

Valentina Felici

L'UOMO E IL *KOSMOS*
L'IDEA DI DESTINO NELLA LETTERATURA GRECA
DI ETÀ ELLENISTICA

Il destino nella religione greca

Dietro il termine “destino” si celano il timore e lo sgomento che l'uomo prova dinanzi all'ignoto. Ciò che non conosciamo ci rende consapevoli dei limiti posti alla capacità dell'uomo di autodeterminarsi. La riflessione dei greci in merito al rapporto tra l'uomo e il *kosmos* è quantomai attuale poiché in ogni epoca gli uomini si sono interrogati sulla loro condizione di esseri mortali.

Nella concezione religiosa greca il mondo appare organizzato secondo una struttura ordinata, caratterizzata da una sua finalità. All'uomo, tuttavia, non è dato di conoscere il corso degli eventi e, pertanto, di influenzare lo svolgimento degli accadimenti naturali. Ciò significa che non è possibile riportare le vicissitudini umane a cause razionali; il destino è, dunque, il simbolo dell'imprevedibile, dell'irrazionale. A questo punto si manifesta l'esigenza di fornire un volto, seppure simbolico, all'irrazionale. Presso la religione greca possiamo riscontrare la divinizzazione di tutte le forze della natura; allo stesso modo anche il destino viene per così dire personificato, celandosi dietro un'immagine misteriosa. Il destino, a differenza delle altre divinità tipicamente antropomorfe, non ha una connotazione ben definita ma assume peculiarità molteplici, proprio come è mutevole e varia la sua natura.

Sono numerose anche le sfumature lessicali dei termini che in greco corrispondono alle parole: “caso”, “sorte”, “fortuna” e simili. Nei poemi omerici il destino è indicato con il termine “Moirai”, il cui significato letterale è “parte” vale a dire la parte di vita, di felicità, di sfortuna che è assegnata all'uomo. Accanto all'idea di una *Moirai* universale si prospetta, a partire dai poemi omerici, l'immagine di tre *Moirai* sorelle: *Atropos*, *Clotho* e *Lachesis*. Il mito, se così si può chiamare, delle *Moirai* diventa la rappresentazione dello scorrere incessante del tempo, che lentamente consuma la vita dell'uomo. *Atropos* significa l'“inesorabile” (alla stessa area semantica appartengono l'aggettivo *atropos*, *atropon* che vuol dire “non arato” e in generale “ciò che non si può volgere, piegare all'indietro perciò eterno, immutabile” e il sostantivo *atropia* “inflexibilità, rigore”); *Clotho* è la “filatrice” (le *moirai*, infatti,

per ogni mortale regolavano la durata della vita dalla nascita alla morte con l'aiuto di un filo che una filava, la seconda avvolgeva e la terza tagliava allorché la vita corrispondente era terminata); *Lachesis* significa per l'appunto “destino, sorte” – da notare la corrispondenza con *lache* che vuol dire “parte, porzione, posto”. L'impulso greco a foggare la vita secondo una misura umana, porta ad indicare una parte del divenire cosmico come una “moira” che viene assegnata ad ogni singolo uomo. Di fronte agli dei, di fronte al destino l'uomo greco avverte la sua inadeguatezza ma, nonostante ciò, continua a seguire quell'impulso ad autodeterminarsi. Gli uomini non sono mai considerati marionette guidate da un destino cieco o da una divinità capricciosa.

Un altro termine usato dai greci per indicare il destino è *Ananke*, che significa “necessità, costringimento” (deriva dalla radice indo-europea **anek*): il destino è inteso come necessaria legge di natura, forza maggiore che diventa il mezzo per costringere ed opprimere l'uomo. Tuttavia la parola più comune per indicare il fato e la sorte è *Tyche*. Questo termine è una *vox media* come il corrispettivo latino *Fortuna*, vale a dire che non ha di per sé valore positivo o negativo ma tali interpretazioni sono dettate dal contesto in cui agisce. La *Tyche* indica uno *status*, una condizione; rappresenta, per l'appunto, la sorte fortuita, accidentale, imprevedibile. Le sfumature, cui si presta l'interpretazione della *Tyche*, sono molteplici: se da un lato la *Tyche* si rivela irrazionale e mutevole, dall'altro spesso coincide con l'ineluttabilità espressa dal termine “*ananke*”. Il termine *Tyche* è passato poi ad indicare la Fortuna in senso astratto ovvero il Caso divinizzato, spesso personificato da una divinità femminile. La *Tyche*, sconosciuta ai poemi omerici, in seguito ha assunto grande importanza fino all'età romana. Non possiede mito poiché è solamente un'astrazione, talvolta assimilata ad altre divinità come *Iside* oppure implicata in forme di sincretismo religioso come nel caso di *Isityche*, simbolo di potenza (metà Provvidenza e metà Caso) alla quale è sottomesso il mondo. Ogni *polis* ha la sua *tyche* che iconograficamente è rappresentata incoronata da torri come le divinità poliadi oppure cieca. Tutto ciò è puro gioco di simboli e non appartiene alla mitologia propriamente detta¹.

¹Anche i Romani avevano termini diversi per indicare la sorte: *Sors*, *Fatum*, *Fortuna*. La *Sors* indica la sorte intesa come sorteggio, tanto che le *sortes* erano le tavolette per tirare a sorte; altri significati del termine sono “oracolo, responso” oltre che “condizione, grado” di qui l'analogia con la *Moira* greca ossia la “parte avuta in sorte”. Il *Fatum* è il dio del destino per i romani: all'origine di questa parola si collega la radice del verbo “parlare”, *fari*, che designava la parola del Dio cui si applicava una decisione divina irrevocabile. Successivamente, sotto l'influenza della religione greca, *Fatum* viene inteso come pluralità di divinità; a Roma, presso i rostri, esistevano tre statue chiamate i tre *Fata* che rappresentavano le Sibille. Nel folklore romano sono nate poi le “fate”. Il dio Fato è stato inteso come mascolinizzazione di *Fatum*, come una sorta di demone personale che simboleggia il destino individuale, analogo al *Genius*. Il destino femminile è stato personificato da una *Fata* equivalente tardo di una Giunone primitiva. Oltre al binomio *Fata/Fatum* esiste quello *Fors/Fortuna*, dove *Fors* è il principio maschile del caso e *Fortuna* il principio femminile. La formula *Fors Fortuna* indica sostanzialmente una sola divinità considerata nell'aspetto maschile e femminile. La *Fortuna* romana si identifica con la *Tyche* greca, viene rappresentata con il corno dell'abbondanza, con

