

Conflitto, mediazione e trasformazione nel *Prometeo incatenato* di Eschilo

Lucia Coghi¹

Abstract: *Il Prometeo incatenato di Eschilo mette in scena un conflitto che non oppone semplicemente potere e ribellione, ma rivela una frattura interna all'ordine che governa il cosmo. Zeus, giovane dio coercitivo definito *τύραννος*, esercita una sovranità fondata sulla forza e sull'assenza di misura, mentre Prometeo incarna una funzione cosciente autonoma che resiste all'integrazione forzata. L'articolo propone una lettura simbolica del dramma, concentrandosi sull'analisi del lessico tragico e sul motivo della "maledizione di Kronos", intesa come principio di necessità attuativa e di compimento. Il supplizio di Prometeo, in particolare il simbolismo dell'aquila e del fegato, viene interpretato come processo trasformativo in cui la ferita diventa luogo di crisi della *téchne* e apertura al riconoscimento del limite. La liberazione finale del Titano, resa possibile dall'intervento di Eracle, non è letta come atto di clemenza, ma come esito necessario di un processo di integrazione che trasforma il conflitto in una nuova configurazione dell'ordine.*

Parole chiave: conflitto; mediazione; integrazione; tirannide; mito.

Abstract: *Aeschylus' Prometheus Bound stages a conflict that goes beyond the opposition between power and rebellion, revealing a fracture within the very order governing the cosmos. Zeus, a young and coercive god described as a *τύραννος*, exercises a form of sovereignty grounded in force and lack of measure, while Prometheus embodies an autonomous conscious function that resists forced integration. This article offers a symbolic reading of the drama through an analysis of tragic language and the motif of the "curse of Kronos", understood as a principle of actualizing necessity and fulfillment. Prometheus' punishment—especially the symbolism of the eagle and the liver—is interpreted as a transformative process in which the wound becomes the site of a crisis of *téchne* and the opening to the recognition of limits. The Titan's final liberation, made possible through the intervention of Heracles, is not read as an act of mercy but as the necessary outcome of an integrative process that transforms conflict into a renewed configuration of order.*

Keywords: conflict; mediation; integration; tyranny; myth.

¹ Docente di latino e greco presso il Liceo classico "Agli Angeli," Verona. coghilucia@gmail.com.

I. Il tiranno e la sua ombra: sovranità, proiezione e conflitto

Nel Prometeo incatenato² di Eschilo Zeus appare in una forma sorprendentemente distante dall'immagine del sovrano garante di giustizia³: è chiamato e rappresentato come τύραννος, e la sua sovranità si esercita attraverso la coercizione. Questa caratterizzazione, spesso trattata come semplice scelta "politica" del dramma, può essere letta anche come indice di una frattura interna⁴: in una prospettiva junghiana, Zeus può *assumere i tratti di una totalità psichica (Selbst)⁵ ancora non integrata⁶, costretta a governare mediante forza e repressione perché incapace di includere ciò che le si oppone*. La scena iniziale della tragedia rende visibile questa modalità del potere. Kratos e Bia — forza e violenza — non sono meri personaggi accessori, ma la grammatica con cui la sovranità si impone: Kratos ordina che Prometeo venga incatenato affinché impari «ad accettare la tirannide di Zeus e

² Eschilo, *Supplici Prometeo incatenato*. Testo greco a fronte, a cura di Laura Medda, Milano, Mondadori, 2023.

³ Una parte della critica filologica moderna – come osserva Dario del Corno nell'introduzione al Prometeo incatenato *op. cit.* – confuta l'autenticità di questa tragedia e quindi la non attribuzione ad Eschilo, adducendo vari argomenti a sostegno di questa tesi, tra cui anche "la denigratoria immagine di Zeus" che risulta incongruente rispetto a quella che emerge di supremo reggitore della giustizia nelle altre opere del poeta tragico. Ad esempio, nell'*Agamennone* Zeus è identificato a Dike: *dell'uno (Ag. vv. 177-178) e dell'altra (Ag. vv. 250) si afferma che guidano coloro che soffrono verso il potere salvifico*.

⁴ Per l'interpretazione del Prometeo incatenato in chiave prevalentemente politica, e in particolare per la lettura di Zeus come τύραννος quale figura del potere coercitivo, si vedano Cerri G., (1976), che analizza sistematicamente il lessico e le implicazioni istituzionali della tirannide nel dramma, e Podlecki A. J., (1966), che colloca la rappresentazione del potere divino nel contesto delle tensioni politiche dell'Atene del V secolo. Cfr. inoltre Said S., (1985), e Thomson G., (1929), 3–5, per ulteriori sviluppi sul nesso tra Zeus, tirannide e riflessione politica nel dramma. Una cornice teorica più ampia sul rapporto tra mito tragico e pensiero politico si trova in Vernant J. P. – Vidal P. -Naquet, (2001).

⁵ Il termine *Selbst* (Sé) è impiegato qui nel significato attribuitogli da Jung C. G. come principio di totalità e centro regolatore dell'intera psiche, distinto dall'Io (*Ich*) e comprensivo sia della coscienza sia dell'inconscio. Cfr. in particolare Jung C. G., (1981), §§ 1–4; e Jung, C.G. (1976), §§ 131–193. Il riferimento al Sé ha qui valore euristico e interpretativo: esso non implica una sovrapposizione storica o concettuale tra la psicologia analitica e il mito greco, ma intende offrire una chiave di lettura della dinamica simbolica che struttura il conflitto tragico.

⁶ Il Sé, secondo Jung, non è privo di tensioni: include elementi non ancora integrati nella coscienza, tra cui aspetti autoritari, repressivi o arcaici, che possono emergere con forza coercitiva. Vd. Jung C. G., (1954), §§ 607–608. In questo passaggio Jung interpreta il dramma di Giobbe come rivelazione della natura duale della divinità, sottolineando che tale rivelazione, pur non potendo essere accolta dalla coscienza storica, viene tuttavia registrata dall'inconscio e produce conseguenze simboliche di lunga durata: *"The drama has been consummated for all eternity: Yahweh's dual nature has been revealed, and somebody or something has seen and registered this fact. (...) The unconscious mind of man sees correctly even when conscious reason is blind and impotent."* Jung insiste sul fatto che una totalità divina o psichica che non riconosca e integri la propria dimensione oscura non può che manifestare il conflitto in forma distruttiva. In questa prospettiva, la figura di Zeus nel Prometeo incatenato può essere letta simbolicamente come espressione di una totalità non integrata, in cui la dimensione oscura del Sé — non riconosciuta — si esercita come potere coercitivo e tirannico. Cfr. anche Jung C. G., (1972), 56–57, dove Jung descrive l'immagine divina come una totalità psichica dotata di una dimensione distruttiva interna, affermando che Dio *"has simply shown his other side for once, the side we call the Devil"* e che l'immagine di Dio rappresenta *"a certain sum of energy (libido)"*. In questa prospettiva la divinità non è un principio morale, ma una potenza archetipica che, se non mediata dalla coscienza, si manifesta come forza coercitiva, *"absolute and inexorable"*.

a rinunciare al suo amore per gli uomini»⁷. La tirannide, qui, non appare come un tratto caratteriale, ma come un sintomo: il segno di un ordine che non può tollerare una funzione cosciente autonoma e deve quindi immobilizzarla. Il coro delle Oceanine conferma la natura instabile e “nuova” di questa sovranità, descrivendo Zeus come un timoniere recente che governa con leggi inaudite e in modo ἀθέτως⁸. La tragedia, in altre parole, mette in scena un potere che non è ancora misura, ma reazione: un principio superiore che, non avendo integrato la propria Ombra⁹, la proietta all'esterno e la combatte. È su questa frattura che si innesta il conflitto con Prometeo e, con esso, l'intero processo trasformativo del mito.

