

# Indagine su Notte in Esiodo

IVAN ADRIANO LICCIARDI

## 1. Prologo

Partiamo da un dato su cui gli studiosi concordano, e cioè dal fatto che Esiodo sta a fondamento di quello che può essere considerato il passaggio – nella rappresentazione greca degli dèi – dai cosiddetti *Augenblicksgötter*, cioè le divinità concepite nella loro immediata concretezza, afferrate nell'esperienza immediata e vissute nell'emozione istantanea, ai *Sondergötter*, cioè le divinità 'speciali', o specializzate, strettamente delimitate dalla loro sfera di competenza, ossia divinità che esprimono, simultaneamente, concetti. Prende così avvio, nell'ambito della rappresentazione del divino, quel processo di astrazione e di razionalizzazione (dal momento che s'avvia, a partire da Esiodo, una trasformazione del dato attuale in un essere permanente)<sup>1</sup>, che avrà la sua acme nel periodo compreso tra Parmenide e Empedocle (ma il processo, va da sé, investì molti altri campi oltre alla filosofia)<sup>2</sup>. La fede, propria dell'uomo greco arcaico, nel fatto che la realtà circostante sia divina<sup>3</sup>, e la fiducia nel fatto che il divino faccia continuamente il suo ingresso nella realtà e sia esperibile e, per conseguenza, conoscibile tramite concetti, e ancora che la storia divina costituisca un'articolata, coerente e per quanto possibile sistematica narrazione eziologica che spieghi come le cose che sono divennero quello che

---

<sup>1</sup> In Omero, invece, noi vediamo gli dèi mentre intervengono nel corso della narrazione, nella loro attività concreta, è il loro agire che ci dà ragione di ciò che man mano accade. In Esiodo, al contrario, l'azione particolare e concreta degli dèi tende a passare in secondo piano e gli dèi, per così dire, vengono astratti dalle situazioni concrete e particolari nelle quali l'uomo ne avverte la presenza. Cf. Snell 1946 (trad. it. Solmi 1951, 76-77; si cita qui dalla quarta ristampa del 2002).

<sup>2</sup> La distinzione, divenuta ormai classica tanto nella *Antike Wissenschaft* quanto nell'antropologia, tra *Augenblicksgötter* e *Sondergötter* risale a Usener 1896. Su questa distinzione si vedano anche, almeno, Snell 1946, 70-79 e Scalera McClintock 2006, 25-48, e in part. 25-27. Per il compimento del passaggio dagli *Augenblicksgötter* ai *Sondergötter* in Parmenide cf. Untersteiner 1958, LXVII.

<sup>3</sup> Come si legge in una testimonianza relativa a Talete, un documento relativo dunque agli inizi della storia della filosofia, «il cosmo è animato e pieno di divinità» (τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαϊμόνων πλήρη, 11 A 3,6 DK).

sono, rappresenta il presupposto senza il quale non si sarebbe successivamente manifestata, nel pensiero greco, la tendenza a concepire la φύσις (e l'essere in senso lato) in termini di ἐπιστήμη. Per dirla con le parole che il neoplatonico Sallustio usa nel suo trattato *Sugli dèi e sul mondo*: «queste cose non avvennero mai, ma sono sempre»<sup>4</sup>.

Tuttavia, sarebbe errato vedere nella *Teogonia* di Esiodo solo una istanza di esposizione sistematica dello stato di cose presenti su base mitica e teologica. Come ha indicato Snell, è presente anche un elemento, per così dire, di crudo realismo, che si sostanzia nel superamento dell'orizzonte di riferimento proprio dei poemi omerici: un mondo fatto di eroi, di pura luce, in cui l'agire umano è in perpetuo confronto con il cosiddetto apparato divino. Esiodo rende conto anche degli aspetti oscuri, irrazionali e non direttamente riconducibili alla razionalità olimpica, aspetti che nondimeno concorrono nell'accadere cosmico/storico. Nella *Teogonia*, ha puntualizzato Snell, il negativo, l'inquietante, «ciò che minaccia l'uomo, l'orrido e l'informe, ha una parte molto più importante che in Omero, poiché la sua poesia vuol dare la verità, e non belle menzogne. In questo senso la sua posizione rispetto a Omero è come quella di Tuciddide rispetto a Erodoto»<sup>5</sup>. È possibile isolare dunque, nella rappresentazione del mondo degli dèi nella *Teogonia* di Esiodo, almeno due tendenze: una in direzione dell'astrazione razionalistica, l'altra in direzione, invece, di una sorta di realismo che renda conto di tutti gli aspetti del reale, compresi quelli irrazionali e negativi.

L'obiettivo del presente studio è quello di offrire un'indagine sul concetto di Notte nella *Teogonia* a partire da un esame sistematico delle occorrenze in cui la notte ricorre come concetto (νύξ) e di quelle nelle quali ricorre come divinità personificata (Νύξ). Una ricognizione ragionata del concetto di notte/Notte in Esiodo ha ragion d'essere per almeno due motivi. Innanzitutto, per l'originarietà che questo concetto ha all'interno della *Teogonia*, se è vero che al verso 123 si legge che «da Caos», ovvero da ciò che vi fu «prima di tutto» (πρώτιστα, 116), «nacquero Erebo e Notte nera»: con Notte, in sostanza, ci troviamo agli esordi dell'apparire cosmico<sup>6</sup>. In secondo luogo, va tenuto nel debito conto il fatto che la stirpe dei discendenti di Notte, che lei ha generato da sola, senza un padre (sono tutte entità negative, e dunque non è qui assente, forse, una certa compo-

<sup>4</sup> *De deis et mundo* 4,9,5-6: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰί.

<sup>5</sup> Snell 1946, 80.

<sup>6</sup> ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.

nente di misoginia), non si mescola mai con tutti gli altri dèi<sup>7</sup>. Queste due generazioni, due vere e proprie συστοιχίαι, costituiscono, rispettivamente, il lato notturno/funesto e luminoso/solare di tutto ciò che è, e spiegano genealogicamente la convivenza di questi due aspetti anche nel mondo presente (non si tratta, come nel caso di Urano e Crono, di antiche mostruosità estinte o, come nel caso dei Titani, sconfitte e imprigionate nel Tartaro). Ciò costituisce, verosimilmente, la premessa del dualismo che pervade pressoché tutto il pensiero greco delle origini e che condurrà alle teorie degli opposti di Anassimandro, Empedocle, Eraclito, eccetera.

Nella *Teogonia* Notte, beninteso, non esaurisce il campo semantico dell'oscurità in Esiodo, ma solo una sua parte o aspetto. In questo studio, tuttavia, l'indagine sarà circoscritta soltanto a essa. Le occorrenze di Νύξ nella *Teogonia*, personificata e non, sono 20 in tutto, e si concentrano in 12 passi. I primi tre di questi sono all'interno del cosiddetto inno alle Muse o proemio (*Th.* 1-115)<sup>8</sup>. Abbiamo, a seguire, il riferimento alla nascita della Notte da Caos (*Th.* 123-125), quello relativo alla castrazione «notturna» di Urano a opera di Crono (*Th.* 176-178), due relativi alla discendenza di Notte (*Th.* 211-232)<sup>9</sup>, uno relativo al nesso fra Notte e Occidente (*Th.* 270-276), uno relativo al salvataggio di Zeus, ad opera della madre Rea, dalla furia distruttrice del padre Crono (*Th.* 481-484) e, infine, tre riferimenti al mondo sotterraneo (*Th.* 720-819)<sup>10</sup>.

### 1. Notte nell'Inno alle Muse (T 1-T 3)

Nel proemio (o cosiddetto «Inno alle Muse» eliconie) della *Teogonia* Notte fa la sua comparsa per ben tre volte<sup>11</sup>. Nel primo passo (*Th.* 9-21, che in questa sede denominiamo T 1, «Notte nera» (Νύκτα μέλαιναν, v. 20)<sup>12</sup> chiude, assieme a Gea e a Oceano, l'*afflux de souvenirs*<sup>13</sup>, cioè la lista

<sup>7</sup> Le altre due stirpi discendono, rispettivamente, da Ponto e da Urano, entrambi figli della Terra. Di conseguenza, in un certo senso, queste altre due stirpi, pur essendo tra loro distinte, possono essere a loro volta considerate come un'unica stirpe, quella dei figli della Terra (cf. Ramnoux 1959, 65).

<sup>8</sup> Si tratta, per la precisione, di *Th.* 9-21; 56-57; 105-107.

<sup>9</sup> *Th.* 211-216 e 223-225.

<sup>10</sup> *Th.* 722-728; 740-761; 782-792.

<sup>11</sup> *Th.* 20; 56; 107.

<sup>12</sup> Il sintagma Νύκτα μέλαιναν, che nella *Teogonia* si riscontra, oltre che qui in T 1, anche in T 4 (*Th.* 124), T 6 (*Th.* 211) e T 12 (*Th.* 788), è molto frequente in Omero, ricorrendo almeno 14 volte (10 in *Il.* e 4 in *Od.*). Cf. *Il.* 8,486; 8,502; 9,65; 10,297; 10,394; 10,468; 14,439; 15,324; 24,366; 24,653 (è sinonimo spesso di mor-

di divinità e di titani celebrati (ὑμνεῖσαι) dalle Muse eliconie ed elencata nei vv. 11-21. Ad aprire la lista era stato Zeus, il quale è associato alle saette, ai fulmini, al fuoco (dunque alla luce), e che ci introduce al mondo degli dèi olimpici (l'elenco di Esiodo si apre con quelli di ultima generazione); a seguire i Titani con la loro prole (vv. 18-19) e, infine, le divinità originarie, ossia Gea, Oceano e Notte. Un cammino, dunque, a ritroso<sup>14</sup>.

In T 2 (*Th.* 56-57)<sup>15</sup>, a seguire, si fa riferimento all'unione, per nove notti, fra il «prudente Zeus» (μητίετα Ζεὺς) e Mnemosine, unioni dalle quali nascono le nove Muse (esse sono, dunque, il frutto di nove unioni diverse e consecutive fra Zeus e Mnemosine)<sup>16</sup>. Qui Notte, che non appare in veste personificata, è determinazione temporale e, parimenti e più precisamente, elemento di corrispondenza numerologica (9 notti di unioni che corrispondono alla concezione delle 9 Muse). L'associazione numerologica fra la notte e il 9 tornerà più avanti, come vedremo, in T 10 (*Th.* 722-728)<sup>17</sup>, allorquando Esiodo dovrà determinare, rispettivamente,

te, «una notte nera gli velò gli occhi», o associata ad azioni di inganno, «se ti vedesse uno di loro nella rapida notte nera», ma ricorre anche «obbediamo alla notte nera», ἀλλ' ἦτοι νῦν μὲν πειθώμεθα νυκτὶ μελαίνῃ, identico in *Od.* 8,291, c'è l'idea dunque che la notte in qualche modo persuade; viene talvolta definita «rapida, veloce», come in 10,468 e 24,366 e 653; *Od.* 7,253; 12,291; 14,314; 22,195. Ma in Omero è frequente anche κελαινὴ νύξ, «notte nera, scura» (ad es. *Il.* 5,310).

<sup>13</sup> L'espressione è di Mazon 1972, 5 ss., n. 3, il quale ritiene che questo elenco abbia un suo ordine, mentre Leclerc 1998, 99, giudica incoerente l'ordine seguito da Esiodo. Cf. Ricciardelli 2018, 103.

<sup>14</sup> Cf. Arrighetti 1998a, 131-132.

<sup>15</sup> Il passo è collocato nel contesto in cui si parla della nascita delle Muse (vv. 53-67).

<sup>16</sup> ἐννέα γάρ οἱ νύκτας ἐμίσητο μητίετα Ζεὺς / νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων. Che le Muse concepite siano 9 viene detto al v. 60. L'unico precedente, rispetto a Esiodo, in cui le Muse vengono dette essere 9 è Omero, *Od.* 24,60 (questo nel caso in cui, ovviamente, si assume Esiodo come posteriore ad Omero). Le Muse nasceranno, tutte insieme, dopo un anno, ragion per cui tecnicamente si tratta di un parto gemellare dovuto a più unioni (analogamente al caso di Alcmena, la quale genera i due gemelli Eracle ed Ificle a seguito di due unioni consecutive, rispettivamente, con Zeus e con Anfitrione, o al caso dei Tindaridi: Leda, infatti, figlia di Testio, re di Calidone, generò in parto gemellare Castore e Clitennestra, figli di Tindaro, re di Sparta, e Polluce ed Elena, figli di Zeus, cf. West 1966, 175; con la differenza, tuttavia, che nel caso della nascita delle Muse esse discendono da più unioni con un unico dio maschio).

