



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

## Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in  
Lettere  
Classe L10

Tesi di Laurea

*Αἰών e Καίρος.*  
*Un percorso semantico-comparativo*  
*nel lessico greco del tempo.*

Relatore:  
Prof. Luciano Bossina

Laureando:  
Gabriele Rizzotto  
N° matr. 2001813/ LTLT

Anno Accademico 2023/2024



## Indice

Introduzione	I
1) Percorsi etimologici	2
1.1) Αἰών	2
1.2) Καιρός	5
2) Significati e usi di αἰών e καιρός nella Grecia arcaica e classica	11
2.1) Αἰών	12
2.2) Καιρός	20
3) Significati e usi di αἰών e καιρός nell'età ellenistico-imperiale	51
3.1) Elementi per un lessico stoico del tempo	51
3.2) Processi di personificazione e divinizzazione del tempo	66
3.2.1) Αἰών	67
3.2.2) Καιρός	84
3.3) Καιρός e Αἰών come soggetti figurativi	100
3.3.1) Καιρός	102
3.3.2) Αἰών	111
Conclusione Αἰών e καιρός tra predeterminazione divina ed esaltazione della libertà umana nel mondo greco	124
Bibliografia	130



## Introduzione

Il presente studio si pone come obiettivo quello di tracciare un percorso semantico-comparativo costruito attorno a due parole, αἰών e καιρός, a partire dalle loro occorrenze all'interno di un ampio repertorio di testi in lingua greca, compresi tra il periodo arcaico a quello ellenistico-imperiale. Αἰών e καιρός sono vocaboli con una storia molto antica e complessa e presentano una ricca stratificazione di significati, accumulatisi nel corso dei secoli. Nella loro accezione più comune, essi appartengono al lessico del tempo. Tracciare la loro storia semantica comporta, quindi, dover necessariamente ripercorrere le linee fondamentali delle concezioni del tempo a essi sottese. Il tema, ampio e articolato, ha attirato l'attenzione di molti studiosi, che si sono adoperati allo scopo di riflettere sulle modalità dell'evoluzione concettuale ora dell'uno, ora dell'altro termine. L'approccio che qui si vuole proporre è, tuttavia, di tipo comparativo. L'intento non è, pertanto, quello di delineare la storia di αἰών e καιρός nella loro singolarità, quanto piuttosto di fornire degli spunti di comparazione, di rilevare analogie, sovrapposizioni, cortocircuiti, all'interno della loro storia semantica, nella convinzione che la distanza che sembra opporre radicalmente i due concetti sia, in realtà, solo apparente. Ciò che prevale, invece, a un'analisi più approfondita, è una sorta di complementarità dialettica, che deriva dal fatto di tematizzare, pur partendo da estremità opposte, un problema comune: quello del rapporto tra la percezione particolare e quella universale dello scorrere del tempo; tra il modo in cui ciascun soggetto percepisce e agisce il proprio tempo individuale e il tempo che esiste oltre e al di fuori di lui. L'analisi semantica si carica così di un complesso tema filosofico, legato anche al fatto che, per gran parte della loro storia, αἰών e καιρός gravitano attorno alla sfera del sacro, giungendo finanche a designare delle vere e proprie divinità.

Il mio percorso è scandito in tre parti. Nella prima tento di tracciare un itinerario etimologico di αἰών e καιρός, a partire dai contributi di alcuni autorevoli linguisti del secolo scorso. Nelle due restanti procedo approfondendo parallelamente significati e usi di αἰών e καιρός, rispettivamente nel periodo arcaico-classico ed ellenistico-imperiale. I capitoli vengono sviluppati specularmente, prendendo in esame i vocaboli esaminati attraverso la logica dell'alternanza comparativa. Si è cercato in questo modo di far coesistere l'aspetto diacronico, che caratterizza il progressivo sviluppo di αἰών e καιρός

nelle diverse epoche, con quello sincronico, allo scopo di far emergere la presenza di processi semantici simili, sviluppatasi, all'incirca, nel medesimo arco temporale. Il terzo capitolo, in particolare, prosegue l'esame cronologico-comparativo in relazione al fenomeno tipicamente ellenistico della personificazione e divinizzazione del tempo. In aggiunta a questo, prevede anche una sezione monografica, rivolta all'impiego di αἰών e καιρός all'interno della riflessione stoica sul tempo e un approfondimento dedicato al loro utilizzo come soggetti iconografici.

Il progetto originale prevedeva di estendere l'analisi comparativa dei due termini anche ai testi biblici in lingua greca, proponendo una riflessione sul dibattuto rapporto tra le concezioni greca, ebraica e cristiana del tempo. Il tema avrebbe, però, richiesto un approfondimento tale da superare abbondantemente lo scopo del presente lavoro. L'argomento rimane, comunque, aperto a possibili sviluppi futuri.

La discussione sul presente lavoro coincide con la conclusione di un ciclo di studi triennale, intrapreso allo scopo di acquisire le credenziali necessarie per esercitare a pieno titolo la professione che voglio svolgere nella vita: quella di insegnante. Desidero, quindi, concludere con tre ringraziamenti e una dedica.

Ringrazio il mio relatore, il professor Luciano Bossina, per aver accettato di seguirmi nell'elaborazione di questa tesi ed avermi ammonito, con le sue preziose indicazioni, sull'importanza di fare un uso sobrio ed essenziale della parola. Spero di essere riuscito a non tradire questo precetto in troppe occasioni. Ringrazio i miei genitori, Claudio e Maria Antonietta, non dirò per il sostegno, che pure non è mai mancato, ma per l'esempio: il lavoro, la mitezza, la pazienza, la tenacia, la fede.

Ringrazio mia moglie, Giulia. Senza di lei ora non sarei qui. "Amor mi mosse, che mi fa parlare..." Assieme a lei voglio ringraziare anche il nostro miccio Vivaldi, fedele compagno di tante ore di studio.

Mentre scrivevo questa tesi, Irene stava ormai ultimando il suo percorso universitario. Pochi esami la separavano dall'ambito traguardo della laurea. Forse intuendo che il suo tempo era limitato, ha sempre vissuto afferrando Καιρός per il ciuffo. Senza dubbio, Μετάνοια, 'il rimpianto', non l'ha mai sfiorata. Dedico questo traguardo a lei, che certo lo meritava più di ogni altro. Sono convinto che ora si trovi nel punto dove αἰών e καιρός si incontrano.

ἐγὼ δὲ ἐπὶ σὲ ἤλπισα, κύριε·  
εἶπα Σὺ εἶ ὁ θεός μου.  
ἐν ταῖς χερσίν σου οἱ καιροί μου·

(Salmo 30, 15-16)





## 1) Percorsi etimologici

### 1.1) Αἰών

Se prendiamo come punto di partenza il *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* di Pierre Chantraine,<sup>1</sup> il termine αἰών non rimanda affatto in origine a una dimensione temporale, ma a un'idea fisica, corporea, che riguarda la forza vitale dell'essere umano in un'accezione che non sembra distinguere tra l'elemento materiale e quello spirituale della persona, ma che tende, piuttosto, a considerarli come un'unità indivisibile. Nel mondo arcaico indoeuropeo e omerico, infatti, non esiste ancora una marcata separazione tra i concetti di anima e di corpo che presuppone una certa componente astrattiva. In questo modo si spiegherebbe l'utilizzo all'interno della lingua omerica di αἰών associato a ψυχή, a formare quasi una dittologia sinonimica.<sup>2</sup> In seguito: «Du sens de «vie», αἰών est passé au sens de «durée d'une vie» (tragiques, etc.), «génération, durée» (ionien-attique) et finalement chez philosophes «éternité» (opposé à χρόνος Pl. Tim. 37 d), considérée comme une vie durable et éternelle».<sup>3</sup> Questa posizione viene sviluppata nei principali studi sull'origine del termine αἰών, fra i quali sarà doveroso considerare i lavori di Émile Benveniste<sup>4</sup> - punto di partenza del celebre saggio di Enzo Degani -,<sup>5</sup> e Richard Broxon Onians,<sup>6</sup> entrambi ripresi anche all'interno di contributi più recenti che saranno esaminati nelle pagine successive.<sup>7</sup>

Uno dei meriti di Benveniste è quello di avere per primo sottolineato l'origine 'fisiologica' di αἰών in quanto elemento naturale proprio delle funzioni vitali di

---

<sup>1</sup> PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

<sup>2</sup> Cf., HOM. *Il.* 16,453: «αὐτὰρ ἐπὶ δὴ τὸν γε λίπη ψυχή τε καὶ αἰών».

<sup>3</sup> CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, cit. p. 42.

<sup>4</sup> ÉMILE BENVENISTE, *Expression indo-européenne de l'Éternité*, in "Bulletin de la Société de linguistique", vol. 38, 1937, pp. 103-139, trad. it: *L'espressione indoeuropea dell'eternità e 'profanus e profanare'*, prefazione di Tiziana Migliore, Urbino, Università di Urbino Carlo Bo, 2010, pp. 181-213.