LE CONTRADDIZIONI DELL'ETÀ ELLENISTICA

L'istituto monarchico e la cultura greca

L'età ellenistica rappresenta il tramonto della civiltà greca, che aveva vissuto il periodo di maggior splendore nell'età classica (V-IV secolo a.C.). La situazione storica, politica e sociale segna in maniera indelebile la cultura greca in tutte le sue manifestazioni. Sul piano politico si impone una nuova forma di potere: la monarchia. Questo è senza dubbio l'evento che più di ogni altro contribuisce a smantellare radicalmente la visione politica greca, ancorata al *mikrokosmos* della *polis*.

La trasformazione, tuttavia, non si è rivelata improvvisa né senza ragioni; esistevano le premesse per un cambiamento: la crisi che attraversarono le *poleis* dopo la guerra del Peloponneso; nonché le teorizzazioni dell'ideale monarchico, ad opera di filosofi e retori del IV secolo a.C., estremamente critici nei confronti del disordine democratico.

È in questo contesto che appare sulla scena la figura di Alessandro Magno, che diventa agli occhi dei greci l'eroe provvidenziale che unifica il mondo occidentale. Se prima poteva risultare impossibile creare un impero universale, ora le condizioni storiche favoriscono le ambizioni di Alessandro. Il sovrano macedone diventa l'unico in grado di liberare i greci d'Asia e di vendicare, così, i mali sofferti durante le guerre persiane. Nello stesso tempo Alessandro, pur non essendo greco, si fa interprete delle aspirazioni dei greci incanalandole nel suo disegno politico. Ed è questa la prima contraddizione che apre le porte alla monarchia ellenistica: i greci invocano Alessandro come liberatore e si ritrovano sudditi. Tutto ciò è, tuttavia, celato dietro il profondo rispetto che Alessandro manifesta nei confronti della cultura greca. Alessandro conquista l'*oikoumene* attraverso lo spirito greco, che anima le sue gesta.

Ed è in una dimensione geografica immensa che la cultura greca continua a vivere accanto a ciò che greco non è. Dunque dal *mikrokosmos* politico e sociale della *polis*, la civiltà greca passa a vantare il suo primato nell'*oikoumene*. La cultura greca ora si trova non soltanto in un contesto assai lontano dalle dimensioni “a misura d'uomo” della *polis*, ma anche asservita alla volontà di un sovrano. Questo disorientamento, in cui versano i greci dell'ellenismo, emerge in tutti i campi della

un timone (poiché pilota la vita degli uomini) e il più delle volte cieca. Il culto della *Fortuna* fu introdotto da Servio Tullio; il re che fu il favorito della *Fortuna*. Si narra che la *Fortuna* sia stata innamorata di Servio, nonostante fosse un mortale, non a caso una statua di Servio si ergeva nel tempio della Dea. La dea *Fortuna* viene invocata dai romani con ogni sorta di epiteti: *Redux* (per chiedere il ritorno da un viaggio), *Publica*, *Huiusce diei* (la *Fortuna* particolare del giorno presente) etc. Sotto l'impero ogni imperatore aveva la propria *Fortuna*, inoltre a poco a poco la *Fortuna* fu assimilata ad altre divinità come accade per la *Tyche*.

cultura. Il disagio, che prova l'uomo ellenistico, muove dalla sua condizione sociale: per la prima volta i greci rappresentano lo status più basso di una struttura piramidale, che vede all'apice il *Basileus* con al séguito un esercito imponente. Con il termine *ypotaptolemoi* (sudditi) si intende per altro una entità sociale molto variegata, composta da etnie diverse che spesso hanno molto poco in comune. Inoltre anche chi è rappresentante dell'autorità politica, il *Basileus*, si mostra ai sudditi in una veste religiosa che rende le sue azioni eccezionali perché dettate dalla volontà divina.

La religiosità greca tradizionale riservava forme di culto, oltre che alle divinità olimpiche, ad eroi (soprattutto fondatori di città) solo dove era rimasta qualche traccia della regalità arcaica. L'Oriente, viceversa, fornisce esempi di monarchie teocratiche, nelle quali il re è considerato come un dio o come vicario della divinità. Alessandro è il primo a fondare il culto regio: in quanto figlio di Zeus Ammone è l'eroe che compie imprese inimitabili ed eccezionali. L'istituzionalizzazione della *proskynesis* (l'inchino che i sudditi dovevano fare in sua presenza), l'istituzione di rituali in suo onore, nonché la fondazione di città che portavano il suo nome sono la manifestazione tangibile dell'aura divina che si è creata attorno al sovrano. Dopo la morte di Alessandro la figura del monarca continua ad essere caratterizzata da connotati mistici: il re è *nomos empsychos* ossia legge incarnata; prerogativa fondamentale del sovrano è la *Nike*, la vittoria come dimostrazione terrena del favore degli dei (da ciò scaturiscono i *cognomina victoriae*: *Nikator*, *Kallinikos*, *Nikephoros* etc.); il sovrano, come la divinità, è *soter* ("salvatore"), *euergetes* ("benefattore"), *epiphanes* ("che si rivela"), *theos* ("dio").

Lo smarrimento dell'uomo ellenistico di fronte alla storia

L'uomo non si riconosce più nella realtà storica, per questo cerca di rispondere alle sue nuove esigenze spirituali rivolgendosi alla religione e alla filosofia. Le soluzioni che propone la dimensione religiosa sono basate su due atteggiamenti antitetici: da un lato l'exasperazione del rapporto con la divinità che porta al misticismo, dall'altro il sereno distacco dagli dèi che propone un'interpretazione scettica.