<sup>17</sup> Si registra un'occorrenza, peraltro, anche nella letteratura orfica (*Argonautica* 1071).

la distanza fra il cielo e la terra e fra la terra e il Tartaro. Nell'espressione μητίετα Ζεύς<sup>18</sup> è da individuarsi, plausibilmente, un riferimento implicito a Μητίς, l'oceanina figlia di Oceano e Tetys (a loro volta figli di Urano e Gea)<sup>19</sup>, nominata per la prima volta in *Th.* 358, che sarà la prima sposa di Zeus (cf. *Th.* 886)<sup>20</sup>. Di conseguenza è plausibile congetturare che nell'unione notturna fra Zeus e Mnemosine (sicché non è per niente un caso, che in *Th.* 10 le Muse vengano da Esiodo chiamate «notturne», ἐννύχια) è in un certo senso ravvisabile una componente di intraprendente prudenza, scaltrezza<sup>21</sup>, saggio consiglio e accorta pianificazione<sup>22</sup>. Si tratta di una componente che, nella letteratura orfica, non sarà affatto estranea al plesso concettuale che ruota attorno a Νύξ, se è vero che è dietro consiglio di Notte che Zeus ubriaca il padre col miele, lo castra e lo imprigiona<sup>23</sup>, ed è sempre a Notte che Zeus si rivolge per sapere come ottenere la signoria sugli dèi<sup>24</sup>. Non bisogna trascurare, da ultimo, che in *Th.* 481 (= T 9) Rea, «durante una notte nera» (διὰ νύκτα μέλαιναν), conduce il figlio Zeus presso Litto, a Creta, per eseguire uno dei passaggi dell'astuzia (μητίς, 471) escogitata dai genitori di lei (su richiesta della medesima),

---

<sup>18</sup> L'espressione ricorre anche in *Th.* 457; 520; 904; 914, ed è una formula presente già in Omero.

<sup>19</sup> Urano, con cui Gea si unisce, fu a sua volta generato come primogenito dalla sola Gea, la quale lo generò «uguale a se stessa» (ἴσον ἑωυτῆ, 126), «affinché la ricoprisse tutta» (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτου, 127). Dall'unione con la madre/sposa, si ricordi, vengono partoriti tre gruppi distinti: 12 titani (fra i quali, appunto, Oceano e Tetys); tre Ciclopi e tre Centimani (cf. *Th.* 139-146 e 147-153).

<sup>20</sup> Come ha osservato Mureddu 2019, X-XI, «questa allegoria, pur con tutto il suo sapore arcaico, attesta [...] il passaggio dalla concezione di un dio dotato di armi brutali come il tuono e il fulmine a quella di un dio caratterizzato da intelletto e volontà soprannaturali. Tale progresso è confermato dal crescente ricorso esiodico a epiteti che esaltano la *metis* divina, come *metieta* e *metioeis*».

<sup>21</sup> Non è un caso, peraltro, che fra la progenie di Notte figurino Inganno (Ἀπάτη, *Th.* 224).

<sup>22</sup> Per questi profili gravitanti attorno alla figura di Μητίς cf. *Il.* 7,324; 9,93; *Od.* 4,678, e *Pind.* *O.* 1,9.

<sup>23</sup> Cf. fr. 137 (= *Procl. in Cra.* 55,11) e 154 (= *Porph. Antr.* 16,21) Kern.

<sup>24</sup> Notte consiglierà a Zeus di ottenere l'aiuto del padre spodestato, Crono (fr. 164-166 Kern, la fonte è Proclo, *in Ti.* 1,206,26; 1,313,31 e 2,24,23). Zeus, a seguire, divorerà Fanes, assorbendone tutti i poteri e racchiudendo così in sé i principi di tutte le cose, di ciò che è e di ciò che sarà (fr. 58, 82, 85, 87 e 129 Kern, cf. West 1983 [ed. orig. 1993, 85]).

Urano e Gea, affinché il piccolo Zeus potesse essere cresciuto in salvo e al riparo da Crono. Anche in questo caso, pur non essendo presenti delle personificazioni esplicite, sembra in ogni caso essere posto un nesso fra  $\nu\acute{\omicron}\xi$  e  $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ <sup>25</sup>.

Ma c'è da fare, altresì, un'osservazione su Mnemosine. Esiodo, a bella posta, posiziona all'inizio di due versi successivi  $\text{Μνημοσύνη}$  e  $\text{ληημοσύνη}$  («oblio»)²⁶, parole foneticamente simili ma semanticamente opposte. Mnemosine, dice Esiodo, è «oblio dei mali e pausa dei tormenti» ( $\text{ληημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων}$ , v. 55), nel senso che è da lei che vengono generate le Muse, dalle quali discende il canto con il suo noto potere incantatorio²⁷. Sappiamo, oltre a ciò, che l'unione fra Zeus e Mnemosine è notturna. Ebbene, nell'inno orfico a Notte, che cronologicamente è notevolmente più tardo (II-III sec. d.C.), ma in cui verosimilmente è presente l'eco di nuclei concettuali più antichi²⁸, al v. 6, Notte viene descritta come colei che fa dimenticare gli affanni e che possiede il buon riposo delle fatiche ( $\text{ληημομέριμν' ἀγαθὴν τε πόνων ἀνάπαυσιν ἔχουσα}$ ). Il nesso concettuale sembrerebbe allora essere il seguente: Mnemosine è connessa a Notte nella misura in cui, come quest'ultima, fa dimenticare gli affanni e le fatiche (del giorno, sembra potersi desumere), quella invece fa dimenticare i mali e i tormenti. Entrambe, dunque, *apportano una dolce e ristoratrice dimenticanza*. Non sembra un caso, a questo punto, che parecchi versi dopo, nella *Teogonia*, Λήθη (Oblio) viene detta figlia di Ἐρις (Discordia), la quale a sua volta rientra però nella pro-

<sup>25</sup> Apollod. *Bibl.* 1,6 dice esplicitamente che è Μῆτις ad aiutare Zeus a sconfiggere Crono, grazie alla somministrazione di un φάρμακον. In Esiodo, come è noto, manca la spiegazione del modo in cui Zeus sconfigge Crono. La versione di Apollodoro (assieme a quella già ricordata degli orfici e a un'altra ancora di Nonno di Panopoli) è una delle tre versioni a riguardo (cf. Ricciardelli 2018, XXXVIII-XXXIX).

<sup>26</sup> Mureddu 2019, n. 15, parla di 'gioco verbale' esiodico. Parallelismi e opposizioni verbali di questo genere, osserva la Mureddu vanno piuttosto interpretati come tentativi di leggere il senso profondo dei nomi entro una cornice culturale, quella arcaica, egemonizzata dallo stretto legame fra 'nome' e 'cosa'. Cf. anche Gambarara 1984 e Kraus 1987.

<sup>27</sup> Sul fatto che le figlie di Zeus e Mnemosine, cioè le Muse, in Omero come in Esiodo (ma, poi, anche in Gorgia), abbiano il potere di placare gli animi dalle pene e dalle afflizioni e di far dimenticare i dolori, cf. Arrighetti 1998a, 134 e Ricciardelli 2018, XXXIV-XXXV. Questo potere della parola poetica viene rimarcato da Esiodo, peraltro, nei vv. 98 ss.

<sup>28</sup> Cf. Ricciardelli 2012<sup>3</sup> (1ª ediz. 2000), XIII-XLV.

genie di Notte (vv. 225-227). Pertanto, anche l'associazione fra Νύξ e Μνημοσύνη, esattamente come quella poc'anzi menzionata fra Νύξ e Μῆτις, avrà un *Fortleben* nella letteratura orfica.

T 3 (*Th.* 105-107) è collocato nel congedo dell'inno<sup>29</sup>, in cui è contenuta la richiesta alle Muse del dono del canto e l'esortazione affinché esse celebrino gli dèi, e poco prima dell'esposizione della teogonia vera e propria<sup>30</sup>. Si legge: «Salve, figlie di Zeus, datemi un canto seducente. / Celebrate la sacra stirpe degli immortali che sempre sono, / quelli che nacquero da Terra e da Cielo stellato, / e dalla Notte oscura [Νυκτός τε δυοφερῆς], e quelli che nutrì il mare salato». In questi tre versi, verosimilmente, si farebbe riferimento alla seconda generazione di dèi, nei vv. 108-110 alla prima e nei vv. 111-113 alla terza<sup>31</sup>.

Ora, l'accostamento di Νύξ a δυοφερά è presente due volte nell'*Odissea*: in 13,269 si fa cenno a una «notte sommamente scura»<sup>32</sup> che copriva il cielo e che permise a Odisseo di trafiggere e uccidere, senza essere visto, Orsiloco, figlio di Idomeneo; nell'altra occorrenza, in 15,50, Pisistrato, figlio di Nestore, rivolgendosi a Telemaco che lo sollecita affinché i due lascino la corte di Menelao e Sparta presso cui stanno indugiando, risponde che è meglio tergiversare ancora, almeno sino all'aurora, dal momento che non è possibile viaggiare «attraverso una notte buia»<sup>33</sup>. Nel caso del padre, dunque, l'oscurità della notte viene vista come occasione per compiere qualcosa di cruento (un'uccisione), in modo fraudolento (senza essere visti); nel caso del figlio, invece, l'oscurità viene intesa come ostacolo a qualcosa che bisogna compiere (il rimettersi in viaggio). Il prestito omerico sembrerebbe evocare, di per sé, una negatività, mentre questa occorrenza di *Th.* 107 sembrerebbe, invece, piuttosto neutra. Ma lo è solo all'apparenza, vediamo perché.

L'aggettivo δυοφερός, scisso da Νύξ, ricorre nella *Teogonia* altre tre volte, e cioè in 736, 807 e 826. Le prime due occorrenze si riscontrano in due versi identici; si legge, infatti, che «li [*scil.* nel mondo sotterraneo] dell'oscura terra e del Tartaro caliginoso» (ἔνθα δὲ γῆς δυοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος) si trovano le sorgenti di ogni cosa, «penose e am-

<sup>29</sup> Cf. il v. 104: χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν.

<sup>30</sup> Il congedo si chiude con la richiesta di dire chi per primo fra gli dèi nacque: «ditemi queste cose, o Muse che abitate le dimore d'Olimpo, / dal principio [ἔξ ἀρχῆς], e dite chi di loro fu primo» (114-115).

<sup>31</sup> Cf. Neitzel 1975, 118-127; Pucci 2007, 125 e Ricciardelli 2018, 121.

<sup>32</sup> νύξ δὲ μάλα δυοφερή.

<sup>33</sup> νύκτα διὰ δυοφερήν.

muffite» (ἀργαλέ' εὐρώεντα, 739), odiose agli stessi dèi. In 826 si fa invece menzione delle lingue scure (γλώσσησι δνοφερῆσι) che vibravano dalle cento teste di serpente che uscivano dalle spalle di Tifeo, il figlio di Gea e Tartaro contro cui Zeus dovrà combattere, nella cosiddetta Tifeomachia, successiva alla Titanomachia, che completa l'ascesa di Zeus al potere<sup>34</sup>. In queste altre tre occorrenze, dunque, δνοφερός ricorre in contesti nei quali vengono descritti luoghi ed entità che si oppongono alle potenze luminose e olimpiche che, nell'economia complessiva della *Teogonia*, saranno quelle destinate a far transitare il mondo dal caos all'ordine. Nell'accostamento di Νύξ a δνοφερά è da ravvisare, dunque, un primo implicito accostamento della Notte alle potenze del caos, accostamento che vedremo esplicitato in T 10-T 12, come si dirà più avanti. Va fatta, però, una precisazione importante: queste ultime tre occorrenze ci introducono al mondo sotterraneo, un mondo in cui sono relegate entità sconfitte e che nulla hanno a che fare con il cosmo attuale. Ma, come si dirà dopo, da Notte scaturirà una discendenza a parte rispetto alle altre stirpi di dèi, una progenie di esseri che insidiano e minacciano la vita (Invidia, Inganno, Vecchiaia, Contesa, Fatica, Fame, Dolore etc.), una progenie di «rampolli demoniaci della Notte» che «esistono e operano nel nostro mondo, e non sono affatto scomparsi con l'avvento al potere di Zeus»<sup>35</sup>.

Riepilogando, dunque, quanto detto sinora: nel suo essere implicitamente accostata a Μητις, Notte presenta una componente di intraprendente prudenza, scaltrezza, saggio consiglio e accorta pianificazione (e, per converso, è vero anche che Μητις presenta, pertanto, una componente notturna); nel suo essere implicitamente accostata a Μνημοσύνη, invece, Notte apporta una sorta di dolce e ristoratrice dimenticanza degli affanni (reversibilmente, dunque, anche Μνημοσύνη presenta una componente notturna); in grazia del suo essere designata come δνοφερά, infine, esibisce una originaria contiguità con le potenze ctonie e oscure che un tempo s'opposero all'egemonia degli dèi Olimpici.