Questa forma di sovranità, fondata sulla coercizione e sulla rimozione del limite, non è tuttavia priva di genealogia simbolica. La violenza con cui Zeus governa non nasce dal nulla, ma rinvia a una necessità più antica, che il dramma eschileo evoca sotto il nome di Κρόνος.

2. Κρόνος e la maledizione del compimento: necessità, genealogia e ritorno dell'Ombra

L'origine del nome Κρόνος è considerata incerta negli studi moderni¹⁰; il collegamento con Χρόνος (“tempo”) è generalmente ritenuto secondario e non offre una spiegazione soddisfacente della figura arcaica del Titano. Questa incertezza etimologica non impedisce, tuttavia, una lettura simbolica fondata su dati interni alla lingua e alla tradizione antica. In particolare, la figura di Kronos si colloca nello stesso campo semantico di termini

⁷ Prometeo incatenato, *op. cit.* vv. 10–11

ὥς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα
στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.

⁸ Ai versi 149–150 il Coro delle Oceanine denuncia l'arbitrio e l'illegalità del potere di Zeus:

νέοι γὰρ οἰακονόμοι κρατοῦσ' Ὀλύμπου,
νεόχοις δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατύνει·
τὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν ἄϊστοι.

Nuovi timonieri, infatti, governano l'Olimpo: con inaudite norme ora Zeus comanda illegalmente e le potenze di un tempo vuole annientare.

⁹ Il termine *Ombra* (*Schatten*) è impiegato nel significato attribuitogli da Jung C. G. per designare l'insieme degli aspetti della personalità individuale o collettiva che non vengono riconosciuti dalla coscienza e che, proprio per questo, tendono a manifestarsi in forma proiettiva. Cfr. Jung C. G., (1981), §§ 13–19; e Id., §§ 14–15. Il riferimento all'Ombra ha qui valore euristico e interpretativo e non implica una sovrapposizione storica tra la teoria junghiana e il mito greco, ma intende chiarire la dinamica simbolica della proiezione e del conflitto messa in scena dalla tragedia.

¹⁰ Sul piano della ricerca moderna, l'etimologia di Κρόνος rimane controversa. Un'ipotesi è quella di Janda M., che propone un'origine dalla radice protoindoeuropea *(s)ker-* “tagliare, separare”, leggendo Kronos come il principio del “taglio cosmogonico” che separa Cielo e Terra (Janda (2010), 54–56). Al polo opposto, Beekes R. S. P. considera il teonimo come pre-greco o di etimo ignoto (Beekes (2010); 2014). Anche la recente discussione morfologica sui nomi in -όνο- non ha prodotto soluzioni condivise (Kulikov, (2022)). È inoltre da escludere ogni legame etimologico tra Κρόνος e Χρόνος, accostamento tardo e meramente interpretativo (Panourgia, (2019)). La possibile derivazione da una radice indoeuropea *kr-* “fare, compiere” (sanscrito √kr, *karman*), pur non attestata nella letteratura linguistica consolidata, risulta coerente con la semantica antica suggerita da Cornuto e con il ruolo mitico di Kronos come principio del compimento.

che esprimono l'idea di potere attuativo e compimento, come κράτος ("forza efficace") e κρᾶίνω ("compiere, portare a termine"). Un riscontro significativo di questa connessione si trova in una testimonianza antica spesso trascurata: nel *Compendium de theologia Graeca*¹¹, Lucio Anneo Cornuto¹² afferma esplicitamente che il nome Κρόνος deriva dal verbo κρᾶίνειν. Kronos è così definito come la *taxis* della generazione del tutto, la disposizione naturale che conduce ogni processo al proprio esito. Non si tratta, in Cornuto, di una mera etimologia ornamentale, ma della descrizione di una funzione cosmica: Kronos è la potenza che fa accadere e porta a compimento. Questo dato diventa particolarmente rilevante nel *Prometeo incatenato*. In Eschilo, il verbo κρᾶίνω ricorre proprio in relazione alla "maledizione di Kronos" (ἀρὰ Κρόνου)¹³, destinata a *compirsi* contro Zeus. Il linguaggio del compimento si addensa attorno alla figura del Titano, come se la sua presenza indicasse una necessità strutturale che spinge l'evento verso il suo esito. La "maledizione" non appare così come un motivo narrativo secondario, ma come l'effetto di una potenza originaria che continua ad agire. In questa prospettiva, Kronos non rappresenta un passato definitivamente superato, ma il principio arcaico dell'atto che ritorna finché non viene integrato. La sua forza non è remota né inattiva: opera come necessità interna. È in questo senso che Prometeo può ricordare a Zeus l'ἀρὰ Κρόνου: il gesto del padre continua ad agire come Ombra interna al figlio. Zeus non si libera di Kronos sconfiggendolo, perché ne porta in sé la stessa dinamica. La paura della caduta, che fu di Kronos, diventa la paura di Zeus. Ciò che non è stato riconosciuto ritorna come destino.

Come osserva Jung,

*"The psychological rule says that when an inner situation is not made conscious, it happens outside, as fate. That is to say, when the individual remains undivided and does not become conscious of his inner opposite, the world must perforce act out the conflict and be torn into opposing halves."*¹⁴

In senso simbolico, è questa la logica di un processo karmico¹⁵: non morale né retributivo, ma strutturale, in cui ciò che non viene integrato ritorna sotto altre forme, trovan-

¹¹ Cornutus, Annaeus L. (1881).

¹² Lucio Anneo Cornuto, filosofo stoico del I sec. d.C., autore del *Compendium de theologia Graeca*, opera allegorico-fisica ed etimologica sui teonimi greci. Cornuto collega esplicitamente Κρόνος al verbo κρᾶίνειν ("compiere, portare a termine"), interpretando il Titano come il principio che conduce i processi della natura al loro esito: ἡ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως τάξις, ἣν ἐφαμεν ἀπὸ τοῦ κρᾶίνειν Κρόνον εἰρῆσθαι. Questa tradizione antica — benché non decisiva per la linguistica storica — mostra che già in età greco-romana il nome Κρόνος veniva inteso come designante una forza attuativa e compiente.

¹³ πατρὸς δ' ἀρὰ Κρόνου τότε ἤδη παντελῶς κρανθήσεται, ἣν ἐκπίτνων ἡρᾶτο δηναιῶν θρόνων. *e allora si compirà del tutto la maledizione di suo padre, Crono, quella che egli pronunciò mentre precipitava dai suoi antichi troni. Prometeo incatenato, op. cit. vv. 907-915.* Il lessico del compimento (area semantica di κρᾶίνω) conferisce alla "maledizione" il valore di una necessità strutturale, non di una semplice invettiva narrativa.

¹⁴ Jung C. G., (1981), §126, p. 71.

¹⁵ Patañjali, (2015). Il *sutra* II.12-14 descrive il *karma* come il deposito di tendenze psichiche costruttive o distruttive (*punya/apunya*), latenti nell'inconscio e destinate a maturare in futuro. La liberazione da tali vincoli non avviene per semplice rimozione, ma attraverso l'attivazione di *saṃskāra-nirodha* — la formazione di impressioni latenti che, per natura e intensità, riducono la forza dei *saṃskāra* karmici precedenti. Ciò avviene tramite esperienze e azioni non dolorose (*akliṣṭa*), capaci di generare configurazioni psichiche alternative che depotenziano il ciclo ripetitivo del condizionamento. In questa prospettiva, la riconciliazione e la liberazione di Prometeo possono essere viste come eventi trasformativi che attenuano il ciclo karmico, creando nuovi *saṃskāra* orientati alla cooperazione tra Zeus e Prometeo, invece che alla perpe-

do nuovi veicoli di manifestazione. Le conseguenze dell'azione non restano confinate al singolo soggetto che le ha prodotte, ma si trasmettono come tendenze latenti che continuano ad agire finché non vengono riconosciute. In termini psicologici, si potrebbe parlare di un'Ombra transgenerazionale¹⁶: un insieme di contenuti rimossi o non integrati che non appartengono all'Io individuale, ma a una dinamica più ampia, impersonale, che attraversa differenti figure e generazioni. In questa prospettiva, il mito di Crono e Zeus rende visibile la continuità del conflitto. Kronos, nel tentativo di sottrarsi al proprio destino, ricorre alla violenza preventiva e all'eliminazione dei figli, cercando di impedire il ritorno delle conseguenze delle azioni passate; ma proprio questo gesto inaugura la ripetizione. Zeus, pur opponendosi al padre, porta in sé le stesse tendenze latenti — potere, aggressività, timore della perdita — che riaffiorano nel suo esercizio della sovranità. Ciò che viene rimosso in Crono riemerge in Zeus come destino. Il conflitto non viene superato, ma trasmesso: l'Ombra del padre si ripresenta nel figlio sotto una nuova forma di dominio.