Soprattutto tra le masse, schiacciate dalla crisi sociale, si diffondono culti emozionali, estatici che procurano al fedele un contatto diretto e personale con la divinità (basti pensare al culto di Dioniso, che si presta anche ad associazioni sincretistiche con altre divinità; oppure alla diffusione delle divinità orientali come Cibele e ancora all'accrescere del numero degli adepti del culto di Iside). La dottrina di Evemero, al contrario, riduce la visione degli Dèi ad una dimensione umana: le divinità non sono altro che eroi, dunque uomini, divinizzati. In questo contesto

storico e religioso subentra la *Tyche*, che viene ad assumere nell'ellenismo un ruolo predominante fino a quel momento sconosciuto. La *Tyche*, per alcuni, rappresenta una forma mascherata dello scetticismo, la negazione della Provvidenza divina, la personificazione del *Chaos*.

Se le risposte fornite dalla religione non sono sufficienti, ecco che subentra una nuova dimensione filosofica. L'astrologia, le pratiche magiche, le iniziazioni mistiche non sono soluzioni adeguate per i greci, popolo avvezzo alla discussione e alla disputa. L'unico mezzo alternativo, di fronte ai rovesci storici procurati da uno strano destino, risiede nella filosofia. La riflessione filosofica, questa volta, privilegia l'etica vale a dire la dimensione individuale che accomuna tutti gli uomini. Se l'uomo non può agire concretamente nella storia poiché non ha più le armi della politica, tanto vale che rifletta sulla sua esistenza individuale. La vita deve avere come fine la ricerca dell'imperturbabilità di fronte a qualunque rovescio inflitto dalla *Tyche*.

Gli epicurei parlano dell'atarassia, l'assenza di turbamento che l'uomo può perseguire solo se lontano dagli affanni della vita pubblica (in tal senso va interpretato il motto epicureo *lathe biosas* “vivi nascosto”) e se padrone dei suoi istinti e delle sue paure. Epicuro concretizza questo ideale di pace spirituale riportando tutta la realtà ad una dimensione materialistica. Tutto ciò che esiste è un aggregato di atomi, perciò quello che non si riconduce alla rappresentazione corporea non esiste. Il compito del saggio consiste nel liberare l'uomo dal timore della morte e dal timore degli Dèi. La morte è disgregazione degli atomi che costituiscono tanto il corpo quanto l'anima; per questo non c'è motivo di temere cosa accadrà all'anima poiché questa perisce con il corpo. Il timore degli Dei viene superato partendo dal presupposto dell'atarassia: gli Dei conducono una vita indisturbata “tra i mondi” presenti nell'universo per questo sono indifferenti nei confronti delle vicende umane. L'esistenza tranquilla per Epicuro avrebbe reso l'uomo impavido anche nei confronti della *Tyche*.

Al materialismo epicureo si affianca la visione razionale degli stoici, che presenta il mondo organizzato secondo un'intelligenza superiore. Questa intelligenza (*Nous, Logos*) è immanente al mondo ed è immaginata come un fuoco. All'uomo, dunque, non rimane che vivere in conformità con le leggi della natura. Ciò è possibile poiché una parte dell'anima umana è essa stessa fuoco e al momento della conflagrazione generale del mondo l'anima si riunirà al *Nous*. L'uomo, durante la vita terrena, deve far emergere la componente razionale e dominare gli istinti legati alla sua natura corporea. L'ideale stoico conduce all'apatia, vale a dire “l'assenza di passioni” che costituisce la perfetta padronanza di sé. Tutte queste proposte, tuttavia, vacillano di fronte a quanto c'è di irrazionale nella realtà: la *Tyche*. I rovesci storici dell'ellenismo rendono consapevole l'uomo greco di come realmente il Caso può agire nella vita di un popolo così come nella vita di un singolo. Il popolo greco animato, fin

dall'età arcaica, da un desiderio di libertà – garantita dalla creazione della democrazia – si ritrova suddito di un impero vastissimo che lo rende pari ai *barbaroi*. La storia dimostra ai greci che il mondo è inevitabilmente sorretto da qualcosa che non può essere compreso dall'uomo.

Il nuovo volto della Tyche

Nonostante le soluzioni proposte dalla filosofia e da nuove forme di religiosità, l'uomo ellenistico appare ancorato alla convinzione secondo la quale tutto è retto dalla *Tyche*. L'universo si mostra indifferente di fronte alle sorti umane: ogni cosa è sottratta al controllo, alla comprensione perché affidata al Caso. L'idea di *Tyche* non è nuova per la cultura greca racchiudendo in sé una molteplicità di concetti diversi: un passo lirico di Pindaro interpretava la *Tyche* sia come raggiungimento personale sia come accadimento toccato in sorte al singolo. Non è chiaro se la *Tyche* dipenda o meno dagli dei e soprattutto se la sua presenza possa escludere la fede nell'esistenza delle divinità olimpiche. In un dramma di Euripide, l'araldo Taltibio si domandava chi fosse a governare il mondo, se Zeus o la *Tyche*; ed è la *Tyche* a rafforzarsi a scapito dell'antica religione:

«Zeus, devo dire che li vedi gli uomini,

o piuttosto che questa è una leggenda

e che chi veglia sui mortali è il caso?» (Eur. *Ecuba* vv.488-491, trad. F. M. Pontani).

Sta di fatto che il caso o la Fortuna vanno ben oltre la comprensione umana. Non esiste alcun teorico della *Tyche*: tutti potevano vederla in azione, nessuno poteva spiegarne le origini. Nel IV secolo si diffonde la convinzione che la buona fortuna o immeritate ed imprevedibili sciagure dipendano esclusivamente dal Caso. Ad esempio Alessandro di Fere (in Tessaglia) era venerato come *Tychon* (Fortunato, lo stesso nome di un dio della fecondità). La potenza della *Tyche* era tale da mettere in discussione quanto le imprese di Alessandro erano state vittoriose per i suoi meriti oppure per il favore della Sorte. Anche i Diadochi sono considerati, da alcuni storici, impegnati in una funesta lotta con la *Tyche*. Tutti gli individui sono in balia del caso; non sono esclusi neppure i sovrani.