---

<sup>34</sup> Va rilevato una certa polarità fra la Titanomachia e la Tifeomachia: mentre nella Titanomachia vediamo schierati gli dèi Olimpici contro i Titani, figli di Urano e Gea, nella Tifeomachia vediamo schierato il solo Zeus contro Tifeo, figlio di Tartaro e Gea. Nel primo caso avviene un regolamento di conti, per così dire, con il mondo di sopra, mentre nel secondo caso il regolamento di conti avviene con il mondo di sotto. Cf. Ricciardelli 2018, XL.

<sup>35</sup> Snell 1946, 81.



2. Nascita di Notte da Caos, evirazione «notturna» di Urano a opera di Crono e tutela di Rea nei confronti di Zeus (T 4-T 5 e T 9)

La genealogia di Notte viene fissata da Esiodo, come è noto, al v. 123. Prendiamo in considerazione, adesso, T 4 (= *Th.* 123-125), in cui si legge che «da Caos nacquero Erebo e Notte nera; / da Notte nacquero Etere e Giorno, / i quali lei concepì a Erebo unita in amore»<sup>36</sup>.

«Da Caos», dunque, ovvero ciò che vi fu «prima di tutto» (πρώτιστα, 116), «nacquero Erebo e Notte nera». Ci troviamo pressoché all'inizio del racconto teogonico, dal momento che al v. 115 termina il proemio (o, altrimenti detto, «Inno alle Muse»), e al v. 116 inizia il resoconto esiodico a partire dai primi dèi (ossia Χάος, Γαῖα, Τάρταρος ed Ἔρος) e dai loro figli. La prima polarità che sorge dal Caos originario è formata, dunque, dalla coppia tenebrosa di Erebo e Notte. Dalla φιλότης (v. 125) fra queste due divinità tenebrose vengono generate, a seguire, due divinità luminose, una maschile, Etere (Αἰθήρ), cioè l'aria luminosa e trasparente<sup>37</sup>, la luce della volta celeste, e l'altra femminile, Giorno (Ἡμέρη), la luce di questo mondo, che possono essere considerate come la prima polarizzazione sessualmente determinata della teogonia esiodica (a differenza di Etere e Giorno, che sono maschio-femmina, Νύξ è femmina, ma Ἐρεβος è neutro, ovvero sessualmente indeterminato, esattamente come Χάος)<sup>38</sup>. Due entità della luce nascono, quindi, da due entità delle tenebre: è un tipico esempio, nella *Teogonia*, di generazione per contrapposizione (l'altro criterio, come è noto, è quello della generazione per analogia ai tratti del genitore).

Ora, Ἐρεβος rappresenta, fundamentalmente, le tenebre sotterranee o, in alternativa, l'oscurità associata all'estremo occidente, mentre Νύξ l'oscurità posta al di sopra della superficie terrestre. In un certo senso, potremmo dire che Erebo rappresenta l'oscurità *interiore e profonda*, mentre Notte l'oscurità *esteriore e superficiale* o, in altri termini, rispettivamente, l'oscurità *noumenica*, non esperibile (quantomeno in vita), e quella *fenomenica*. Mentre quest'ultima è *temporalmente* limitata, nel mondo di so-

---

<sup>36</sup> ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· / Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, / οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

<sup>37</sup> In Omero troviamo la contrapposizione fra αἰθήρ e ἀήρ, che invece è la foschia (cf. *Il.* 14,288 e 17,368-371). Αἰθήρ, peraltro, ha un ruolo significativo anche nella letteratura orfica, cf. Ricciardelli 2012<sup>3</sup>, 249.

<sup>38</sup> Sul genere neutro di Χάος si veda Mondì 1989, 30, n. 63, il quale pone una connessione fra il caos esiodico e l'ἄπειρον di Anassimandro (fr. 1-3 DK).

pra, al lasso di tempo che va dal tramonto all'alba, Erebo (che temporalmente non è limitato, dal momento che perpetua *ad infinitum*, sotto la profondità della terra, la tenebra precosmica) è invece *spazialmente* limitato al mondo infernale<sup>39</sup>. Erebo, in altri termini, è una *regione oscura*, mentre Notte una *durata oscura*. In mezzo a loro, quale punto di congiunzione, e simultaneamente quale loro crinale, sta Γαῖα. Dalla loro unione, come si è detto, vengono generati Etere, cioè una *regione luminosa*, che si spartisce il dominio con Erebo, e Giorno, ossia una *durata luminosa*, che si spartisce il dominio con Notte. Come è stato osservato<sup>40</sup>, in tal modo Esiodo, immediatamente a partire da Caos, ha fondato spazio e tempo quali strutture primarie del cosmo<sup>41</sup>.

Nella *Teogonia* il sintagma μέλαινα Νύξ (che è il più ricorrente nel contesto delle occorrenze di Νύξ/νύξ) ricorre, oltre che qui e nel v. 20 (= T 1), anche nei vv. 481 (= T 9) e 788 (= T 12)<sup>42</sup>. In *Th.* 211 (= T 6), peraltro, viene detta μέλαινα anche Κήρ, «Destino funesto», che appartiene alla progenie di Notte (con questo epiteto, quindi, Esiodo ne sottolinea qui il

<sup>39</sup> Cf. Mondì 1989, in part. 33 e Wacziarg, 131-152.

<sup>40</sup> Rudhardt 1999 (ed. orig. 1986), 17 ss.

<sup>41</sup> A riprova del fatto che, in Esiodo, Giorno (Ἡμέρη) non discende dal fatto che c'è la luce del sole, e non è dunque il mero riflesso sulla terra di un evento astronomico, basti tener presente che Ἡλιος, il Sole, nasce solo dopo Ἡμέρη e indipendente da costei, e precisamente dai Titani Tea e Iperione (cf. *Th.* 371; Esiodo aveva appena terminato di narrare le unioni della prima coppia di Titani presa da lui in considerazione, Oceano e Tety, vv. 337-370). In *Th.* 755, del resto, si legge che è proprio Ἡμέρη a tenere per i terrestri la luce che molto vede (ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκές ἔχουσα), e mi sembra appartenere allo stesso ordine di idee quel verso del proemio degli *Inni Orfici* in cui è presente la denominazione di Giorno quale «apportatore di luce» (φωσφόρον Ἡμαρ, *Orph. Hymni P.* 24), accanto all'espressione «Notte antichissima» (Νύκτα πρεσβίστην), la quale ultima nei primi due versi dell'inno orfico a Notte viene definita «madre degli dèi e degli uomini» (θεῶν γενέτειραν [...] καὶ ἀνδρῶν, v. 1) e «genesì di tutte le cose» (γένεσις πάντων, v. 2). Sia precisato, tuttavia, che sull'autenticità dei primi due versi dell'*Inno a Notte* non vige accordo unanime tra gli studiosi, perché Lobeck ritiene spurio il v. 1; Hermann e Quandt hanno invece espunto il v. 2; Kern, a sua volta, ha ritenuto che i vv. 1-2 costituiscano un'interpolazione a partire dalle rapsodie orfiche (per il relativo *status quaestionis* si rimanda a Ricciardelli 2012<sup>3</sup>, 242).

<sup>42</sup> In *Th.* 211 (= T 6) viene detta μέλαινα anche Κήρ, «Destino funesto», che appartiene alla progenie di Notte (con questo epiteto, quindi, Esiodo ne sottolinea qui il rapporto con la madre).

rapporto con la madre). Sono occorrenze nelle quali Notte viene posta in relazione con l'escogitazione, il destino funesto e le profondità del mondo sotterraneo.

Notte, dunque, è immediata discendente di Caos, ovvero ciò che vi fu «prima di tutto» (πρώτιστα, 116), ed è pertanto prossima e contigua a ciò che vi fu «dall'inizio» (ἐξ ἀρχῆς, 115) «per primo» (πρώτον, 115). In questa prossimità di Νύξ a ciò che appare ἐξ ἀρχῆς (che non coincide con il concetto ionico di ἀρχή, perché Caos, dice Esiodo, «venne ad essere», γένετο)<sup>43</sup> bisogna vedere, essenzialmente, il fatto che tutte le determinazioni gravitanti attorno al plesso concettuale della Notte costituiscono un che di originario e di assolutamente antecedente all'avvento dell'ordine olimpico e alle battaglie che gli dèi dovettero affrontare per contendere ai Titani l'egemonia sul mondo. Si è detto inoltre, ποῦ anzi, che Notte, da sola, darà vita a una serie di esseri in larga parte sinistri (Invidia, Inganno, Vecchiaia etc.) che continuano a esistere e operare nel nostro mondo, a prescindere dall'avvento al potere di Zeus. Νύξ costituisce, pertanto, una determinazione del mondo che esiste *prima, durante e dopo* l'affermarsi dell'egemonia degli dèi Olimpici. Sia qui solo accennato, ma non approfondito, il fatto che questa originarietà della Notte sarà un dato presente, a vario titolo, anche nella letteratura orfica<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> A Caos non viene attribuita, nella *Teogonia*, una infinita durata temporale (passato compreso) simile a quella che Melisso di Samo, successivamente, avrebbe attribuito all'essere (ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, Simpl. in *Phys.* 162,24 = 30 B 1,3 DK). Melisso, infatti, scrive che l'essere «era» (ἦν), non che «venne ad essere» (γένετο). Il γένετο di *Th.* 116, associato a πρώτιστα, vale, dunque, qualcosa di simile a «fu prima di tutto», «fece la sua comparsa (o apparizione) prima di tutto».

<sup>44</sup> Sull'antichità e l'importanza della Notte cf. il fr. 65 Kern. Nella teogonia eudemea Notte è addirittura principio (cf. fr. 28 Kern) e da essa nascono Urano e Gea (cf. fr. 24 Kern). Nella teogonia rapsodica Notte è figlia di Fanes, il dio luminoso e primo re degli dèi, il quale per un certo periodo passerà lo scettro del mondo proprio a Notte (dall'unione di Fanes e Notte nasceranno Urano e Gea). Anche lo storico e mitografo Acusilao pone, poi, Caos come ciò che vi fu al principio, seguito da Erebo e Notte. È nota, poi, la 'testimonianza' parodiata sugli Orfici contenuta in *Ar. Av.* 693 ss., in cui dapprima erano Caos, Notte, Erebo e Tartaro; Notte generò, poi, un uovo nel grembo di Erebo, dal quale poi fu generato Eros. Ma echi dell'importanza tributata alla Notte sono attestati fin dall'*Iliade*, in cui si dice che essa, «domatrice di dèi e uomini» (δμήτρια θεῶν [...] καὶ ἀνδρῶν, XIV, 259), viene rispettata anche da Zeus (XIV, 260-261). Nella fattispecie, Notte

In T 5 (*Th.* 176-178) si legge della Castrazione «notturna» di Urano a opera di Crono. Dopo che Gea nascose Crono nel suo petto, ponendo nelle mani di quest'ultimo la falce dai denti aguzzi con la quale Urano sarebbe stato evirato, si legge che «venne il grande Urano portando (ἐπάγων) la notte, e intorno a Gea / desideroso d'amore si avvolse, e si distese / da ogni parte»<sup>45</sup>. Notte, dunque, sia se la si intende qui come personificata, sia intesa come determinazione temporale (come sembra più probabile), è presente in un momento decisivo della storia teogonica, quale è la castrazione di Urano, che cosmologicamente spiega la separazione tra cielo e terra, e genealogicamente determina, a partire da questo episodio, la scomparsa di Urano da ogni ruolo attivo nella teogonia<sup>46</sup>. A maggior rigore, va detto che in questo passo la notte non costituisce *sic et simpliciter* una mera determinazione temporale, bensì introduce, piuttosto, a uno scenario ben preciso o, meglio ancora, a due scenari: da un lato quello dell'amplesso sempiterno fra Urano e Gea, il che ci riconduce a T 2 (*Th.* 56-57), in cui è contenuto il riferimento all'unione, anch'essa notturna (per nove notti, appunto), fra il «prudente Zeus» (μητίετα Ζεὺς) e Mnemosine (ma più in generale, nella letteratura greca - e non solo - l'amplesso erotico è, per eccellenza, notturno); dall'altro lato, lo scenario del saggio consiglio e della accorta pianificazione (Crono, infatti, esegue un piano suggeritogli dalla madre Rea)<sup>47</sup>. Sempre a proposito di T 2, si è fatto cenno alla circostanza secondo la quale nella letteratura orfica è su consiglio di Notte che Zeus ubriaca il padre col miele, lo castra e lo imprigiona, ed è sempre dietro suggerimento di Notte che Zeus saprà come ottenere la signoria sugli altri dèi. In sostanza, anche qui Νύξ/νύξ occorre all'interno di un contesto in cui è operante una certa μήτις, il che ci introduce al prossimo riferimento, che nel testo della *Teogonia* è collocato poco più di 300 versi più avanti, ma che per continuità tematica va accorpato ai riferimenti presi in esame in questo paragrafo.