3. Prometeo, Ombra e ferita della conoscenza: *téchne*, inflazione e limite

Prometeo incarna il principio dell'autonomia della coscienza: il furto del fuoco, simbolo della *téchne*, non è soltanto un gesto filantropico, ma l'atto con cui l'Io si separa dall'ordine divino rivendicando una conoscenza indipendente. In questa ambivalenza — luce e dismisura — si manifesta la sua Ombra: l'impulso creativo che, spingendosi oltre il limite, si trasforma in inflazione della coscienza. La ribellione prometeica non è dunque pura generosità, ma anche volontà di potenza, bisogno dell'Io di affermarsi come principio sovrano del sapere.

In questa prospettiva, il conflitto con Zeus assume un valore simbolico preciso. Prometeo proietta sul Sé ciò che non riesce a integrare: il principio superiore appare come tiranno persecutorio perché la coscienza, separatasi dall'ordine che la fonda, vive ogni limite come violenza esterna. Ma ciò che l'Io sperimenta come ostilità del divino è, in realtà, la funzione compensatoria del Sé, che dissolve la centralità narcisistica della co-

tuazione del conflitto. Vd. sūtra IV.8–9 che descrivono la natura del *karma* e dei *saṃskāra*, le impressioni latenti che rimangono nelle tendenze psichiche. Patañjali afferma che i *saṃskāra* continuano a esprimersi attraverso nascite, luoghi e tempi diversi, poiché la loro essenza non ha inizio né fine: “anche separati da nascita, luogo e tempo, memoria e impressioni restano in continuità perché hanno la stessa natura” (IV.9).

¹⁶ Jung non usa l'espressione “Ombra transgenerazionale”, ma la sua concezione dell'inconscio collettivo e della ripetizione di contenuti non integrati implica la possibilità che certi complessi psichici si trasmettano attraverso le generazioni. Successivi autori junghiani (Neumann, Whitmont, Zoja, Kalsched) hanno sviluppato questa idea descrivendo la “trasmissione dell'Ombra” come il passaggio di temi non risolti dai genitori ai figli, fino a quando non vengono riconosciuti e integrati nella coscienza. Anche Roger Woolger, in *Other Lives, Other Selves: A Jungian Psychotherapist Discovers Past Lives*, New York, Doubleday, 1987, ha elaborato un'estensione della teoria dei complessi in chiave reincarnazionista, parlando di “complessi karmici” come nuclei psichici che si trasmettono o si riattivano attraverso più vite o, in senso psicologico, attraverso le generazioni. Pur muovendosi su un piano simbolico e non empirico, Woolger traduce in termini esperienziali ciò che Jung intuiva come persistenza dei contenuti rimossi nell'inconscio collettivo: l'Ombra che non viene integrata tende a reincarnarsi, in senso psichico o genealogico.

scienza per ricondurla a una totalità più ampia. Il Sé appare distruttivo solo finché l'Io non riconosce la propria unilateralità. Le catene e la ferita non rappresentano quindi un semplice castigo, ma la forma simbolica del limite. Privato dell'azione, Prometeo è costretto a confrontarsi con ciò che aveva ignorato: la necessità. La sofferenza diventa così funzione conoscitiva. Il supplizio non annienta la coscienza, ma ne interrompe l'illusione di onnipotenza, aprendo uno spazio di trasformazione. La coscienza cresce non nell'espansione illimitata, ma nel punto in cui incontra il proprio arresto. In questo quadro si comprende il significato dell'aquila¹⁷ di Zeus e del fegato divorato. Il fegato, sede antica del desiderio e della mantica¹⁸, rappresenta la pretesa prometeica di prevedere e dominare il destino attraverso la *téchne*. Le "speranze cieche"¹⁹ donate ai mortali sono l'espressione di questa illusione: la fede che l'ingegno possa sottrarre l'uomo alla necessità della morte. L'aquila, divorando quotidianamente il fegato, colpisce il centro stesso dell'errore conoscitivo. Ciò che viene lacerato non è la vita, ma l'illusione del sapere. Il dolore che si rinnova è il processo attraverso cui l'ignoranza viene progressivamente consumata. La ferita che non si chiude diventa così il luogo della visione: la conoscenza nasce là dove l'illusione viene distrutta. Il mito mostra, infine, che la trasformazione non avviene attraverso l'eliminazione del conflitto, ma mediante la sua integrazione. La liberazione di Prometeo, resa possibile dall'intervento di Eracle, non cancella la ferita, la trasfigura. Eracle rappresenta la funzione mediatrice che consente il passaggio dall'opposizione alla sintesi: la coscienza non ritorna allo stato originario, né resta prigioniera della ribellione, assume piuttosto in sé l'esperienza del limite come parte della propria identità. La catena spezzata non scompare del tutto, si trasforma in memoria simbolica del conflitto attraversato. In questo senso, il mito di Prometeo non racconta la punizione di un ribelle, ma la parabola di una coscienza che, attraverso la sofferenza, apprende a riconoscere la necessità e a reintegrarsi in un ordine più ampio. La ferita non è la fine del sapere, diventa la soglia attraverso cui la conoscenza diventa finalmente consapevole del proprio limite.

¹⁷ Ogni dio si manifesta anche attraverso un animale che ne incarna la forza e ne prolunga l'azione. Come osserva Kerényi, "gli animali sacri non sono emblemi ma compagni divini: partecipano dell'essenza del dio e ne trasmettono la potenza." Allo stesso modo, Jung vedeva negli animali degli dèi "le proiezioni delle loro forze istintuali", mentre Hillman ricordava che "la psiche non conosce dèi senza corpi, né corpi senza dèi": l'animale è la forma sensibile dell'archetipo, il suo istinto visibile. Tra questi, l'aquila occupa un posto unico. È l'uccello di Zeus, simbolo del potere celeste e della visione che domina dall'alto. Dove vola l'aquila, Zeus guarda: essa rappresenta la sua vigilanza e la sua sovranità. L'aquila che divora il fegato di Prometeo non è soltanto strumento di punizione: è l'energia che trasforma l'errore del Titano.

¹⁸ Nella Grecia arcaica e nel Vicino Oriente, il fegato era considerato il principale organo della divinazione. Gli *haruspices* etruschi e romani, come i sacerdoti babilonesi, ne interpretavano i segni per conoscere il futuro: celebri sono le "lamine epatiche" bronzee rinvenute a Piacenza e a Mari, dove il fegato animale è suddiviso in sezioni corrispondenti alle regioni del cielo e agli dèi tutelari. Platone, nel *Timeo* (71a-c), spiega che il fegato è "liscio, lucente e speculare" perché gli dèi vi imprimevano le immagini profetiche, rendendolo strumento della *mantiké* e dell'immaginazione. Aristotele, nel *De partibus animalium* (666a 18-22), lo definisce "fonte del calore vitale" e "organo del desiderio". Il fegato è dunque il luogo in cui la vita si lega alla previsione, il punto in cui il desiderio di conoscere diventa immagine del futuro.