<sup>5</sup> ENZO DEGANI, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, vol. 37, Firenze, casa editrice Leo S. Olschki, 1961.

<sup>6</sup> RICHARD BROXON ONIANS, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di Lorenzo Perilli, traduzione di Paolo Zaninoni, Milano, Adelphi, 1998.

<sup>7</sup> Cfr.: NUCCIO D'ANNA, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2006; e ALESSANDRO MAZZUCHELLI, MARCO BRACALI, *Rapsodie del Tempo. Cicli cosmici e fughe dal mondo nella sapienza antica*, Firenze, Delphi edizioni, 2022.

un organismo, sulla scorta di numerosi esempi omerici. Lo studioso francese giunge a identificarlo con il μυελός, il midollo spinale, in cui risiederebbe la forza vitale dell'individuo. Notevole, inoltre, il legame tra le due radici indoeuropee \*aiw- e \*yuwen-, da cui il latino *iuvenis*: 'essere provvisto di \*aiw, forza vitale', o meglio: 'essere in cui la forza vitale è alla sua ἀκμή, al suo culmine.'<sup>8</sup> L'accezione temporale di αἰών deriverebbe, dunque, da una posteriore estensione del suo significato di base, attraverso la quale si legherebbe alla durata temporale della vita stessa, in particolare a partire dai suoi usi postomerici. Ma ciò che ha sorpreso maggiormente i commentatori antichi e moderni è la sua risemantizzazione a partire dal IV secolo nel senso di 'eternità'. Per citare Degani: «da una nozione atemporale, propria dei valori «forza vitale» e «midollo spinale», o temporalmente limitata, quale «durata della vita», si passa [...] alla connotazione dell'eterno extratemporale»,<sup>9</sup> l'idea, quindi, di un'eternità esterna allo scorrere del tempo. La soluzione proposta dal Benveniste sembra anticipare quello che sarà il significato di αἰών adottato dalla Stoa nei secoli successivi. Secondo questa prospettiva, nella società arcaica αἰών sembra designare una forza vitale che trascende i singoli esseri viventi e persiste rinnovandosi continuamente. Ogni uomo partecipa, per così dire, dell'αἰών, energia che in ciascun essere si consuma con il tempo, per poi rinascere e transitare ciclicamente attraverso le generazioni:

La storia di *āyu* e soprattutto di αἰών insegna che il concetto nasce da una rappresentazione umana, e quasi fisica: la forza che anima l'essere e lo fa vivere. Forza una e bina, transitoria e permanente, che si estenua e rinasce attraverso le generazioni, si annulla rinnovandosi e sussiste per sempre in una finitezza che ricomincia a ogni istante. Quando αἰών diventa il nome dato all'"eternità", e dunque il modo del divenire universale, c'è da prevedere che l'αἰών cosmico riprodurrà la struttura dell'αἰών umano. Tra i due si stabilisce una conformità necessaria; la forza della vita, che implica una creazione incessante del principio che la nutre, suggerisce infatti al pensiero l'immagine immediata di ciò che si

---

<sup>8</sup> Secondo NUCCIO D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 51: «L'equivalenza αἰών/ψυχή può dirsi molto. Infatti, la "forza di vita" che abbandona il morente non può non essere pensata che come la fine della "durata della vita", del "tempo della vita", il compimento del cerchio dell'esistenza di un particolare essere vivente. In tal modo "forza di vita", "durata della vita", "eternità" e "soffio di vita" contrassegnano le modalità di un'esistenza vissuta in tutta la sua completezza, sono attribuzioni scaturite dalla culminazione della vita, la giovinezza considerata come *centro* dell'essere vivente».

<sup>9</sup> DEGANI, *AIΩN*, cit. p. 13.

mantiene all'infinito, nella freschezza del sempre nuovo. Non si riconosce qui, già preformata nella sua stessa espressione, la vecchia dottrina ionica, brahmanica e forse anche mazdeana, della durata del cosmo? È l'idea dell'eterno ritorno, generata – è evidente – da una vera e propria fatalità linguistica, sia nella sua veste concettuale sia anche nella sua simbologia. In quanto αἰών, questa eternità ha il compito di evocare ciò che senza tregua torna su di sé per generarsi ancora. Tutto ricomincia, fuorché la legge del ricominciare.<sup>10</sup>

Qui, come altrove, αἰών sembra rappresentare una forza profondamente imbevuta di significati sacrali, adatta, per citare Degani, «quant'altre mai, a caricarsi di sensi eventici e mistici».<sup>11</sup>

Dal canto suo, R. B. Onians - che dedica all'interno del suo studio un capitolo dal titolo *'La materia costitutiva della vita'*-, approfondisce la credenza diffusa nella società greca arcaica che nell'essere umano fosse presente una sostanza vitale liquida, identificabile con diversi fluidi corporei. Egli parla di αἰών riferendosi alternativamente al sudore, alle lacrime, al fluido cerebro-spinale, al sangue, al liquido seminale; sostanze corporee assimilabili alla linfa vegetale delle piante e, per esteso, al vino, in quanto 'liquido del seme della vite'. Si tratta di un principio vitale liquido, destinato a versarsi, perdersi e consumarsi con lo scorrere del tempo, secondo la seguente serie di opposti:

αἰών - liquido (ύγρός) - gioventù - vita  
vs  
asciutto (ξηρός) - prosciugare (κάρφω) - vecchiaia - morte.

Secondo lo studioso britannico: «la nostra scoperta che αἰών indicasse un liquido proprio del corpo trova conferma in una serie di termini finora inspiegati dei quali sono rimaste ignorate le connessioni con αἰών, apparse anzi inesistenti secondo la corrente interpretazione di quest'ultimo: αἰονάω, «inumidisco, faccio impacchi, applico del liquido sulla pelle» [...]; ἐπαιονάω, «bagno (transitivo)»; καταιονάω, «verso sopra»; αἰόνημα, αἰόνησις, ecc.».<sup>12</sup> In base a questa ipotesi, se invecchiare e morire equivalgono a prosciugarsi, ne consegue che lo scorrere e il consumarsi del liquido vitale può facilmente identificarsi con lo scorrere del

---

<sup>10</sup> BENVENISTE, *L'espressione indoeuropea dell'eternità*, cit. p. 188.

<sup>11</sup> DEGANI, *AION*, cit. p. 11.

<sup>12</sup> ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, cit. p. 252.

tempo della vita: «la riserva vitale inevitabilmente diminuisce con il trascorrere del tempo, la misura della vita simile a sabbia della clessidra».<sup>13</sup>

A partire da questi studi si può osservare quanto effettivamente αἰών sia un termine di difficile definizione a causa della sua ambivalenza di fondo. Oltre ad assumere un significato astratto-temporale a partire da uno fisiologico-concreto, con il passare del tempo esso finì per acquisire addirittura un'accezione del tutto opposta a quello originaria: da 'tempo limitato della vita' a 'eternità fuori dal tempo'.<sup>14</sup> Delle ragioni di questa sorprendente evoluzione semantica si tratterà più diffusamente nei prossimi capitoli, tenendo sempre in considerazione il prezioso consiglio metodologico espresso da Degani, valido, in realtà, per qualsiasi ricerca di tipo lessicografico:

Una parola come αἰών non passa da un significato all'altro seguendo schemi lineari che fioriscono nella mente del filologo, ma seguendo una sua linea spezzata, dove tutto non è - e sembra - regolare e logico: linea che è, in fondo, la linea spezzata ed oscillante propria dell'uomo e della sua storia. Sotto il mutare di significato di una parola, c'è sempre la concorrenza e la spinta di molti fattori: che si riassumono nel mutare stesso dell'uomo, delle sue concezioni e delle sue credenze.<sup>15</sup>

## 1.2) Καιρός

Esaminiamo ora il secondo vocabolo oggetto del presente studio: καιρός. Non a caso esso ha richiamato l'attenzione dei medesimi studiosi sopra menzionati in relazione ad αἰών. Sarà, infatti, possibile tracciare numerose analogie tra i due termini, non soltanto riguardo agli ambiti di significato espressi, ma anche per le sorprendenti somiglianze osservabili nel processo della loro evoluzione semantica. Cercherò, pertanto, di proporre un percorso speculare, avanzando

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 257. In merito queste ipotesi etimologiche di Onians non vi è, in realtà, un generale consenso. Lo stesso Degani nel suo studio afferma di non accettare le conclusioni dello studioso britannico («Non è difficile vedere come tutte queste suggestive argomentazioni abbiano il torto di essere prive di basi concrete», DEGANI, *AIQON*, cit. p. 134). Non intendo entrare nel presente dibattito. In questo contesto, mi sono limitato semplicemente a riportare gli studi più autorevoli che trattano alcuni possibili percorsi etimologici di αἰών.

<sup>14</sup> «Questa polivalenza del simbolismo di αἰών è interessante per la complessità dei problemi che pone. Tocca, infatti, contemporaneamente i problemi dell'essere, dell'uomo e del cosmo, ha una dimensione microcosmica e una macrocosmica.»: D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 52.