---

pone in salvo Sonno dalla furia di Zeus, per cui le viene implicitamente riconosciuto uno speciale potere di interdizione addirittura nei confronti di Zeus stesso.

<sup>45</sup> ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ / ἰμείρων φιλότιτος ἐπέσχετο, καὶ ῥ' ἐτανύσθη / πάντη.

<sup>46</sup> Cf. Arrighetti 1998a, 140.

<sup>47</sup> Che lo scenario della detronizzazione di Urano ad opera di Crono sia «notturno» è ulteriormente rafforzato, se si vuole, anche dal fatto che la falce usata da Crono per evirare Urano, fornitagli dalla madre Gea, sembra simboleggiare la falce stessa della luna (cf. Ioli 2018, 24)

In T 9 (*Th.* 481-484) Rea salva il figlio Zeus dalla voracità del padre Crono<sup>48</sup>, nascondendolo, «nella rapida notte nera»<sup>49</sup>, «in una caverna inaccessibile, nei recessi della terra divina»<sup>50</sup>. Non è casuale il fatto che la caverna in cui è stato nascosto Zeus sia detta qui ἤλιβατος, cioè «scoscesa, profonda, inaccessibile», perché le altre due occorrenze della *Teogonia* in cui ricorre l'aggettivo, e cioè al v. 675 e al v. 786, sono collocate in contesti relativi alla geografia del mondo sotterraneo<sup>51</sup>, mondo al quale, come si evincerà dai riferimenti a seguire, è legata la Notte. C'è un'oscurità sotterranea, nella quale bisogna temporaneamente restare occultati, quasi come durante un'incubazione, e dalla quale bisogna poi riemergere, affinché possa attuarsi lo spodestamento di Crono e il trionfo delle forze olimpiche, cioè quelle luminose, su quelle oscure. Zeus viene quindi occultato da Crono *durante* una fase oscura («nella rapida notte nera») *all'interno* di una zona oscura (un antro scosceso). La versione orfica indicata sopra, nella quale Zeus chiede consiglio a Notte per spodestare Crono, pur costituendo narrativamente una variante, non smentisce tuttavia l'impianto concettuale esiodeo: si rende necessaria, cioè, una complicità, una prossimità e una contiguità, anche fisica, fra Zeus e l'oscurità, affinché le potenze oscure possano essere domate e sconfitte. Si tratta di una componente che, nella letteratura orfica, non sarà affatto estranea al plesso concettuale che ruota attorno a Νύξ, se è vero che è dietro consiglio di Notte che Zeus ubriaca il padre col miele, lo castra e lo imprigiona<sup>52</sup>, ed è sem-

---

<sup>48</sup> Già Omero, *Il.* 15,187 ss., accenna all'unione dei Titani Crono e Rea, dalla quale sarebbero nati Zeus, Poseidone e Ade. Nella *Teogonia*, incede, viene detto che da questa unione nacquero gli dèi olimpici Estia, Demetra, Era, Ade, Poseidone e Zeus.

<sup>49</sup> θοῆν διὰ νύκτα μέλαιναν, 481 (l'espressione è omerica, cf. *Il.* 10,394 e 468 e 24, 366 e 653).

<sup>50</sup> ἄντρον ἐν ἤλιβάτω, ζαθήης ὑπὸ κεύθεσι γαίης, 483. Nella letteratura orfica (fr. 105 e 162 Kern) si fa menzione di questo antro della Notte, nel quale Zeus sarebbe stato allevato dalle ninfe Adrastea e Ida).

<sup>51</sup> Al v. 675 i Centimani tengono fra le mani rocce «scoscese», cioè «enormi», pronti a scagliarle contro i Titani (nei vv. 617-720 è narrata, infatti, la liberazione dei tre Centimani, Obriareo, Cotto e Gige, da parte di Zeus e la loro alleanza con gli Olimpici nella Titanomachia). Al v. 786, invece, si parla dell'acqua di Stige, la figlia maggiore di Oceano (che si tratti dell'acqua di Stige viene specificato, invero, al v. 805) che scende da una roccia «scoscesa» (ai vv. 776-779 si dice infatti che la dimora di Stige è coperta da alte rocce). Ci troviamo, qui, nel cuore della descrizione del mondo sotterraneo (vv. 721-819).

<sup>52</sup> Cf. fr. 137 e 154 Kern.

pre a Notte che Zeus si rivolge per sapere come ottenere la signoria sugli dèi<sup>53</sup> (in *Th.* 886-893, invece, Zeus rivolgerà la sua richiesta a Urano e Gea, i quali consiglieranno a Zeus di ingoiare Μῆτις)<sup>54</sup>.

### 3. Discendenza di Notte e nesso Notte-Occidente (T 6-T 8)

Veniamo, adesso, alla discendenza esclusiva di Notte<sup>55</sup>, di cui si parla nei vv. 211-232. Si tratta, come è noto, di entità negative e dolorose le quali, plausibilmente, rifrangono in modo di volta in volta diverso la natura della madre. Esse sono, nell'ordine: Μόρος (Destino di morte), Κῆρ (Destino funesto), Θάνατος (Morte), Ὕπνος (Sonno)<sup>56</sup>, φύλον Ὀνειρώων (stirpe dei Sogni)<sup>57</sup>, Μῶμος (Biasimo), Ὀιζύς (Sventura), Ἐσπερίδες (Esperidi), Μοῖραι (Moire), Κῆρες (Kere, ossia Cloto, Lachesi e Atropo), Νέμεσις (Vendetta), Ἀπάτη (Inganno), Φιλότης (Amore), Γῆρας (Vecchiaia), Ἐρις (Discordia). Quest'ultima, a sua volta, generò Λήθη (Oblio),

---

<sup>53</sup> Notte consiglierà a Zeus di ottenere l'aiuto del padre spodestato, Crono (frr. 164-166 Kern, la fonte è Proclo, in *Ti.* 1,206,26; 1,313,31 e 2,24,23), e di ingoiare Fanes (frr. 58, 82, 85, 87 e 129 Kern).

<sup>54</sup> Questa prossimità fra Zeus e la Notte, nella tradizione orfica è, se vogliamo, accentuata, se è vero che, nei rapporti con gli dèi, Notte rimane la consigliera di Zeus. È su indicazione di Notte, infatti, che Zeus accetta che Nomos sieda al suo fianco (fr. 160 Kern), ed è sempre dietro consiglio di Notte che egli accetta di essere accompagnato, nei suoi ordini, da Dike, figlia di Nomos ed Eusebeia (frr. 158-160 Kern). Cf. West 1983, 85-86.

<sup>55</sup> Notte, infatti, assieme a Erebo, aveva generato Etere e Giorno (cf. vv. 123-125).

<sup>56</sup> Non sembra un caso che Esiodo collochi Ὕπνος, nell'elenco, immediatamente dopo Θάνατος. Essi, nell'*Iliade* (14,419-457 e 667-683), sono infatti detti fratelli gemelli, che Zeus inviò sul campo di battaglia a prelevare il cadavere di Sarpedonte affinché quest'ultimo potesse essere condotto in Licia ed avere degna sepoltura con tomba e stele. Sul nesso fra Notte, Sonno e Morte nella *Teogonia* si rinvia a Lauriola 2004, 12-15.

<sup>57</sup> In *Od.* 24,11-14 il «popolo dei Sogni» (δῆμος Ὀνειρώων) è collocato laddove tramonta il Sole, cioè a Occidente. Ci troviamo nella *Nekyia* di Odisseo, dunque nell'Erebo, cioè nei pressi di Ade (e non sembra un caso che i morti abitino là dove dimora il popolo dei Sogni, dal momento che hanno una natura, cioè quella di εἶδωλα, che li assimila ai sogni stessi). Pertanto, il nesso fra il plesso onirico, l'oscurità occidentale e l'oscurità del mondo sotterraneo, si trova già ben individuato in Omero. Esiodo, dunque, inserendo la stirpe dei Sogni tra la progenie di Notte, coordina questi nessi all'interno di un quadro, per così dire, unitario e sistematico. Sul nesso fra Notte e Sogni cf. Lauriola 2004, 15-17.

Λιμός (Fame), Ἄλγεα (Dolori), Ὑσμῖναι (Battaglie), Μάχαι (Combattimenti), Φόνοι (Uccisioni), Ἄνδροκτασίαι (Stragi)<sup>58</sup>, Νείκεα (Contese), Ψεύδεα (Menzogne), Λόγοι (Discorsi), Ἀμφιλλογίαι (Dispute), Δυσνομίη (Illegalità), Ἄτη (Follia) e Ὅρκος (Giuramento)<sup>59</sup>, che sono tutti, dunque, nipoti di Notte.

Come ha sottolineato Fränkel<sup>60</sup>, questo elenco assicura a Notte almeno un duplice statuto: essa è, fenomenicamente, madre delle Esperidi, le divinità che per eccellenza sono collocate all'estremo Occidente, «al di là dell'illustre Oceano» (πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, v. 215), laddove iniziano le tenebre. In secondo luogo, essa è una sorta di principio metafisico di negazione, essendo madre di entità cupe e dolorose<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> *Th.* 228 (Ὑσμῖνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε) è una ripresa di *Hom. Od.* 11,612.

<sup>59</sup> Per la precisione, l'oggetto del giuramento, ovvero ciò su cui si giura.

<sup>60</sup> Fränkel 1951, 113-114.

<sup>61</sup> Esiodo stesso, nelle *Opere*, corregge in parte questa impostazione, facendola oggetto di un'ulteriore precisazione. Il γένος delle discordie da parte della Notte non è infatti unico (Οὐκ ἄρα μούνον ἔην Ἐρίδων γένος, *Op.* 10), dal momento che sulla terra ne esistono due (ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύο, vv. 10-11). Una fa prosperare la guerra funesta e la lotta (ἦ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει, 13) e, benché non amata, è onorata dai mortali sotto la stretta della necessità per volere degli immortali (ὕπ' ἀνάγκης ἀθανάτων βουλήσιν, 14-15); l'altra, generata anch'essa dalla Notte tenebrosa (Νὺξ ἐρεβεννή, 16, riprende esattamente l'espressione impiegata in *Th.* 213), è stata generata però prima (τὴν δ' ἐτέρην προτέρην μὲν ἐγένετο, *Op.* 16), e le è dunque anteriore. A differenza della prima, che è funesta, questa Eris è invece buona, nella misura in cui stimola una corretta competizione fra i mortali nei rispettivi ambiti (siano essi contadini, vasai, artigiani, medici o aedi, cf. *Op.* 21-26). Significativo appare, poi, il fatto che Zeus, aggiunge Esiodo, pose l'Ἐρις buona nelle radici della terra (θήκε [...] γαίης [τ'] ἐν ῥίζῃσι, *Op.* 17-18), il che ha una coerenza con quanto viene detto nella *Teogonia* allorché si legge che al di sopra del Tartaro, nella grande voragine (740) che separa il Tartaro dalla superficie della terra, ovvero sia lo sconfinato spazio dell'Ade, crescono le radici (ρίζαι, 728), le sorgenti e i confini (πηγαὶ καὶ πείρατα, 738) della terra, del mare, del cielo, del Tartaro stesso e di tutte le cose (736-739). Come cercherò di spiegare in occasione della discussione di T 12, nella prospettiva della *Teogonia* le radici costitutive del cosmo, cioè i suoi elementi, hanno la loro scaturigine presso un'oscurità originaria, nella Stige, la quale «scorre attraverso una notte nera» (si tratta, nello specifico, dell'oscurità della morte, essendo la collocazione geografica di Stige nell'Ade, all'interno del quale hanno la loro dimora le «terribili case della Notte tenebrosa» – Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ, 744). Ora se, come si legge nelle *Opere*, l'Ἐρις buona è figlia di Notte, ha una sua coerenza il

Sotto il primo rispetto, Notte, pertanto, oltre ad avere una collocazione sotterranea<sup>62</sup>, è collocata a Occidente. È in questione, come è noto, la doppia collocazione della Notte, occidentale e sotterranea a un tempo a seconda che si guardi alla geografia della *Teogonia* secondo una prospettiva, rispettivamente, orizzontale o verticale. Si tratta, come è altrettanto noto, di due prospettive non alternative fra di loro, ma simultaneamente co-presenti, dal momento che il testo del poema le autorizza esplicitamente entrambe<sup>63</sup>. Che la Notte abbia una collocazione occidentale si evince anche da *Th.* 270-276 (T 8). Il contesto di discorso è relativo alla discendenza di Mare, Πόντος, maschio, che come Urano è nato dalla sola Gea, senza un padre e, come Urano, si unisce alla madre e genera diversi figli<sup>64</sup>. Qui «Notte» ha una collocazione geografica, al di là dell'Oceano. Si parla, infatti, delle Gorgoni<sup>65</sup>, le quali dimorano «al limite verso la notte» (ἔσχατιῇ πρὸς νυκτός, 275), al di là di Oceano<sup>66</sup>, dove si trovano le Esperidi. Queste ultime, come le Gorgoni, sono collocate a occidente<sup>67</sup>, così come ivi è collocata la Notte. La Notte, pertanto, ha una collocazione occidentale, e non potrebbe essere altrimenti, essendo che il sole sorge a oriente e tramonta a occidente, laddove comincia la tenebra (in questo contesto di discorso «Notte» è determinazione chiaramente spaziale)<sup>68</sup>.