¹⁹ τυφλὰς ἐλπίδας v.95, *Prometeo incatenato op.cit.*

4. Eracle e la funzione mediatrice: liberazione, limite e integrazione degli opposti

Nella fase conclusiva del mito, il conflitto tra Zeus e Prometeo non si risolve attraverso la vittoria di uno sull'altro, quanto piuttosto mediante una trasformazione che coinvolge entrambi. In termini junghiani, il Sé non è un principio statico, ma un processo dinamico di integrazione degli opposti; allo stesso modo, la liberazione di Prometeo non coincide con la negazione del conflitto, bensì con la sua trasfigurazione. Eracle, l'eroe che uccide l'aquila e scioglie le catene del Titano, incarna questa funzione mediatrice. Egli non appartiene né al polo della ribellione né a quello del dominio, rappresenta invece ciò che Jung definisce funzione trascendente²⁰: il principio che rende possibile il passaggio dall'opposizione alla sintesi. Grazie a Eracle, l'energia prometeica non viene annientata, ma reintegrata; il potere di Zeus, a sua volta, cessa di essere tirannico e diventa capace di misura. Le catene assumono così un significato preciso: esse non sono solo punizione, ma contenimento. L'incatenamento rappresenta la fase necessaria in cui l'Io, spinto oltre misura dalla propria *hybris* conoscitiva, viene costretto alla stasi, a una sospensione dell'agire che concentra l'energia psichica nel punto della ferita. Jung descrive questo momento come una sospensione del movimento cosciente,²¹ in cui la tensione tra le parti psichiche diventa acuta e non è ancora possibile una sintesi. Solo attraversando questa fase di opposizione e sofferenza può maturare la trasformazione. La liberazione non cancella l'esperienza del limite, ma la presuppone. La riconciliazione tra Zeus e Prometeo segna il superamento della loro reciproca *hybris*: non la vittoria di uno sull'altro, ma la salvezza di entrambi. Come osserva Severino, "Zeus salva Prometeo perché un giorno si deciderà a liberarlo: non nel senso che salva la *hybris* insipiente del Titano, ma nel senso che lo unisce a sé, entrambi trasfigurati nel vero senso del divino, dove la potenza è conciliata con sé stessa"²². Eschilo allude a questo mutamento anche nella figura di Zeus, che nel corso del dramma passa dall'asprezza alla mitezza, diventando *μαλακογνώμων*,²³ "mite di mente". La potenza cieca si trasforma in coscienza ri-

²⁰ Jung definisce la *funzione trascendente* come il processo psichico che emerge dal confronto tra coscienza e inconscio, capace di generare un "terzo" simbolico che integra le opposizioni senza annullarle. Non si tratta di qualcosa di soprannaturale, ma di una funzione psichica autonoma, che produce immagini e simboli trasformativi. Cfr. Jung C. G., (1976), §§131-193.

²¹ *Opere*, vol. 9/I, §522: "L'integrazione di contenuti inconsci nel campo della coscienza non può avvenire senza una momentanea sospensione del movimento cosciente: è il momento della oppositio, in cui il conflitto tra le parti della psiche diventa acuto".

²² E. Severino, (1989), 199.

²³ Ζεὺς μὲν γὰρ ἦν ὀξύς πρὶν μὲν ἀλγίων βροτοῖς,
νῦν δ' ἐς φιλίαν ἔβη καὶ μαλακογνώμων ἐστίν.
"Zeus un tempo era aspro e crudele con i mortali,
ora è entrato nell'amicizia ed è divenuto mite di mente".
(Prometeo incatenato, op. cit. vv. 186-188).

La mente del dio si ammorbida, *malakognōmōn*: la potenza cieca diventa coscienza riflessiva, capace di misura.

flessiva, e il dramma anticipa una riconciliazione fondata su armonia e amicizia²⁴. Non è più il dominio a governare il cosmo, ma una forma di ordine capace di includere ciò che prima veniva escluso.

Il nodo decisivo di questa trasformazione emerge nel dialogo fra Prometeo e Io²⁵. Qui il Titano rivela che Zeus è minacciato non da una forza esterna, ma da una Necessità interna, legata alla propria origine titanica. La profezia del “matrimonio funesto”²⁶ ri-

²⁴ εἰς ἁρμονίαν καὶ φιλότητα
σπουδάσαντες ἥξουσιν ἄμφω.

“Bramosi di armonia e d'amicizia, verranno entrambi.”

Prometeo incatenato, op. cit. (vv. 191–192).

²⁵ Io, figlia del dio fluviale Inaco e sacerdotessa di Era, è una delle figure più enigmatiche della mitologia greca. Secondo la tradizione (Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 561 ss.; *Supplici* 538 ss.; Apollodoro, *Bibliotheca* II, 1, 3), fu amata da Zeus, che per sottrarla alla gelosia di Era la trasformò in una giovenca. Scoperta, venne condannata a un interminabile vagare attraverso il mondo, tormentata da un tafano inviato dalla dea. Il nome Ἰώ, talvolta collegato alla radice *ion* (“moto”, “flusso”), rimanda simbolicamente al movimento stesso dell'anima inquieta, sospinta da un desiderio che non trova compimento. In Eschilo, Io incarna la condizione psichica del limite: metà donna e metà animale, cosciente ma non ancora libera, è l'immagine della psiche che, divenuta autocosciente, sperimenta la propria scissione. La sua erranza corrisponde alla *via dolorosa* della conoscenza che si è separata dall'unità originaria — un archetipo del processo di individuazione, nella prospettiva junghiana, in cui la coscienza deve attraversare le proprie proiezioni per giungere alla totalità. Quando Prometeo le annuncia che dalla sua discendenza nascerà Eracle, il liberatore (vv. 846–847), la figura di Io assume valore soteriologico: dalla sofferenza e dalla perdita di sé nasce la possibilità della redenzione. È il principio femminile che prepara la conciliazione fra potenza e conoscenza, fra Zeus e Prometeo. Nella lettura di Severino, Io rappresenta il punto di rottura del dominio della *téchne*: il suo dolore inaugura la possibilità della *sophía*, la conoscenza riconciliata con la necessità dell'essere. In lei, la tragedia della coscienza trova il suo senso metafisico: non nella fuga dal divino, ma nel ritorno alla sua verità.

²⁶ Προμηθεύς
γαμεῖ γάμον τοιοῦτον ᾧ ποτ' ἀσχαλᾷ.
Ἰώ
θέορτον, ἢ βρότειον; εἰ ῥητόν, φράσον.
Προμηθεύς
τί δ' ὄντιν'; οὐ γὰρ ῥητόν ἀυδάσθαι τόδε.
Ἰώ
ἢ πρὸς δάμαρτος ἐξανίσταται θρόνων;
Προμηθεύς
ἢ τέξεταί γε παῖδα φέρτερον πατρός.
Ἰώ
οὐδ' ἔστιν αὐτῷ τῆσδ' ἀποστροφή τύχης;
Προμηθεύς
οὐ δῆτα, πλὴν ἔγωγ' ἂν ἐκ δεσμών λυθείς.
Ἰώ
τίς οὖν ὁ λύσων ἐστὶν ἄκοντος Διός;
(vv. 764–772, *Prometeo incatenato*)

“Farà un matrimonio che gli sarà funesto.”

Io: “Con una dea o con una mortale? Se si può dire, rivelalo.”

Prometeo: “Perché chiedi chi? Non è lecito parlarne.”

Io: “Dunque sarà spodestato da una moglie?”

Prometeo: “Ella genererà un figlio più potente del padre.”

