



## MEDIACLASSICA - UN PORTALE PER LE LINGUE CLASSICHE

---

### Una calamità chiamata donna: Pandora e Eva. Alle origini del misoginismo moderno

di Rosanna Lauriola

ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν  
γυναῖκας ἐς φῶς ἡλίου κατώκισας;

O Zeus, perché dunque, quale male ingannevole per gli uomini,  
le donne, hai stabilito nel mondo?

(Euripide, *Ippolito* 616-617)<sup>1</sup>

Questi due versi, che segnano l'incipit di una tra le più note invettive contro le donne di cui troviamo traccia nella letteratura classica<sup>2</sup>, compendiano due dati fondamentali concernenti l'universo femminile nella concezione greca antica (e non solo), dati entrambi spesso dimenticati in ciò che è divenuta una ordinaria e popolare visione della donna:

1. una divinità, nella fattispecie, il sovrano di tutti gli dei e dee, che domina l'universo intero, Zeus, è responsabile della presenza nel mondo delle donne;
2. sin dalla nascita, nascita determinata da quella divinità, la natura delle donne è contrassegnata come male, e, nella fattispecie, un male ingannevole/ambiguo, contrassegno

---

<sup>1</sup> Se non diversamente indicato in una nota, si avverte che le traduzioni in italiano da qualsiasi lingua (antica e moderna) sono dell'autrice di questo contributo. La traduzione di singole parole prese via via in considerazione è invece tratta da *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, di F. Montanari. È da notare che il verbo κατοικίζω, sopra reso con 'stabilire', ha un significato letterale particolarmente pregnante per questo contesto, cioè quello di "far abitare / porre a risiedere". Si allude, dunque, al ruolo che Zeus ha giocato, come si vedrà a breve, nel 'popolare' il mondo di donne. Ho preferito tradurre semplicemente con 'stabilire', in quanto, in siffatto contesto, questo verbo può fare riferimento all'azione di Zeus nel suo duplice significato: mettere le donne ad abitare il mondo, e, specificamente, collocarle come male per l'uomo.

<sup>2</sup> Una molto simile ricorre, ad esempio, in Euripide, *Medea* 573-575. Per altri esempi di testimonianze letterarie pertinenti a specifiche visioni della donna nell'antichità, cfr., inoltre, *infra* pp. 12-13 con nn. 23-26.

dato ancor sempre da quella divinità, come la domanda retorica, nel passo citato sopra, lascia intendere.

La nascita, o, meglio, creazione, di una qualsiasi entità (umana, animale, naturale, astratta, concreta ecc.), che costituisca e popoli l'universo, ad opera di uno o più esseri superiori che chiamano 'dio' o 'dei'<sup>3</sup>, evoca un credo più o meno comune alle religioni antiche e moderne; in quanto tale, non dovrebbe destare alcuna sorpresa, né essere dimenticato, ché anzi quasi lo si dà per scontato. Ma che la caratterizzazione specifica di una data entità – in questo caso, la donna – per uno scopo altrettanto specifico – 'essere un male' per gli uomini, e non un male qualsiasi, ma un male determinato ('ingannevole/ambiguo') – sia dovuta al dio, o dei, responsabile per quel tipo di creazione, per quanto spesso conforme al pensiero religioso di ogni tempo, a ben riflettere desta sorpresa e viene spesso dimenticato. Questo, almeno, è quanto succede a colei che rappresenta la prima donna in assoluto nella tradizione pagana che è alle radici della nostra cosiddetta civiltà occidentale, cioè nella tradizione greco-romana. Tutto comincia con Pandora.

## 1. Chi è Pandora?

### 1. 1. Le fonti

La prima attestazione ufficiale, per così dire, della storia di Pandora, 'prima' donna e capostipite della stirpe delle donne, nel pensiero degli antichi Greci, è costituita da alcuni passi di due opere composte da Esiodo, uno dei più importanti poeti dell'età arcaica (ca., VIII sec. a.C.)<sup>4</sup>. Le due opere hanno il titolo di *Teogonia* e *Opere e Giorni*<sup>5</sup>. I loro contenuti riflettono un piano narrativo ben preciso, consono al genere letterario didascalico a cui i due poemi appartengono: spiegare la realtà del mondo e della vita dalle origini al presente<sup>6</sup>.

Nella *Teogonia*, Esiodo procede ad una ricostruzione della 'storia' dell'universo, nei suoi diversi costituenti e fasi evolutive, attraverso la narrazione del mito della nascita e generazione degli

---

<sup>3</sup> È appropriato usare il plurale in quanto, come noto, quella greca antica è una religione politeistica: gli antichi credevano all'esistenza di più/numerosi (πολύς) dei (θεός), appartenenti ad entrambi i generi. Ciascuno dei quali 'specializzato' in una specifica area di competenza pertinente o al mondo fisico-naturale, o a quello spirituale- astratto connesso in particolare alla vita dell'uomo, o ad entrambi. Zeus, ad esempio, è il dio che presiede ad alcuni fenomeni celesti, quali pioggia e fulmini, ma è anche colui che regola la giustizia e l'ordine nel mondo. Apollo è il dio della profezia, ma presiede anche alla musica, alla poesia e alla medicina, e così di seguito. Sulla concezione del divino, cf. anche *infra*, n. 8.

<sup>4</sup> Parlo di 'attestazione ufficiale' in quanto, come ben noto, di quasi ogni mito greco esistono varianti minori, molte in circolazione già nell'antichità, altre invece – che chiamerei pseudo-varianti – nate o da una interpretazione scorretta del mito o da errata traduzione del testo relativo.

<sup>5</sup> Rispettivamente, *Θεογονία* e *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*. Cf., inoltre, *infra* n. 7.

<sup>6</sup> Si sottintende, al 'presente' ovviamente di Esiodo, cioè alla realtà del mondo contemporaneo a questo poeta ed il suo pubblico (= i Greci dell'VIII sec. a.C.).

dei, come il titolo suggerisce<sup>7</sup>. In conformità alla credenza degli antichi per cui ogni realtà è prodotto, esperienza e riflesso del divino, attraverso la narrazione della generazione degli dei, da quelli primordiali (gli ‘antenati’, per così dire) a quelli Olimpici (la più giovane ed ultima generazione divina, capeggiata da Zeus), Esiodo spiega come ogni ‘cosa’ sia venuta in essere. La narrazione della generazione degli dei (‘teogonia’) diventa perciò anche narrazione della creazione del cosmo/universo (‘cosmogonia’) ed assume la forma di un complesso e ramificato albero genealogico, forma, quest’ultima, che facilita la comprensione dei legami tra il passato e il presente. Che la ‘nascita/generazione degli dei’ venga a coincidere con la ‘nascita/generazione’ della realtà del mondo, nelle sue diverse componenti – da quelle fisico-concrete a quelle astratte – è reso possibile dal duplice statuto attribuito a ciascuna divinità in quanto concepita sia (1) come entità antropomorfa – dotata di un corpo, una volontà, di istinti e sentimenti, nonché di specifiche prerogative<sup>8</sup> –, sia (2) come personificazione divina di una ‘porzione’ del mondo fisico, umano, spirituale. Gaia (Γαῖα), ad esempio, una delle divinità primordiali (*Teogonia* 116-122), è concepita sia come la dea Terra – entità divina antropomorfa, madre di future generazioni di dei –, sia come la personificazione divina dell’elemento fisico terrestre, cioè il pianeta terra su cui gli uomini conducono la loro esistenza. La nascita della dea Gaia coincide con, e segna contemporaneamente la nascita della componente terrestre del cosmo. Essa, a sua volta, genera entità divine che sono allo stesso tempo dei, antropomorficamente concepiti, e ‘porzioni fisiche’ del cosmo. Così, ad esempio, Urano, figlio di Gaia, è il dio Cielo e la volta celeste: nel momento in cui Gaia genera Urano, anche il cielo, in sé e per sé, viene alla luce; oppure, Ponto, ancor sempre figlio di Gaia, è il dio Mare e mare in sé e per sé, per cui la sua nascita segna anche la nascita/creazione del mare (*Teogonia* 126-128; 131-132), e così di seguito.

Cosicché: parti fisiche dell’universo (e.g., terra, mare, cielo, monti, fiumi, astri, ecc.: cf. *Teogonia* 126-134; 240ss.; 337ss.), fenomeni naturali (e.g., notte, luce, buio, sonno, morte, ecc.: cf. *Teogonia* 124-125; 211-213; 748-767), forze dinamiche (e.g., Eros/Afrodite = amore; Erinni = vendetta; Moire = destino; Eris = discordia, ecc.: cf. *Teogonia* 120-122; 183-206; 217-220; 226ss.), aspetti meravigliosi e mostruosi del mondo (e.g., Tartaro = Inferi/regno della morte; Tifeo = uragano e le burrasche, ecc.: cf. *Teogonia* 119; 720-819; 820-836; 869-879), potenze spirituali-normative (e.g., Dike = giustizia; Themis = legge; Metis = intelligenza, ecc.: cf. *Teogonia* 886-887; 901-903)<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Teogonia* letteralmente significa “nascita / generazione degli dei”. ‘teo-’, deriva dal greco θεός, “dio/divinità”; e ‘-gonia’ è etimologicamente connesso al verbo γίγνομαι che significa anche “nascere, far nascere, generare”.