---

fatto che, sempre nelle *Opere*, essa sia collocata presso le radici della terra (γαίης ἐν ῥίζησι, come si legge in *Op.* 17-18), dal momento che sappiamo dalla *Teogonia* che queste radici scaturiscono proprio da una notte nera. Le prospettive delle due opere rimangono dunque, a tal proposito, sostanzialmente coerenti ed armonizzabili.

<sup>62</sup> Discuterò su questo aspetto a proposito di T 10-12.

<sup>63</sup> Sul fatto che già nell'*Odissea* si trovano sovrapposte, in termini geografici, una prospettiva verticale e una orizzontale (nello specifico, l'Ade è collocato in posizione assolutamente centrale tanto fra il cielo e il Tartaro quanto fra oriente e occidente) si veda Cerri 1995, 437-467 (in part. 437-448). Per quanto riguarda questa ambivalenza nella *Teogonia*, invece, cf. *ibid.*, 448-458 e Arrighetti 1998a, 153-154.

<sup>64</sup> Cf. Ricciardelli 2018, 132.

<sup>65</sup> Si sta parlando delle Gorgoni, nate dall'unione di Forci e Ceto, due dei cinque figli generati dall'unione di Πόντος con sua madre, Gea.

<sup>66</sup> In *Th.* 274 viene ripetuta l'espressione del v. 215 (πέρην κλυτοῦ Ἵκεανοῖο).

<sup>67</sup> Cf. Ricciardelli 2018, 135.

<sup>68</sup> Questo, stando al testo. E tuttavia, se ci è concessa un fugace e sperimentale abbozzo di lettura dei sottotesti ivi compresi, è come se qui venisse prefigurato uno schema storico-politico e di *Kultur* che avrà un suo chiaro sviluppo fra il XIX e il XX secolo, se pensiamo, per esempio, alle *Lezioni di filosofia della storia* di



In secondo luogo, aggiungeva Fränkel, si è detto, Notte è un principio metafisico di negazione (a eccezione di Φιλότης, in effetti, sono tutte entità negative). Cosa è possibile desumere, a proposito di Notte, a partire da questa sua cupa progenie (o, detto diversamente, da questa sua sorta di *Wirkungsgeschichte*)<sup>69</sup>? Bruno Snell<sup>70</sup> ha osservato che la stirpe dei discendenti di Notte, che lei ha generato da sola, senza un padre, non si mescola mai con tutti gli altri dèi. Queste due generazioni (potremmo anche dire due vere e proprie σστοιχίαι nel senso pitagorico dell'accezione), costituiscono, rispettivamente, il lato notturno/funesto e luminoso/solare di tutto ciò che è e spiegano genealogicamente la convivenza di questi due aspetti anche nel mondo presente. Come si è già detto, non si tratta, infatti, di antiche mostruosità estinte (come ad esempio Urano e Crono) o sconfitte e imprigionate nel Tartaro (come ad esempio i Titani), ma di entità che continuano a fare il loro corso nel cosmo attualmente presente, il che – ne conclude Snell – ci introduce immediatamente al dualismo che pervade pressoché tutto il pensiero greco delle origini e che condurrà alle teorie degli opposti di Anassimandro, Empedocle, Eraclito (ma a questo elenco potremmo aggiungere, almeno, anche Anassimene, i Pitagorici antichi e la parte del poema di Parmenide dedicata alle opinioni dei mortali), etc.<sup>71</sup>

Si sa, però, che Esiodo caratterizza ogni divinità, oltre che a partire dal nome e dalla discendenza, anche dall'epiteto. È bene quindi osservare gli attributi attraverso i quali è qualificata Νύξ in questo contesto di discorso, al fine di comprendere quali aspetti di essa Esiodo vuole qui enfatizzare, ossia ἐρεβεννή e ὀλοή, che si leggono, rispettivamente, in T 6 (v. 213) e in

---

Hegel, in cui la storia dello Spirito viene concepita nei termini di uno sviluppo «eliodromico», e al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, in cui l'essenza della civilizzazione occidentale, nella fase del pieno sviluppo e dispiegamento delle sue potenzialità tecnico-scientifiche, viene simultaneamente concepita nei termini del suo ineluttabile 'tramontare'.

<sup>69</sup> Che dalla discendenza di una certa divinità si possa e si debba desumere un qualche tratto della divinità stessa non è un arbitrio interpretativo, bensì consegue a un corretto approccio metodologico alla lettura della *Teogonia*. Come a suo tempo osservò già Philippson 1936, 1-37, in part. 9-10 (rist. in Heitsch 1966, 651-687, trad. it. 1983), ribadito da Ricciardelli 2018, 128-129, Esiodo, per caratterizzare una divinità, si serve del nome, dell'epiteto e della discendenza.

<sup>70</sup> Snell 1946, 80.

<sup>71</sup> L'idea è stata poi ripresa da Ramnoux 1959, 7-10 e *passim*. Per una rassegna dettagliata della progenie di Notte nella *Teogonia* cf. *ibid.*, 64-76.

T 7 (v. 224). Cominciamo dal secondo, ὀλοή, e cioè «funesta, distruttrice, rovinosa», che rimanda al verbo ὄλλυμι, ossia «condurre a rovina, distruggere».

Il sintagma Νύξ ὀλοή, come altri, doveva plausibilmente far parte di un patrimonio di formule fisse della tradizione orale (si riscontra, infatti, in Omero, *Il.* 16,567 e *Od.* 11,19)<sup>72</sup>. In *Il.* 16,849, peraltro, ὀλοή viene detta la μοῖρα, mentre in *Od.* 18,535 l'epiteto si trova riferito a Κήρ. Ora, tanto Κήρ quanto le Μοῖραι sono incluse, come si è visto, nell'elenco esiodeo della progenie di Νύξ sicché, si può osservare, l'epiteto qui adottato da Esiodo non è affatto casuale, ornamentale e/o soggetto a esigenze di ordine meramente metrico, bensì asserisce una precisa corrispondenza di caratteristiche tra la madre, Notte, e i suoi effetti, Κήρ e Μοῖραι, ossia l'essere esiziale e portatrice di catastrofe (e, in effetti, nella progenie di Notte rientrano appunto Sventura, Discordia, dalla quale a sua volta discendono, Dolori, Battaglie, Combattimenti, Uccisioni, Stragi, Litigi e Dispute). Più precisamente: queste ultime hanno impressa tale caratteristica nella misura in cui, a monte, essa è posseduta implicitamente dalla madre.

Per quanto concerne ἐρεβεννή, ossia «cupa, tenebrosa», non sembra essere in questione, qui, una mera connotazione cromatica - l'oscurità, appunto - di Notte, dal momento che l'aggettivo ἐρεβεννός rinvia, etimologicamente, a Ἔρεβος, fratello di Notte. Che Notte ed Erebo siano contigui si evince dal fatto che, come sappiamo già dai vv. 123-125, essi sono sorella e fratello in quanto entrambi figli di Caos e dal fatto che dalla φιλότης vennero generati Etere e Giorno. In un certo senso, come è stato suggerito<sup>73</sup>, è come se qui, nel v. 213, Ἔρεβος diventasse un mero epiteto, ἐρεβεννή, di Notte, e venisse desostanzializzato e posto, per così dire, nell'ombra, dal momento che in questo contesto di discorso è in questione la progenie di Notte, che essa ha creato senza unirsi a nessuno. Ma si tratta, si badi bene, di una desostanzializzazione che, paradossalmente, *enfatizza* Erebo, piuttosto che occultarlo. Il sintagma νύξ ἐρεβεννή, peraltro, è una delle formule omeriche<sup>74</sup>, ma non si tratta di una ripresa meccanica da

---

<sup>72</sup> Esiodo lo riprende in T 11 (v. 757), in un contesto di discorso relativo al mondo sotterraneo e all'alternanza Giorno-Notte. Impiego in questa sede il concetto di formula secondo l'accezione tecnica introdotta da Parry 1928; Parry 1930, 73-148; Parry 1932, 1-50, ovvero quello di unità costituite da nesi 'nome + epiteto' o da brevi frasi pronte.

<sup>73</sup> Cf. Ramnoux 1959, 64; Lauriola 2004, 3-4, contesta tuttavia questa posizione; Ricciardelli 2018, 129.

<sup>74</sup> Cf. *Il.* 5,659; 8,488; 9,474; 13,425 e 580; 22,466.

parte di Esiodo di una formula fissa in quanto, secondo la tesi della Lauriola, avanzata in un saggio appositamente dedicato al rapporto tra Νύξ ed Ἐρεβος in questi versi della *Teogonia*<sup>75</sup>, in Esiodo è presente una risemantizzazione della notte omerica, consistente nel conferire sistematizzazione razionale a quei nessi fra notte e morte, fra notte e occidente e fra notte e il mondo sotterraneo che erano già presenti in Omero, ma in certo qual modo ancora sparsi e non coordinati<sup>76</sup>. Al netto di tutte le possibili discussioni (che non possiamo qui affrontare) circa l'esatta collocazione geografica di Erebo nella teogonia esiodea, sembra in ogni caso plausibile asserire che l'utilizzo dell'epiteto ἐρεβεννή, in questo contesto, rinvii al fatto che la generazione in questione è connotata dall'oscurità della morte (e non è un caso che, primo tra i figli di Notte, sia menzionato proprio Θάνατος) e dalle profondità sotterranee intese quale luogo di prigionia<sup>77</sup>. Ecco plausibilmente spiegato perché, nei suoi effetti, si tratta di una progenie caratterizzata da entità prevalentemente tristi, dolorose e che minacciano la vita.

In definitiva, il sintagma Νύξ ἐρεβεννή, che apre l'elenco della discendenza di Notte, può essere a pieno titolo considerato come una metonimia dei caratteri della sua progenie. Non si tratta, dunque, della «generica notte oscura, madre di entità genericamente oscure; bensì è specificamente la notte oscura cosmologicamente evocativa di quel medesimo angolo del cosmo – ad occidente e sottoterra – ove l'oscurità appartiene al mondo della morte, e metaforicamente allusiva proprio di quella tenebrosa

<sup>75</sup> Lauriola 2004, 1-22, in part. 10.

<sup>76</sup> Sulla tendenza generale, da parte di Esiodo, alla risemantizzazione degli epiteti omerici, si rinvia a Arrighetti 1989-1990, 11-25.

<sup>77</sup> Non è del tutto pacifica l'esatta collocazione geografica di Erebo. Ai vv. 514-515 leggiamo che Zeus vi mandò l'arrogante e onnivagante Menezio (che assieme ad Atlante, Prometeo ed Epimeteo nacque dall'unione del titano Giapeto e dell'oceanina Climene, cf. 509-511), mentre al v. 669 si dice che nell'Erebo erano imprigionati i Centimani prima che Zeus li liberasse per ottenere il loro supporto nella Titanomachia. Qualcuno, come Karl 1967, 79, ha collocato nello stesso luogo Erebo e Tartaro, vedendo nel primo un'oscurità crepuscolare, nel secondo uno spazio fortificato. Nell'*Odissea* l'Erebo è un luogo collocato vicino all'Ade (è dall'Erebo, infatti, che escono le anime per affollarsi attorno a Odisseo, cf. 11,36 ss. e 563) ed appartiene dunque al regno dei morti. Nella *Teogonia* stessa, non è del tutto chiaro se Esiodo identifichi l'Erebo col Tartaro o se il primo indichi, genericamente, la tenebra sotterranea. Per un rapido *status quaestionis* si rinvia a Lauriola 2004, 6, n. 18 e Ricciardelli 2018, 163-164.

realtà che è la morte»<sup>78</sup>. Il che, implicitamente, da un lato permette di distinguere con precisione i caratteri della discendenza di Notte da quelli, ad esempio, di Urano e Gea (questa «*épiphane de la chose solide, ou de l'asile de sécurité*» tipica del corpo materno)<sup>79</sup>, alla cui discendenza, come ha sintetizzato efficacemente Fränkel<sup>80</sup>, appartiene invece ciò che è potente e saggio, o da quelli di Mare, alla cui discendenza appartiene ciò che muta ed è senza forma (*das Wechselnde und Ungestalte*) e, dall'altro lato, introduce all'esame dell'ultimo gruppo di riferimenti, concernenti la presenza di Notte all'interno del mondo sotterraneo.