Io: “Non vi è per lui scampo a questo destino?”

Prometeo: “No, tranne che per mio mezzo — se fossi liberato dalle catene.”

Io: “E chi potrà liberarti, se Zeus non lo vorrà?” *Prometeo incatenato*, op. cit. vv. 764–772.

propone la maledizione di Kronos — il ciclo del padre che genera la propria rovina — ed introduce al tempo stesso la possibilità di interromperlo. Quando Prometeo afferma²⁷ che solo la sua liberazione può evitare la caduta di Zeus, il sapere prometeico cessa di essere *téchne* e diventa *sophía*: non strumento di dominio, ma conoscenza del limite. La genealogia²⁸ che da Io conduce a Eracle suggella simbolicamente questa risoluzione. Il discendente destinato a liberare Prometeo è figlio di Zeus: ciò che sembrava vincolo genealogico diventa veicolo di liberazione. Zeus salva Prometeo, ma è anche Prometeo a salvare Zeus, rivelandogli la necessità che lo minaccia. Entrambi si redimono insieme — come la coscienza e l'inconscio quando cessano di combattersi. La reciproca liberazione rappresenta l'integrazione finale tra Io e Sé, tra coscienza ribelle e principio ordinatore.

La tragedia si chiude su una verità paradossale: Prometeo salva Zeus, e così salva sé stesso. Le catene non erano altro che la forma della mente quando si separa dal suo principio; la loro dissoluzione è la nascita della coscienza integrata.

La tradizione mitografica conserva un ultimo dettaglio decisivo. Secondo Pseudo-Apollodoro²⁹, Prometeo, pur liberato, è obbligato da Zeus a portare un anello forgiato con un frammento della roccia del Caucaso e un residuo della catena. La liberazione non coincide dunque con la cancellazione del vincolo: ciò che prima immobilizzava si trasforma in segno permanente. La catena non scompare, si interiorizza. L'anello è la memoria simbolica del conflitto attraversato, il resto che attesta che l'Ombra non è stata rimossa, ma integrata. La coscienza non ritorna a una libertà originaria e illimitata: assume in sé il limite come principio di misura.

Nei versi finali, Eschilo fa dire al coro:

οὐδείς ἀνάγκης ἐκφεύγει βροτὸς ἄτην·
οὐδὲ θεοὶ δυνήσονται ταύτην ἄφαρ ἐκτρέπειν.
“Nessun mortale sfugge all'errore che viene da Necessità;
neppure gli dèi possono distoglierla del tutto.”³⁰

In questo esito, la maledizione di Kronos (πατὴρ δ' ἄρ' ἀ Κρόνου) non solo viene compiuta, ma anche esaurita. Il ciclo distruttivo non si ripete più perché è stato riconosciuto. La Necessità (Ἀνάγκη), che nessun mortale e neppure gli dèi possono eludere, non appare più come destino cieco, ma come legge del processo trasformativo. In termini junghiani, questa dinamica non è pensata come destino cieco, quanto piuttosto una *inner necessity*³¹ una necessità interna della psiche che guida il processo trasformativo verso la

²⁷ «οὐ δῆτα, πλὴν ἔγωγ' ἂν ἐκ δεσμῶν λυθείς»

“No, tranne che per mio mezzo — se fossi liberato dalle catene”, Prometeo incatenato, *op. cit.* vv.

²⁸ Προμηθεύς
ἐκ σῆς γὰρ ἐκγόνοιο παῖς ἀνδρῶν γενήσεται
ἐκατοστὸς ὃς τὸν ἑμὸν λύσει πόνον.
(vv. 846–847)

“Dal tuo discendente nascerà un uomo, alla centesima generazione, che spezzerà la mia pena”. Prometeo incatenato, *op. cit.* vv. 846–847

²⁹ Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, II, 5, II. Cfr. anche Servio, *In Aeneidem*, VI, 42.

³⁰ *Prometeo incatenato*, *op. cit.* vv. 907–910.

³¹ Per la nozione junghiana di *inner necessity* si veda innanzitutto Jung C. G., (1981), dove Jung, discutendo il processo di trasformazione simbolica del Sé, afferma: «Consequently he wrote as if he were conscious of the inner necessity for this transformation» (p. 77 dell'edizione inglese; testo consultabile su Archive.org). La

totalità. Jung pur non utilizzando il termine greco Ἀνάγκη, descrive esplicitamente la trasformazione come risposta a una *inner necessity for this transformation* (Aion, CW 9/2). La convergenza con la Ἀνάγκη tragica non è terminologica, ma strutturale: in entrambi i casi non si tratta di coazione esterna, bensì di una legge interna del processo. Il mito di Prometeo mostra così un modello archetipico di conflitto e risoluzione: la coscienza cresce non eliminando l'opposizione, ma attraversandola; non vincendo l'altro, ma integrandolo. La liberazione finale non è un dono esterno, essa è l'effetto necessario di un processo interiore compiuto. In questo senso, Prometeo non è soltanto il ribelle punito, egli diviene la figura attraverso cui il conflitto diventa conoscenza e la necessità si trasforma in visione. La liberazione di Prometeo e la mitezza di Zeus non appaiono come un dono divino, si manifestano come l'effetto di questa necessità interiore: ciò che deve accadere affinché la coscienza diventi intera.

5. Kronos integrato: il mito plutarcheo come figura della coscienza riconciliata

Nel *De facie quae in orbe lunae apparet*, Plutarco presenta una raffigurazione di Kronos radicalmente diversa da quella del mito arcaico. Kronos non è più il sovrano violento da rovesciare né una potenza da annientare, ma una forza primordiale custodita, contenuta, trasformata. Egli dorme rinchiuso in una caverna profonda, non come punizione distruttiva, ma come esito di una scelta ordinatrice di Zeus: il sonno è il “carcere” che Zeus ha predisposto per lui, non per eliminarlo, bensì per impedirgli di agire in modo separato.

Il punto decisivo del racconto è che Kronos sogna, e che i suoi sogni sono ciò che Zeus elabora nel pensiero³². Non si tratta di una subordinazione gerarchica banale, ma di una

trasformazione psichica è qui esplicitamente descritta come risposta a una necessità interna, non come effetto di una decisione volontaria dell'io. Un'ulteriore chiarificazione del concetto si trova in Jung C. G., (1971), dove Jung distingue tra necessità esterna e necessità interna: «*Only one thing is effective against the unconscious, and that is hard outer necessity. (...) An inner necessity can change into an outer one*» (sezione su coscienza, inconscio e realtà psichica; testo disponibile su Archive.org). In entrambi i casi Jung utilizza l'espressione *inner necessity* per indicare una spinta autonoma della psiche che può manifestarsi come evento o destino vissuto qualora non venga riconosciuta dalla coscienza. Jung non impiega il termine greco Ἀνάγκη né una locuzione latina equivalente; l'accostamento con la necessità tragica va pertanto inteso in senso strutturale e non terminologico, come convergenza tra modelli che concepiscono la trasformazione come esito di una legge interna del processo.

³² Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 942A. Edizione critica: *Plutarchi Moralia*, vol. V, ed. Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner.

τοὺς δὲ δαίμονας ἐκείνους περιέπειν καὶ θεραπεύειν τὸν Κρόνον, ἐταίρους αὐτῷ γενομένους, ὅτε δὴ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐβασίλευε καὶ πολλὰ μὲν ἀφ' ἐαυτῶν μαντικούς ὄντας προλέγειν, τὰ δὲ μέγιστα καὶ περὶ τῶν μεγίστων ὡς ὄνειρα τῷ Κρόνῳ κατιόντας ἐξαγγέλλειν· ὅσα γὰρ ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ' ὄνειροπολεῖν τὸν Κρόνον· εἶναι δ' ἀνάστασιν τὰ τιτανικά πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος καὶ γένηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον αὐτὸ καθ' ἐαυτό.