<sup>8</sup> Accanto al ‘politeismo’ (*supra*, n. 4), un’altra caratteristica peculiare della concezione del divino nella Grecia arcaica è il cosiddetto ‘antropomorfismo’. Parola di origine greca (da ἄνθρωπος = uomo/essere umano; e μορφή = forma), essa si riferisce alla maniera in cui gli antichi immaginavano i loro dei (non molto diversa dalla moderna generale maniera di immaginare Dio), cioè come ‘aventi forma e somiglianza umana’ sia fisica (in questo senso, dotati di un corpo, aventi esigenze propriamente umane come mangiare e bere, ecc.) che psicologica/spirituale (li si immaginava per esempio, ridere, piangere, litigare, preoccuparsi, preparare intrighi, e così di seguito). Per quanto simili in tutto all’uomo, ovviamente, li si immaginava superiori: per esempio, diversamente dall’uomo, gli dei erano immuni da vecchiaia, malattie e morte.

<sup>9</sup> La maggior parte dei nomi delle divinità di cui Esiodo rende conto tramite la grandiosa impalcatura genealogica della *Teogonia* consiste di ‘epomini’ (dal Greco ἐπώνυμος, -ov = “dato come nome significativo”, “in conformità al nome/come denominato”). Si tratta di nomi ‘parlanti’, nomi in cui significante e significato coincidono, cioè nomi che letteralmente indicano l’essenza dell’entità in quel modo denominata. Per esempio: Γαῖα (Gaia) è il nome della

tutto è concepito e narrato sotto forma di figure divine che nascono, assumono una data essenza 'cosmica', a loro volta generano, partoriscono altre divinità, le quali identificano altre componenti del mondo, e così di seguito.

L'elaborato piano poetico di narrare e, dunque, spiegare la realtà del mondo e della vita, dalle origini al presente, continua nell'altro poema, *Opere e Giorni*<sup>10</sup>. Fatta eccezione per alcuni passi, in quest'opera l'attenzione è piuttosto rivolta al presente, o, per meglio dire, alla realtà umana presente (dunque, alla componente umana del cosmo) così come appare agli occhi del poeta e del suo pubblico, cioè come ineluttabilmente legata al mondo divino nella cause ultime che l'ha portata ad essere quale essa è, determinandone il destino, un destino – come si vedrà a breve – di fatica e miseria<sup>11</sup>. In questa seconda opera in particolare, con i suoi precetti il poeta sembra intendesse insegnare come, una volta presa conoscenza delle 'ragioni divine' di certa condizione umana, l'uomo potesse al meglio adeguarsi e condurre una vita discreta.

\*\*\*

Torniamo, dunque, a Pandora.

Come rientra Pandora nel piano poetico di Esiodo, considerato che la sua opera rappresenta la prima ed ufficiale 'documentazione' di cui disponiamo a proposito di questa figura?

Se la sua nascita/creazione, e conseguente generazione della stirpe delle donne, è in linea con il contenuto e gli intenti della *Teogonia*, ricordando che – come sopra detto – la nascita/generazione degli dei è funzionale alla spiegazione di come la realtà del mondo e della vita si sia determinata, il ruolo che Pandora gioca nella realtà del mondo e della vita – un ruolo datole al momento della nascita – ne fa una figura chiave della narrazione ed intenti poetici delle *Opere e Giorni*, dal momento che rappresenta una componente cruciale della realtà della vita e del destino degli uomini che il poeta intende spiegare. Non è, dunque, mero caso che la storia della nascita/creazione di Pandora appaia in entrambi i poemi.

---

primissima divinità, la dea terra, e γαῖα significa, in Greco, propriamente "terra" e si usava per indicare il pianeta terra; Ἐρις (Eris) è il nome della dea Discordia, ed in Greco significa propriamente "lite/contesa/discordia/disputa", e così via. In proposito si veda Gambarara (1984) p. 131; Arrighetti (1998) XXXI-XXXIII.

<sup>10</sup> È doveroso menzionare un'altra importante opera esiodea, che contribuisce alla realizzazione di quel piano poetico. Si tratta di un'opera che ci è pervenuta, però, solo in forma frammentaria: *Il Catalogo delle donne*. L'opera è nota anche sotto il titolo *Eèe* (dal greco Ἡοῖαι), titolo derivante dal modulo stilistico tramite il quale Esiodo introduceva, nel suo lungo 'catalogo', le donne capostipiti di ciascuna discendenza di eroi: ἡ οἷα / ἡ οἷαι "o quale / o quali". Quest'opera consiste nella descrizione della generazioni dei 'semidei', cioè, degli eroi (metà umani e metà divini) nati dall'unione tra donne mortali – le capostipiti 'elencate' nel catalogo – e dei. Sarebbe che Esiodo intendesse rendere conto di tutta la realtà, partendo dalle origini divine (*Teogonia*) per giungere al mondo umano quotidiano (*Opere e Giorni*) passando attraverso la fase 'intermedia', la realtà del mondo eroico, prodotto del connubio tra il divino e l'umano. In proposito si veda anche Arrighetti (1998) 279-281; 445-447.

<sup>11</sup> Si tenga presente che il poema *Opere e Giorni* è essenzialmente di carattere didascalico inteso a dare ammaestramenti sul lavoro, il lavoro dei campi per lo più, 'imposto' all'uomo da Zeus, e attendendo il quale l'uomo si conforma alle leggi e l'ordine volute da Zeus. A riguardo si veda anche Arrighetti (1998) 382-384.

## 1.2 Il mito: contesto, testo, e preliminari osservazioni<sup>12</sup>

La storia di Pandora appare per la prima volta in *Teogonia* 570-612, ed appare come parte integrante della storia di un altro personaggio, una divinità, le cui azioni hanno un impatto fondamentale sulla realtà del mondo, e sulla vita e il destino degli uomini: Prometeo.

Il mito di Prometeo e quello integrante di Pandora occupano circa 95 versi (*Teogonia* 521-616) e si inseriscono nell'impalcatura genealogica della narrazione teogonica, avendo quale punto di partenza la descrizione della genealogia del dio Iapeto, padre di Prometeo e, a sua volta, uno dei figli delle divinità primordiali Gaia e Urano (*Teogonia* 133-138), di cui il poeta sta, per l'appunto, raccontando la successione generazionale (*Teogonia* 507-514a).

Significativamente, la storia di Prometeo è narrata a ritroso, il poeta parte, cioè, dalla fine, una fine segnata dall'intervento punitivo di Zeus nei confronti di Prometeo, reo di aver osato sfidare l'autorità del re degli dei a beneficio degli uomini (*Teogonia* 521-534). Nel pensiero greco antico, Prometeo è, infatti, il dio benefattore dell'umanità, colui che garantisce agli uomini il possesso del fuoco<sup>13</sup> e insegna loro le arti, non solo quelle manuali-artigiane, bensì anche quelle teoriche (ad es., la matematica, il linguaggio). In quanto tale, Prometeo ricalca il modello dell'eroe culturale, cioè dell'eroe promotore del progresso dell'umanità. Di fatto, questo è il ritratto di Prometeo pervenutoci in un'altra opera letteraria, prodotta presumibilmente in età classica e attribuita al tragediografo Eschilo: *Prometeo Incatenato*<sup>14</sup>. Laddove nel *Prometeo Incatenato* il dio è ritratto secondo la prospettiva dei beneficiari, cioè degli uomini, nella *Teogonia* esiodea Prometeo è visto piuttosto 'con gli occhi' di Zeus, cioè come dio ribelle, che viola determinate norme e trapassa certi limiti per adempiere alla sua 'missione' a beneficio degli uomini. Infatti, come sopra accennato, la storia ha inizio dalla sua fine, dalla punizione che Zeus gli infligge, dal momento che la sua azione trasgressiva rappresenta una minaccia per l'ordine universale stabilito da Zeus e necessita, pertanto, un intervento punitivo che serva da lezione a tutti, giacché:

"[...] non si può di Zeus ingannare il volere né ad esso sottrarsi / né infatti il figlio di Iapeto, Prometeo benefico, / sfuggì l'ira profonda di lui" (*Teogonia* 613-615)<sup>15</sup>.

La punizione di Zeus, come si vedrà a breve, colpisce, però, più di un bersaglio: non solo Prometeo, colui che di fatto ha osato ingannare Zeus a beneficio degli uomini, ma anche gli uomini, i beneficiari delle azioni perpetrate dal loro protettore, Prometeo, ai danni di Zeus. La

---

<sup>12</sup> Per una introduzione generale al mito di Prometeo e Pandora in Esiodo, si veda anche Arrighetti (1998) 299-304; 384-385. Moreddu (2012-2013).

<sup>13</sup> È appena il caso di ricordare che il controllo del fuoco da parte dei primi uomini segna una svolta fondamentale nell'evoluzione dell'umanità. Si tratta, dunque, di una conquista molto importante. Sul furto del fuoco e progresso dell'umanità si veda anche Così (2012-2013).

<sup>14</sup> Cf., in particolare i vv. 436-506; su Prometeo benefattore dell'umanità, cf. anche *infra*, p. 11.

<sup>15</sup> Se non diversamente dichiarato in una nota, la traduzione di ogni passo esiodeo è di Arrighetti (1998) con alcuni miei adattamenti. Mia la sottolineatura dei passi e/o parole più significativi (sia in greco che in traduzione).

stranezza di una tale azione per cui anche gli uomini, tutto sommato innocenti, vengono puniti può trovare spiegazione nel complesso sistema di pensiero che soggiace alla riflessione esiodea sulla realtà, e che risulta rilevante anche ai nostri giorni: un popolo intero paga per le colpe del suo sovrano/capo (cf. *Opere e Giorni* 240-241; 260-262)<sup>16</sup>. Prometeo non è certo il sovrano dell'umanità, ma il rapporto di cura e tutela, sopra rilevato, tra questo dio e gli uomini è, in qualche modo comparabile, a quello tra un re/un leader ed il suo popolo, del quale è responsabile nel bene e nel male. Ed è appunto la punizione contro gli uomini, escogitata da Zeus in conseguenza delle azioni di Prometeo, che infine coinvolge Pandora.