<sup>15</sup> DEGANI, *AIQON*, cit. p. 14.

alcune ipotesi comparative. Se ci rivolgiamo al *Dictionnaire* di Chantraine, si può rilevare anche in questo caso un'origine etimologica incerta e di difficile inquadramento. Il linguista francese, dopo aver riportato il più comune significato di: «el point juste qui touche au but», d'où «l'à propos, la convenance», ammette la problematicità dell'origine linguistica del vocabolo: «Et.: Douteuse. Toutes les hypothèses présentent en même temps des difficultés phonétiques».<sup>16</sup> Le due teorie esaminate propongono la derivazione di *καυός* rispettivamente da: a) la radice di *κεράννυμι*, «mélanges», (mescolare); b) un possibile nesso con *κείω*, «tagliare» o *κρίνω*, «separare, dividere». In relazione alla prima possibilità, mi sembra suggestiva l'ipotesi di Benveniste, che ricerca l'originario valore di *καυός* nel suo legame semantico con un termine latino foneticamente distante, ossia *tempus*. L'obiettivo che egli si pone, tuttavia, non è «de proposer une étymologie de *tempus* – bien que puissent s'en dégager, à titre de conséquence secondaire, les conditions d'une étymologie valable -, mais bien de retracer, selon des rapports inscrits dans la langue même, la genèse du concept de «temps» en latin».<sup>17</sup> Secondo Benveniste il verbo *temperare* (verbo denominativo da *tempus*), con il suo significato di «mélanger un liquide (spécialement de l'eau au vin) pour l'adoucir», suggerirebbe un'originaria accezione di *tempus* legata alla corretta mescolanza di un liquido, o meglio, al dosaggio esatto di una particolare miscela, con riferimento specifico non solo ai liquidi, ma anche «à l'état du ciel», allo stato meteorologico e atmosferico, frutto di una mescolanza di sostanze e circostanze appropriate. Ciò è comprovato anche dalla presenza di alcuni termini da esso derivati quali *tempestas*, *temperatio*, *temperatura*. Termine pratico del linguaggio contadino («*notion de paysan*»), che consulta il cielo per organizzare il suo lavoro, il *tempus* consiste in una serie di opportunità di azione indipendenti dall'uomo, afferma lo studioso francese, ma che l'uomo è chiamato a interpretare correttamente, aspetto, questo, che rappresenta un punto cruciale. Ma, tornando a *καυός*, nell'approfondire la sua argomentazione, Benveniste teorizza una vera e propria proporzione linguistica, secondo la quale: «le rapport de *temperare* à *tempus* est comparable à celui de *κεράννυμι* à *καυός* «\*melange atmosphérique > état du jour, temps», et en effet, *tempus* coïncide dans ses diverses acceptions avec *καυός*»:<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, cit. p. 480.

<sup>17</sup> ÉMILE BENVENISTE, *Latin Tempus*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1940, pp. 11-16.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 13.

*tempus* : *temperare* = *καιρός* : *κεράννυμι*.

In questo modo, a partire da una nozione metereologica, il termine *tempus* avrebbe sviluppato la sua dimensione temporale attraverso l'idea di 'combinazione appropriata', espressa in latino dall'aggettivo *tempestus/tempestivus* e in greco proprio dall'analogo *καιρός*. La circostanza favorevole diventa così l'istante di tempo adatto affinché tale evento si verifichi. *Καιρός* assumerebbe così il duplice valore di *tempus* e di *occasio* e finirebbe per indicare un breve lasso di tempo, limitato in relazione allo scopo a cui si tende e, quindi, opportuno a quel determinato scopo. In questo senso si oppone a *χρόνος*, termine astratto che indica il flusso temporale continuo, divenire universale che comprende e fagocita in sé tutti i singoli *καιροί*. Interessante notare, afferma Benveniste, che, mentre nella cultura greca esistevano due termini opposti per indicare questi diversi aspetti del tempo, nella cultura latina il termine *tempus*, nato quasi come calco semantico di *καιρός*, abbia in seguito, per un successivo processo di astrazione, assorbito in sé anche l'intera nozione di *χρόνος*. Attraverso questo esempio di linguistica comparata lo studioso francese ha quindi tentato di ricostruire l'originaria idea semantica che sta alla base sia di *tempus* che di *καιρός*. Analogamente ad *αἰών*, possiamo anche qui notare il progressivo passaggio dal concreto all'astratto, da un principio fisico a un elemento concettuale e immateriale, legato a una dimensione temporale. In entrambi i casi, come si vedrà in seguito, esso si svilupperà semanticamente e concettualmente in direzione filosofica e mistico-sacrale nei secoli successivi. Se seguiamo invece la seconda pista etimologica, interessanti prospettive si aprono a partire dalle ricerche di Onians, che dedica a *καιρός* un intero capitolo del suo lavoro. Riprendendo gli studi di linguistica comparata di Benveniste, Onians propone a sua volta una differente proporzione linguistica:

$$\begin{aligned} \textit{tempus/templum/τέμενος} &: *tam- /τεμ- /τομ- /τμη- /ταμ- /τέμνω \\ &= \\ \textit{καιρός/καῖρος} &: κερ- /κείρω/ κρι-/ κρίνω \end{aligned}$$

Come il latino *tempus* deriverebbe dalla radice indoeuropea *\*tam*, con l'originario valore di «tagliare, separare, recidere», allo stesso modo *καιρός* deriverebbe dalla radice *κερ-* «tagliare, recidere, tosare», o *κρι-* «separare, dividere». Secondo

questa teoria l'idea di opportunità presente in *καιρός* deriverebbe da un'astrazione posteriore, mentre il valore originario sarebbe ben più concreto e non indicherebbe altro che il bersaglio, inteso come punto letale, «punto in cui un'arma poteva penetrare mortalmente, il punto preso dagli arcieri».<sup>19</sup> Questo permetterebbe anche di conservare il proprio legame con il latino *tempus* nell'accezione di «tempia», punto vitale e vulnerabile a cui mirare per vibrare il colpo fatale, lacerato e penetrato il quale la vita fuoriesce. Possiamo effettivamente rinvenire *καιρός* con tale significato in diversi passi segnalati da Onians, in particolare in Pindaro, Eschilo ed Euripide.<sup>20</sup> Il passaggio al significato di «punto giusto» e «opportunità» è, a questo punto, breve: «il *καιρός* rappresenta quindi ciò che è giusto, la mira esatta, la via giusta. Ciò che raggiunge un *καιρός* e vi penetra (colpi, ecc.) è *καίσιος*».<sup>21</sup> Esso raggiunge l'obiettivo nel punto e nel momento opportuno e, nel caso il bersaglio sia un essere vivente, provoca la morte. Potremmo concludere il ragionamento affermando che lì dove viene centrato il *καιρός*, *ἰαίωv*, la liquida forza vitale, fuoriesce: i concetti di vita, morte e tempo sembrano intrecciarsi indissolubilmente e riflettersi come in un grande prisma di significati.

Vi è, poi, un altro aspetto da segnalare, già suggerito da Chantraine e inserito nella proporzione semantica di Onians: si tratta del presunto legame con il termine *καῖρος*, dal significato quanto mai enigmatico e incerto. La definizione che ne dà Chantraine: ««corde» qui fixe l'extrémité de la chaîne au métier», inserisce il termine nell'ambito della tessitura, infatti: «Tous les emplois de *καῖρος* et des dérivés sont techniques et évoquent d'autre part la notion de nœud, fils serrés, rassemblés».<sup>22</sup> Non è semplice, tuttavia, definire con precisione a che strumento e a che fase del processo della tessitura si riferisca esattamente.

---

<sup>19</sup> ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, cit. pp. 420-421.

<sup>20</sup> Interessante, a questo proposito, la seguente riflessione di Onians: sebbene *καιρός* non compaia mai in Omero, vi sono almeno due punti nell'Odissea in cui la sua presenza sottintesa sembra essere assai probabile e rilevante. Si chiede Onians (*Ivi*, p. 421): «A che cosa dovevano mirare gli arcieri nella grande gara di tiro per la mano di Penelope? A che cosa mirava solitamente Odisseo nelle altre occasioni? A una cavità penetrabile, un'apertura, un passaggio attraverso il ferro di un'ascia o meglio di dodici asce disposte a intervalli sulla stessa linea», ossia a un bersaglio, un *καιρός*. Suggestione interessante, sebbene l'argomento *in absentia* non rappresenti una garanzia di effettiva veridicità.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, cit. p. 480.