(testo conforme all'edizione Bernardakis; consultabile anche tramite Perseus Digital Library).

“Quei demoni assistono e servono Kronos, divenuti suoi compagni nel tempo in cui egli regnava sugli dèi e sugli uomini; e molte cose, in quanto dotati di facoltà profetiche, predicono da sé stessi, ma le più grandi e quelle che riguardano le questioni più grandi le annunciano scendendo come sogni di Kronos. Infatti,

relazione strutturale: ciò che Zeus pensa in modo lucido e ordinatore, Kronos lo vede in forma onirica. La potenza titanica, un tempo agente in modo divorante e indistinto, viene così interiorizzata e trasformata nel fondo non cosciente dell'ordine divino. Plutarco è estremamente preciso: i demoni che assistono Kronos traggono da lui vaticini, ma quelli più importanti non provengono da un'attività deliberata, bensì dai suoi sogni. Le "passioni titaniche" e i "moti dell'anima" si manifestano in Kronos come rigidità e tensione, finché il sonno non le sospende e "ciò che in lui è regale e divino diventa ciò che è in sé". Kronos non è dunque soppresso, si rivela depurato ed integrato. In questa configurazione, Zeus non appare come un sovrano che domina per forza, diventa una coscienza capace di reggere la potenza primordiale senza esserne travolta. Kronos non è identificato con alcuna dimensione temporale: egli rappresenta una forza necessitante, assoluta, che può operare solo se contenuta e trasformata. Il sonno di Kronos non è inattività, ma una modalità diversa di manifestazione: egli continua a "vedere", ma non più ad agire direttamente. Questo mito fornisce una chiave di lettura essenziale anche per la conclusione del *Prometeo incatenato*. La mitezza finale di Zeus e la liberazione di Prometeo non sono atti di clemenza morale, né doni arbitrari, ma l'effetto di un'integrazione compiuta. Ciò che era in conflitto — la potenza titanica, la conoscenza tecnica prometeica, l'ordine di Zeus — viene ricollocato in una struttura unitaria della coscienza. La necessità non scompare, ma viene assunta; il conflitto non è negato, ma trasformato in visione.

6. Il contributo di Carl Gustav Jung all'interpretazione del nome di Prometeo

Il contributo³³ di Jung alla questione etimologica³⁴ del nome Prometeo si colloca in una posizione intermedia e per questo particolarmente interessante: egli non risolve il problema sul piano filologico, ma ne coglie con notevole acutezza la portata simbolica ed epistemica. Riprendendo inizialmente la tesi di Kuhn³⁵, Jung mostra di essere profondamente colpito dall'accostamento tra Prometeo e il sanscrito *pramantha*, lo strumento rituale per l'accensione del fuoco. Ciò che lo affascina non è tanto la dimostrabilità linguistica del nesso, quanto la costellazione di immagini che esso attiva: il fuoco, la frizione, il movimento ritmico, la produzione di qualcosa di nuovo attraverso uno sforzo trasformativo. Jung riconosce con onestà i limiti della derivazione etimologica diretta e, proprio per questo, compie un passo metodologicamente rilevante. Egli suggerisce che

tutto ciò che Zeus elabora nel pensiero, Kronos lo elabora sul piano dell'immagine onirica. Il sonno è in lui una completa sospensione delle passioni titaniche e dei moti dell'anima, il sonno è in lui una completa sospensione delle passioni titaniche e dei moti dell'anima, e ciò che è regale e divino diventa ciò che è in sé".

³³ Jung C. G. (1970), 148 s.s..

³⁴ Per una ricostruzione erudita e storicamente documentata della questione etimologica del nome Prometeo, con particolare attenzione all'ipotesi di derivazione dal sanscr. *pramantha* proposta da Kuhn A. e alle successive discussioni, cfr. Valgimigli M., (1904). Valgimigli ripercorre criticamente le principali posizioni senza aderire in modo dogmatico a una soluzione univoca.

³⁵ Kuhn (1886). L'ipotesi etimologica che collega Prometeo al sanscrito *pramantha* è attribuita ad Kuhn A. ed è stata successivamente riassunta e discussa da Steinthal H. (1861).

l'analogia tra Prometeo e *pramāṇtha* possa non essere il risultato di una trasmissione linguistica, bensì l'espressione di un parallelo archetipico, vale a dire la riemersione autonoma, in ambiti culturali diversi, di una medesima immagine primordiale. In questo senso, Jung anticipa implicitamente una distinzione che diverrà centrale nel presente lavoro: quella tra derivazione genealogica e corrispondenza strutturale del senso. Il punto decisivo è che Jung intuisce — senza però svilupparlo fino in fondo — che la via sanscrita è feconda non tanto per spiegare *da dove* venga il nome Prometeo, quanto per comprendere *che cosa* esso significhi in profondità. Quando egli osserva che il pensare, la previdenza e la premeditazione risultano “connessi in qualche modo” con la produzione del fuoco mediante trivellazione, sta già oltrepassando la lettura ingenuamente temporale del “pre-vedere”. Il fuoco non è semplicemente rubato o anticipato: è prodotto attraverso un atto che implica tensione, ritmo, concentrazione, continuità. È significativo che Jung richiami il verbo *manthami* e lo accosti al greco *μανθάνω* (“imparare”), sottolineando il ruolo del movimento ritmico, del va-e-vieni, come struttura comune tanto al gesto tecnico quanto all'atto psichico del conoscere. Anche laddove egli esprime dubbi sulla solidità etimologica di questi nessi, resta ferma un'intuizione di fondo: il sapere prometeico non è un sapere passivo o contemplativo, ma un sapere generativo, che nasce da un attrito, da una frizione tra poli opposti. Tuttavia, Jung rimane parzialmente vincolato a una cornice interpretativa che continua a gravitare intorno al fuoco come centro semantico privilegiato. Egli non compie il passo ulteriore, ossia interrogare sistematicamente il valore del prefisso *pra-/pro-* come intensificazione dell'atto cognitivo, né esplora le implicazioni epistemologiche dei termini sanscriti *pramāṭr*, *pramāṇa*, *pramiti*. In altri termini, Jung coglie la direzione giusta, ma non ne percorre fino in fondo le conseguenze linguistiche. Proprio per questo il suo contributo si rivela prezioso: non come soluzione, ma come segnale. Jung individua correttamente il punto di frizione della tradizione etimologica — l'insufficienza della spiegazione puramente temporale — e apre lo spazio per una lettura che non separi gesto tecnico, produzione del fuoco e atto del conoscere. La sua insistenza sulla dimensione archetipica indica che il problema del nome Prometeo non è riducibile a una singola radice, ma concerne una forma del sapere che emerge attraverso intensificazione, concentrazione e superamento di una soglia.

7. Oltre la “preveggenza”: una nuova interpretazione del nome Prometeo

L'interpretazione tradizionale del nome Προμηθεύς³⁶ come “colui che pre-vede” si fonda su un presupposto raramente messo in discussione: che il prefisso *pro-* indichi necessariamente un'antiorità temporale. Un esame comparativo della famiglia indoeuropea dei prefissi *pra-/pro-* mostra, tuttavia, che questo valore è tutt'altro che primario. Nelle lingue antiche — e in modo particolarmente chiaro nel sanscrito vedico — *pra-*

³⁶ Vd. Chantraine, (1968–1980), s.v. προμηθής / Προμηθεύς, disponibile in archive.org, p. 956. Il nome è spiegato secondo l'etimologia tradizionale come composto di *προ-* e di un tema *μηθ-*, con il senso di “colui che pensa o riflette in anticipo”. Chantraine collega questo tema alla famiglia di *μανθάνω* (“imparare, comprendere”), pur senza che il rapporto etimologico con *μήτις* sia generalmente considerato certo.