Leggiamo dunque il testo:

- [512] δῆσε δ' ἄλυκτοπέδησι Προμηθεά ποικιλόβουλον  
δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίων' ἐλάσσας;  
καί οἱ ἐπ' αἰετὸν ὤρσε τανύπτερον: αὐτὰρ ὃ γ' ἦπαρ  
ἦσθιεν ἀθάνατον, τὸ δ' ἀέξετο ἴσον ἀπάντη
- [525] νυκτός ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.  
τὸν μὲν ἄρ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱὸς  
Ἡρακλῆς ἔκτεινε, κακὴν δ' ἀπὸ νοῦσον ἀλαλκεν  
Ἰαπετιονίδη καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων  
οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος.
- [530] ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἶη  
πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν.  
ταῦτ' ἄρα ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν,  
καὶ περ χωόμενος παύθη χόλου, ὃν πρὶν ἔχεσκεν,  
οὐνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενεί Κρονίωνι.
- [535] καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι  
Μηκῶνῃ, τότε ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ  
δασάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἕξαπαφίσκων.  
τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ  
ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοεΐη,
- [540] τῷ δ' αὐτ' ὅστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ  
εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ.  
δὴ τότε μιν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε:
- [545] ὣς φάτο κερτομέων Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς.  
τὸν δ' αὖτε προσέειπε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης  
ἦκ' ἐπιμειδήσας, δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης,  
Ζεῦ κύδιστε μέγιστε θεῶν αἰειγενετῶν,  
τῶν δ' ἔλε', ὅπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει.

---

<sup>16</sup> Un esempio familiare può essere il caso delle peste con cui ha inizio la vicenda iliadica: Apollo ha provocato la peste nel campo greco per punire Agamennone, il leader dell'armata greca, per il trattamento che egli aveva riservato al suo sacerdote Crise (cf. *Iliade* I, 9-52).

- [550] Φῆ ῥα δολοφρονέων, Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδῶς  
 γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον, κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ  
θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν.  
 χερσὶ δ' ὄ γ' ἀμφοτέρησιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφαρ.  
 χῶσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν,
- [555] ὡς ἴδεν ὅστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ.  
 ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων  
 καίουσ' ὅστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.  
 τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς,
- Ἴαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδῶς,
- [560] ᾧ πέπον, οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπιλήθεο τέχνης.
- ὡς φάτο χῶόμενος Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδῶς.  
ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ  
οὐκ ἐδίδου Μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτιο  
θνητοῖς ἀνθρώποις, οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.
- [565] ἀλλὰ μιν ἐξαπάτησεν ἐὺς πάϊς Ἴαπετοῖο  
κλέψας ἀκαμάτιο πυρὸς τηλέσκοπον. αὐγὴν  
 ἐν κοίλῳ νάρθηκι. δάκεν δὲ ἐ νειόθι θυμόν,  
 Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δὲ μιν φίλον ἦτορ,  
 ὡς ἴδ' ἐν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν.
- [570] αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν.  
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις  
παρθένῳ αἰδοίῃ ἵκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς.  
 ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη  
 ἀργυρῆ ἐσθῆτι, κατὰ κρηθεν δὲ καλύπτρην
- [575] δαιδαλέην χεῖρεσσι κατέσχεθε, θαῦμα ἰδέσθαι,  
 ἀμφὶ δὲ οἱ στεφάνους, νεοθηλέος ἄνθεα ποίης,  
 ἱμερτοὺς περίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.  
 ἀμφὶ δὲ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε,  
 τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
- [580] ἀσκήσας παλάμησι, χαριζόμενος Διὶ πατρί.  
 τῇ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχαστο, θαῦμα ἰδέσθαι,  
 κνώδαλ', ὅσ' ἠπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα,  
 τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε,—χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή,—  
 θαυμάσια, ζῴοισιν ἐοικότα φωνήεσσι.
- [585] αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.  
 ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἢδ' ἀνθρώποι,  
 κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης.

- θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους,  
ὡς εἶδον δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.
- [590] ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,  
τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,  
πῆμα μέγ' αἰ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν  
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.  
ὡς δ' ὀπότ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι
- [595] κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων—  
αἰ μὲν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα  
ἡμάτια σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά,  
οἱ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους  
ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται—
- [600] ὡς δ' αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναικας  
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκεν, ξυνήονας ἔργων  
ἀργαλέων. ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο,  
ὃς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν  
μὴ γῆμαι ἐθέλη, ὅλοδον δ' ἐπὶ γῆρας ἵκοιτο
- [605] χῆτεϊ γηροκόμοιο. ὃ γ' οὐ βιότου ἐπιδευῆς  
ζῶει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ κτῆσιν δατέονται  
χηρωσταί, ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,  
κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρυῖαν πραπίδεςσι,  
τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει
- [610] ἐμμενές, ὃς δέ κε τέτμη ἀταρτηροῖο γενέθλης,  
ζῶει ἐνὶ στήθεσσι ἐχων ἀλίσστον ἀνίην  
θυμῷ καὶ κραδίῃ, καὶ ἀνήκεστον κακὸν ἐστίν.
- ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.  
οὐδὲ γὰρ Ἴαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς
- [615] τοῖτό γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης  
καὶ πολὺιδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει.

- [521] Legò Prometeo dai vari pensieri con inestricabili lacci,  
 con legami dolorosi, che a mezzo d'una colonna poi avvolse,  
 e sopra gli avventò un'aquila, ampia d'ali, che il fegato  
 gli mangiasse immortale, che ricresceva altrettanto
- [525] la notte quanto nel giorno gli aveva mangiato l'uccello dalle ampie ali.  
 Ma la uccise il prode figlio di Alcmene dalle belle caviglie,  
 Eracle, e dalla crudele sciagura allontanò  
 il figlio di Iapeto, e lo liberò dai tormenti  
non contro il volere di Zeus olimpico che regna nell'alto,



- [530] perché di Eracle, stirpe di Tebe, la fama fosse  
 maggiore di quanto lo era prima sulla terra nutrice;  
 in tal modo dunque onorò l'illustre suo figlio,  
 e, pur irato, lasciò il rancore che prima nutriva  
 perché quello [Prometeo] volle contendere contro i disegni del possente figlio di Crono;
- [535] Infatti, quando la loro contesa dirimevano dei e uomini mortali  
 a Mecone, allora un grande bue, con animo consapevole,  
 spartì, dopo averlo diviso, volendo ingannare la mente di Zeus;  
 da una parte [per gli uomini] infatti carni e interiora ricche di grasso  
 pose in una pelle, nascoste nel ventre del bue,
- [540] dall'altra [per gli dei] ossa bianche di bue, per perfido inganno,  
 con arte disposte, nascoste nel bianco grasso.  
 E allora a lui disse il padre degli uomini e degli dei:  
 "O figlio di Iapeto, illustre fra tutti i signori,  
 amico mio caro, con quanta ingiustizia facesti le parti".
- [545] Così disse Zeus beffardo che sa eterni consigli,  
 ma a lui rispose Prometeo dai torti pensieri,  
 ridendo somnesso, e non dimenticava le sue innumerevoli arti:  
 "O Zeus nobilissimo, il più grande degli dei sempre esistenti,  
 di queste parti scegli quella che il cuore nel petto ti dice".
- [550] Così disse meditando inganni, ma Zeus che sa eterni consigli  
 Riconobbe l'inganno, né gli sfuggì, e mali meditava dentro il suo cuore  
per gli uomini mortali e a compierli si preparava.  
 Con ambedue le mani il bianco grasso raccolse;  
 si adirò dentro l'animo e l'ira raggiunse il suo cuore,
- [555] come vide le ossa bianche del bue frutto del perfido inganno:  
 è da allora che agli immortali la stirpe degli uomini sulla terra  
 brucia ossa bianche sugli altari odorosi.  
 Molto indignato gli disse Zeus adunatore di nubi:  
 "O figlio di Iapeto, tu che sopra tutti sai cose sagge,
- [560] caro amico, non mi sfuggì la tua arte ingannevole".  
 Così disse Zeus irato, che sa immortali pensieri,  
e da allora, sempre memore dell'inganno,  
non concesse più ai legni la forza del fuoco indefesso  
per gli uomini mortali che sulla terra hanno dimora.
- [565] Ma il prode figlio di Iapeto lo ingannò  
rubando il bagliore lungisplendente del fuoco indefesso  
 in una ferula cava; s'addolorò fino in fondo nel cuore  
 Zeus alto tonante, e l'animo gli arse dall'ira  
 appena vide fra gli uomini il bagliore lungisplendente del fuoco.
- [570] Allora in cambio del fuoco ordì un male per gli uomini:

- infatti l'illustre Anfigee formò con la terra  
un'immagine di vergine vereconda, per il volere del figlio di Crono,  
 l'ornò di cintura la dea glaucopide Atena e la vesti  
 di candida veste; dall'alto del capo un velo
- [575] dai mille ricami di sua mano le fece cadere, meraviglia a vedersi;  
 e intorno collane di fiori d'erba appena fiorita,  
 amabili, pose sulla sua testa Pallade Atena;  
 e intorno alla testa un aureo diadema le pose  
 che fabbricò apposta l'illustre anfigee,
- [580] con le sue mani operando, per compiacere Zeus padre;  
 in esso, meraviglia a vedersi, aveva scolpite molte  
 belve terribili, quante la terra in gran numero nutre, ed il mare,  
 e di queste tante poste ne aveva, e grazie su tutte aleggiava,  
 magnifiche, simili in tutto agli animali dotati di voce.
- [585] E poi, dopo aver fatto il bel male in cambio del bene,  
 la condusse dov'erano gli altri, dei e mortali,  
 superba dell'ornamento della Glauropide, la figlia del padre tremendo,  
e lo stupore teneva gli dei immortali e gli uomini mortali  
come videro l'alto inganno, senza scampo per gli uomini:
- [590] infatti, da lei infatti viene la stirpe delle donne.  
Di lei infatti è la stirpe nefasta e la razza delle donne  
che, sciagura grande per i mortali, fra gli uomini hanno dimora,  
 compagne non di rovinosa indigenza ma d'abbondanza.  
Come quando negli alveari ombrosi le api
- [595] nutrono i fuchi, partecipi di opere cattive:  
 esse per tutto il giorno, fino al tramonto del sole,  
 ogni giorno s'affrettano sollecite e fanno i bianchi favi,  
 ma quelli restando dentro gli ombrosi alveari  
 l'altrui fatica nel loro ventre raccolgono;
- [600] così per gli uomini mortali un male, le donne,  
Zeus alto tonante fece, partecipi d'opere  
moleste, e un altro male diede in cambio d'un bene.  
 Colui che fuggendo le nozze e le moleste opere delle donne  
 non vuole sposarsi e giunge alla triste vecchiaia
- [605] privo di chi della sua vecchiaia abbia cura, costui non di vitto mancante  
 vive, ma, lui morto, i suoi beni dividono  
 remoti cognati; per colui invece a cui le nozze diede il destino  
 ed ebbe una buona sposa, saggia nel cuore,  
 per lui, per tutta la vita, il male contende col bene
- [610] senza sosta; ma chi s'imbatte in una funesta genia  
 vive tenendo nel petto incessante dolore,

nel cuore e nell'anima, e il male non ha medicina.

Così non si può di Zeus ingannare il volere né ad esso sottrarsi:

né infatti il figlio di Iapeto, Prometeo benefico,

[615] sfuggì l'ira profonda di lui; ma è pur necessario,

per quanto scaltro egli fosse, che un grande legame lo tenga.

Tutto comincia come una 'gara' di scaltrezza. Prometeo appare come antagonista del sovrano degli dei, Zeus, con il quale contende non in termini di forza bensì di intelligenza. Entrambi, non a caso, sono connotati da epiteti che recano in sé il 'segno' di una intelligenza particolare, una intelligenza pragmatica, sconfinante in prudenza e astuzia, detta μῆτις. Zeus, il dio μητίετα per eccellenza<sup>17</sup>, è colui che conosce 'pensieri profondi' a cui nulla può sfuggire (cf. *Teogonia* 520, 550-551; inoltre *Opere e Giorni* 52); Prometeo è previdente e saggio fin nel nome: Προμηθεύς deriva, infatti, dall'aggettivo προμηθής "preveggente" e significa propriamente "colui che pensa prima/in anticipo (πρό)". È significativamente connotato come colui che ha 'ritorti pensieri/accorto' (= ἀγκυλομήτης, *Teogonia* 546; cf. anche *Opere e Giorni* 48), che 'supera tutti nei pensieri/ fra tutti ha pensieri più accorti (πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς, cf. anche *Opere e Giorni* 54), e 'conosce arti ingannevoli' (*Teogonia* 559-560). Una gara di intelligenza e astuzia tra Zeus e Prometeo è quanto si colloca alle origini di alcuni aspetti fondamentali della 'cultura' umana: il sacrificio - istituzione 'religiosa' che regola i rapporti tra uomini e dei; l'acquisizione del fuoco; e l'arrivo della donna tra gli uomini. In questa gara di dei, gli uomini appaiono beneficiari e vittima allo stesso tempo: i benefici di cui è responsabile Prometeo fanno la loro comparsa sotto il segno della punizione di Zeus. In particolare Pandora, e dunque la donna, è agli uomini destinata come 'il bel male' (καλὸν κακόν, *Teogonia* 585) in cambio del bene fatto loro da Prometeo con il dono del fuoco, e come 'insuperabile inganno, senza scampo per gli uomini (ἀμήχανον, *Teogonia* 589), ordito e ordinato da Zeus per punire, anche in questo modo, Prometeo, loro benefattore. Questo il triste ed inevitabile esito dell'osata contesa con il re degli dei, una contesa in cui benefici sono controbilanciati da castighi, e doni da 'contro-doni': al dono, da parte di Prometeo agli uomini, delle parti migliori della vittima sacrificale corrisponde il contro-dono/castigo da parte di Zeus, cioè la sottrazione del fuoco agli uomini; al dono, da parte di Prometeo agli uomini, del fuoco corrisponde il contro-dono/castigo di Zeus, cioè l'invio della donna agli uomini. E, come sopra accennato, si tratta essenzialmente di contesa di astuzia, fondata, infatti, sull'inganno, un inganno ben preciso: presentare come buono e bello ciò che non lo è. Alla porzione del sacrificio che, all'inizio della contesa, con inganno Prometeo offre a Zeus - una porzione che solo esteriormente è la migliore, ma difatto si tratta della parte peggiore 'rivestita' come la migliore - corrisponde Pandora (e la genia delle donne) che, alla fine della contesa, con inganno Zeus manda agli uomini - Pandora, un essere venerando, amabile e innocente, la cui bellezza è tale da abbagliare non solo

---

<sup>17</sup> A riguardo, cf. anche West (1966) 401-402. Μητίετα letteralmente, "sapiantissimo/prudente", è un tipico epiteto di Zeus, acquisito a seguito di un atto particolare: quello di 'inghiottire' la sua prima sposa Μῆτις (personificazione divina dell'intelligenza astuta e della sapienza: *Teogonia* 866-867) al momento in cui stava per dare al mondo "una prole assai saggia" (*Teogonia* 854) che avrebbe rappresentato una minaccia all'autorità di Zeus.

gli uomini, ma persino gli dei (*Teogonia* 588-589); ma si tratta di qualcosa di bello e buono (καλόν) solo all'esterno, una 'copertura' per il male (κακόν) che comporta, un male senza scampo, distruttore e nefasto (ὀλώριον, *Teogonia* 591), 'sciagura grande' (πῆμα μέγα, *Teogonia* 592) per i mortali<sup>18</sup>.

Esiodo conclude la storia di Prometeo, di cui quello della 'prima donna' è parte integrante, tornando al suo punto di partenza, cioè, alla punizione del dio da parte di Zeus (cf. *Teogonia* 521-525 con *Teogonia* 614-616). Il motivo della punizione apre e chiude la sezione. Collocato in posizioni enfatiche (*incipit* and *explicit*), questo motivo marca il significato del mito di Prometeo – insieme a quello integrante di Pandora: si tratta *in primis* di un mito paradigmatico', inteso ad offrire un modello/esempio<sup>19</sup> di comportamento che serva da lezione/ammonizione: il volere di Zeus va rispettato, nessuno può sfuggire alle conseguenze di una trasgressione; il castigo riservato a Prometeo, benché dio e secondo, in scaltrezza, solo a Zeus, e quello conseguente destinato agli uomini, Pandora e le donne, ne sono un chiaro esempio. Si tratta, inoltre, di un mito 'eziologico', inteso, cioè, anche a spiegare la causa, l'origine di determinate realtà, nella fattispecie: l'istituzione del sacrificio – e la ragione per cui le ossa sono la parte donata agli dei –, e la presenza della donna, con tutto quello che rappresenta, nel mondo<sup>20</sup>.

## **2. Pandora: femme fatale o fantoccio? Per un commento critico sul mito e sulla figura di Pandora<sup>21</sup>**

Non c'è alcun dubbio che il primo pensiero che si presenti alla mente di chi legge il mito esiodico relativo a Pandora è che si tratti di una rappresentazione di natura misogina, forse personale, come da alcuni è stato arguito<sup>22</sup>, o collettiva, come lo è di fatto, in quanto eco di una mentalità diffusa e radicata in una società e cultura 'a dominanza maschile' come quella dell'antica Grecia. Che quella greca antica (e non solo!) sia una società 'patriarcale', dove, cioè, a dettar legge e a comandare (ἀρχή) è il 'padre-capo' (πατήρ) della comunità, intesa come 'famiglia estesa', è altrettanto fuori dubbio. La donna è funzionale alla vita dell'uomo soprattutto in qualità di madre<sup>23</sup> e moglie<sup>24</sup>; il suo spazio è quello limitato della casa<sup>25</sup>; e silenzio ed obbedienza all'uomo

---

<sup>18</sup> Come si vedrà in seguito, i mali rappresentati, o meglio, personificati da Pandora e le donne, sono più dettagliatamente descritti nella versione del mito nel poema *Opere e Giorni*. La descrizione fornita in questo secondo poema insiste, in particolare, sull'indole ingannevole della donna, indole che renderebbe conto anche dell'ossimoronica espressione καλόν κακόν: ingannevole in quanto appare qualcosa di bello e buono, ma di fatto non lo è: cf. *infra*, pp. 14-15 con n. 27.

<sup>19</sup> 'Paradigmatico' è una parola di origine greca, derivante da παράδειγμα che significa "modello/esempio/lezione".

<sup>20</sup> 'Eziologico' è un altro termine di origine greca in quanto derivante dall'aggettivo αίτιολογικός che significa "concernente le cause / riconducibile a una causa (= αίτία)". Eziologico è infatti tutto ciò (mito, storia ecc.) che spiega l'origine, la causa di una qualcosa, come sopra descritto.

<sup>21</sup> Per una più coincisa analisi, si veda Lauriola (2005).

<sup>22</sup> A riguardo, si veda, ad esempio, Arrighetti (1993) e (1998) 351-352; 452-458.