Nel suo saggio sul lessico greco relativo all'orditura,<sup>23</sup> Rossana Stefanelli, pur rimarcando le difficoltà a identificarne con precisione il valore,<sup>24</sup> propone che il vocabolo riguardasse il sistema con cui «l'ordito, con modalità che non ci sono note, era collegato ad un'unica asticella orizzontale posta in basso nel tipo più semplice, e a due aste orizzontali in quello leggermente più complesso, una delle quali serviva a tenere separati i fili pari dai dispari [...] ed offrire di conseguenza la naturale apertura dei fili [...]».<sup>25</sup> Proprio a questo aspetto alluderebbero prima Chantraine e poi Onians per ricostruire il possibile legame tra *καϊρός* e *καῖρος*. Questa l'ipotesi dello studioso francese: «L'étymologie est obscure [...], mais le mot rend peut-être compte de *καϊρός*, qui pourrait être un emploi figuré («le point exact, le point de rencontre, le nœud») avec changement d'accent».<sup>26</sup> La congettura della derivazione di *καϊρός* da *καῖρος* a partire da un impiego figurato viene ripresa e approfondita da Onians, pur ammettendo che generalmente i due vocaboli, a dispetto della loro quasi totale omografia, sono considerati avere due derivazioni distinte. Per lo studioso britannico non è da escludere che la pratica della tessitura, così importante nel mondo greco, sia dal punto di vista produttivo, che, in misura ancora maggiore, per gli aspetti culturali e per l'immaginario ad essa associati, abbia avuto un ruolo centrale nella definizione semantica di *καϊρός*.<sup>27</sup>

Evidentemente, *καῖρος* era in un certo senso l'ordito (*μίτος*) o qualcosa che aveva a che fare con la «separazione» dei fili. Di solito si intende con esso la serie di filacce che separano i fili dispari dall'ordito da quelli pari, creando un'apertura triangolare nell'ordito, una serie di triangoli che insieme formano un passaggio per la trama. Ma queste filacce, secondo Esichio, erano dette *καϊρώματα*, mentre

---

<sup>23</sup> ROSSANA STEFANELLI, *Per un tentativo di recupero dei lessici tecnici: la terminologia greca relativa all'orditura*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1983, Serie III, Vol. 13, No. 2 (1983), pp. 403-419.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 407: «il termine è divenuto obsoleto, il che può comportare: [...] che il segno si conservi ma in relazione ad un *designatum* diverso da quello cui originariamente riferiva (è il caso, per esempio, di *καῖρος* e dei termini ad esso collegati che non conservarono certo il valore - per noi, del resto, imprecisabile - attestato in Od., 7, 107 [...])».

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 409.

<sup>26</sup> CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, cit. p. 480.

<sup>27</sup> In questo senso si esprime anche D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 55: «Si ha così *καϊρόω*, "tesso", "intesso la trama", e *καϊρωτής*, "la tessitrice", secondo una gamma di significati simbolici che coprono non solo il cosmo e i suoi ritmi, ma anche gli arcaici Misteri i quali, come la tessitura, intendevano riprodurre le modalità stesse dell'universo secondo principi cosmogonici rinvenibili praticamente presso tutti i popoli indoeuropei.»



il singolare καῖρος doveva piuttosto descrivere l'apertura stessa, il buco dell'ordito. [...] Attraverso l'apertura, attraverso il passaggio nell'ordito, correva il percorso della spola che introduce la trama, così come il corretto percorso della freccia passava per le aperture delle asce. L'analogia è ancora più accentuata. I fusi, che avevano della freccia la forma e la definizione (ἄτρακτοι), venivano usati come rocchetti [...]. Si potrà quindi sospettare, a questo punto, che καῖρος e καιρός fossero in origine una sola cosa, indicando come si è visto l'apertura, il passaggio attraverso il quale gli arcieri cercavano di far passare la freccia. [...] Il loro uso nell'ambito della tessitura spiegherà più efficacemente il significato di «momento critico», «occasione» [...]: in un tessuto l'apertura dell'ordito ha una durata ridotta e l'inserimento del filo deve essere effettuato in quel momento. Questo uso di καιρός fu forse favorito dalla credenza del fato che tesse dei fili la cui lunghezza corrisponde alla lunghezza del tempo.<sup>28</sup>

L'argomentazione di Onians offre numerosi spunti su cui riflettere. Innanzitutto, sembra ricorrente anche in questo caso la presenza originaria di un elemento concreto che assume nel corso del tempo un'accezione astratta. In secondo luogo, l'idea del punto vitale, bersaglio perfetto dell'arciere, non può che richiamare alla mente l'immagine di Apollo («Αὐτὸς δ' ἀργυρότοξε ἄναξ ἑκατηβόλ' Ἄπολλον») <sup>29</sup> e della sorella Artemide, entrambi arcieri infallibili. Sebbene il termine καιρός non compaia negli inni omerici associato a queste due divinità, è noto come nella cultura greca arcaica, a partire dal celebre episodio della pestilenza nel primo libro di Iliade, tutte le morti improvvise fossero causate dalle frecce dei due fratelli divini, che raggiungono sempre e fatalmente il καιρός. L'idea della tessitura, invece, evoca di necessità l'immagine delle Chere <sup>30</sup> e delle tre Moire, figure sostanzialmente analoghe: «Λάχεσι, mediante la bilancia, come Zeus, assegnava la porzione ο μοῖρα; Κλωθὴ la filava e Ἄτροπος, infine, la legava e la tesseva». <sup>31</sup> Il destino di ogni uomo è quindi predeterminato e legato ad ogni individuo con fili inestricabili. È, anzi, proprio il filo a costituire una rappresentazione simbolica della vita stessa: sono gli dèi che filano la sorte dell'uomo e sono le Chere a trascinare ciascuno incontro alla morte con i loro lacci indissolubili. Nei diversi casi presi in esame, seppur da prospettive diverse

<sup>28</sup> ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, cit. pp. 422-423.

<sup>29</sup> HOM, *Hymni*, 3, 140.

<sup>30</sup> Non è mancato anche chi ha avvicinato l'etimologia di καιρός proprio a κήρ, «la morte» e quindi alle Chere che ne sono la personificazione. Cfr. STEFANO MASO, *Il Kairos come occasione di mettersi alla prova*, «Thaumàzein», vol. 10, n. 1, 2022, pp. 22-44.

<sup>31</sup> ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, cit. p. 499, che riprende Esiodo, *Theog.*, 217.

καῖός sembra legarsi a un concetto di predeterminazione divina: può indicare una circostanza meteorologica, un momento propizio, un punto vitale, un momento destinato, la cui scelta, comunque, non è di competenza dell'uomo. Sono gli dèi a fissare il καῖός e il margine di scelta dell'uomo appare piuttosto limitato, specchio di una concezione mitico-religiosa di stampo fatalistico-deterministica dominante nel mondo arcaico. Eppure, l'immagine evocata da Benveniste del contadino che attende le circostanze metereologiche favorevoli al proprio lavoro sembra aprire un qualche spiraglio alla libera azione umana «ὕπερ μόνον», oltre il destino prefissato, come suggerisce lo stesso Onians, riferendosi ad alcuni passi omerici.<sup>32</sup> Sarà proprio attorno a questa possibilità e alla dialettica uomo-tempo-destino che si articoleranno i futuri sviluppi semantici di καῖός nelle epoche successive.

## 2) Significati e usi di αἰών e καῖός nella Grecia arcaica e classica

Nella prossima sezione prenderò in esame alcune ricorrenze di αἰών e καῖός attinte dalla letteratura arcaica e classica. La panoramica offerta non intende fornire un inventario completo ed esauriente. Dato il massiccio impiego dei nostri due vocaboli all'interno del panorama letterario greco, sarà necessario compiere una selezione anche ridotta, che serva, tuttavia, a rendere conto di alcuni dei processi che riguardano la sedimentazione e la trasformazione semantica di αἰών e καῖός. Si farà riferimento agli studi più rilevanti attorno alla questione. Per quanto riguarda αἰών, rimane ancora una volta imprescindibile il saggio di Degani, mentre, in relazione a καῖός, verranno ripresi gli articoli di Doro Levi pubblicati nei Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei<sup>33</sup> e il saggio di Mario Untersteiner,<sup>34</sup> con particolare riferimento all'opera di Pindaro. Uno

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 470; Cfr.: *Od.* V, 436 segg. e *Il.* VI, 487 sgg.

<sup>33</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, in «Rendiconti della R. accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», vol. 32, fasc. 11-12, 1923, pp. 260-281; e *Il concetto di kairos e la filosofia di Platone*, in «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», vol. 33, fasc. 4-6, 1924, pp. 93-118.