³⁷ esprime innanzitutto un'intensificazione, una messa in atto potenziata dell'azione, mentre il valore temporale risulta secondario e derivato.

Esempi come *jñā* → *prajñā* ("conoscenza superiore"), *budh* → *prabuddha* ("pienamente risvegliato"), *kāś* → *prakāśa* ("luce manifestata"), o *man* → *pramāṇa* / *pramātr* / *pramiti* mostrano con chiarezza che *pra-* non significa "prima", ma "più profondamente", "più compiutamente". Applicare automaticamente al nome Prometeo una lettura temporalistica risulta dunque metodologicamente fragile. Questa osservazione consente di rileggere Prometeo non come colui che conosce in anticipo, ma come colui che conosce con maggiore intensità e radicalità. In questo senso, il confronto con il sanscrito non mira a stabilire una derivazione etimologica diretta — che i dati filologici non consentono — bensì a mettere in luce una convergenza morfologica ed epistemica. Le radici greca $\mu\alpha\theta-$ (da $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$, "imparare") e sanscrita $\sqrt{m\bar{a}}$ ("misurare, valutare, conoscere") appartengono infatti a famiglie indoeuropee diverse; proprio questa distinzione impedisce letture riduzionistiche e apre a un confronto strutturale più profondo. Il termine sanscrito *pramātr*³⁸ ("soggetto conoscente") presenta una struttura tripartita — prefisso intensivo (*pra-*), radice cognitiva ($\sqrt{m\bar{a}}$), suffisso agentivo (*-tr*) — che trova un sorprendente parallelo formale nel nome greco Προμηθεύς (*pro-* + *mēth-/math-* + *-εύς*). In entrambi i casi emerge la figura di un agente del conoscere, definito non dall'anticipazione cronologica, ma dalla qualità e dalla potenza dell'atto cognitivo. Questa lettura riceve una conferma decisiva dal *Prometeo incatenato* di Eschilo. Nei vv. 82–87³⁹, Kratos smonta ironicamente la pretesa contenuta nel nome stesso di Prometeo, affermando che egli avrebbe bisogno di "un altro Prometeo" per trovare il τρόπος, il modo tecnico, per liberarsi dalla propria τέχνη. La critica non riguarda una mancata previsione, ma l'incapacità di padroneggiare fino in fondo la propria conoscenza tecnica. Se Prometeo fosse davvero "pre-veggente", non sarebbe caduto nella trappola che egli stesso ha contribuito a creare. Eschilo mostra così che la conoscenza prometeica è potente ma parziale, tecnica ma non integrata, situata ancora nel dominio dell'illusione e dell'inganno. Il nome Prometeo non designa dunque il "previdente", bensì l'uomo della *téchnē*: il soggetto di una conoscenza intensi-

³⁷ Monier-Williams *Sanskrit-English Dictionary*, lemma *pra-*: "forth, forward, in front, before (either in time or space); in a higher degree, exceedingly, very, intensely (as a kind of intensive prefix)" — il valore temporale è marginale, mentre è ampiamente attestato il significato intensivo e direttivo; Mayrhofer, *EWAia* (Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen), s.v. *pra-*: "meist als Präverb in verbaler Zusammensetzung verwendet, mit der Bedeutung: 'fort, hervor, hinaus', auch verstärkend." — ossia "usato principalmente come preverbio, con il significato di 'in avanti, fuori, verso l'esterno', e anche in senso intensivo"; Whitney, *Sanskrit Grammar* §1083: "The prefix *pra-* in composition has the meanings of onward, forward, forth; also of intensity or prominence of the action" — il valore di anteriorità temporale non è considerato primario.

³⁸ Il sanscrito *pramātr* (प्रमातृ) deriva dalla radice $\sqrt{m\bar{a}}$ ("misurare, conoscere") con il suffisso agentivo *-tr*, che indica il soggetto dell'azione; il termine designa quindi il soggetto conoscente. Nella terminologia epistemologica indiana esso forma, insieme a *pramāṇa* (mezzo valido di conoscenza) e *prameya* (oggetto conosciuto), la triade fondamentale dell'atto cognitivo. Nello Śivaismo del Kashmir la nozione assume un significato ontologico più ampio: il *pramātr* è la coscienza conoscente stessa, che nei diversi livelli della manifestazione appare in forme progressivamente limitate o espanse. Si vedano in particolare Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñā-kārikā* I.5–6 e i commenti di Abhinavagupta, dove l'analisi della conoscenza è strutturata proprio sulla relazione tra *pramātr*, *pramāṇa* e *prameya*.

³⁹ Aesch., *Prometeo incatenato*, op. cit., vv. 82–87: «ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθεά καλοῦσιν· αὐτὸν γὰρ σε δεῖ Προμηθεώς, ὅτῳ τρόπῳ τῆσδ' ἐκκυλισθῆσῃ τέχνης». "Gli dèi ti chiamano Prometeo a falso nome: tu stesso avresti bisogno di un Prometeo che trovi il modo di liberarti da questa tua arte."

ficata, operativa, ma non ancora capace di riflettersi sui propri limiti. In questo senso, Prometeo appare come una figura strutturalmente analoga al *pramātr*: non colui che sa prima, ma colui che sa *più a fondo* — e che, proprio per questo, paga il prezzo di una conoscenza non ancora riconciliata con il suo principio.

Bibliografia

Fonti primarie

- Aeschylus (1914). *Prometheus Vincitus*. Ed. U. von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin: Weidmann.
- Aeschylus (1926). *Tragoediae*. Ed. H. Weir Smyth. Oxford: Oxford University Press (Oxford Classical Texts).
- Aeschylus (1958). *Prometeo incatenato*. Testo greco e traduzione a cura di M. Valgimigli – M. Manara Valgimigli. Firenze: La Nuova Italia.
- Aeschylus (1983). *Prometheus Bound*. Ed. M. Griffith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aeschylus (1988). *Prometeo incatenato*. Testo greco a fronte, traduzione e cura di D. Del Corno. Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori.
- Aeschylus (2003). *Le tragedie*. Traduzione, introduzione e commento di M. Centanni. Milano: Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla).
- Aeschylus (2004). *Supplici – Prometeo incatenato*. A cura di L. Medda, introduzione di D. Del Corno. Milano: Mondadori.
- Aeschylus (2010). *Prometeo incatenato*. Traduzione e cura di D. Susanetti. Milano: Feltrinelli.
- Aeschylus (2023). *Supplici – Prometeo incatenato*. A cura di L. Medda. Milano: Mondadori.
- Aeschylus (s.d.). *Tragedie*. Trad. M. Manara Valgimigli. Milano: BUR.

Altri autori antichi

- Apollodorus (1995). *Biblioteca*. Trad. e cura di G. Guidorizzi. Milano: Adelphi.
- Aristotle (1937). *De partibus animalium*. Ed. A.L. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cornutus, L. Annaeus (1881). *Compendium de theologia Graeca*. Ed. C. Lang. Leipzig: Teubner.
- Hesiod (1966). *Theogony*. Ed. M.L. West. Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1902). *Timaeus*. In *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Plutarch (1893). *De facie quae in orbe lunae apparet*. In *Moralia*, vol. V, ed. G.N. Bernardakis. Leipzig: Teubner. Testo consultabile anche su Perseus Digital Library.

Frammenti

- Nauck, A. (1889). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- Ramelli, I. (2009). *Eschilo: tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*. Milano: Bompiani.

Autenticità, datazione, statuto dell'opera

- Davidson, J.A. (1949). *The Date of the Prometheus*. *Transactions of the American Philological Association*, 80, 66–93.