<sup>23</sup> L'argomento è alquanto vasto e complesso, impossibile da esaurire in una nota. A proposito della funzionalità della donna alla vita dell'uomo in qualità di madre basti, ad esempio, pensare che non a caso una delle primissime,

sono tra le ordinarie aspettative che la società – una società in cui l'uomo è la norma – ha per le donne<sup>26</sup>.

Eppure, nonostante l'innocua sottomissione generalmente accettata dalla donna come norma a cui attenersi, una sottomissione che dovrebbe prevenire qualsiasi 'problema' le donne possano arrecare agli uomini, la donna, a partire dalla primogenita Pandora, è fondamentale concepita – come appena visto – come male in sé e fonte di mali e guai per gli uomini: una vera calamità.

Pandora, in particolare, incarna l'archetipo della donna 'fatale', seducente e malefica, la cui bellezza, dalla quale sarebbe difficile non lasciarsi incantare, è solo esteriore e, in quanto tale, 'copertura' di un'indole tutt'altro che buona. Laddove nella *Teogonia* l'indole malevola di Pandora è 'appena' accennata, tenuto conto che l'attenzione si concentra sulla generazione delle donne – argomento consono all'impalcatura genealogica del poema – con tutto ciò che essa comporta, nelle *Opere e Giorni*, dove si ha la seconda attestazione del mito, quell'indole malevola acquista connotati più precisi, quelli che hanno contribuito a costruire lo 'stereotipo' della donna quale essere ingannevole, menzognero, falso, impudente. Nel passo delle *Opere e Giorni*, infatti, il venire in essere di Pandora, ancor sempre in termini di punizione di Zeus contro Prometeo, a scapito degli uomini, appare più articolato: diverse sono le divinità coinvolte, e ciascuna, secondo i precisi comandi di Zeus, provvede a fare di Pandora un essere corredato di precisi connotati, la maggior parte esteriormente positivi e attrattivi, necessari a 'far cadere in trappola' gli uomini, fungenti dunque copertura del male che fondamentale, ancora una volta, la donna viene a rappresentare. Così dunque Esiodo descrive l'evento in *Opere e Giorni* 53-82:

- [53] A lui [a Prometeo] Zeus che aduna le nuvole disse adirato:  
"O figlio di Iapeto, tu che nutria tra tutti I pensieri più accorti,  
[55] tu che godi del fuoco rubato e di avermi ingannato,  
ma a te un gran male verrà, e anche agli uomini futuri:  
io a loro, in cambio del fuoco, darò un male, e di quello tutti  
si compiaceranno nel cuore, il loro male circondandolo d'amore".  
Così disse, e rise il padre degli uomini e degli dei:

---

se non la prima in assoluto, forme poetico-letterarie riservate alle donne è quella del 'Catalogo' (cf. anche *supra*, n. 10) ove le donne sono elencate e ricordate in quanto 'madri' di eroi.

<sup>24</sup> Andromaca e Penelope personificano, in particolare nell'epica arcaica, il modello della moglie perfetta, discrete, intente – secondo gli standards socio-culturali del tempo (e non solo) – a prendersi cura dei figli ed attendere alle faccende domestiche, nella fattispecie a tessere. Memorabile, tra gli altri, un passo dell'*Economico* di Senofonte in cui lo scrittore dichiara: "Certamente un marito dovrebbe sentirsi compiaciuto se ha preso in moglie una donna che sa come usare il telaio e fare vestiti, e come condividere il lavoro della filatura con le sue serve" (6. 10-17; cf. inoltre 7. 24).

<sup>25</sup> Cf., ad esempio, Senofonte, *Economico* 7.22, 30; Euripide, *Medea* 244-247.

<sup>26</sup> A proposito del silenzio, il verso 293 dell'*Aiace* di Sofocle ben rende l'idea: laddove intimava a Tecmessa di tacere, così Aiace si esprimeva: "Donna, alle donne il silenzio porta decoro". Su silenzio, obbedienza e invisibilità sociale della donna antica come ritratta in letteratura, si veda anche Lauriola (2012).

- [60] ad Efesto illustre ordinò che, veloce,  
intridesse terra con acqua, vi ponesse dentro voce umana  
e vigore e , somigliante alle dee immortali nell'aspetto, formasse  
bella e amabile figura di vergine; poi ad Atena  
che le insegnasse I lavori: a tessere la tela dai molti ornamenti,
- [65] e che grazia intorno alla testa le effondesse l'aurea Afrodite  
e desiderio tremendo e le cure che rompono le membra;  
che in lei ponesse un sentire impudente<sup>27</sup> e un'indole scaltra  
ordinò ad Ermes, il messaggero Argifonte.  
Così disse, e quelli obbedirono a Zeus Cronide signore.
- [70] Allora di terra formò l'illustre Anfigee  
una immagine simile a vergine casta, secondo la volontà del Cronide;  
la cinse e l'adornò la dea glaucopide Atena;  
attorno alla persona le dee Grazie e Persuasione signora  
posero collane d'oro, attorno
- [75] le dee Stagioni dalle belle chiome la incoronavano di fiori di primavera;  
ed ogni ornamento al suo corpo adattò Pallade Atena.  
Dentro al suo petto, infine, il messaggero Argifonte  
Menzogne e discorsi ingannevoli e indole scaltra  
Pose, come voleva Zeus che tuona profondo, e dentro la voce
- [80] le pose l'araldo degli dei e chiamò questa donna  
Pandora, perché tutti gli abitanti delle dimore dell'Olimpo  
la diedero come dono, pena per gli uomini che si cibano di pane.

Ma quale è specificamente il pericolo rappresentato da Pandora e dalla genia delle donne da lei discendenti? In che cosa, cioè, consiste il male che questo essere meraviglioso rappresenta e nasconde con la sua bellezza incantevole, e in che senso dunque è 'fatale', ed non c'è scampo da essa?

Una prima, fondamentale risposta la si trova nel passo teogonico, in particolare in ciò che sembra quasi essere una appendice alla storia della creazione di Pandora, cioè ai vv. 591-612 dove il poeta si sofferma sulla 'stirpe' e 'razza' delle donne, provenienti da Pandora, vividamente

---

<sup>27</sup> È da notare che per indicare l'indole impudente della donna il poeta usa l'aggettivo κύνεος che propriamente significa "di cane/cagnesco". Significativamente, nell'*Iliade* omerica Elena è spesso connotata con l'epiteto κυνώπις "dallo sguardo di cane/ impudente/ svergognata" (e.g., *Iliade* III, 180). Sul valore simbolico del cane in relazione all'indole di Pandora e delle donne, si veda Franco (2003) 9-17; 251-315. Quanto al significato etimologico del nome Pandora, accanto a quello fornito dal testo esiodeo, se ne può proporre un altro, cioè "colei che ha [ha ricevuto] tutti (πᾶς) i doni (δῶρον)" da parte degli dei.

connotandole tramite la similitudine con i fuchi<sup>28</sup>. Il male rappresentato dalla donna consiste, innanzitutto, nell'aggravare la fatica del lavoro dell'uomo: esse sono dipendenti dagli uomini e 'divorano' il prodotto del loro sudore; come i fuchi, inoperosi ed oziosi<sup>29</sup>, 'hanno parte dei frutti' delle aspre fatiche delle api (*Teogonia* 595), così le donne 'hanno parte dei frutti' delle fatiche moleste degli uomini (*Teogonia* 600-602a). Il lavoro era di per sé qualcosa di gravoso in quanto percepito e vissuto come punizione, una ulteriore punizione ordita da Zeus contro gli uomini, ancora una volta per i torti subiti da Prometeo: Zeus – racconta il poeta in *Opere e Giorni* 42-48 – nascose i mezzi di sostentamento (βίος, vv. 42, 47) che gli uomini prima avevano a disposizione senza necessità di procurarseli tramite il lavoro; ma adirato nel cuore perché Prometeo lo aveva ingannato, sottrasse agli uomini il sostentamento onde la necessità del duro lavoro, quel duro lavoro che la donna aggravava ulteriormente.

Ma c'è di più. Come i fuchi, così le donne sono 'inevitabili' compagne delle aspre fatiche degli uomini, giacché al male rappresentato dal fatto in sé e per sé di rendere ancor più dura e penosa la punizione consistente nella necessità di lavorare, Zeus aggiunge un altro male (ἕτερον κακόν, *Teogonia* 602b), sempre rappresentato dalle donne: l'inevitabilità del matrimonio. Un uomo, infatti, può anche cercare di sfuggire al male rappresentato dalla donna evitando di sposarsi; in tal modo, però, va incontro ad una triste e solitaria vecchiaia; se sceglie di sposarsi ed ha la fortuna di incontrare una buona donna, ancor sempre vivrà una vita mista di beni e di mali, a causa dell'innata natura della donna di essere un aggravante del duro lavoro dell'uomo; ed infine, se poi si sposa e si imbatte in una donna anche di per sé – e non solo per la sua natura 'genetica' – cattiva, allora al male non c'è rimedio.

Si noti sin da ora che tutto ciò è quanto risponde al piano di Zeus: dare agli uomini un male a cui non c'è scampo, così come non c'è scampo per chi voglia sfuggire al volere di Zeus. In altre parole, non c'è nulla di consapevolmente o intenzionalmente cattivo, all'origine, nella donna: il male che rappresenta, come descritto nella *Teogonia*, non è prodotto di una scelta della donna, la donna non ne è responsabile, in quanto si tratta di qualcosa di innato. È Zeus ha concepito la creazione della donna come male, un male ben specifico per gli uomini.