<sup>34</sup> MARIO UNTERSTEINER, *La formazione poetica di Pindaro*, casa editrice G. D'Anna, Messina, 1951.

sguardo d'assieme sul lessico greco del tempo potrà essere offerto, fra gli altri, dai fondamentali saggi di Paula Philippson<sup>35</sup> e di Annapaola Zaccaria Ruggiu.<sup>36</sup>

## 2.1) Αἰών

Il fatto poi che dagli *Inni* omerici fino alla tarda antichità, passando attraverso l'Orfismo e i lirici, Platone e Aristotele, sia possibile seguire un costante uso del termine sacro αἰών, che, pur nelle sue tante sfumature semantiche, ha tuttavia conosciuto significati sacrali sempre identici, quand'anche possa essere stato personalizzato in una divinità, ci pare ancora un'ulteriore prova che il simbolismo del tempo si sia conservato con caratteri pressoché inalterati all'interno della cultura ellenica e che, anzi, con forti probabilità ha potuto costituire un elemento di base nelle riflessioni sul cosmo e sulla struttura del suo divenire.<sup>37</sup>

Questo passaggio di Nuccio D'Anna rappresenta un buon punto di partenza per ripercorrere la cosiddetta 'Grundbedeutung' di αἰών, sulla scia di quanto è stato tentato da Degani nel suo studio. Il valore mistico-sacrale di αἰών è una costante all'interno della storia del termine e questa tendenza sembra essere favorita dai contesti d'uso, generalmente propri di uno stile elevato e, quindi, del linguaggio poetico e filosofico. Su questo punto αἰών marca una profonda differenza rispetto a Χρόνος, termine al quale è stato spesso messo in opposizione. Quest'ultimo subirà, infatti, una risemantizzazione in senso laico in seguito alle spinte razionalistiche e secolarizzanti operanti nell'Atene del V e IV secolo, che ne attenueranno l'impronta ieratica che lo contraddistingueva in epoca arcaica. Viceversa, αἰών manterrà sempre il suo profondo legame con la sfera del sacro, fino a essere oggetto di una vera e propria divinizzazione in età ellenistica e, in seguito, di un assorbimento e adattamento all'interno del lessico cristiano del tempo nei primi secoli dell'età imperiale. Ma partiamo dall'inizio.

Come si è detto, αἰών assume in Omero il valore di 'forza vitale/vita': quando un essere muore αἰών fuoriesce da lui. Si veda come esempio per tutti *Iliade*, V, 685:

---

<sup>35</sup> PAULA PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, in «Rivista di Storia della Filosofia» (1946-1949), Vol. 4, No. 2, 1949, pp. 81-97.

<sup>36</sup> ANNA PAOLA ZACCARIA RUGGIU, *Appendice: Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di Luigi Ruggiu, Milano, Mondadori, 1998, pp. 293-318.

<sup>37</sup> D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 20.

«ἔπειτά με καὶ λίποι αἰῶν». In Omero, αἰῶν si ritrova spesso associato al verbo λείπω suggerendo quest'immagine. Onians, dal canto suo, ipotizza il valore fisiologico di αἰῶν come 'liquido vitale' a partire dal seguente passo: «οὐδέ ποτ' ὄσσε / δακρυόφιν τέρσοντο, κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰῶν / νόστον ὀδυρομένῳ», «i suoi occhi / non erano mai asciutti di lacrime, il dolce αἰῶν scorreva via / mentre piangeva il ritorno»,<sup>38</sup> in cui Odisseo, per la nostalgia del ritorno, consumerebbe il suo αἰῶν attraverso la fuoriuscita delle lacrime, che qui assumono la funzione di liquido vitale. Stando a questi esempi, potrebbe sembrare che in origine αἰῶν non possedesse alcun valore temporale. Eppure, afferma Degani, la presenza in Omero dell'avverbio αἰεὶ con un chiaro valore temporale «ed il parallelo con il latino *aevum*, generalmente inducono a pensare che αἰῶν avesse senz'altro «in origine» un significato come «tempo della vita», «periodo dell'esistenza» oppure «tempo», «durata», «durata infinita».<sup>39</sup> La coesistenza di queste due componenti semantiche sarebbe provata, inoltre, dai suoi valori rispettivamente in vedico, dove *áyuh* significa vita, e in iranico, dove indica la durata della vita stessa. L'ipotesi di Degani sembra, comunque, mettere fine alla questione della priorità di uno dei due significati sull'altro: «Non ci si è mai chiesti se questi due significati, che alla nostra razionalistica mentalità – la quale ha imparato a dividere e disimparato a unificare – appaiono affatto inconciliabili, fossero tali anche per la mentalità dei primi greci [...]. In quella mentalità non potevano questi due concetti – anzi nozioni – coincidere ed essere una cosa sola? [...] La forza vitale, all'esperienza, non si rivela che nella durata: e l'una e l'altra erano la stessa cosa. Il che, anche se a noi può sembrare un po' forzato, non è detto che tale dovesse essere pure per i primi greci e per gli indoeuropei. Le varie nozioni [di αἰῶν] erano tanto strettamente collegate fra di loro che l'una presupponeva necessariamente le altre: erano anzi fuse in un'unica intuizione ed espresse in un'unica parola».<sup>40</sup>

Se, dunque, in Omero non sembra esserci traccia di una distinta idea di temporalità, in Esiodo e nei lirici dell'età arcaica possiamo riscontrare con evidenza l'emergere di uno specifico valore temporale di αἰῶν. Nella *Teogonia* leggiamo: «τῷ δέ τ' ἅπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει»,<sup>41</sup> «per lui, per tutta la vita, il male contende con il bene», dove ἅπ' αἰῶνος, pur con diverse

<sup>38</sup> HOM., *Od.*, V, 151-53 (trad. mia).

<sup>39</sup> DEGANI, *AIQN*, cit. p. 35.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>41</sup> HES., *Th.*, v. 609 (trad. di Graziano Arrighetti).

interpretazioni, sembra richiamare necessariamente un valore temporale. In Pindaro, poi - come sarà anche per *καϊρός* -, *αἰών* riveste un ruolo assolutamente centrale. Qui il termine mostra la sua sostanziale valenza religiosa, aspetto cruciale di quella che è stata definita «la speculazione teologica del sesto secolo».<sup>42</sup> Citiamo, fra tutti, l'esempio di *Pyth.* VIII, 95-97a:

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ  
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἶγλα διόσδοτος ἔλθῃ,  
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

Creature di un giorno, che cosa mai è qualcuno? Che cosa mai è nessuno?  
[Sogno di un'ombra  
l'uomo. Ma quando un bagliore discende dal dio,  
fulgida luce risplende sugli uomini e dolce è la vita (*αἰών*).<sup>43</sup>

In questo passo il contesto suggerisce il valore sacrale di *αἰών* e il suo legame con la divinità. Il vocabolo assume una valenza olistica, nel suo significato globale di esistenza terrena, con un forte connotato di predeterminazione legato all'azione divina e al suo ascendente sulle vicende umane. Degani evidenzia, infatti, il legame in diversi passaggi pindarici tra il concetto di *αἰών* e quelli di *μοῖρα* e di *ὄλος*: «*αἰών* è qualcosa che l'uomo ottiene in sorte: e in realtà, in Pindaro, *αἰών* viene spesso sentito come qualcosa di fisso e di predeterminato che l'uomo non può assolutamente mutare con le sue forze. Ciascuno ottiene la sua parte, il suo lotto di vita, il suo concluso e limitato periodo di tempo: ed il vocabolo passa facilmente ad indicare la vita in uno col suo prefissato contenuto di gioie e dolori, assumendo così lo stesso valore di *μοῖρα*».<sup>44</sup> Si anticipa qui il valore di *περιέχον*, declinato successivamente da Aristotele in contesto temporale: l'idea di *αἰών* come forza illimitata che conduce i destini degli uomini, elemento che abbraccia e racchiude nel suo continuo estendersi circolare l'intero cosmo e tutte le manifestazioni della vita. In quest'accezione fatalistica *αἰών* si trova anche in Eschilo; si veda, ad esempio, il seguente passo di *Supplici*: «ἔφαψιν ἐπωνυμίαν δ' ἐπε/κραίνετο μόρσιμος αἰών / εὐλόχως, Ἐπαφον δ' ἐγέννασεν», «così nacque Epafo / a cui l'*αἰών* fissato dalle Moire stabilì in modo opportuno il

---

<sup>42</sup> DEGANI, *AIΩN*, cit. p. 45.

<sup>43</sup> PIND., *Pyth.*, VIII, 95-97a (trad. di Bruno Gentili).

<sup>44</sup> DEGANI, *AIΩN*, cit., p. 47.

carezzevole nome»,<sup>45</sup> dov'è, appunto, il tocco opportuno delle Moire ad assegnare il nome e, quindi, il destino.