#### 4. Notte e il mondo sotterraneo (T 10-T 12)

Gli ultimi tre riferimenti testuali in cui compare νύξ/Νύξ sono tutti contenuti all'interno della descrizione del mondo sotterraneo (vv. 721-819)<sup>81</sup>, descrizione che sul piano narrativo si giustifica sulla base del fatto che nella parte immediatamente precedente (vv. 617-720) era stata narrata la Titanomachia, al termine della quale, come è noto, gli dèi Olimpici sconfissero i Titani e questi ultimi vennero sprofondati sotto terra, nel Tartaro.

In T 10 (*Th.* 720-728) troviamo ben tre occorrenze di νύξ. Nei vv. 720-725 si apprende che le distanze che intercorrono, rispettivamente, fra il cielo e la terra e fra la terra e il Tartaro sono equivalenti. Queste distanze vengono da Esiodo misurate tramite unità di misura temporali, ossia il tempo impiegato da un'incudine di bronzo che precipita in caduta libera, rispettivamente, dal cielo e dalla terra per raggiungere, rispettivamente, la terra e il Tartaro, e precisamente nove notti e nove giorni<sup>82</sup>. Il Tartaro, in sostanza, è tanto lontano dalla terra quanto la terra lo è dal cielo. Questa corrispondenza numerologica con riferimento al numero 9 rimanda, im-

<sup>78</sup> Lauriola 2004, 21.

<sup>79</sup> Ramnoux 1959, 93. Γαῖα, per inciso, evoca dunque l'esatto opposto di ciò che viene evocato da Χάος, ossia l'esperienza della caduta (nella *Teogonia*, infatti, χάος e χάσμα, cioè l'«abisso» o «voragine» costituiscono un concetto unitario) e della vertigine (cf. *ibid.*, 101). Che il concetto di χάος evocato nella *Teogonia* di Esiodo abbia a che fare più con una sorta di vuoto o di apertura piuttosto che con una mescolanza di materia disordinata è opinione di Most 2006, 13, n. 7.

<sup>80</sup> Fränkel 1951<sup>1</sup>, 165 (si cita qui dalla trad. italiana).

<sup>81</sup> Si tratta di una parte di testo che, come ricorda Most 2006, 60, è particolarmente ricca di interpolazioni.

<sup>82</sup> ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέρας χάλκεος ἄκμων (722, ripreso identico in 724).

plicitamente, a T 2 (*Th.* 56-57) in cui, come si è detto, si parla dell'unione per 9 notti fra Zeus e Mnemosine, dalla quale vennero concepite le nove Muse. Non è peraltro infrequente, in Esiodo, la circostanza in base alla quale qualcosa duri 9 giorni o anni e si concluda al decimo. In *Th.* 636, per esempio, era stato detto che la Titanomachia si conclude al decimo anno, lasciando implicitamente intendere, dunque, che era durata per 9 anni. Nei vv. 801-803, inoltre, viene detto che gli dèi spergiuri vengono tenuti in disparte dal consesso degli dèi per 9 anni e vengono riammessi al decimo. È noto, peraltro, che la guerra di Troia sia durata 9 anni e si sia conclusa al decimo (cf. *Il.* 2,328 ss.). Questo utilizzo del numero 9 trova, dunque, un'analogia nell'*Iliade*. Ad ogni modo, in queste prime due occorrenze di νύξ all'interno di T 10, «notte» non sembra possedere un'importanza per se stessa sul piano concettuale, ma sembra piuttosto, assieme al giorno, l'*unità di misura* della distanza fra il cielo e la terra e fra la terra e il Tartaro. Nella terza occorrenza (v. 726), tuttavia, νύξ torna ad avere una connotazione spaziale e sostanziale: si legge, infatti, che il Tartaro è circondato da una muraglia di bronzo (a sua volta circondata da porte di bronzo collocate ivi da Poseidone affinché i Titani non possano uscire dal Tartaro)<sup>83</sup> a sua volta circondata dalla notte, che la avvolge in triplice giro<sup>84</sup>. Il che, verosimilmente, rende ragione del fatto che, poche linee prima, il Tartaro era stato definito «caliginoso, cupo» (ἠερόεις, 721)<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Th.* 732 ss. Si noti il ricorrente riferimento al bronzo o a ciò che è bronzeo. Al v. 726 abbiamo la muraglia di bronzo (χάλκεον ἔρκος); ai vv. 722 e 724 l'incudine di bronzo (χάλκεος ἄκμων); ai vv. 732-733 le porte di bronzo (θύρας ... / χαλκείας) poste da Poseidone a presidio della prigione dei Titani; bronzea è, inoltre, la grande soglia (μέγαν οὐδὸν / χάλκεον, vv. 749-750, ma in *Od.* 7,83 e 89 χάλκεος οὐδός vien definita la soglia della casa di Alcinoos) delle case della Notte, che segna l'ingresso nel mondo dell'Ade. Θάνατος, inoltre, si legge al v. 764, ha il cuore «bronzeo» (χάλκεον). È in certo qual modo singolare che in questa descrizione del mondo sotterraneo ricorra così spesso l'immagine del bronzo (o del rame, essendo il bronzo rame congiunto in lega con lo stagno, sicché χαλκός designa *in primis* il rame e, in metonimia, il bronzo), che spesso, specialmente nell'uso omerico, è connesso all'idea di lucentezza (cf. *Il.* 2,578; 4,495; 12,151; 16,408 *et al.*). In un certo senso, nel luogo della massima oscurità, i punti di cesura che ne scandiscono l'articolazione interna (soglie, porte, mura) evocano, per contrasto, la lucentezza sfolgorante.

<sup>84</sup> τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νύξ / τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν (726-727). Per la precisione, la notte avvolge il «collo» (δειρή) del Tartaro, sicché quest'ultimo viene pensato come un contenitore con un'imboccatura.

<sup>85</sup> L'espressione Τάρταρον ἠερόεντα è già presente in *Il.* 8,13.

Sopra il Tartaro, nella grande voragine (χάσμα μέγ', 740)<sup>86</sup> che separa il Tartaro dalla superficie della terra, cioè lo sconfinato spazio dell'Ade, crescono le radici (ρίζαι, 728), le sorgenti e i confini (πηγαὶ καὶ πείρατα, 738) della terra, del mare, del cielo, del Tartaro stesso e di tutte le cose (736-739). L'Ade possiede, dunque, una centralità spaziale e, a un tempo, generativa, all'interno della quale sono posti quelli che successivamente la filosofia chiamerà le ἀρχαί, i *semina rerum* di tutte le cose<sup>87</sup>. Non è opportuno, in questa sede, seguire in modo articolato la descrizione del mondo sotterraneo, ma occorre soffermarsi ancora, invece, sulle occorrenze di «notte».

In T 11 (*Th.* 740-761), e precisamente al v. 741, si parla di porte (πυλῶν) dell'Ade, che sono anche le porte del mondo sotterraneo (da non confondere con le porte di bronzo, θύρας ... / χαλκείας, 732-733, che Poseidone ha posto a presidio del Tartaro per tenere rinserrati i Titani). Davanti a queste porte si trova Atlante, figlio di Giapeto, che con la testa e con le braccia sorregge il cielo. Ci troviamo al confine tra il mondo di sopra e quello di sotto. Poste davanti a lui si trovano le «terribili case della Notte tenebrosa» (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινά, 744)<sup>88</sup>, l'autentico ingresso nel mondo sotterraneo. Ora, non è un caso che qui la Notte venga detta ἐρεμνή. L'aggettivo ἐρεμνός, infatti, al pari di ἐρεβεννός, richiama etimologicamente Ἔρεβός<sup>89</sup>. Peraltro, poco più sotto (vv. 756-757), si legge che Νῦξ ὀλοή, e cioè «Notte funesta, distruttrice, rovinosa», tiene fra le braccia Sonno, fratello di Morte<sup>90</sup>. Ma gli attributi ἐρεβεννή e ὀλοή li avevamo già incontrati, rispettivamente, in T 6 (v. 213) e in T 7 (v. 224), lad-

<sup>86</sup> Il termine χάσμα, si è detto, è alternativo a Χάος (cf. Ricciardelli 2018, 168). Il Caos, pertanto, continua a sussistere tanto nello spazio ipogeico compreso tra la superficie terrestre e il fondo dell'universo, cioè il Tartaro, quanto in quello compreso fra la terra e il cielo (cf. Cerri 1995, 449-450).

<sup>87</sup> Sulle conseguenze di questa sezione della *Teogonia* in ordine a un primo tentativo di sistematizzazione, pre-filosofica, della cosmologia antica, si vedano almeno Fränkel 1951, 117, n. 24 e 148-149 (*contra* Fränkel si veda, tuttavia, la presa di posizione di Ramnoux 1959, 84-88); West 1966, 361 e Cerri 1995, 451-458.

<sup>88</sup> West 1966, 365-366 ha giudicato interpolati i vv. 744-745, contro il parere dei precedenti editori di Esiodo, Rzach e Mazon.

<sup>89</sup> Cf. Chantraine 1968-1980, 366 e ss. Lauriola 2004, 9, n. 32.

<sup>90</sup> Poco sotto viene precisato che nella casa della Notte hanno dimora entrambi i fratelli, l'uno (Ἕπνος) mite e dolce per gli uomini, l'altro (Θάνατος) spietato nel petto. È una contiguità, dunque, che costeggia l'ambiguità.

dove Esiodo parla della discendenza di Notte che, come si è visto, è caratterizzata prevalentemente da tutto ciò che rappresenta la morte, che è funesto e che minaccia la vita. Il fatto che in T 11, in cui si parla dell'ingresso nell'Ade e nel mondo sotterraneo, la Notte venga evocata come ἐρεμνή ed ὀλοή sembra porre allora un preciso ordine di corrispondenza con T 6 e T 7, in cui invece si parlava della discendenza di Notte, corrispondenza che si concreta nel fatto che la discendenza di Notte (qui in T 11 evocata tramite il riferimento cursorio, come si è visto, a Ὑπνος e Θάνατος) presenta tratti affini a quelli presenti laddove Notte ha scaturigine e dimora, ossia l'ingresso nell'Ade<sup>91</sup>. La casa della Notte è occupata, alternativamente, da Giorno e Notte. La figlia (Ἡμέρη, lo si ricordi, assieme ad Etere, nasce dall'unione di Notte con Erebo)<sup>92</sup> e la madre si alternano nella casa e si incontrano, scambiandosi non meglio precisate parole (προσέειπον, v. 749) sulla soglia di bronzo, quando ciascuna delle due la attraversa in senso inverso rispetto all'altra<sup>93</sup>. Notte, si è detto, tiene fra le braccia Sonno, mentre Giorno tiene «per i terrestri la luce che molto vede» (ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκές, 755).

In T 12 (*Th.* 782-792), si fa cenno a quella parte del mondo sotterraneo attraversata da un fiume, Stige<sup>94</sup>, figlia (il nome in greco è femminile) di Oceano e sua decima parte («un braccio d'Oceano, di cui le è stata assegnata la decima parte»)<sup>95</sup>. Questo passo rientra fra quelli presi in esame in questo saggio in quanto, al v. 788, si legge che Stige «scorre attraverso una notte nera» (ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν). Qui «notte» è determinazione spaziale (in quanto il mondo sotterraneo è una regione intrinsecamente oscura) e, simultaneamente, temporale (nel mondo sotterraneo, a differenza che nel mondo di sopra, l'oscurità della notte non cede mai il passo alla luce del giorno). Il passo ha una sua rilevanza perché a seguire, nei vv.