Anche la filosofia è costretta a scendere a patti con la *Tyche*. Ad esempio i peripatetici cercano di asservirla in una concezione finalistica, anche se Teofrasto afferma che molte sono le cose che accadono a caso e senza scopo. Demetrio del Falero è stato il primo a dedicare un trattato all'azione della Fortuna. Molti identificano la *Tyche* con Cibele e Iside oppure la considerano ancella di Afrodite (incarnazione, dunque, del capriccio femminile). Ogni individuo rivendica il possesso di una *Tyche* personale e specifica; questa convinzione è avvalorata dall'antico

concetto dello spirito privato o demone che presiede nel bene e nel male le sorti di ognuno. Perciò in questo senso, la *Tyche* viene a significare l'individualità distintiva di ciascuno e viene ad essere interpretata talvolta come dono provvidenziale (da ciò scaturisce il culto della *Tyche* di un sovrano) talvolta come forza puramente capricciosa.

Anche ogni singola città trova ascritta una sua *Tyche*, cui sono riservati culti volti ad allontanare le sciagure. La buona fortuna (*agathe Tyche*, *agathodaimon*) doveva proteggere e favorire le città con il loro territorio. Il culto più antico di cui si ha notizia, nasce in Beozia dove la figura di *Tyche* è associata a Pluto (dio della ricchezza) bambino. Molti sono i tentativi di dare un volto alla *Tyche*: Prassitele scolpì l'*Agathe Tyche* per Atene; la rappresentazione più significativa è quella inserita nel gruppo scultoreo creato da Eutichide di Sicione per Antiochia di Siria. L'originale di questa scultura è andato perduto ma dalle copie e dalle monete di età romana si possono individuare le caratteristiche principali: *Tyche* è rappresentata seduta sulla sua montagna con il dio-fiume, Oronte, ai suoi piedi mentre riceve ghirlande d'omaggio dai re seleucidi Seleuco I *Nikator* e Antioco I; lo sguardo pensieroso di *Tyche* sembra rivolgersi al futuro, la sua corona turrata simboleggia le mura della città e le fronde di palma la vittoria.

La Tyche nella commedia di Menandro

L'esperienza letteraria di Menandro rispecchia la vita culturale ateniese tra la fine del IV e la prima metà del III secolo. L'opera di Menandro muove dall'impulso a comprendere la realtà, tendenza che investe nell'ellenismo tutti i campi del sapere. Menandro si interroga sulle passioni umane sotto un profilo pragmatico che convoglia per l'appunto nella descrizione realistica della realtà. La vita riflessa da Menandro non è quella della commedia antica di Aristofane: in Aristofane la commedia aveva avuto un'impronta nettamente politica; viceversa i personaggi menandrei mostrano una consapevolezza solo occasionale e indiretta delle agitazioni e dei convulsi del mondo esterno. Menandro distanzia i suoi personaggi dalla vita politica propriamente detta, poiché nella vita reale la maggioranza degli individui è lontana da essa. Del genere comico vengono comunque mantenute la struttura convenzionale delle situazioni e la ripetitività degli schemi di base; tuttavia il disagio esistenziale dell'uomo ellenistico è costantemente presente sulla scena. Indice di questa sensazione di smarrimento è la perfetta identificazione del pubblico ateniese con le commedie menandree, partendo dalla consapevolezza che nella vita quotidiana domina la presenza della *Tyche*, elemento principale dell'intreccio comico in Menandro.

Le situazioni proposte da Menandro vengono continuamente turbate da ostacoli ed imprevisti che impongono soluzioni dinamiche ai protagonisti. A tale proposito è opportuno fare riferimento al *Dyskolos*, una della prima produzione di Menandro il cui titolo è stato variamente tradotto come “il bisbetico”, “il misantropo”, “un uomo difficile” ed altri ancora. In questa commedia, benché limitata per la sceneggiatura e per l'economia drammatica (ciò rivela la non completa padronanza del genere comico da parte del giovane Menandro), è essenziale il ruolo del dio Pan, artefice degli eventi mentre la *Tyche* agisce solo in parte per arrivare alla risoluzione dell'intreccio. La *Tyche* diventa ben presto parte integrante dell'intreccio, nei 500 versi dell'*Aspis* che ci sono giunti il prologo è affidato proprio alla *Tyche*, emblema del ruolo che Menandro attribuisce alla sorte nelle vicende umane. Da sempre il ruolo della *Tyche* nella commedia greca era tale da indurre il pubblico alla riflessione più che al riso; nello *Ione* di Euripide la *Tyche* per la prima volta si avvale di una funzione scenica rilevante (nella vicenda dello *Ione* la *Tyche* rappresenta il “Caso fortuito” senza connotazioni teologiche). L'*Aspis* può definirsi più che una commedia di caratteri la commedia della *Tyche*: è la Sorte a dominare la vicenda e a garantire la felice conclusione di tutto. Alla centralità di *Tyche* è subordinato anche il carattere negativo di Smicrine, che acquista particolare rilevanza solo grazie al meccanismo messo in moto dalla capricciosa divinità. Nell'atto primo, *Tyche* interviene dicendo dopo aver sentito Smicrine e Davo parlare di Cleostrato: «Se queste persone avessero avuto una disgrazia io, che sono una dea, non terrei loro dietro. Ma non sanno e vagano nell'errore [...]. Quando ci fu l'attacco dei barbari e il trombettiere dava ripetutamente il segnale, tutti accorrevano prendendo le armi che avevano a portata di mano. Così che si trovava accanto al padrone di Davo è corso a combattere con lo scudo di lui ed è caduto subito. Poiché lo scudo è stato trovato tra i cadaveri, e il volto del giovane era gonfiato in modo irriconoscibile, Davo si è sbagliato. Invece Cleostrato, entrato in battaglia con altre armi, è stato fatto prigioniero. Ma è vivo e molto presto sarà qui, sano e salvo. [...] Ora devo dirvi il mio nome: sono la dea che arbitra e amministra tutte queste vicende, la *Tyche*» (vv. 96-112, trad. G. Paduano).