Nel corso del V secolo anche αἰών sembra risentire - seppur in misura assai minore rispetto a χρόνος -, del nuovo clima razionalistico portato dal vento della sofistica. Questo si può avvertire nell'opera degli altri due tragici maggiori e, soprattutto, nella prosa storiografica. Non assistiamo mai a una completa desacralizzazione del termine, quanto, piuttosto, a una sua normalizzazione all'interno di alcuni contesti nel senso del più neutro βίος, termine generalmente utilizzato per indicare la vita nei suoi aspetti fisiologici e biologici e non in senso temporale. Qui αἰών presenta una doppia sfumatura semantica, in senso qualitativo e quantitativo-durativo, come si può vedere da espressioni quali πάγκλαυτον αἰῶνα<sup>46</sup> e τελευτᾶν αἰῶνα.<sup>47</sup> Interessante, in particolare, l'uso che ne fa Euripide, in cui l'idea di sorte destinata all'eroe ritorna con forza negli aggettivi δυσαίων e εὐαίων, seppur priva di quella dimensione ieratica riscontrata in Pindaro: «per il religiosissimo Pindaro la μοῖρα - e così pure il μόρισμος αἰών - era effettivamente una nozione religiosa, la somma forza divina che incideva sull'esistenza fragile dell'uomo; per l'anassagoreo Euripide essa invece non è più che un vuoto nome che egli trova nella tradizione: e per lui la μοῖρα non può celare che la *tyche*, l'assurdo *quid* che sconvolge la vita e dietro il quale v'è il nulla».<sup>48</sup> Sul valore totalmente a-religioso della *tyche* euripidea si potrebbe discutere a lungo; ci limitiamo, in questo caso, a rilevare un depotenziamento del valore sacrale di αἰών in Euripide, rispetto ai predecessori arcaici. Notevole, a questo riguardo, il passaggio tratto dagli *Eraclidi* (899-900): «πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τελεσιδῶ|τειρ' Αἰών τε Χρόνου παῖς», «Molte cose genera la Moira che dà compimento e Aión figlio di Chronos».<sup>49</sup> Il primo caso di personificazione in senso temporale dei due vocaboli, in base al quale Αἰών è definito 'figlio di Χρόνος' - rapporto che, come vedremo, sarà ribaltato a partire da Platone -, ci dice molto sul fatto che a quest'altezza cronologica αἰών non indichi affatto un'eternità extratemporale, ma sia, al contrario, un semplice figlio del tempo e, quindi, un concetto che è contenuto e assorbito in χρόνος. Il rapporto fra i due concetti espresso da Euripide nel contesto della seconda metà

---

<sup>45</sup> AESCH., *Supp.*, 45-46 (trad. mia).

<sup>46</sup> SOPH., *El.*, 1085.

<sup>47</sup> HDT., *Hist.*, I, 32, 5; IX, 17, 4; IX, 27, 3.

<sup>48</sup> DEGANI, *AIQN*, cit. p. 58.

<sup>49</sup> EUR., *Heraclid.*, 899-900 (trad. di Angelo Tonelli).

del V secolo, epoca in cui si assiste a un processo di umanizzazione del concetto di tempo, ci indica che probabilmente anche αἰών dovette subire una sorta di depotenziamento in direzione laica, sebbene il suo utilizzo in contesti d'uso non colti sia, a differenza di χρόνος, estremamente raro: «αἰών resta e resterà in tutta la letteratura greca una parola di caratura molto alta».<sup>50</sup> Fu forse proprio questo suo *status*, valorizzato con forza dalla poesia pindarica, che determinò il successo di αἰών all'interno del lessico filosofico e la sua consacrazione definitiva a concetto legato all'idea di eternità per opera di Platone.

Prima di entrare nel vivo della speculazione filosofica intorno ad αἰών, è necessario fare un accenno cursorio alla questione posta da Paula Philippson, se, cioè: «il significato dell'Aion, come assoluta durata, quindi come *eternità*, appaia effettivamente per la prima volta presso i presocratici, o se questo significato già fin dalle origini sia stato inserito nella lingua greca creatrice di pensiero».<sup>51</sup> Philippson, da par suo, sostiene l'originario valore olistico-temporale di αἰών. Tuttavia, mi sembra a questo proposito più convincente l'opinione di Degani, relativa alla originaria coesistenza dei due valori nel mondo greco arcaico e indoeuropeo. È fuor di dubbio, infatti, che per il conferimento di un valore temporale più ampio, destinato ad estendersi fino al concetto di eternità,<sup>52</sup> l'uso

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>51</sup> PAULA PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo*, cit. p. 84.

<sup>52</sup> Nel suo studio (GIACOMO MARRAMAIO, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020), Giacomo Marramao, riprendendo la posizione di André-Jean Festugière (Cfr.: ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot aión*, in «La parola del passato», IV, 1949, pp. 172-89), afferma che «*turning point* della storia filosofica del termine» sarebbe da individuare nel frammento 16 di Empedocle (EMP., *Frag.* 16, 8-9; HIPPOL., *Ref.* VII 29: «ἤι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε(?), καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἶω, τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών.»), «Come infatti prima era (?) ancora sarà, né, mai, io credo, di entrambe queste cose [la lotta e l'amore] sarà vuoto l'αἰών infinito», trad. mia). Il frammento si riferirebbe allo Σφαῖρος, la forma circolare e indeterminata che compone e avvolge il cosmo. «Ed è» secondo lo studioso, «per l'appunto in questa accezione di *durata individuale infinita* che l'*αἰόν* verrebbe riferito nel *Timeo* al Vivente-modello». La suggestiva analogia cinematografica che Marramao propone consiste nel considerare il rapporto platonico tra αἰών e χρόνος come quello tra il *continuum* filmico e i suoi singoli fotogrammi, dove nessuno dei due può fare a meno dell'altro. L'immagine ha, a nostro avviso, un limite: il *continuum filmico* si svolge comunque nel tempo, mentre, come vedremo, l'αἰών platonico è a tutti gli effetti extratemporale e si trova in un eterno presente («τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει», *Tim.* 38a); esso è al di fuori del tempo e non è soggetto al divenire. La posizione di Marramao si inserisce in un più ampio lavoro filosofico in cui vengono discusse teorie classiche e contemporanee sul tempo, alla luce delle odierne teorie scientifiche. In questo senso la sua interpretazione di Platone, sebbene non eviti del tutto il rischio dell'anacronismo, ci può senz'altro far riflettere sulla modernità del filosofo ateniese nell'anticipare, attraverso la speculazione filosofica, questioni come quella dell'extratemporalità

di αἰών nel linguaggio filosofico a partire dai presocratici rappresenti uno sostanziale spartiacque. Determinante è, in questo senso, il celebre frammento 52 di Eraclito: «αἰών παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη».<sup>53</sup> L'immagine del fanciullo intento a giocare con le pedine di una scacchiera è stata generalmente interpretata in modo allegorico come il gioco capriccioso del tempo con gli eventi della vita, tanto del singolo individuo, quanto dell'intero cosmo. Il fanciullo di Eraclito sembra giocare con il tempo rinnovandolo continuamente, in un'eternità che si ripete ciclicamente attraverso una continua rigenerazione. Per quanto un'interpretazione certa del passo risulti problematica, è probabile che il frammento eracliteo possa aver esercitato una qualche influenza sui filosofi che si sono occupati del problema del tempo nei secoli successivi, costituendo il punto di partenza della rivoluzionaria riflessione platonica sul tempo.

A prescindere dall'ipotesi dell'influenza dei presocratici, afferma Degani: «Il valore assunto da αἰών in Platone sembrerebbe, a tutta prima, una autentica innovazione nell'evoluzione semantica del termine; e Platone è, se non colui che ha «creato» il concetto filosofico della parola, certo colui che l'ha codificata in una precisa accezione filosofica».<sup>54</sup> Il *Timeo*, in particolare, testo in un cui è inserita l'approfondita riflessione platonica sul tempo, costituisce un passaggio centrale per la definizione di αἰών. La rappresentazione platonica del tempo è strettamente legata al dualismo insito alla dottrina delle idee e alla concezione dell'essere tra ἐπιστήμη e δόξα, il modello eterno delle idee e la sua copia terrena, il mondo in cui vive l'uomo, sperimentato attraverso i sensi. Ciò che Platone applica alla terminologia legata al tempo è coerente con questo impianto teorico-concettuale. Potremo dire che ἐπιστήμη sta ad αἰών come δόξα sta a χρόνος. Quest'ultimo, come si è detto, in seguito alla forte laicizzazione in direzione antropocentrica che subì nella seconda metà del V secolo, non è più il tempo trascendente degli dèi, ma diventa a tutti gli effetti il tempo dell'uomo, «un alleato per le future conquiste del νοῦς».<sup>55</sup> Nel *Timeo*, Platone contrappone a un χρόνος ormai desacralizzato e umanizzato l'antica accezione sacrale di αἰών. Ma, nel risemantizzare il termine in senso temporale, egli crea le premesse per un radicale capovolgimento semantico. Dall'euripideo 'Αἰών τε Χρόνου παῖς' si

---

nello spazio-tempo, che le recenti scoperte scientifiche hanno portato al centro dei dibattiti teorici degli ultimi decenni.

<sup>53</sup> HERACLIT., *Frag.* 52, Diels-Kranz.

<sup>54</sup> DEGANI, *AION*, cit. p. 92.

<sup>55</sup> *Ivi.*, p. 122.



passerà al suo opposto, ben espresso dalla definizione che a distanza di secoli ne darà Proclo: «τὸν αἰῶνα αὐτόν, ὅς ἐστιν τοῦ χρόνου πατήρ».<sup>56</sup> Ecco l'argomentazione platonica:

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸνιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. [...] Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν [...] καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἴν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.