Va inoltre fatto notare che nella donna è pur contemplata una componente di bene, la possibilità, cioè, di essere, consapevolmente 'buona', giacché si parla della possibilità di incontrare una 'buona moglie': si tratterebbe di donne che, pur non potendo eliminare la componente di male legata alla loro genesi e di cui non sono responsabili, possono almeno garantire all'uomo una vita di mali misti a beni. "Un uomo – dice il poeta in *Opere e Giorni* 702-703a – non può fare migliore guadagno di una donna dabbene (γυναικὸς... τῆς ἀγαθῆς)".

---

<sup>28</sup> Si notino le parole chiave che indicano la presenza di una similitudine: ὡς δ' ὀπὸτ' (v. 594)/ὡς δ' (v. 600). Sulle similitudini nella poesia arcaica, in particolare in quella omerica, si cf. anche Lauriola (2018) disponibile su questo portale.

<sup>29</sup> A proposito di questa tradizionale immagine del fuco, si veda ad esempio anche la favola di Fedro *Api e fuchi al tribunal della vespa* (Favole, III, 13).

Eppure, nel pensiero antico (e non solo), Pandora e la discendente 'genia' delle donne danno vita alla canonica immagine della donna-calamità dell'intero genere umano, ed il loro venire in essere è stato, infatti, inteso come causa della 'caduta dal paradiso' per l'uomo, e, dunque, inizio della presenza di avversità, sofferenze e disgrazie nel mondo. Non per caso, Pandora è spesso paragonata a colei che rappresenta la prima donna nell'altra tradizione culturale che è alla base della civiltà occidentale, cioè nella tradizione giudeo-cristiana, e che è ritenuta responsabile della 'cacciata dal paradiso': Eva.

### **3. Pandora ed Eva: la giara e la mela**

La similarità tra le due 'prime' donne, ciascuna appartenente ad una delle due fondamentali tradizioni culturali del nostro mondo occidentale (la tradizione Greco-pagana e quello Giudeo-cristiana) è solo apparente, a dispetto del fatto che entrambe sono comunque associate alla perdita di una condizione paradisiaca, lontana da sofferenze e duro lavoro, in cui l'uomo viveva originariamente. L'enfasi posta sulla similarità, che è solo apparente, non è che il prodotto di una millenaria costruzione culturale, di stampo patriarcale e misogeno, responsabile di aver accentuato la disuguaglianza tra i sessi.

Al di là della connessione con 'il male nel mondo', una connessione in sé arbitraria, da analizzare a fondo, di fatto numerose sono le differenze tra le due 'prime donne', differenze che rendono conto di quanto pregiudizievole sia la 'valutazione' di queste due donne, e della donna in generale, vista, come è, diretta discendente delle due.

Ripartiamo da Pandora.

Come spesso sopra sottolineato, il venire in essere di Pandora, con tutte le sue particolari caratteristiche, è il risultato di un piano e una volontà specifici di Zeus: punire gli uomini per punire Prometeo. Questo di per sé significa che Pandora non è che uno strumento passivo nelle mani di Zeus, un mero mezzo di cui il dio si serve per i suoi malevoli propositi. Non è Pandora (o le donne da essa provenienti) in sé e per sé un male per gli uomini in quanto coscientemente sceglie di essere tale per gli uomini e, per così dire, fa del suo meglio per procurare loro guai e miseria. È Zeus che ha predisposto le cose in tal modo; è Zeus che ha 'nascosto i mezzi di sostentamento' per gli uomini, imponendo loro il duro lavoro, durezza che la donna - sempre per suo volere - aggrava; ed è Zeus che ha reso la donna 'un male necessario' con l'inevitabilità del matrimonio. Più di una volta, come letto sopra, sia nella *Teogonia* che in *Opere e Giorni* il poeta insiste sul ruolo attivo di Zeus nella creazione di Pandora e nelle vicende che la coinvolgono, quale la generazione della 'stirpe' delle donne come nefasta per gli uomini e, come si vedrà a breve, l'apertura di una giara con la quale è inviata sulla terra (*Opere e Giorni* 94). E, ogni volta, peraltro, la storia si conclude con la lezione: "Così non è possibile ingannare la mente di Zeus..." (*Teogonia* 613; *Opere e Giorni* 105), una lezione che ci riporta al punto di partenza, cioè alle motivazioni per cui Zeus ha creato Pandora e dato la donna agli uomini: si tratta di uno strumento di punizione contro gli uomini per colpire Prometeo; in quanto tale, e per volere di



Zeus, Pandora e la 'genia' delle donne sono un male, una calamità per l'uomo, indipendentemente dalla loro volontà.

Alquanto diverse risultano le circostanze della creazione di Eva secondo il racconto della *Genesi*. In *Genesi* 2.18-22, leggiamo che, dopo aver creato l'uomo, il Signore disse: "Non è bene che l'uomo sia solo; voglio fare un aiuto che gli sia simile"<sup>30</sup>. Dopo avere creato gli animali dei campi e gli uccelli del cielo, e resosi conto che l'uomo non aveva trovato tra quelli un 'aiuto che gli fosse simile', il Signore con la costola tolta all'uomo plasmò una donna e la condusse all'uomo (*Genesi* 2.20). Questa donna è Eva.

Eva è stata voluta e creata da Dio come 'aiuto', come compagna per l'uomo, perché non fosse solo. Non si tratta dunque di uno strumento di punizione, come lo è Pandora, ed in quanto tale una calamità per gli uomini. Una prima fondamentale differenza tra le due donne associate, indiscriminatamente, in quanto 'male/rovina' per gli uomini, concerne, pertanto, la loro stessa origine/creazione: l'una, Pandora, nasce come punizione per l'uomo; l'altra, Eva, come aiuto e compagna.

Ma c'è di più.

C'è una particolare azione compiuta da ciascuna delle due 'prime' donne che viene generalmente evocata per corroborare la concezione per cui esse similmente sono la causa dei mali per gli uomini nel mondo e della loro 'cacciata' dal paradiso. Si tratta dell'apertura di una giara, che risulta piena di mali, nel caso di Pandora, e del mangiare la mela, il frutto proibito, nel caso di Eva.

Per quanto riguarda Pandora, così, infatti leggiamo in *Opere e Giorni* 83-99:

- Poi, dopo che [Zeus] ebbe compiuto l'inganno difficile e senza scampo,  
Ad Epimeteo il padre mandò l'illustre Argifonte,  
[85] araldo veloce, a portare il dono degli dei; ed Epimeteo  
non volle porre mente, come a lui ammoniva Prometeo,  
a non accogliere mai dono da Zeus Olimpico, ma rimandarlo  
indietro, che un male non ne risultasse ai mortali;  
però solo dopo che l'ebbe accolto, quando subì la disgrazia, comprese.  
[90] Prima infatti sulla terra la stirpe degli uomini viveva  
lontano e al riparo dal male e al riparo dell'ardua fatica,  
da malattie penose che agli uomini portano la morte:  
velocemente, infatti, gli uomini invecchiano nel male.  
Ma la donna, levando con le sue mani il grande coperchio dalla giara,

---

<sup>30</sup> Le citazioni della *Genesi* sono tratte dal seguente sito:

[http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Genesi+2&versioni\[\]=C.E.I.](http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Genesi+2&versioni[]=C.E.I.) A proposito della comparazione tra Pandora e Eva sopra discussa, si veda anche Harris & Platzner (2004) 110-115.

[95] li disperse; e agli uomini procura i mali che causano pianto.  
Solo Elpís [Speranza] , come in una casa indistruttibile,  
rimase nella giara, senza passare la bocca, né fuori  
volò, perché prima aveva rimesso il coperchio della giara,  
per volere di Zeus egioco che aduna le nubi.

Il testo esiodeo è stato spesso non solo interpretato male, ma anche tradotto male in quanto si tende ad insistere su una componente volontaria nell'atto dell'aprire la giara che renderebbe Pandora personalmente e consapevolmente responsabile della dispersione dei mali lì contenuti (si noti di nuovo la presenza del duro lavoro: *Opere e Giorni* 91). Nelle varianti popolari, non accurate del mito, si attribuisce l'apertura della giara ad un atto di curiosità – secondo lo stereotipo della donna 'curiosa' – a cui Pandora non avrebbe resistito nonostante le fosse stato detto da Zeus (!) di non aprire la giara. Come si può ben desumere dal testo esiodeo sopra citato, che costituisce la versione 'ufficiale' del mito, non si parla affatto di una proibizione imposta alla donna da Zeus, e conseguente violazione di quella imposizione da parte della donna per pura curiosità (peraltro!), onde il fatale risultato della dispersione dei mali: tutto 'per colpa della donna curiosa'. Non è neanche suggerito da dove questa giara venga; si presuppone che le fosse stata data da Zeus, e, al solito, con un suo malevolo intento ben preciso: che l'aprisse e procurasse altri guai agli uomini. L'apertura della giara da parte di Pandora rientra dunque nei piani punitivi di Zeus; così come per suo volere, e dunque come parte dei suoi piani, è l'atto di chiusura della giara prima che ne uscisse fuori la speranza ('Ελπίς, *Opere e Giorni* 96). Ancora una volta, Pandora e, in questo caso, una sua ben specifica azione sono mero strumento della volontà di Zeus.

Diversa, di nuovo, è la situazione in cui si staglia l'azione di Eva.

Come ben noto (*Genesi* 2. 15-17) Dio diede ad Adamo, dopo averlo posto a custodia del paradiso terrestre, un comando ben preciso, cioè di mangiare di tutti gli alberi, tranne che dell'albero della conoscenza del bene e del male. Eva, come dimostra l'episodio dell'incontro con il serpente (*Genesi* 3. 1-3), era a conoscenza di questo preciso comando. Ma, per curiosità o, direi, spirito di conoscenza, Eva consapevolmente trasgredisce l'ordine, permettendo a se stessa di essere 'ingannata' dal serpente. Decide dunque di mangiare del frutto proibito, ne dà anche ad Adamo, e, così facendo, si rende responsabile della 'caduta dal paradiso', dell'introduzione di mali e sofferenza nel mondo per l'intero genere umano (*Genesi* 3. 16-19; 23-24).