Nella seconda fase della produzione menandrea, l'intreccio si complica grazie al ruolo attivo dei protagonisti. Questi ultimi acquistano di uno spessore psicologico ignoto alla commedia precedente. In questo aspetto va rintracciata senza dubbio l'influenza che ha esercitato su Menandro la scuola peripatetica ed in particolare l'opera di Teofrasto *I caratteri*, trattato in cui sono descritte trenta disposizioni della natura umana (ad es. l'adulazione, la scortesia, la diffidenza, la sfacciataggine etc.) da ciascuna delle quali dipende un tipo ben definito con costanti caratteristiche di comportamento. Menandro, tuttavia, supera la categorizzazione pura e semplice che offre Teofrasto in quanto attribuisce ai suoi personaggi una capacità di azione che li rende attivi sulla scena e non caricature di tipi funzionali alla vicenda. In tal senso

Menandro è erede della tragedia di Euripide poiché il suo è un teatro antropocentrico, in cui prende corpo un personaggio reale. Menandro porta sulla scena l'“uomo reale”, che come tale presenta una spiritualità complessa. Egli riconosce all'uomo un fondo di bontà, tanto che anche il malvagio acquisisce a conclusione della vicenda caratteri etici positivi. Se l'uomo è per sua natura buono, il male, l'errore sono frutto della *Tyche*, che con la sua presenza induce gli uomini ad inevitabili deviazioni dalla via del bene.

La spietata potenza della *Tyche* viene messa continuamente in rilievo, secondo quella vena pessimistico-malinconica peculiare della letteratura greca. Menandro indugia proprio sull'imprevedibilità dei tiri che gioca il caso e sullo svantaggio in cui l'uomo si trova nei suoi confronti. Dunque l'uomo è vittima inerme di una forza a cui non può resistere. In un frammento di una commedia egli fa dire ad un suo personaggio: «Ogni singolo pensiero, ogni parola, ogni atto nostro è caso, e nient'altro. Tutto ciò che possiamo fare è di apporre la nostra firma in calce» (Fr. 482 Kock). Ciò nonostante in un altro frammento, forse dello stesso Menandro, si afferma che è errato biasimare la *Tyche* per i mali da noi stessi provocati: «Chiaramente, la Fortuna non ha esistenza corporea: eppure, chi non sa accettare il corso naturale degli eventi, usa chiamar Fortuna la propria indole!» (Fr. 594 Kock).

Tuttavia, se da un lato gli eventi e i protagonisti rivelano i limiti di un'angoscia esistenziale, provocata dalle metamorfosi della società ellenistica con le tendenze dell'individualismo alla mancata adesione alla realtà e all'incomunicabilità; dall'altro, Menandro scandaglia nella profondità delle coscienze tentando di recuperare una visione ottimistica dell'uomo e del mondo. Ne è un esmpio la commedia che forse più di tutte rispecchia la drammaturgia matura di Menandro: *Epitrepontes*. Questa volta è l'*ethos* (il carattere) dei personaggi a prevalere sulla *Tyche*. Infatti il lieto fine è garantito non tanto da un colpo di scena che meccanicamente riporta tutto al proprio posto, come accadeva nella tragedia con l'intervento del *deus ex machina*, quanto piuttosto dalla predisposizione dei caratteri della coppia protagonista. Tutto ciò è implicitamente spiegato nelle parole di uno dei personaggi, Onesimo che rivolto a Smicrine dice:

«ONES. Chi è che batte alla porta? Oh, Smicrine l'intrattabile, che viene per la dote e per la figlia.

SMICR. Io sì, o tre volte maledetto.

ONES. Molto bene; ché lo zelo è proprio di un uomo che sa fare bene i conti ed ha molto senno e la rapina per Eracle come è meravigliosa!

SMICR. Per gli Dei e demoni!

ONES. Credi che gli Dei abbiano tanto tempo da distribuire il male e il bene ogni giorno a ciascuno, Smicrine?

SMIC. Che dici?

ONES. Te lo dimostrerò chiaramente. Tutte le città sono – diciamo – mille; ciascuna delle quali ha trentamila abitanti. Ciascuno di questi uno per uno gli dei rovinano o preservano?

SMIC. Come? Dici dunque che gli dei hanno una vita travagliata.

ONES. “Quindi gli dei non si curano di noi?” dirai. Posero a vivere insieme con ciascuno, come custode, il carattere. Questi, nostro perenne guardiano, ci può rovinare se ne usiamo male, e può salvare un altro. Questo è per ciascuno di noi dio e la causa a ciascuno dello star bene o dello star male; questo propiziati non facendo nulla di sconveniente né di stolto, per trovarti bene.

SMICR. Allora, o scellerato, il mio carattere ora fa qualcosa di stolto?

ONES. Ti rovina.

SMICR. Che sincerità!

ONES. Ma portar via la figlia al proprio marito tu la giudichi una cosa buona, o Smicrine?

SMICR. E chi dice che questo è un bene? Ma ora è necessario.

ONES. Vedi? Questo qui considera necessario il male. Chi altro lo rovina se non il carattere? Ed ora mentre ti accingevi ad una cattiva azione il Caso ti ha salvato ed ottieni riconciliazione e liberazione da quei guai» (trad. V. De Falco).

“Il carattere è il nostro Dio”: pertanto, l'uomo non è del tutto sconfitto dall'azione della *Tyche*, anzi può contrastare il corso degli eventi recuperando la sua moralità. Di qui scaturisce il messaggio implicito delle commedie menandree a dare vita ad un umanesimo integrale: l'unica soluzione che rimane all'uomo per combattere il *Chaos* generato dalla *Tyche* è la solidarietà, la *Philanthropia*. L'uomo menandro, che ha ereditato da Euripide l'angoscia della sua solitudine, si abbandona a questo sentimento filantropico partendo dalla consapevolezza dei suoi limiti in quanto *anthropos*. L'unico aspetto positivo della sua condizione risiede nel poter offrire la sua solidarietà nella disillusione. La *Philanthropia* riscatta l'uomo perché consiste in un atto morale che lo nobilita (da ciò scaturisce anche la riabilitazione etica di personaggi appartenenti a ceti sociali infimi come i servi o le prostitute); è un sentimento di generosità verso chi ne è degno ma sempre di un individuo disilluso e solo che ha saputo porsi al di sopra dei rovesci della sorte. La *Philanthropia* è, dunque, un patto di solidarietà tra simili.