Ecco, dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato "tempo". [...] Il tempo, quindi, ha avuto origine insieme con il cielo [...] il modello è infatti qualcosa che è per tutta l'eternità, mentre il cielo è stato generato, è e sarà, senza interruzione, per tutto il tempo.<sup>57</sup>

L'inversione semantica proposta da Platone emerge in questo passaggio con la massima evidenza. Il dualismo αἰών-χρόνος viene ulteriormente rafforzato, ma con un significato di segno opposto: «αἰών è stato scelto da Platone appunto per contrassegnare il tempo trascendente e divino, mentre χρόνος rappresenta invece il tempo puramente umano del «questo» [...] che si divide in sezioni e si risolve nel numero e che è proprio della tecnica e della scienza. In Platone, per la prima volta, la distinzione fra questi due tipi di tempo diviene concettualmente cosciente e semanticamente esplicita».<sup>58</sup> L'idea di porre αἰών come concetto di eternità extratemporale, modello eterno da cui viene generato χρόνος (il tempo del mondo creato e dell'uomo), si rivela un'intuizione notevole, soprattutto alla luce della fortuna che avrà nei secoli successivi, fino a condurre in età ellenistico-imperiale, alla divinizzazione del concetto stesso.

Riflettendo su questo aspetto, assai significativa è la proposta di Degani di definire αἰών come 'puntualità aoristica', cosa che contribuisce, fra l'altro, a creare una forte analogia tra αἰών e καιρός. In entrambi i concetti, infatti, è presente l'idea di un punto temporalmente indefinibile, esaminato, però, a

---

<sup>56</sup> PROCL., *In Plat. Remp.*, II, 17, 10 Kroll.

<sup>57</sup> PLAT., *Tim.*, 37d, 38c (trad. di Francesco Fronterotta).

<sup>58</sup> DEGANI, *AIQN*, cit. p. 82.

partire da due estremi opposti che sembrano contraddittoriamente toccarsi. L'istante infinitamente piccolo (καιρός), si fonde con l'eternità infinitamente grande, tanto da abbracciare (περιέχον) interamente χρόνος dall'esterno, ponendosi al di fuori del tempo stesso: «Per αἰών, fisso nella sua puntualità aoristica dell'«è», ogni concetto di estensione temporale - anche se illimitata - è fuori luogo: poiché, come punto matematico è privo di dimensione, così esso non ha alcuna estensione, ovvero durata; non comporta divisioni temporali, non conosce né l'«era», né il «sarà» e si raccoglie tutto nell'«è», fuori dal tempo: è un eterno presente».<sup>59</sup>

Procedendo nella storia semantica di αἰών, se da Platone passiamo ad Aristotele, dobbiamo in primo luogo considerare alcune sostanziali differenze all'interno dei rispettivi sistemi filosofici. In particolare, in mancanza di un sistema fortemente dualistico nel distinguere tra il piano ideale e quello del reale, anche la distinzione tra le due opposte concezioni della temporalità espresse da αἰών e χρόνος tenderà a sfumare. Ad una prima analisi, la definizione di χρόνος all'interno della *Fisica* sembra ancora legarsi al numero e al movimento: «τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»,<sup>60</sup> e, almeno apparentemente, anche lo stagirita sembra inizialmente teorizzare un'eternità fuori dal tempo: «ὥστε φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ».<sup>61</sup> In realtà, questo passo contraddice quanto affermato nel *De Caelo*, dove è appunto il cielo stesso, elemento divino, immortale e trascendente ad avere queste caratteristiche di eternità (αθανασία e αἰδιότης). Αἰών, in questo contesto, mantiene sì la sfumatura sacrale che possedeva già presso gli antichi («Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων»), ma, in questo modo, assume un duplice valore, che indica la durata complessiva della vita del cielo e del cosmo e, quindi, anche quella di ogni singolo essere che vi partecipa: «Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰών ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντός οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστὶν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος», «Il termine che racchiude il tempo di ciascuna vita, al di là del quale non vi è più nulla secondo natura, lo si è chiamato «durata» (αἰών) di ciascuno. Analogamente, anche il termine del cielo intero, il termine che racchiude ogni

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>60</sup> ARIST., *Phys.*, 219b1.

<sup>61</sup> *Ivi*, 221b 3-5.

tempo e ogni infinità, è la «durata» (αἰών), la quale trae il nome dalla sua eterna esistenza, ed è immortale e divina». <sup>62</sup> Il valore di αἰών come eternità legata al divino è, quindi, confermato. Ciò che cambia è, invece, l'idea stessa di 'eternità', che non designa più un principio totalmente extratemporale come in Platone, ma, in quanto comprensiva di tutto il tempo, è anch'essa una sua parte a tutti gli effetti. Αἰών e χρόνος non sono più due polarità opposte, ma, ribaltando finalmente il concetto espresso da Euripide, è ora χρόνος ad essere una parte di αἰών, che rappresenta così la somma di tutti i tempi possibili. In questo modo, αἰών finisce per coincidere con il cielo stesso, che, appunto, αἰεὶ ὤν, è sempre e da sempre: esso è eterno, onnicomprensivo e, quindi, divino. Il cosmo aristotelico non è generato a partire da un'entità divina esterna a esso; il principio divino è interamente immanente al cosmo, al di fuori del quale nulla esiste: «Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινὲς φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ αἰδῖος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον», «Dunque, il cielo nella sua totalità non è nato e non può perire, come affermano taluni, ma è unico ed eterno. La sua durata complessiva non ha avuto inizio e non avrà fine; al contrario esso contiene e racchiude in se stesso l'infinità del tempo». <sup>63</sup>

Se, dunque, per un verso, fra i due filosofi emergono importanti differenze nella teorizzazione del concetto di tempo, è pur vero che in entrambi αἰών rimane a tutti gli effetti una nozione legata alla sfera del sacro e un attributo fondamentale nella manifestazione temporale del divino. I successivi sviluppi semantici del vocabolo in epoca ellenistica non potranno, pertanto, prescindere da queste premesse di matrice platonico-aristotelica.

## 2.2) Καιρός

Prima di procedere con l'esame degli sviluppi semantici di καιρός a partire dall'epoca arcaica e classica, torniamo per un momento alla definizione di 'puntualità aoristica'. Se essa è stata in precedenza accostata ad αἰών, necessariamente si adatterà ancor meglio a designare καιρός, soprattutto se utilizzata per indicare l'indeterminatezza di un'azione vista nel puro istante del suo svolgersi. Scrivono a questo proposito Monica Centanni e Paolo Cipolla:

<sup>62</sup> ARIST., *Cael.*, 279a (trad. di Alberto Jori).

<sup>63</sup> *Ivi*, 283b (trad. di Alberto Jori).

[...] il tempo *kairós*: è la dimensione del tempo che si dà nella pienezza aoristica (etimologicamente «infinita» dell'attimo. Nella grammatica greca questa figura del tempo corrisponde all'aoristo, che esprime l'azione nuda di ogni determinazione cronologica [...]: è l'azione considerata qualitativamente, sottratta a ogni consequenzialità e determinazione cronologica del «prima» e del «dopo»; è l'evento che felicemente fa irruzione, per grazia della sua *dynamis*, [...] è il tempo che irrompe e spezza la sequenza lineare, che si dà come occasione, istantanea e balenante del giorno della nostra breve esistenza (*kairón labé*, che corrisponde al latino *carpe diem*): l'attimo prezioso che si presenta con fulminea urgenza e va prontamente afferrato, perché è il tempo che merita di essere vissuto.<sup>64</sup>

Il legame segnalato dai due studiosi tra *καιρός* e il tempo aoristo testimonia l'importanza della dimensione aspettatale momentanea e temporalmente indeterminata all'interno della lingua greca. Il termine *καιρός* ne è la rappresentazione concettuale. Esso indica l'attimo che sospende il tempo; l'evento puro che, nel suo compiersi, si fa, per un momento, eterno. In esso, istante ed eternità si toccano. *Καιρός* si fonde con *αἰών* attraverso la rivelazione dell'istante e questo incontro ha un sapore di ἀποκάλυψις, di rivelazione epifanica. A partire da questo elemento è possibile intravedere alcuni sviluppi relativi all'interpretazione di questi concetti nei testi cristiani; ma, in realtà, già all'interno del mondo greco arcaico e classico le analogie fra *αἰών* e *καιρός* sono, sotto questo aspetto, sorprendenti. Nel corso del nostro percorso si tenterà di metterne in luce alcune.

Nelle pagine precedenti, abbiamo rilevato come non vi sia alcuna ricorrenza diretta di *καιρός* in Omero. Troviamo, invece, la forma *καίριος*, ad esempio in *Iliade*, VIII, 325-26: «ἀνερόντα παρ' ὤμων, ὅθι κληῖς ἀποέργει / ἀνχένα τε στῆθός τε, μάλιστα δὲ καίριόν ἐστι / τῆ ῥ' ἐπὶ οἷ μεμαῶτα βάλεν λίθω ὀκρῖόντι», «mentr'egli tirava la corda fino alla spalla, dove la clavicola / divide il collo dal petto, ed è proprio il punto giusto, / proprio lì lo colpì, mentr'era in azione, con la pietra puntuta».<sup>65</sup> È qui espressa l'idea del bersaglio che, se colpito, porta a una rapida morte. In questo passaggio, il punto fatale è individuato lì

---

<sup>64</sup> LEONARDO CAZZADORI, *Il tempo. Χρόνος*, «Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà», cura di Monica Centanni e Paolo B. Cipolla, Milano, RCS Media Group, vol. 14, 2022, pp. 9-10.