Laddove Pandora è un mero strumento di Zeus e l'atto di apertura della giara è indipendente dalla sua volontà, non si tratta di una violazione di un comando che non ha mai ricevuto, ma tutto fa parte del piano di Zeus; Eva sembra, invece, ha un ruolo attivo nel compimento di quell'azione che la segnerà per sempre come 'origine' del male e calamità per gli uomini.

Eppure entrambe sono indiscriminatamente associate alla presenza del male nel mondo, viste, esse stesse, come esseri rovinosi ed ingannevoli, attraenti e fatali<sup>31</sup>.

#### 4. Epilogo: Perché solo la donna?

“[...] Quanto alla forza di volontà, la donna dovrebbe essere considerata superiore all'uomo [...] dal momento che Eva ha mangiato della mela per amore di conoscenza e desiderio di apprendimento, mentre Adamo ne ha mangiato semplicemente perché la donna glielo ha chiesto”<sup>32</sup>.

(D. Woolfolk Cross, *Pope Joan* [1997] p. 84)

Con queste parole, la protagonista del romanzo *Pope Joan* (“Papa Giovanna”), cioè la giovane ragazza che, secondo la leggenda, sarebbe diventata Papessa per alcuni anni durante il Medio Evo (ca. XI sec.)<sup>33</sup>, difendeva le capacità intellettive delle donne, durante una discussione scolastica imperniata su Adamo ed Eva – e, dunque, sulla superiorità di Adamo/uomo rispetto ad Eva/donna – discussione alla quale la giovane ragazza partecipava mascherata da uomo, l'unico modo, ai suoi tempi, per poter accedere alla scuola, e dunque agli studi.

Queste parole non solo consentono di considerare il ‘famigerato’ atto di Eva secondo un’ottica più sottile che quella comune per cui la ‘rovina’ dell'uomo, e per l'uomo, conseguente a quell'atto è da ascrivere a mera, gratuita curiosità: Eva intenzionalmente sceglie di cedere alla ‘tentazione’ del serpente spinta dalla volontà di conoscere, considerato che l'albero di cui mangia è ‘l'albero della conoscenza del bene e del male’ (cf. *Genesi* 2, 9; 2, 16-17; 3, 2-6). Difatti, a seguito dell'invito del serpente, in *Genesi* 3, 6 leggiamo: “Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza”<sup>34</sup>.

Ma, al di là di questo possibile ‘riscatto’ dell'azione di Eva all'insegna di un sincero desiderio di conoscenza, piuttosto che vana curiosità, le parole sopra citate consentono anche di considerare un dato spesso trascurato quando si tratta di ‘incolpare’ Eva, o, come si vedrà di nuovo a breve, Pandora, per la ‘caduta dal paradiso’ e l'arrivo dei mali nel mondo: che ne è di Adamo? Perché Adamo, il quale era stato il primo ad essere avvisato da Dio di non mangiare di quell'albero, non si è opposto ad Eva rifiutando di mangiare la mela e rispettando, pertanto, il comando del Signore? Adamo ha semplicemente acconsentito, dando così prova di mancare di ferma volontà e forza decisionale, laddove Eva sembra poi aver deciso di mangiarne per un intento ben preciso, “acquistare saggezza”. Adamo può considerarsi quanto meno corresponsabile dell'atto in quanto non ha fatto nulla per impedirlo pur consapevole dell'ammonimento di Dio.

---

<sup>31</sup> Alcuni dei primi teologi cristiani, quali Origene (II sec. d.C) e Gregorio Nazianzeno (IV sec. d.C) istituirono, infatti, una comparazione tra l'atto di Pandora con la giara e quello di Eva con la mela.

<sup>32</sup> “... As for will, woman should be considered superior to man ... for Eve ate of the apple for love of knowledge and learning, but Adam ate of it merely because she asked him”.

<sup>33</sup> Per una coincisa storia della ‘Papessa Giovanna’, si veda la voce relativa nell'Enciclopedia Treccani disponibile online al seguente indirizzo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanna-papessa-legendaria\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanna-papessa-legendaria_%28Enciclopedia-Italiana%29/)

<sup>34</sup> Citazione da [http://www.laparola.net/testo.php?versioni\[\]=C.E.I.&riferimento=Genesi3](http://www.laparola.net/testo.php?versioni[]=C.E.I.&riferimento=Genesi3). Mia la sottolineatura.

E torniamo, di nuovo, a Pandora.

Anche nella storia di Pandora c'è di fatto un 'Adamo', colui che rappresenterebbe il primo uomo a cui la prima donna viene donata: Epimeteo.

Epimeteo era uno dei fratelli di Prometeo, caratterizzato da un'indole del tutto opposta a quella di Prometeo, come il suo nome ben esprime: se Prometeo, come visto, è "colui che pensa in anticipo, previdente"; Epimeteo è "colui che pensa dopo"<sup>35</sup>, cioè 'malaccorto', 'incauto', colui che è incline a disattenzioni anche gravi e solo dopo (ἐπι), dopo averne visto le conseguenze, si accorge della portata delle sue azioni.

Nel passo delle *Opere e Giorni* sopra citato (in particolare ai vv. 83-89) Epimeteo è menzionato come colui al quale Zeus manda Pandora e che l'accoglie nonostante fosse stato ammonito da Prometeo di "non accogliere mai dono da Zeus Olimpico, ma rimandarlo/ indietro, che un male non risultasse ai mortali" (*Opere e Giorni* 87-88).

Come Adamo, così Epimeteo ha ricevuto un avvertimento su cosa evitare, onde non ne risultasse qualche disgrazia. Epimeteo, come Adamo, avrebbe potuto dare ascolto all'ammonimento. Come Adamo è dunque quantomeno corresponsabile della 'caduta dal paradiso', della perdita della condizione di beatitudine di cui prima l'uomo godeva.

A differenza di Adamo nella storia di Eva e della mela, sembrerebbe, però, che il ruolo attivo ed essenziale di Epimeteo nella storia di Pandora e del venire in essere dei mali nel mondo tramite Pandora sia in qualche modo riconosciuta, almeno dal poeta Esiodo: nella *Teogonia*, nel passo sulla genealogia di Iapeto, padre di Prometeo, a cui il mito di Prometeo e quello integrante di Pandora appartengono, il poeta menziona, all'inizio, Epimeteo insieme a Prometeo, significativamente descrivendolo come colui "che dall'inizio fu un male per gli uomini che mangiano pane / per primo infatti accolse la donna fabbricata da Zeus" (*Teogonia* 512-513).

Eppure tanto Eva quanto Pandora restano i catalizzatori del 'declino' dell'umanità! Nessuna, o quasi nessuna, considerazione del ruolo svolto da Adamo e da Epimeteo: perché solo la donna?

\*\*\*

### **Un'appendice. Qualcosa in più sulla giara di Pandora**

Resta il fatto che il gesto di Pandora consistente nell'aprire la giara, come quello di Eva e del frutto proibito, è all'origine di una diffusione di mali prima inesistenti tra gli uomini (*Opere e Giorni* 90-95; cf. *Genesi* 3.17-19). Cionondimeno, nel versante greco antico, ancor sempre si contempla una possibilità di bene nella donna e nella vita, al di là dell'atto di Pandora, grazie alla 'conservazione' della speranza (*Opere e Giorni* 96-99), laddove irrimediabilmente condannata ad un destino di sofferenza e male appare invece l'umanità, dopo l'atto di Eva.

---

<sup>35</sup> Costruito in opposizione al nome 'Prometeo' (da προμηθής: cf. *supra*, p. 11), Ἐπιμηθεύς deriva dall'aggettivo ἐπιμηθής = "che pensa dopo o troppo tardi".

La mescolanza di bene e male nella vita dell'uomo, quale già si è sopra considerata a proposito delle 'opzioni' che si presentano all'uomo pur nella inevitabilità del matrimonio con il 'bel male' (*Teogonia* 585)<sup>36</sup>, sembra sia riflessa nei contenuti della giara: accanto all'aspra fatica, alle malattie e a dolori che provocano pianto (cf. *Opere e Giorni* 91-92; 95; 100-101), c'è, infatti, la speranza (cf. vv. 96-99) la quale, sola, resta entro la giara – avendo Pandora riposto per tempo il coperchio –, laddove i mali, diffondendosi riempiono mare e terra. A ben considerare, dunque, attraverso due gesti antitetici pertinenti ad un medesimo oggetto – aprire e chiudere la giara – Pandora è all'origine della presenza nel mondo non solo di determinati mali per l'uomo, bensì anche della speranza, propriamente la speranza di poter arginare quei mali.