Polibio: il ruolo della Tyche nella storia

Polibio è il fautore di un'autentica rivoluzione nel campo della storiografia ed è certamente uno degli spiriti più fecondi dell'epoca ellenistica. Le *Storie* narrano l'ascesa della potenza romana e, fin dall'esordio, Polibio assegna alla storia un duplice fine didattico, politico e morale: trarne una lezione per l'uomo di stato e imparare a sopportare i colpi della fortuna. L'opera storica di Polibio è universale e pragmatica, vale a dire rivolta alla narrazione dei fatti di ordine politico-morale senza alcuna concessione alla retorica e all'erudizione, poiché la storia è concepita come insegnamento e il suo scopo deve essere l'utilità. Polibio, attento conoscitore della storiografia precedente, espone gli eventi secondo il metodo autoptico, l'unico in grado di garantire la ricerca della verità storica. In ogni fatto politico Polibio individua un *archè* (inizio), una *prophasis* (causa apparente) ed un'*aitia* (causa reale).

Dall'analisi dei singoli eventi scaturisce la teoria dell'*anakyklosis*, il meccanismo degenerativo di ogni stato: il ritorno ciclico delle istituzioni (le "buone" costituzioni – monarchia, aristocrazia, democrazia - degenerano nel tempo dando vita rispettivamente a tirannide, oligarchia, demagogia e oclocrazia). La costituzione romana per Polibio è la migliore poiché è una costituzione mista che racchiude la sintesi ideale tra monarchia (consoli), aristocrazia (senato) e democrazia (tribuni della plebe). L'*anakyklosis* va intesa come ciclo esistenziale, concetto già presente nella filosofia greca (basti pensare ad Anassimandro, Empedocle, o ai Pitagorici), che fornisce alla ricostruzione storica di Polibio un'impalcatura estremamente razionale. Nella concezione storica di Polibio non c'è spazio per la religione, che viene considerata semplicemente come *instrumentum regni* perfettamente inserito nella dinamica politica dello stato.

Egli si compiace di come i romani abbiano saputo trasformare lo spirito superstizioso in un efficace strumento di potere e forte elemento unificatore dello stato: «Io credo che quanto presso gli altri popoli costituisce oggetto di biasimo, garantisca invece allo Stato romano la coesione: intendo parlare della superstizione. Questo elemento presso di loro è entrato in una forma così esaltata e così diffusa nella vita pubblica e privata, che non potrebbe esservene una maggiore. E ciò forse sembrerà a molti incredibile. Io penso che l'abbiano fatto in vista della massa. Se infatti fosse possibile formare uno stato composto di soli uomini saggi, forse non sarebbe stata assolutamente necessaria una soluzione di questo genere. Invece, poiché le masse sono mutevoli, piene di desideri sregolati, di impulsi irrazionali e di violente passioni, non resta che tenerle a freno con la paura di realtà invisibili e con un solenne apparato di questo tipo» (VI 56, 6-11, trad. A. Vimercati).

Benché desideroso di offrire un quadro razionale della storia da cui sia escluso qualsiasi intervento di carattere divino, Polibio spesso non esita ad invocare la *Tyche* che domina il mondo: «Ciò che costituisce l'elemento caratteristico della mia storia e, insieme, l'aspetto più straordinario dei tempi nostri, è proprio questo: che la *Tyche* ha

fatto convergere verso un'unica direzione tutte le vicende del mondo e le ha costrette tutte quante a piegarsi verso un unico ed identico fine. Perciò anche nell'opera storica occorre riunire sotto gli occhi dei lettori, in un'unica e globale visione i diversi interventi con i quali la *Tyche* porta a compimento le vicende del mondo. [...] Essa infatti, benché operi continui cambiamenti nella storia e sia costantemente presente nella vita degli uomini come compagna nelle loro lotte, tuttavia non ha mai realizzato un'opera né ha mai dato uno spettacolo pari a quello dei nostri giorni» (I 4, trad. A.Vimercati).

La *Tyche* di cui parla Polibio non è il Caso, ma rappresenta una forza irrazionale ed indefinita, incalcolabile ed inconoscibile, che talvolta s'inserisce in modo del tutto arbitrario nel meccanismo storico. La *Tyche* è una forza superiore che agisce sulle azioni umane, limitando così il potere autonomo dell'intelligenza umana, causa prima della storia. Essa costituisce una sorta di residuo inspiegabile che trapela negli avvenimenti umani, nei quali Polibio si sforza di trovare cause razionali. Anche uno storico razionale come Polibio si trova in difficoltà nel dover definire la *Tyche*. A volte la *Tyche* per lui è tutto ciò che sta al di là del dominio umano o che non ha cause razionali; altre volte è un'etichetta da applicare a coincidenze puramente casuali o da usare per constatare che tutto ciò può accadere a tutti in qualunque momento. Talvolta potrebbe essere interpretata come una forma di provvidenza finalizzata, oppure rispecchiando l'antica idea greca familiare alla tragedia come tesa a penalizzare la malvagità umana o magari l'eccessiva prosperità.