---

<sup>91</sup> Le esiodee «case della Notte» (Νυκτός ... οἰκία, 744) verranno successivamente rievocate, come è noto, da Parmenide all'interno del proemio del suo poema (δῶματα Νυκτός, 28 B 1,9 DK), all'ingresso delle quali Parmenide si trova al cospetto delle «porte del Giorno e della Notte» (πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός, 28 B 1,11 DK), che a sua volta costituiscono una rievocazione della soglia sulla quale Notte e Giorno, nella *Teogonia* di Esiodo, si incontrano per scambiarsi di posto e alternarsi nella dimora (vv. 748-754). Cf. Cerri, 1999, 173.

<sup>92</sup> Cf. T 4 (vv. 124-125).

<sup>93</sup> Cf. vv. 748-754.

<sup>94</sup> La sezione dedicata a Stige copre i vv. 775-806.

<sup>95</sup> Ὠκεανοῖο κέρασ, δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασαι, v. 789.

807-819, verrà ripreso un concetto espresso in precedenza<sup>96</sup>, ossia che in Stige hanno le loro radici i quattro elementi. La scaturigine dei quattro elementi è da collocarsi, dunque, in un fiume sotterraneo che scorre «attraverso notte nera». In un certo senso, quindi, gli elementi costitutivi del cosmo, le lettere del suo alfabeto, hanno la loro scaturigine presso un'oscurità originaria.

C'è un'altra informazione, poi, in queste linee, che contribuisce a rendere più strutturale il nesso fra la notte e Stige. Si apprende, infatti, che quando fra gli dèi olimpici sorgono discordia (ἔρις, 782) e contesa (νεῖκος, 782) e qualcuno di loro mente (ψεύδεται, 783), Zeus manda Iride<sup>97</sup> a prelevare dell'acqua di Stige tramite una coppa d'oro, in modo tale che essi facciano giuramento (ὄρκος, 784) su tale acqua, acqua che per gli dèi spergiuri si rivela una «grande rovina» (μέγα πῆμα, 792)<sup>98</sup>, esattamente come - stando a quello che si apprende dalla sezione dedicata alla discendenza di Ἐρις, vv. 226-232 - gli uomini spergiuri sono puniti da Giuramento (o, più precisamente, «oggetto di Giuramento», Ὅρκος), che li conduce a rovina (πημαίνει, 232). Ora, però, noi sappiamo già, dai vv. 211-232, che Νείκεα (Contese), Ψεύδεια (Menzogne) e Ὅρκος (oggetto di Giuramento) sono figli di Ἐρις (Discordia), la quale a sua volta è figlia di Νύξ. In altri termini: una delle principali prerogative di Stige, ossia il contenere l'acqua su cui gli dèi Olimpici sono chiamati a giurare, viene qui descritta tramite un registro lessicale che con precisione evoca Notte e la sua discendenza, ragion per cui il nesso Notte-Stige sembra essere ben più intrinseco del fatto che tale fiume, come si è detto, «scorre attraverso una notte nera».

## 5. Epilogo

Possiamo, a questo punto, tirare brevemente le fila di quanto detto e, provvisoriamente, proporre un'ipotesi di collocazione della concezione esiodea della Notte nel contesto della cultura greca a lui precedente e posteriore. Come si è ipotizzato nel corso della discussione dei passi relativi al cosiddetto «Inno alle Muse» (§ 1), emerge un nesso da un lato fra Νύξ e Μῆτις, e dall'altro lato fra Νύξ e Μνημοσύνη. Sotto il primo rispetto, a

<sup>96</sup> Cf. quanto detto a proposito di T 10.

<sup>97</sup> Iride è la messaggera degli dèi, e assieme alle Arpie è figlia di Taumante (figlio di Ponto) e dell'oceanina Elettra (cf. vv. 265-269).

<sup>98</sup> Al v. 223 anche Νέμεσις, figlia di Notte, viene detta «rovina per gli uomini mortali» (πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι).



Notte è da attribuirsi una componente di prudenza, scaltrezza, consiglio e pianificazione; sotto il secondo rispetto, invece, Notte, esattamente come Mnemosine, è apportatrice di una dolce e ristoratrice dimenticanza degli affanni. Si tratta di aspetti benefici e positivi. Ma nell'«Inno alle Muse» Νύξ viene qualificata anche come δνοφερά, attributo che, come si è detto, nelle altre occorrenze della *Teogonia* (ma anche nell'*Odissea*) ricorre in contesti nei quali vengono descritti luoghi ed entità che si oppongono alle potenze luminose e olimpiche, il che, implicitamente, introduce una contiguità originaria fra Νύξ e le potenze ctonie e oscure che un tempo s'erano opposte all'egemonia degli dèi Olimpici. Fin da subito, Notte presenta dunque un aspetto doppio. È una doppiezza che la accompagna lungo tutto il corso della *Teogonia*, come è emerso dall'esame dei riferimenti successivi.

Infatti, come si è visto nel § 2, due entità della luce, Etere (Αιθήρ) e Giorno (Ἡμέρη), nascono da due entità delle tenebre, ossia Erebo (Ἐρεβος) e, appunto, Notte (è una generazione, dunque, per contrapposizione)<sup>99</sup> la quale, a sua volta, è immediata discendente di Caos, ovvero ciò che vi era «prima di tutto» (πρώτιστα, 116), e «dall'inizio» (ἐξ ἀρχῆς, 115), precedentemente all'avvento dell'ordine olimpico. Se non è, dunque, il principio, Notte ha comunque una sua contiguità a ciò che è principio, e dunque a ciò che è caotico e informe. D'altra parte, questa oscurità principale è a vario titolo presente in pressoché tutti i momenti decisivi che determinano *la transizione politica* dal χάος primordiale al κόσμος olimpico («notturna» è, infatti, la castrazione di Urano a opera di Crono, e Zeus, a sua volta, verrà nascosto e protetto dalla voracità di Crono *durante* una fase oscura, «nella rapida notte nera», *all'interno* di una zona oscura, un antro scosceso). Nella letteratura orfica, come si è detto, questo ruolo di Notte verrà in certo qual modo accentuato, se è vero che Zeus chiede consiglio proprio a Notte sul piano da mettere in atto per spodestare Crono e, a seguire, è proprio da Notte che riceverà il consiglio di ingoiare Φάνης per affermare in modo definitivo la signoria sul cosmo, garantendo alla sua vittoria sugli dèi olimpici un carattere di stabilità. Nella *Teogonia*, invero, è da Urano e Gea che Zeus riceve il consiglio per ottenere la signoria definitiva sul mondo, e costoro gli consiglieranno di in-

---

<sup>99</sup> Per quanto riguarda i criteri di analogia e opposizione nelle costruzioni genealogiche della *Teogonia* si rimanda a Lloyd 1992 (trad. it. di Lloyd 1966), 52-54 e Arrighetti 1998b, 293.

goiare Μῆτις, che in precedenza lo stesso Zeus aveva preso in sposa<sup>100</sup>. Pur tenendo conto delle dovute differenze fra la versione di Esiodo e quella orfica, mi sembra che comunque ci troviamo di fronte a uno schema che, fatte le dovute differenze, si ripropone. In entrambi i casi, l'atto dell'ingoiare (che corrisponde a un assorbire e un generare dentro di sé le facoltà e le prerogative di ciò che viene ingoiato) è uno dei primi atti del regno di Zeus. Il dato comune è rappresentato dal fatto che è stata ad ogni modo necessaria, in definitiva, una complicità, fra Zeus e la Notte, che generosamente gli dispensa i suoi oracoli, affinché le potenze del caos possano essere domate. Questo, dunque, relativamente agli aspetti *cosmogonici e, lato sensu, politici* relativi alla semantica di Νύξ nella *Teogonia*<sup>101</sup>.

D'altra parte, si è visto anche (cf. § 3) che Notte, da sola, darà vita a una serie di esseri in larga parte sinistri (Invidia, Inganno, Vecchiaia etc.), che continuano a esistere e operare nel nostro mondo anche dopo l'avvento al potere di Zeus. La rovinosa stirpe dei discendenti da lei sola generata, senza un padre, non si mescola mai con tutti gli altri dèi, dando vita a una stirpe notturna/funesta che sta a parte rispetto a tutte le altre generazioni di dèi, che a vario titolo rappresentano invece l'aspetto luminoso/solare, sicché risulta spiegata genealogicamente la convivenza di entrambi gli aspetti anche nel mondo presente. Questa eziologia della lotta fra gli opposti costituisce plausibilmente, come già aveva intuito Snell, la premessa del successivo dualismo che pervaderà gran parte della speculazione dei Presocratici (è dunque da sfumare, a mio avviso, l'idea secondo la quale questa discendenza ha significato negativo solo se riferita agli uomini)<sup>102</sup>. Sicché, se è dal frutto che si riconosce l'albero, cioè se è dagli

---

<sup>100</sup> Cf. *Th.* 886-900. Sul fatto che nella letteratura orfica, e in particolare nella cosiddetta teogonia di Protogono, le funzioni oracolari e di nutrice attribuite a Notte siano parallele a quelle che Esiodo attribuisce a Urano e Gea si veda West 1983, 113.

<sup>101</sup> Analogamente ad una serie di altri indicatori esaminati in questo studio, anche l'aspetto politico di Notte verrà, nelle letterature orfica, ripreso ed enfatizzato rispetto a Esiodo, se è vero che nelle *Rapsodie* orfiche è messo esplicitamente a tema un «regno» di Notte (cf. fr. 111 Kern e West 1983, 245-247).

<sup>102</sup> L'idea, in forma così radicale, è stata difesa da Diller 1946, 140-151, rist. in Heitsch 1966, 688-707, in part. 698; Costa 1968, 61-100, in part. 64; Mazon 1972, 11; Arrighetti 1998a, 47. Essa, tuttavia, è stata contestata con buone ragioni da Ricciardelli 2018, 129, ed è peraltro estranea tanto alla già menzionata interpretazione complessiva espressa da Snell 1946, 80, quanto alle conclusioni cui è pervenuta nel suo saggio analitico Lauriola 2004.

effetti che si risale alla causa, ne segue che Notte, come già sostenne Fränkel, è un principio metafisico di negazione, e precisamente di *negazione della vita* ma anche, da non trascurarsi, dell'esperienza dell'illusione, quale si sperimenta con ὕπνος, Sonno, e φῶλον Ὀνειρώων, la stirpe dei Sogni, o la degradazione del valore, con Μῶμος, Biasimo, che costituisce il contraltare simmetrico dell'omerico-pindarico κλέος, cioè la fama e la gloria<sup>103</sup>. L'oscurità della quale si fa portatrice Νύξ, infatti, appartiene al mondo della morte, e metaforicamente evoca, precisamente, quella tenebrosa realtà che è la morte, il che ci introduce all'ultimo gruppo di riferimenti, nei quali viene esposta la presenza di Notte all'interno del mondo sotterraneo (cf. § 4, relativamente alla dimensione *antropologica, cosmologica e tanatologica*).

In T 10, come si è detto, la notte costituisce, insieme al giorno, l'*unità di misura* della distanza fra il cielo e la terra e fra la terra e il Tartaro. In secondo luogo, ivi, si apprende anche che la notte avvolge in triplice giro la muraglia di bronzo che circonda il Tartaro. La notte esercita, dunque, un ruolo di *guardiana*, quasi un servizio di custodia e sorveglianza, nei confronti della prigione nella quale sono state imprigionate le potenze del caos. Si è visto poi, in T 12, che le radici costitutive del cosmo, cioè i suoi elementi, hanno la loro scaturigine presso un'oscurità originaria, e precisamente in Stige, la quale «scorre attraverso una notte nera». Ma se le radici del tutto sono originariamente irrorate dall'oscurità della notte, ne segue verosimilmente che quest'ultimo tratto accompagnerà e caratterizzerà i composti e gli aggregati che da queste radici sorgeranno. Si tratta, precisamente, dell'oscurità della morte. La collocazione geografica di Stige, infatti, è nell'Ade, all'interno del quale hanno la loro collocazione, come si è detto, le «terribili case della Notte tenebrosa» (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινά, 744). Dire che la Notte ha la sua dimora nell'Ade significa che l'oscurità evocata dalla Notte è, innanzitutto, l'oscurità della morte. Non è un caso, come si è detto, che Notte sia madre di Θάνατος (Morte). Per usare una terminologia presa in prestito da Carlo Diano, potremmo anche dire che, dimorando nell'Ade, Notte appartiene alla morte *in quanto forma*, mentre generando Θάνατος, commercia in senso originario, essenziale e non accidentale, con la morte *in quanto evento* che può accadere a ciascuno individualmente<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Cf. Ramnoux 1959, 67-68.

<sup>104</sup> Il riferimento è, naturalmente, al famoso saggio di Diano 1952, su cui si veda il recente articolo di Verde 2016, 79-92.

