di *The Religions of the Roman Empire*, London 1970).
- Fitton-Brown 1959 = A.D. Fitton-Brown, *Prometheia*, JHS 79 (1959), pp. 52-60.
- Fraenkel 1977 = E. Fraenkel, *Due seminari romani di Eduard Fraenkel: 'Aiace' e 'Filottete' di Sofocle*, Roma 1977.
- Franco 1988 = C. Franco, *La competenza del destinatario nella parodia tragica aristofanea*, in *La polis e il suo teatro/2*, a cura di E. Corsini, Padova 1988, pp. 213-232.
- Froleyks 1973 = W.J. Froleyks, *Der ΑΓΩΝ ΛΟΓΩΝ in der antiken Literatur*, Bonn 1973.

- Gallavotti 1932 = C. Gallavotti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, Lanciano 1932.
- García Pérez 2006a = D. García Pérez, *Prometeo. El mito del héroe y del progreso. Estudio de literatura comparada*, Mexico 2006.
- García Pérez 2006b = D. García Pérez, *Prometeo. Tradición y progreso*, Nova Tellus 24 (2006), pp. 77-109.
- Garzya 2001 = A. Garzya, *Prométhée chez Lucien*, in ΟΠΩΡΑ. *La belle saison de l'hellénisme. Études de littérature antique offertes au Recteur J. Bompaire*, Paris 2001, pp. 139-144.
- Gazza 1953 = V. Gazza, *I tre scritti affini di Luciano: Ζεὺς ἐλεγχόμενος, Ζεὺς τραγῳδός, Θεῶν ἐκκλησία*, Aevum 27 (1953), pp. 1-17.
- Gernet 1983 = L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983 (trad. it. di *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968).
- Giangrande 1968 = G. Giangrande, *Théocrite, Simichidas et les 'Thalises'*, AC 37 (1968), pp. 491-533 (= *Scripta Minora Alexandrina I*, Amsterdam 1980, pp. 119-161).
- Goldhill 2002 = S. Goldhill, *Being Greek under Rome*, Cambridge 2002.
- Guarducci 1926 = M. Guarducci, *Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi*, MAL ser. VI 2, 1926, pp. 379-459.
- Hall 1981 = J. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981.
- Halliwell 1991 = S. Halliwell, *Comic satire and freedom of speech*, JHS 111 (1991), pp. 48-70.
- Handley 1965 = E.W. Handley, *The Dyskolos of Menander*, London 1965.
- Helm 1906 = R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906.
- Helm 1927 = R. Helm, *Lukianos*, in RE XIII 2 (1927), coll. 1725-1777.
- Hengel 1977 = M. Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia 1977.
- Herington 1972 = C.J. Herington, *The Older Scholia on the 'Prometheus Bound'*, Lugduni Batavorum 1972.
- Holland 2004 = G.S. Holland, *Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' Περὶ Παρρησίας*, in *Philodemus and the New Testament World*, ed. by J.T. Fitzgerald, D. Obbink and G.S. Holland, Leiden-Boston 2004, pp. 245-267.
- Hopkinson 2008 = N. Hopkinson, *Lucian. A Selection*, Cambridge 2008.
- Householder 1941 = F.W. Householder, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York 1941.
- Joly 1956a = R. Joly, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruxelles 1956.
- Joly 1956b = R. Joly, *Vie idéale et apothéose philosophique*, AC 25 (1956), pp. 73-84.
- Jones 1986 = C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass.-London 1986.
- Karavas 2005 = O. Karavas, *Lucien et la tragédie*, Berlin-New York 2005.
- Kelly 1979 = H.A. Kelly, *Tragedy and the performance of tragedy in late Roman antiquity*, Traditio 35 (1979), pp. 21-44.
- Kennedy 1972 = G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton 1972.
- Kokolakis 1960 = M. Kokolakis, *Lucian and the tragic performances in his time*, Platon 12 (1960), pp. 67-109.
- Lemke 1973 = D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, München 1973.
- Macleod 1956 = M.D. Macleod, *A note on Lucian's Prometheus Es in verbis*, CQ n.s. 6 (1956), p. 237.