La *Tyche* assume in ogni caso connotati negativi anche in Polibio poiché è presentata come amorale e capace di danneggiare i virtuosi. Con eventi immani e capricciosi essa è in grado di sconvolgere l'equilibrio della storia, rovesciando spesso assai repentinamente le sorti dei popoli. Gli esseri umani veramente sopraffatti dalla Sorte sono degni di essere compatiti e possono solo arrendersi con dignità. Non dimentichiamo però che la storiografia di Polibio deve impartire una lezione su come comportarsi di fronte alla *Tyche*. L'uomo politico deve trarre gli insegnamenti dalla storia e prevedere per quanto possibile anche l'imprevedibile. D'altro canto lo storico non deve soltanto conoscere i fatti, le cause e gli effetti che ne derivano, ma registrare le vicissitudini umane che esulano da una spiegazione razionale basata sul rapporto causa-effetto per mostrare quali siano i mezzi più idonei per contrastarle qualora dovessero ripetersi. La *Tyche* è la chiave di lettura della storia, anche la creazione di un mondo unificato si doveva alla grande potenza appositamente concessa ai romani dalla *Tyche*.

Nel considerare il rapporto *Tyche*/Roma, Polibio oscilla nel significato ambivalente della sorte intesa come Caso/Provvidenza. La conquista del mondo ellenistico da parte di Roma come voluta dal destino; ciò significa che la *Tyche* agisce secondo un fine prestabilito, come una provvidenza demiurgica che diventa il

“regista” di un dramma in cui gli uomini sono in grado di dominare le scene staccate e l'intreccio minore, ma non di influenzare il disegno d'insieme. Tuttavia Polibio muove dalla consapevolezza che il trionfo di Roma abbia una spiegazione razionale e sia degno di un talento superiore. Questa è un'incongruenza solo apparente: gli dei aiutano quelli che si aiutano, Polibio ripercorre gli stadi dell'auto-aiutarsi dei romani. Del resto i romani stessi erano consapevoli dell'esigenza di placare la Fortuna: alcuni amici di Scipione l'Africano le consacrarono templi dopo la seconda guerra punica e il tempio della *Fortuna Primigenia* dell'antico centro oracolare rimase il santuario più importante nella penisola.

La Tyche nell'epos di Apollonio Rodio

L'opera di Apollonio Rodio si propone di far rivivere l'*epos* omerico presentandosi proprio in continuità con la tradizione epica precedente. Le *Argonautiche* presentano un'architettura assai complessa, nata dall'intento di ripercorrere sotto un nuovo profilo il tema del viaggio. Rispetto agli altri poemi di tipo odissiano la peculiarità della struttura risiede nella circolarità dello spazio entro cui si svolge l'azione. Il punto di partenza e la meta del viaggio finiscono per coincidere poiché il vero obiettivo degli Argonauti non è la Colchide, bensì la Grecia. Inoltre se il viaggio di Odisseo nasceva dal desiderio appagare la sete di sapere dell'uomo, in questo caso il viaggio è vissuto come esperienza negativa, come espressione dell'*amechania* dell'uomo. È proprio l'incertezza a dominare nel poema di Apollonio, tanto che in un'atmosfera onirica e surreale, in cui sembrano sovvertite tutte le leggi naturali, gli Argonauti sono assaliti dal dubbio che il loro sia un viaggio verso la morte o nella morte:

«Quelli, se dentro l'Ade o sull'acque fossero spinti,
per nulla affatto sapevano, ed abbandonavano al mare
il ritorno, incerti dove li trasportasse» (IV, vv.1699 ss.).

Apollonio imprime all'*epos* un carattere antieroico, che disattende le aspettative dei lettori tesi a ricercare imprese grandiose come accadeva nell'epica precedente. All'impresa degli Argonauti mancano tutte le connotazioni che possono presentarla come momento affermativo della volontà umana: l'assunzione convinta del progetto, la fiducia nelle proprie capacità di realizzarlo. Il progetto non appartiene agli Argonauti ma viene loro imposto dal re tessalo Pelia e neppure ai suoi occhi assume consistenza e valore autonomi: è dichiaratamente un pretesto per allontanare l'uomo che porta un solo calzare che l'oracolo gli ha indicato come pericoloso per la sua vita – il nipote Giasone. Giasone stesso si presenta come personaggio passivo, mostrando

un atteggiamento dimesso e conciliante. Ad Issipile che gli offre il regno di Lemno, Giasone risponde:

«Tu di me abbi una migliore opinione.

A me basterà la mia patria, con il consenso di Pelia,

purché soltanto gli Dei mi liberino da questa impresa» (I, vv.901-903).

Emerge il tema del *Nostos*, motivo tradizionalmente riferito ad Odisseo; tuttavia proprio in virtù di questa analogia con l'*Odissea* è possibile rintracciare le profonde differenze tra la cultura omerica e la concezione della vita che Apollonio ritrae. All'inizio dell'*Odissea* l'eroe si trova lontano dalla sua patria e percorre un cammino disseminato di ostacoli che supera pian piano: deviazioni e digressioni sono frutto di volontà esterne. Gli Argonauti sono, al contrario, consapevoli che la sola meta significativa è quella che sono costretti ad abbandonare: la Grecia. Il tono dominante delle due parti del viaggio è molto diverso: nel viaggio d'andata l'azione umana è guidata dalla razionalità e dalla tecnica che consentono agli uomini la possibilità d'azione; il viaggio di ritorno è affidato ad interventi risolutivi delle divinità, presentando la vicenda in un'atmosfera surreale ed onirica.

Tutta la vicenda può ricondursi alla volontà degli Dei (l'oracolo che ha istigato in Pelia la diffidenza verso Giasone, la vendetta di Era trascurata nei sacrifici); a differenza dell'*epos* omerico qui non possiamo parlare di una vera e propria causalità divina, poiché spesso si ha l'impressione che gli dei agiscano quando gli eventi sono già delineati. In virtù di questo intervento per certi aspetti tardivo degli dei viene garantita la vita psichica degli uomini. Apollonio, del resto, è consapevole come i suoi contemporanei dell'indifferenza che gli dei nutrono nei confronti degli uomini: l'unica scena divina (all'inizio del libro III) presenta gli dei in un contesto “borghese” mentre riducono ad argomento di frivola conversazione le vicende drammaticamente vissute dagli uomini. A questo punto subentra come motore dell'azione la *Tyche*, vista come potere oscuro e minaccioso, che offusca la lucidità umana e rende gli uomini inconsapevoli di ciò che stanno vivendo. Dunque si potrebbe leggere nella struttura delle *Argonautiche* l'azione della *Tyche* anche nell'economia del poema. Così come le vicende umane appaiono prive di una logica razionale ai loro protagonisti, allo stesso modo la narrazione deve essere disarticolata per rispecchiare proprio il carattere imprevedibile ed irrazionale del Caso.