Aspetti cosmogonici, politici, cosmologici, antropologici e tanatologici si intrecciano dunque in modo articolato e fecondo, ma simultaneamente labirintico e dedalico, nella semantica di Νύξ all'interno della *Teogonia*. L'opera di Esiodo può allora essere plausibilmente intesa come, per così dire, il riflesso di una sistemazione razionale *a posteriori* di elementi e motivi che nella cornice narrativa dell'*Iliade* e dell'*Odissea* si trovavano necessariamente in ordine sparso<sup>105</sup> e, al contempo, costituisce la premessa e l'antecedente storico di successive elaborazioni cosmogoniche del periodo arcaico – come nella letteratura orfica o nel primo dei lirici corali, Alcmane –<sup>106</sup>, nelle quali la Notte rivestirà un ruolo vieppiù consistente e determinante<sup>107</sup>.

Le osservazioni testé proposte, sia detto esplicitamente, riflettono quella che a mio avviso è la concettualità immanente al poema esiodeo. In altri termini, nell'economia delle ipotesi di lettura avanzate in questa mia indagine, non ritengo sia affatto necessario presupporre che questo processo di razionalizzazione risponda, storicamente, a un atto cosciente e intenzionale dell'autore. Su questo punto occorre, pertanto, procedere

<sup>105</sup> Prescindo, in questa sede, dall'entrare nel merito della *vexata quaestio* circa l'anteriorità o posteriorità cronologica di Esiodo rispetto a Omero. West 1966, 40-48, identificò in una versione della nostra *Teogonia* l'opera con la quale Esiodo, stando all'autotestimonianza contenuta in *Op.* 650-660, avrebbe vinto un tripode di bronzo in occasione di un agone poetico istituito per le celebrazioni funebri in onore di Anfidamante, a Calcide, agone tenutosi, sempre secondo l'ipotesi di West, a cavallo tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII sec. a. C. Ora, assumendo sulla base di alcune evidenze archeologiche che l'*Iliade* e l'*Odissea*, almeno nella redazione scritta che starebbe alla base della forma in cui questi due poemi ci sono giunti, non sarebbero anteriori al 700 a.C. circa, ne seguirebbe che la *Teogonia* sarebbe il più antico poema greco giunto a noi (cf., in part., 46-47). Altri studiosi, tuttavia, postdatano di qualche decennio la *performance* di Esiodo a Calcide (per uno *status quaestionis* si rimanda a Tedeschi 1975, 149-167), sicché l'ipotesi di West non è unanimemente accolta. Si veda anche il rapido cenno alla questione in Mureddu 2019, X-XI. Muovo, invece, dal presupposto ermeneutico in base al quale la concettualità immanente alla *Teogonia* rifletta un orizzonte di pensiero che rappresenta, in qualche modo, una cerniera tra la narrazione omerica e la grande speculazione dei Presocratici.

<sup>106</sup> Si rimanda a West 1963, 154-176 (in part. 154-156); Ricciardelli 1979, 7-27; Most 1987, 1-19; Jiménez San Cristóbal 2018, 117-141, in part. 123-126.

<sup>107</sup> Esplicitamente propenso a descrivere il ruolo della divinità della Notte, nel periodo compreso tra Omero e la più antica letteratura orfica, per il tramite di Esiodo, in termini di *climax* ascendente, è Bernabé 2010, 422-441, in part. 434.

con molta cautela. Lo stesso discorso vale, a mio avviso, anche per quella che una parte della critica (Lauriola, Arrighetti) ha considerato come una risemantizzazione esiodea degli epiteti omerici. L'opera di Esiodo, come gli studiosi ritengono, pressoché unanimemente, si colloca infatti in un contesto tradizionale di sostanziale oralità, sicché è opportuno, in merito a una eventuale lettura semantica degli epiteti formulari qui presi in esame, procedere con estrema cautela, e accontentarsi (come ho fatto in questa sede) di provare a decifrare, ancora una volta, una certa implicita concettualità immanente al poema di Esiodo.

Se le ipotesi qui avanzate hanno un qualche fondamento, ne segue allora che Esiodo rappresenta forse la spia e il contrassegno di un mondo concettuale, quello arcaico, in cui viene pensato un cosmo che si organizza a partire da originarie potenze oscure e caotiche, un mondo di discese agli inferi, che non rifugge il passaggio *attraverso il negativo* e in cui agli aspetti notturni e oscuri del reale veniva assegnato un ruolo per nulla subalterno a quelli solari/luminosi. Era di là da venire, ancora, il cambio di paradigma avviato da Platone, a partire dall'identificazione metaforica del Sole con l'Uno-Bene<sup>108</sup>, e preparato dal razionalismo di Socrate e del movimento sofistico. Il punto di transizione, l'anello intermedio, a un tempo sul piano cronologico e concettuale, è probabilmente costituito dalla catabasi di Parmenide nel proemio del suo poema, nonché dal fr. 9,3 DK, verosimilmente la più chiara metonimia e l'ultimo documento storico che attesti una equilibrata e bilanciata convivenza dei suddetti aspetti, in cui si legge che «tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile» (πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου).

### Bibliografia

- Arrighetti 1989-1990 = G. Arrighetti, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo* (*Theog.* 211-225), «AIIIS» 11, 1989-1990, 11-25.  
 Arrighetti 1998a = G. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1998<sup>3</sup> (Milano 1994<sup>1</sup>).  
 Arrighetti 1998b = G. Arrighetti, *Esiodo. Opere* (testi introdotti, tradotti e commentati da G. A.), Torino 1998.  
 Bernabé 2010 = A. Bernabé, *The Gods in later Orphism*, in R.M. Bremmer (ed.), *The Gods in Ancient Greece*, Edinburgh 2010, 422-441.

---

<sup>108</sup> Cf. *Resp.* 6,508 ss. Per il *Fortleben* dell'analogia solare nel Neoplatonismo si vedano almeno Plotino, *Enn.* 6,7,16,24 ss. (è il trattato avente per oggetto la discussione della natura del Bene in relazione al modo in cui è venuta a sussistere la molteplicità delle Idee), l'XI Dissertazione del *Commento* di Proclo alla *Repubblica* e Damascio, *Princ.* 1,70,15-17 *et al.*

- Cerri 1995 = G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «PP» 50, 1995, 437-467.
- Cerri 1999 = G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, introd., testo, trad. e note, Milano 1999.
- Chantraine 1968-1980 = P. Chantraine, *DELG*, Paris 1968-1980.
- Costa 1968 = C. Costa, *La stirpe di Pontos*, «SMSR» 39, 1968, 61-100.
- Diano 1952 = C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia 1952.
- Diller 1946 = H. Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, «A&A» 2, 1946, 140-151 (rist. in Heitsch 1966, 688-707).
- Fränkel 1951 = H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951<sup>1</sup> (München 1962<sup>2</sup>, 1969<sup>3</sup>); trad. ingl. *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, Oxford 1975; trad. it. *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica*, Bologna 1997, a cura di C. Gentili.
- Gambarara 1984 = D. Gambarara, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. 'Lingua' e 'nomi' nella cultura greca arcaica*, Roma 1984.
- Heitsch 1966 = E. Heitsch (ed.), *Hesiod*, Darmstadt 1966.
- Ioli 2018 = R. Ioli, *Il felice inganno. Poesia, finzione e verità nel mondo antico*, Milano-Udine 2018.
- Jiménez San Cristóbal 2018 = A. J. Jiménez San Cristóbal, *De la oscuridad a la luz en distintas cosmogonías griegas, in Éter divino: Teopoética de la luz y el aire*, editado por F. L. Borrego Gallardo-M. Herrero de Jáuregui, Madrid 2018, 117-141.
- Karl 1967 = W. Karl, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Diss. Erlangen 1967.
- Kraus 1987 = M. Kraus, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam 1987.
- Lauriola 2004 = R. Lauriola, *La discendenza di Notte in Esiodo*, *Theog. 211-213: un confronto con Omero*, «Prometheus» 30, 2004, 1-22.
- Leclerc 1998 = M.-Ch. Leclerc, *Le partage des lots. Récit et paradigme dans la Théogonie d'Hésiode*, «Pallas» 48, 1998, 89-104.
- Lloyd 1992 = G. E. R. Lloyd, *Polarità e analogia. Due modi di argomentare nel pensiero greco classico*, Napoli 1992 (trad. it. di *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge 1966).
- Mazon 1972 = P. Mazon, *Hésiode. Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*, Paris 1972 (1928<sup>1</sup>; 1960<sup>5</sup>).
- Mondi 1989 = R. Mondì, *Χάος and the Hesiodic Cosmogony*, «HSPh» 92, 1989, 1-41.
- Most 1987 = G. W. Most, *Alcman's Cosmogonic Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)*, «CQ» 37, 1987, 1-19.
- Most 2006 = G. W. Most (ed. and transl. by), *Hesiod, 1, Theogony. Works and Days. Testimonia*, Cambridge, MA-London 2006.

- Mureddu 2019 = P. Mureddu, *Esiodo. Teogonia*. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note di P. M., Santarcangelo di Romagna 2019.
- Neitzel 1975 = H. Neitzel, *Homer-Rezeption bei Hesiod: Interpretation ausgewählter Passagen*, Bonn 1975.
- Parry 1928 = M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928.
- Parry 1930 = M. Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse Making*, 1, *Homer and Homeric Style*, «HSPH» 41, 1930, 73-148.
- Parry 1932 = M. Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse Making*, 2, *The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry, and Homeric Style*, «HSPH» 43, 1932, 1-50.
- Philippson 1936 = P. Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, «SO» (Suppl. 7) 1936, 1-37 (trad. it. *La genealogia della forma mitica*, in Ead., *Origini e forme del mito greco*, a cura di F. Montevocchi, Torino 1983).
- Pucci 2007 = P. Pucci, *Inno alle Muse (Esiodo. Teogonia, 1-115)*, Pisa-Roma 2007.
- Ramnoux 1959 = C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959.
- Ricciardelli 1979 = G. Ricciardelli, *La cosmogonia di Alcmane*, «QUCC» 32, 1979, 7-27.
- Ricciardelli 2012<sup>3</sup> = G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Milano 2012<sup>3</sup> (Milano 2000<sup>1</sup>).
- Ricciardelli 2018 = G. Ricciardelli, *Esiodo. Teogonia*, Milano 2018.
- Rudhardt 1999 = J. Rudhardt, *Eros e Afrodite*, Torino 1999 (tit. orig. *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris 1986).
- Scalera McClintock 2006 = G. Scalera McClintock, *Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide. Considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto*, «AION(filol)» 28, 2006, 25-48.
- Snell 1946 = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946 (trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951).
- Tedeschi 1975 = G. Tedeschi, *La guerra lelantina e la cronologia esiodea*, in *Studi triestini di Antichità in onore di L. A. Stella*, Trieste 1975.
- Untersteiner 1958 = M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958 (1967<sup>2</sup>).
- Usener 1896 = H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896 (rist. 1929).
- Verde 2016 = F. Verde, *Forma e storia, evento e natura: Carlo Diano*, «ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ» 3,1, 2016, 79-92.
- Wacziarg 2001 = A. Wacziarg, *Le Chaos d'Hésiode*, «Pallas» 57, 2001, 131-152.
- West 1963 = M. L. West, *Three Presocratic Cosmologies*, «CQ» 13, 1963, 154-176.
- West 1966, M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.
- West 1983 = M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (tr. it. *I poemi orfici*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, Napoli 1993).

*Abstract:* The aim of the present study is to offer a survey of the concept of Night in the *Theogony* starting with a systematic examination of the occurrences in which Night recurs as a concept (νύξ) and those in which it recurs as a personified deity (Νύξ).

A reasoned overview of the concept of night/Night in Hesiod is worthwhile for at least two reasons. Firstly, because of the originality that this concept has within the *Theogony*, if it is true that in verse 123 we read that “from Chaos”, that is from what was “before everything” (πρώτιστα, 116), “Erebus and black Night were born”: with Night we find ourselves at the beginning of cosmic appearance. Secondly, we must take in account that the lineage of Night’s descendants, which she generated alone, without a father (they are all negative entities, and therefore a certain component of misogyny is perhaps not absent here), never mixes with all the other gods. These two generations, two veritable συστοιχία, constitute, respectively, the nocturnal/evil and luminous/solar side of all that is, and genealogically explain the coexistence of these two aspects in the present world as well (they are not, as in the case of Uranus and Kronos, ancient monstrosities that are extinct or, as in the case of the Titans, defeated and imprisoned in Tartarus). This probably constitutes the premise of the dualism that pervades all early Greek thought and will lead to the theories of opposites of Anaximander, Empedocles, Heraclitus, etc.

IVAN ADRIANO LICCIARDI  
licciardiivan@virgilio.it