- Griffith, M. (1977). *The Authenticity of the Prometheus Bound*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herington, C.J. (1964). *Some Evidence for a Late Dating of the Prometheus Vincetus*. *Classical Review*, 14, 239–240.
- MacRae, D.A. (1909). *The Date of the Extant Prometheus of Aeschylus*. *American Journal of Philology*, 30, 405–415.
- Meautis, G. (1960). *L'authenticité et la date du Prométhée enchaîné d'Eschyle*. Genève: Droz.
- Pattoni, M.P. (1987). *L'autenticità del Prometeo incatenato di Eschilo*. Pisa: Giardini.
- Seymour, T.D. (1879). *On the Date of the Prometheus of Aeschylus*. *Transactions of the American Philological Association*, 10, 111–124.
- Yorke, E.C. (1936). *The Date of the Prometheus Vincetus*. *Classical Quarterly*, 30, 153–154.

Studi interpretativi sul *Prometeo incatenato*

- Cerri, G. (1976). *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Golden, L. (1962). *Zeus the Protector and Zeus the Destroyer*. *Classical Philology*, 57, 20–26.
- Golden, L. (1966). *In Praise of Prometheus*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Longo, O. (1962). *Il significato politico del Prometeo di Eschilo*. *Atti dell'Istituto Veneto*, 120, 243–273.
- Podlecki, A.J. (1966). *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, S. (1985). *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*. Paris: Klincksieck.
- Thomson, G. (1929). *ZEYΣ TYPANNOΣ*. *Classical Review*, 43, 3–5.
- Todd, O.J. (1925). 'The Character of Zeus in Aeschylus' *Prometheus Bound*'. *Classical Quarterly*, 19, 61–67.
- Valgimigli, M. (1904). *La trilogia di Prometeo*. Bologna: Zanichelli.
- Will, F. (1962). *Prometheus and the Question of Self-Awareness in Greek Literature*. *American Journal of Philology*, 83, 72–85.
- White, S. (2001). *Io's World*. *Journal of Hellenic Studies*, 121, 107–140.

Scene, personaggi, struttura del dramma

- Inoue, E. (1977). *Prometheus as Teacher and the Chorus' Descent*. *Classical Quarterly*, 27, 256–260.
- Konstan, D. (1977). *The Ocean Episode in the Prometheus Bound*. *History of Religions*, 17, 61–72.
- Pattoni, M.P. (1988). *La cavalcatura di Oceano*. *Aevum Antiquum*, 11, 179–216.
- Pattoni, M.P. (2008). *Eschilo, Prometeo 330 ss. Quaderni Urbinati di Cultura Classica*.
- Rosa, P. (1990). *La scena di Oceano e Prometeo*. *Eikasmos*, 1, 89–99.

Eschilo e la tragedia (cornice generale)

- Meier, C. (2000). *L'arte politica della tragedia greca*. Torino: Einaudi.
- Murray, G. (1940). *Aeschylus: The Creator of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, H.W. (1924). *Aeschylean Tragedy*. Berkeley: University of California Press.
- Snell, B. (1969). *Eschilo e l'azione drammatica*. Milano: Il Saggiatore.
- Severino, E. (1989). *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*. Milano: Adelphi.
- Thomson, G. (1941). *Aeschylus and Athens*. London: Lawrence & Wishart.

Linguaggio, pensiero, λόγος

- Long, A.A. (1968). *Language and Thought in Sophocles*. London: Athlone Press.
- Musurillo, H. (1967). *The Light and the Darkness*. Leiden: Brill.
- Nicosia, S. (2010). *Duelli di parole nella tragedia greca*. Padova: CLEUP.
- Race, W.H. (1981). *The Word Kairos in Greek Drama*. *Transactions of the American Philological Association*, III, 197–213.
- Stevens, P.T. (1945). *Colloquial Expressions in Aeschylus and Sophocles*. *Classical Quarterly*, 39, 95–105.

Tragedia greca: mito, struttura, teoria

- Kuhn, H. (1941). *The True Tragedy*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 52, 1–40.
- Pohlenz, M. (1961). *La tragedia greca*. Brescia: Paideia.
- Rosenmeyer, T.G. (1963). *The Masks of Tragedy*. Austin: University of Texas Press.
- Scodel, R. (2010). *An Introduction to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taplin, O. (2003). *Greek Tragedy in Action*. London: Routledge.
- Vernant, J.-P. and Vidal-Naquet, P. (2001). *Mito e tragedia nella Grecia antica*. Torino: Einaudi.

Jung – opere citate

- Jung, C.G. (1954). *Answer to Job*. In *Collected Works*, vol. II. Princeton: Princeton University Press.
- Jung C.G., (1972), *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung, C.G. (1971). *Tipi psicologici*. *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1976). *La funzione trascendente*. *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1981). *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, *Collected Works Vol. 9 Part 2*. Princeton
- Jung, C.G. (1971). *The Portable Jung*. Ed. J. Campbell. New York: Viking Press.
- Jung, C.G. (1970). *Simboli della trasformazione*, *Opere*, vol. 5, Torino, Bollati Boringhieri.
- Jung, C.G. (1981). *Psicologia e alchimia*. *Opere*, vol. 12. Torino: Bollati Boringhieri.

Studi junghiani e mitologici di riferimento

- Hillman, J. (1975). *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row.
- Kerényi, K. (1946). *Prometheus. Die menschliche Existenz im Lichte des Mythos*. Zürich: Rhein-Verlag.
- Kerényi, K. (1999). *Gli dèi della Grecia*. Milano: Adelphi.
- Neumann, E. (1949). *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher.
- Zoja, L. (2009). *La morte del prossimo*. Torino: Einaudi.

Ricezione e paralleli

- Beazley, J.D. (1939). *Prometheus Fire-Lighter*. *American Journal of Archaeology*, 43, 618–639.
- Haines, C.R. (1915). *Parallelism between the Prometheus Vincit and the Antigone*. *Classical Review*, 29, 8–10.

Strumenti filologici

- Debrunner, A. and Wackernagel, J. (1954). *Altindische Grammatik*, vol. II/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Edinger, H.E. (1981). *Index analyticus Graecitatis Aeschyleae*. Hildesheim–New York: Olms.
- Italie, G. and Radt, S.L. (1964). *Index Aeschyleus*. Leiden: Brill.
- Holmboe, H. (1971–1973). *Concordance to Aeschylus' Prometheus Vincetus*. Aarhus: Aarhus University Press.

Testi di riferimento: yoga, sanscrito, comparativismo

- Bryant, E.F. (2019). *Gli Yoga Sūtra di Patañjali*. A cura di G. Giubilaro. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Chantraine, P. (1933). *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Klincksieck.
- Chantraine, P. (1968–1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Eliade, M. (1948). *Lo yoga: immortalità e libertà*. Torino: Einaudi.
- Mayrhofer, M. (1956–1976). *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winter.
- Mayrhofer, M. (1986–2001). *EWAia. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg: Carl Winter.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Patañjali (2015). *Yogasūtra*. A cura di F. Squarcini. Torino: Einaudi.
- Whitney, W.D. (1879). *Sanskrit Grammar*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Etimologia e comparativismo indoeuropeo

- Beekes, R.S.P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- Beekes, R.S.P. (2014). *Pre-Greek*. Leiden: Brill.
- Janda, M. (2010). *Die Musik nach indogermanischer Überlieferung*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- Kuhn, Adalbert (1886). *Mythologische Studien*, vol. 1: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (Gütersloh 1886).
- Kulikov, L. (2022). *The Indo-European Nominal Suffix -on- / -ono- and Its Morphological Functions*. In: Klein, J.S., Joseph, B. and Fritz, M. (eds), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*, vol. 3. Berlin–Boston: De Gruyter, pp. 1859–1876.
- Panourgia, N. (2019). *Kronos and Chronos: Myth, Etymology, and the Pitfalls of Temporal Allegory*. *Classical Philology*, 114(3), 367–389.
- Steinthal, H. (1861). *Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus*. in “Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” vol. 2, pp. 1–29. .