La Tyche nella poesia di evasione: l'epigramma ellenistico

Mentre la filosofia insegna il modo per resistere alla realtà, coltivando una invulnerabile pace spirituale, e la storiografia cerca di rendere l'uomo padrone della realtà; la letteratura cerca altre vie di fuga cogliendo gli innumerevoli stimoli offerti

dal mondo ellenistico. La poesia ritrova il suo antico primato grazie al mecenatismo *ante litteram* dei sovrani ellenistici, in particolare nella corte dei Tolemei. L'arte poetica si allontana dal ruolo politico, sociale e religioso che per tradizione le apparteneva. I poeti si compiacciono di dichiarare che ciò che li interessa ora non è più la vita nel suo complesso ma un'arte puramente intellettuale: l'arte per l'arte. Accanto ad uno studio analitico relativo ai generi, ai metri, alla lingua, trapela qua e là la consapevolezza della caducità dell'esistenza. Le offerte d'evasione rientrano nella ricerca dell'agognata atarassia, la pace spirituale che rende l'uomo superiore alle vicissitudini dell'epoca. Teocrito, ad esempio, attraverso la poesia bucolica invita l'uomo a ritirarsi in campagna per vivere in comunione con la natura².

È soprattutto con il genere epigrammatico che si coglie il senso dell'esistenza. L'epigramma diventa il "poema dell'attimo" in cui il tema dominante è l'amore in tutte le sue sfaccettature. I temi dell'epigramma ellenistico ricalcano l'esperienza della lirica arcaica, anche se mentre quest'ultima era legata all'ambito aggregativo del simposio, la poesia ellenistica è svincolata dall'occasionalità e diventa poesia libresca (tanto che noi possediamo delle antologie di epigrammi curate dagli stessi autori). Una volta tramontati gli interessi e gli ideali della *polis*, cui si rivolgevano i poeti arcaici, l'epigramma ellenistico penetra nella sfera individuale. La soluzione all'angoscia esistenziale risiede nell'abbandono ad un edonismo inquieto e vario: vino, amore, evasioni bucoliche, ricerca dell'insolito e del sorprendente, descrizioni di opere d'arte, aneddoti, sentenze, motti di spirito nonché soggettività ed autobiografismo diventano i tratti fondamentali dell'epigramma ellenistico.

È soprattutto il tema dell'amore che si presta ad accogliere la soluzione edonistica. Il poeta sente costantemente l'incombere della morte, un'ombra inestricabile e misteriosa; pertanto l'unica via di fuga risiede nel piacere, anche se legato all'*hic et nunc*. In un epigramma di Asclepiade di Samo si legge:

«Nevica, grandina, suscita tenebre,
risplendi folgora, scuoti le nubi
piene di fuoco su tutta la terra.
Certo se mi uccidi,
la finirò: ma se mi lasci vivo,
anche in mezzo ai pericoli più gravi
continuerò la vita nei piaceri.
Perché, o Zeus, mi trascina il dio che domina
Anche te. Per lui, un giorno,

²E questo anche se i luoghi ameni descritti da Teocrito non hanno una collocazione reale, ma spesso costituiscono un semplice scenario teatrale in cui sono ambientate le vicende di una civiltà urbana.

mutato in oro, forzando pareti
di bronzo, sei giunto ad un letto d'amore» (A.P. V 64, trad. S. Quasimodo).
«La vita che mi resta,
poca o molta che sia, lasciate, Amori,
per gli dei, che abbia infine un po' di pace;
o non colpitemi più con frecce,
ma con fulmini,
e riducetemi carbone e cenere,
annientatemi, Amori! Arso così
dal mio dolore, questo chiedo a voi» (A.P. XII 166, trad. S. Quasimodo).

Asclepiade propone una raffinata variatio del celebre *daktulos amera*, il motivo della vita come giorno breve:

«[...] Beviamo, o sventurato amante: tra non molto tempo,
o misero, una lunga notte noi dormiremo» (A.P. XII 50).

In questo passo possiamo notare come il tema simposiale del vino assuma un significato nuovo, costituendo un modo per illudersi di sottrarsi al tempo. Allo stesso modo, in Meleagro di Gadara l'amore diventa esperienza totalizzante per sfuggire al destino. Il tema amoroso si presta ad una serie numerosa di metafore. La metafora della primavera come stagione breve in cui si consuma l'esperienza degli amanti; la notte repentina come unica occasione d'incontro tra gli amanti; il fiore, la cui vita è breve, simboleggia la giovinezza che attraversa velocemente la vita dell'uomo.

Nota bibliografica

- B. Snell, *La cultura greca*, trad. it. Torino 1963.
D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1989.
M. Grant, *La civiltà ellenistica*, trad. it. Milano 1998.
P. Lévêque, *Il mondo ellenistico*, trad. it. Roma 1996.
F. Walbank, *Il mondo ellenistico*, trad. it. Bologna 1983.
M. Pohlenz, *La tragedia greca*, trad. it. Brescia 1978.
G. Paduano (a cura di), *Menandro. Commedie*, Milano 1986.
M. Fusillo-G. Paduano (a cura di), *Apollonio Rodio. Argonautiche*, Milano 1986.
D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978.
M. Gigante, *Eos*, vol.III, Messina 1986.
S. Quasimodo (a cura di), *Epigrammi ellenistici*, Firenze 1977.
Monaco-Casertano-Nuzzo, *L'attività letteraria nell'antica Grecia*, Napoli 1991.

L. E. Rossi, *Letteratura greca*, Firenze 1995.

AA.VV., *Enciclopedia dei miti*, Brescia 1987 (s.v. *Tyche, Moire, Fortuna*).