- Macleod 1972-1987 = M.D. Macleod, *Luciani Opera*, I-IV, Oxonii 1972-1987.
- Macleod 1979 = M.D. Macleod, *Lucian's Activities as a μισαλαζών*, *Philologus* 123 (1979), pp. 326-328.
- Macleod 1994 = M.D. Macleod, *Lucianic Studies since 1930*, ANRW II 34.2, Berlin-New York 1994, pp. 1362-1421.
- Martin 1982 = J.-P. Martin, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Rome 1982.
- Martínez Astorino 2001-2002 = P. Martínez Astorino, *Prometeo y las versiones romanas de la creación del hombre*, *Auster* 6-7 (2001-2002), pp. 53-67.
- Masaracchia 1985 = A. Masaracchia, *Per l'interpretazione del Prometeo I*, QUCC n.s. 20 (1985), pp. 43-59.
- Mastromarco 1984 = G. Mastromarco, *Pubblico e memoria letteraria nell'Atene del quinto secolo*, *Quaderni A.I.C.C. di Foggia* 4 (1984), pp. 65-86.
- Mastromarco 2006 = G. Mastromarco, *La paratragodia, il libro, la memoria*, in ΚΩΜΩΙΔΟΤΡΑΓΩΙΔΙΑ. *Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, a cura di E. Medda, M.S. Mirto e M.P. Pattoni, Pisa 2006, pp. 137-191.
- McCarthy 1934 = B.P. McCarthy, *Lucian and Menippus*, *YCIS* 4 (1934), pp. 3-55.
- Mestre 1997 = F. Mestre, *Retórica y diálogo contra el sirio*, *Synthesis* 4 (1997), pp. 21-31.
- Mestre 2000 = F. Mestre, *Segunda Sofística y Luciano de Samosata*, in *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el fin del milenio*, ed. A.M. González de Tobia, La Plata 2000, pp. 61-76.
- Mestre-Gómez 2010 = F. Mestre y P. Gómez (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona 2010.
- von der Mühl 1983 = P. von der Mühl, *Il simposio greco*, in Vetta 1983, pp. 5-28.
- Müller 1929 = L. Müller, *De Luciani dialogorum rhetoricorum compositione*, *Eos* 32 (1929), pp. 559-586.
- Mund-Dopchie 1983 = M. Mund-Dopchie, *La notion de progrès chez les Grecs*, *LEC* 51 (1983), pp. 201-18.
- Nervegna 2007 = S. Nervegna, *Staging Scenes or Plays? Theatrical Revivals of "Old" Greek Drama in Antiquity*, *ZPE* 162 (2007), pp. 14-42.
- Nesselrath 1985 = H.-G. Nesselrath, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin-New York 1985.
- Nightingale 1995 = A.W. Nightingale, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge 1995.
- O'Brien 1985 = M.J. O'Brien, *Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness*, *CQ* n.s. 35 (1985), pp. 264-277.
- Oltramare 1926 = A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.
- Pease 1955-58 = A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum I-II*, Cambridge Mass. 1955-1958.
- Pellizer 1983 = E. Pellizer, *Della zuffa simpotica*, in Vetta 1983, pp. 29-41.
- Phinney 1971 = E. Phinney, *Perseus' Battle with the Gorgons*, *TAPhA* 102 (1971), pp. 445-463.
- Pinto 1974 = M. Pinto, *Presenza di Esiodo nelle opere di Luciano*, *RIL* 108 (1974), pp. 972-990.
- Pisi 1990 = P. Pisi, *Prometeo nel culto attico*, Roma 1990.
- Polacco 1998 = M. Polacco, *L'intertestualità*, Roma-Bari 1998.
- Reardon 1989 = B.P. Reardon, recensione a Jones 1986, *CPh* 84 (1989), pp. 271-275.

- Rein 1894 = T.W. Rein, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Lucian*, Diss. Tübingen 1894.
- Reinhardt 1974 = U. Reinhardt, *Mythologische Beispiele in der Neuen Komödie (Menander, Plautus, Terenz)*, Mainz 1974.
- Rhodes 1981 = P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981.
- Rist 1972 = J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge 1972.
- Robinson 1979 = C. Robinson, *Lucian and his influence in Europe*, London 1979.
- Romm 1990 = J. Romm, *Wax, Stone, and Promethean Clay: Lucian as Plastic Artist*, *ClAnt* 9 (1990), pp. 74-98.
- Rudhardt 1970 = J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, *MH* 27 (1970), pp. 1-15.
- Saïd 1985 = S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985.
- Schmitt Pantel 1992 = P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992.
- Schwartz 1965 = J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles 1965.
- Séchan 1951 = L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris 1951.
- Seeck 1990 = G.A. Seeck, *Lukian und die griechische Tragödie*, in *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum/Théâtre et société dans l'empire romain*, hrsgg. J. Blänsdorf, J.-M. André und N. Fick, Tübingen 1990, pp. 233-241.
- Silk 1993 = M.S. Silk, *Aristophanic paratragedy*, in *Tragedy, Comedy and the Polis*, ed. by A.H. Sommerstein (et al.), Bari 1993, pp. 477-504.
- Solmsen 1949 = F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca NY 1949.
- Sommerstein 1985 = A.H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes V: Peace*, London 1985.
- Spina 1986 = L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli 1986.
- Stoessl 1988 = F. Stoessl, *Der Prometheus des Aischylos als geistesgeschichtliches und theatergeschichtliches Phänomen*, Stuttgart 1988.
- Stoianovici 1961 = L. Stoianovici, *Le Prométhée de Lucien*, *StudClas* 3 (1961), pp. 385-393.
- Svenbro 1984 = J. Svenbro, *La parola e il marmo: alle origini della poetica greca*, Torino 1984 (trad. it. di *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976).
- Thomson 1932 = G. Thomson, *Aeschylus. The Prometheus Bound*, Cambridge 1932.
- Urefia Bracero 1995 = J. Urefia Bracero, *El diálogo de luciano: ejecución, naturaleza, y procedimientos de humor*, Amsterdam 1995.
- Vernant 1977 = J.-P. Vernant, *Sacrifice et alimentation humaine: à propos du Prométhée d'Hésiode*, *ASNP* s. III 7 (1977), pp. 905-940.
- Vernant 1979 = J.-P. Vernant, *A la table des hommes*, in M. Detienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 37-132 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982).
- Vetta 1983 = *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, a cura di M. Vetta, Roma-Bari 1983.
- Visa-Ondarçuhu 2006 = V. Visa-Ondarçuhu, *La notion de parrhèsia chez Lucien*, *Pallas* 72 (2006), pp. 261-278.
- West 1966 = M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.
- West 1979 = M.L. West, *The Prometheus Trilogy*, *JHS* 99 (1979), pp. 130-148.

Whitmarsh 2001 = T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire: the Politics of Imitation*, Oxford 2001.

Whitmarsh 2005 = T. Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford 2005.

Wilamowitz 1914 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos Interpretationen*, Berlin 1914.