La presenza, nella giara di Pandora, della speranza insieme ai mali, di un qualcosa, cioè, che generalmente implica una connotazione positiva onde il pensiero che si tratti di una sorta di bene, ha da sempre suscitato perplessità presso gli studiosi i quali hanno spesso cercato di risolvere quel che appare una contraddizione omologando l'identità dei contenuti della giara, sì da considerarli appartenenti, tutti, o alla sfera del bene o alla sfera del male. Chi opta per la sfera del bene considera la giara nel suo significato agricolo di luogo di conservazione delle derrate – cioè, 'dei mezzi per vivere' (cf. v. 42)<sup>37</sup> – una sorta di beni insieme ai quali la presenza della speranza non creerebbe contrasto. È, poi, dalla dispersione di questi beni, dovuti all'atto di Pandora, che scaturirebbe il male per gli uomini, consistente essenzialmente nella necessità di lavorare per procurarsi il sostentamento<sup>38</sup>. Chi opta per la sfera dei mali, intende il termine 'speranza' secondo una accezione negativa di 'falsa attesa di beni' e, ancor peggio, 'attesa di mali'. Simile interpretazione si fonda sul fatto che, nella lingua antica, il termine 'speranza' è una *vox media*, una parola, cioè, dal significato non univoco. Ciononostante, l'analisi delle ricorrenze di questo termine, nella produzione letteraria arcaica e tardo arcaica, rivela come prevalente la sua connotazione positiva. Di fatto, è possibile che la compresenza di mali e bene, rappresentato, quest'ultimo, dalla speranza, risponda specificamente alla 'logica' del poeta, alla sua visione della donna e, soprattutto, della realtà umana, quale appariva ai suoi occhi, cioè, come mista di mali e beni. In qualche modo all'arrivo di Pandora nel mondo è connesso il 'venire al mondo' di cose nuove, di cui prima l'uomo sembra essere privo; queste 'cose nuove' non sono tutte esclusivamente cattive, poiché viene riservata all'uomo, proprio grazie alla stessa Pandora, la possibilità di affrontare i mali inevitabili della vita e la fiducia/speranza di limitarli. Per l'uomo, la donna, tiene in serbo una forza spirituale a cui, ora, il poeta dà un nome preciso, quindi una specifica identità, riconoscendone l'esistenza: la speranza. Bene e male, nella vita dell'uomo,

---

<sup>36</sup> Cf. *supra*, pp. 15-16.

<sup>37</sup> Si deve inoltre ricordare che Pandora pare fosse identificata anche con una divinità della terra (al pari di Gaia e Demetra, per fare gli esempi più noti). In quanto tale, non solo essa era vista come legata alla fertilità, al dono dei frutti della terra, bensì anche come 'ricettacolo' dei corpi degli uomini morti: cf. Marquardt (1982) 289 e n. 12. Specificamente, il suo attributo tipico, la giara, è da alcuni identificata con un contenitore funerario: cf. Harrison, (1900) 99-114; Neumann (1955) 162-164.

<sup>38</sup> Bisogna anche ricordare che, come sopra rilevato (pp. 15-16), poco prima nel poema vien detto che Zeus 'nascose' i mezzi di sostentamento per gli uomini, costringeli dunque alla dura fatica del lavoro: in proposito, cf. anche Arrighetti (1998) 384-385.

erano sempre concepiti come compresenti. Ad esempio, nella *Teogonia*, alcune entità divine, come le Moire, “danno ai mortali, appena nati, di avere il bene ed il male” (cf. vv. 217-219; 904-906); altre, come in particolare Ecate, non solo ‘dona’ agli uomini bensì anche ‘porta via’, procurando, in un certo senso, bene e mali (cf. vv. 416-543). La donna stessa, si è sopra osservato, è veicolo di una mistura di bene e di male per l’uomo, cosicché la speranza di cui Pandora decreta il venire al mondo, insieme ai mali, potrebbe forse simboleggiare la controparte positiva sia della donna in particolare, sia della vita umana in generale. Ed il tutto rientrerebbe nel piano di Zeus, essendo Pandora, strumento dell’intervento del sovrano degli dei nella realtà umana, un intervento che avviene essenzialmente all’insegna della punizione, ma non esclusivamente: si dà spazio alla speranza, e la donna medesima ne è il veicolo, un dato, quest’ultimo, spesso trascurato<sup>39</sup>.

## **ALCUNI SUGGERIMENTI DIDATTICI**

### **1. La donna-fuco: similitudine e simbologia animale, specchio di particolari concezioni della donna nell’antichità**

Come visto, nel passo teogonico, la donna è comparata al fuco, antitesi della industriosità dell’ape: in quanto parassita, tenderebbe a distruggere la perfetta organizzazione del mondo delle api, cioè degli uomini. Nel mondo antico, l’animale è spesso usato come simbolo di pensiero, come modo di raffigurare l’alterità ora con tratti negativi ora con tratti positivi. La simbologia animale ha avuto particolare successo anche nei modi di rappresentazione della donna nella poesia posteriore ad Esiodo. Interessante è il lungo giambo (fr. 7 West) composto dal poeta arcaico Semonide (VII sec. a.C.) il quale ritrae ben 10 specie di donne, 8 delle quali sono associate ad animali che – con una sola eccezione – ne simboleggiano aspetti negativi; e tra gli animali appare anche l’ape, ma – questa volta – assurda non come simbolo maschile di contro alla esiodea donna-fuco, al contrario, essa è associata ad una tipologia positiva di donna.

Si potrebbe proporre la lettura e analisi dell’intero giambo con approfondimenti sulla simbologia animale, cercando di indagare sui seguenti quesiti:

1. perché un dato animale rappresenta una data caratteristica (negativa, per lo più) della donna;
2. quali sono le caratteristiche negative che propriamente si richiamano alla primogenita Pandora, e come sono ritratte tramite la simbologia animale;
3. sono quegli animali tuttora usati nella cultura popolare per indicare specifici tipi di donne?

Si potrebbe inoltre proporre una ricerca concentrata sulla figura dell’ape, la quale assurge spesso a simbolo di virtù nella letteratura antica, e costantemente torna, anche nella storia della

---

<sup>39</sup> Per una analisi più approfondita del significato della presenza di Elpis nella giara di mali di Pandora, si veda Lauriola (2000).

letteratura moderna, come simbolo dell'ideale femminile, cioè della buona moglie e madre che, con indefesso lavoro, provvede alle necessità della casa. In proposito, un buon esempio di persistenza può essere il cap. XXIV della favola di Collodi, *Pinocchio*, ove si narra dell'arrivo del burattino nel 'paese delle api industriose'.

In particolare per quest'ultima indagine si può proporre la lettura di alcuni *excerpta* di testi antichi (oltre il giambo di Semonide), ad esempio: Omero, *Iliade*, XII 167-170; Platone, *Menone* 72a ss.; Senofonte, *Economico* X 1.

E, per alcune interpretazioni moderne, si propongono i seguenti studi: M. Bettini, *L'ape e la farfalla* in "Quaderni Storici" 51 (1982), pp. 903-928; F. Roscalla, *La descrizione del sé e dell'altro: api e alveare da Esiodo a Semonide*, in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 29 (1988) 2, pp. 23-47; P. Scarpi, *Il picchio e il codice della api*, Padova 1984.

## 2. Misoginia antica e moderna

Si potrebbe proporre la lettura (sia in lingua originale che in traduzione, a discrezione dell'insegnante) della famosa *Satira contro le donne* del poeta latino Giovenale (*Satire* II, 6) con discussione sul testo, approfondimenti sul contesto storico culturale in cui la satira è stata prodotta, e riflessioni sulla possibile 'modernità' (o, meglio, 'longevità') delle visioni della donna ivi espresse. Si potrebbe inoltre richiedere agli studenti di elaborare comparazioni critiche tra le descrizioni della donna in Esiodo, Semonide e Giovenale. Per Giovenale, utile può essere la consultazione di D. G. Battisti, *La retorica della misoginia. La satira sesta di Giovenale*, Venosa 1996.

## BIBLIOGRAFIA

- Arrighetti, G. (1993) *La stirpe funesta delle donne (Esiodo, Teog. vv. 590-591)*, in M. Bandini e F.G. Pericoli (a cura di) *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*. Firenze 1993, pp. 35-37.
- Arrighetti, G. (1998) *Esiodo. Opere*. Torino 1998.
- Così, D. (2012-2013) *I miti del furto del fuoco: aspetti dualistici*, in M.P. Pattoni (a cura di) *Prometeo. Percorsi di un mito tra antichi e moderni*. "Aevum Antiquum" n.s. 12-13 (2012-2013) 45-54.
- Franco, C. (2003) *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna 2003.
- Gambarara, D. (1984) *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*. Roma 1984.
- Harrison, J. (1900) *Pandora's Box*, "The Journal of Hellenic Studies" 20 (1900) 99-114.
- Harris, S.L.-Platzner, G. (2004) *Classical Mythology. Images & Insights*. New York 2004 (iv edizione).
- Lauriola, R. (2000) *Elpis e la giara di Pandora (Hes. Op. 90-104): il bene e il male nella vita dell'uomo*, "Maia" 52.1 (2000) 9-18.

- Lauriola, R. (2005) *Pandora, the Beautiful Evil: the Coming of Evil to Light in ancient Greek world*, "Revista Espaço Acadêmico" (September, 2005)  
[www.espacoacademico.com.br/052/52elauriola\\_ing.htm](http://www.espacoacademico.com.br/052/52elauriola_ing.htm)
- Lauriola, R. (2012) *The woman's place. An overview on women in classical antiquity through three exemplary figures: Antigone, Clytemnestra, and Medea*, "Revista Espaço Acadêmico", 11. 130 (2012) 27-44.
- Marquardt, P. A. (1982) *Hesiod's Ambiguous View of Woman*, "Classical Philology" 77 (1982) 283-291.
- Moreddu, P. (2012-2013) *Prometeo (e Pandora) in Esiodo*, in M.P. Pattoni (a cura di) *Prometeo. Percorsi di un mito tra antichi e moderni*, "Aevum Antiquum" n.s. 12-13 (2012-2013) 55-69.
- Neumann, E. (1955) *The Great Mother*. New York 1955.
- West, M. L. (1966) *Hesiod, Theogony*, edited with Prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford 1966.
- Woolfolk Cross, D. (1997) *Pope Joan*, Ballantine Book. New York, 1997.