<sup>65</sup> HOM., *Il.*, VIII, 325-327 (trad. di Giovanni Cerri).

«dove la clavicola separa il collo dal petto». A partire da questi passi omerici, Doro Levi propone la derivazione di *καιρός* da *Κήρ*, la Chera, dea della morte che decide il giorno fatale di ogni uomo.<sup>66</sup> Il termine sembra, quindi, essere legato fin dall'origine al rapporto dell'uomo con la propria sorte e, in epoca arcaica, connesso ad una concezione fatalistico-deterministica del destino umano.

In Esiodo incontriamo per la prima volta il termine *καιρός* nella sua forma propria. Già a questa altezza cronologica possiamo notare una delle caratteristiche che accompagnerà il vocabolo nel corso di tutta la sua storia: la sentenziosità e il frequente utilizzo in contesti gnomici. L'utilizzo del termine in sentenze isolate, epifonemi, o brevi epigrammi ha goduto di particolare successo all'interno della cultura greca, a cominciare proprio dalle *Opere e i giorni* di Esiodo, dove troviamo il seguente verso: «μέτρον φυλάσσεσθαι· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος».<sup>67</sup> La sentenza è posta alla fine di una sezione dedicata alla navigazione e il precetto espresso dall'autore è quello di usare la moderazione in ogni occasione, con specifico riferimento alla prudenza nel dedicarsi al commercio via mare. Posto in forma conclusiva al termine di un'intera sequenza in cui sono presenti diversi riferimenti al mito e a condizioni meteorologiche avverse mandate dagli dèi, il precetto sembra avere un risvolto etico-morale: in ogni situazione ci vogliono μέτρον e καιρός, come antidoto contro qualsiasi forma di ὕβρις. La moderazione e il saper cogliere e rispettare l'occasione preserva dall'incorrere nell'ira divina. Un concetto simile è espresso anche da Teognide: «Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος / ἔργμασιν ἀνθρώπων»»; qui, il frammento, oltre a presentare echi delfici, sembra ricalcato su quello esiodico.<sup>68</sup> L'associazione dei due termini sembra in tutta evidenza essere un τόπος ricorrente; lo si trova anche in Bacchilide<sup>69</sup> e in numerose sentenze attribuite ai sette sapienti e alla scuola pitagorica, segnalate dal Levi nel suo studio. È impossibile stabilire una corretta collocazione temporale di questo repertorio gnomico, probabilmente ricomposto in raccolte unitarie in epoca successiva; ne riportiamo gli esempi più significativi. A Pittaco viene solitamente attribuito l'aforisma «καιρόν γνῶθι»,<sup>70</sup> che riecheggia anch'esso in forma variata l'iscrizione delfica; rimane, però, controverso se il precetto consigli di

---

<sup>66</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 264: «La Κήρ è la dea che colpisce, che uccide, è la Parca che recide il filo della vita».

<sup>67</sup> HES., *Op.*, 694.

<sup>68</sup> THGN., 400-401 Bergk.

<sup>69</sup> BACCH., *Epinicio 14 I.* (=c. 14 M.), 16-18.

<sup>70</sup> SEPTEM SAPIENTES, *Apophthegmata (ex collectione Demetrii Phalerei) (ap. Stobaeum)*, Fr. 5,3.

concentrarsi su un principio morale interiore, o se, piuttosto, suggerisca di cogliere il momento opportuno in un contesto pratico. Notevoli anche la massima attribuita a Solone: «Σφραγίζου τους μεν λόγους σιγῆι, την δε σιγην καιρῶι»,<sup>71</sup> e quella attribuita a Chilone: «μηδὴν ἄγαν καιρῶι πάντα πρόσεστι καλά». <sup>72</sup> Come si è potuto notare, in tutti i casi presentati il nostro vocabolo assume un valore fondamentalmente costruttivo, allo scopo di spingere l'uomo verso un principio positivo: la saggezza, l'equilibrio interiore, il bello, l'utile. Sembra, in un certo senso, essersi capovolto il valore sotteso in Omero. Il bersaglio mortale diventa qui un'opportunità che preserva la vita e la rafforza; il punto vulnerabile e critico un'occasione colta dall'uomo per raggiungere un'esistenza più piena. Scrive Erminia Di Iulo, in un recente articolo dedicato all'evoluzione semantica di καιρός:

Dalle sentenze dei Sette Sapianti emerge tutta la seducente ricchezza, non solo semantica, ma anche filosofica di καιρός, che proprio ora comincia a caricarsi di valori forti, sul piano etico, estetico e gnoseologico. Tale ricchezza affiora soprattutto nelle concise parole di Pittaco, che racchiudono, nella loro semplicità, tutta la complessità di questo concetto in costante evoluzione. [...] l'uso del termine καιρός riflette un'epoca in cui l'uomo è vincolato, nelle sue scelte e nel suo agire, sia esso etico o teoretico, alla realtà in cui è immerso e al divino che gli si impone. [...] In questo contesto καιρός è allora quello squarcio nello scorrere irreversibile degli eventi e dell'esperienza che consente all'individuo di farsi egli stesso, per una volta in prima persona, incontro all'«occasione» e di afferrarla come «opportunità». In effetti l'aspetto più sorprendente è proprio questo: se da un lato καιρός rappresenta lo sfuggevole compiersi del destino, e si connota quindi essenzialmente come trascendente, dall'altro ha, però, in sé il carattere della chiamata, richiedendo così la partecipazione attiva dell'individuo. Caratteristica del «momento giusto» è infatti quella di essere imprevedibile, inspiegabile e soprattutto incontrollabile: all'uomo è dunque imposto di rimanere in costante, speranzosa attesa che esso si manifesti, così da imprimere un nuovo, «favorevole» ordine alle circostanze.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> *Ivi*, Fr. 2,5.

<sup>72</sup> SEPTEM SAPIENTES, *Testimonia*, Fr. 1, 12.

<sup>73</sup> ERMINIA DI IULO, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 19, 2017, cit. (disponibile su World Wide Web: <https://purl.org/mdd/erminia-di-iulio-01>).

In relazione alla fortuna gnomica di *καιρός*, un discorso a parte meritano i pitagorici. Oltre alla presenza di alcuni aforismi riportati da Giamblico,<sup>74</sup> di tenore analogo a quelli dei Sette Sapienti, è soprattutto documentata in diversi scritti l'importanza numerica e quindi cosmologica che attribuivano a questo concetto. Essi assegnavano un preciso valore al *καιρός* all'interno della loro numerologia cosmica, secondo la testimonianza di Aristotele in un passaggio della *Metafisica*:

Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχῆ τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ *καιρός* καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως [...].

Nella stessa epoca di costoro, anzi ancora prima di loro, i cosiddetti Pitagorici si dedicarono per primi alle scienze matematiche, facendole progredire; e poiché trovarono in esse il proprio nutrimento, furono del parere che i principi di queste si identificassero con i principi di tutte le cose. I numeri occupano naturalmente il primo posto tra tali principi, e i Pitagorici credevano di scorgere in quelli, più che nel fuoco o nella terra o nell'acqua, un gran numero di somiglianze con le cose che esistono e sono generate, e asserivano che una determinata proprietà dei numeri si identifica con la giustizia, un'altra con l'anima e con l'intelletto, un'altra ancora con il tempo critico (*καιρός*), e che lo stesso vale, presso a poco, per ciascuna delle altre proprietà numeriche [...].<sup>75</sup>

Si tratta del numero 7, come bene sottolineano Giamblico nel *Theologoumena arithmeticae* e Alessandro di Afrodisia nel suo *Commentario alla Metafisica di Aristotele*.<sup>76</sup> Il 7, infatti, rappresenta per i pitagorici:

il numero proprio dell'intelletto (νοῦς) e in questo senso simbolo della stessa attività filosofica: non più σωφροσύνη, dunque, ma σοφία. [...] L'associazione di *καιρός* a σοφία si accompagna al binomio con συμμετρία, [...], nella misura in

---

<sup>74</sup> IAMB, *De vita Pythagorica*, 9, 49.

<sup>75</sup> ARIST., *Metaph*, 985b (trad. di Antonio Russo). Cfr. anche un passaggio analogo in 1078b, 21.

<sup>76</sup> IAMB., *Theolog.*, 54, 10; ALEX. APHR., *In Metaph.*, 38, 16.

cui essa viene identificata con l'*armonia*. [...] L'ontologia e la cosmologia pitagoriche si fondavano, infatti, sull'idea che il cosmo derivasse dal Limite e dall'Ilimitato, i principi creatori dei numeri. La generazione dalla polarità Limite-Ilimitato faceva sì che la realtà tutta si caratterizzasse come essenzialmente contraddittoria, ossia costantemente attraversata da contrasti e opposizioni [...] In quest'ottica l'*armonia* è proprio la conciliazione di queste istanze contrarie resa possibile dall'azione pacificatrice di *καίρός*. Nella sua stretta connessione con l'*armonia*, infatti, il *καίρός* stesso viene elevato a legge universale, nella misura in cui fonda il tramutarsi delle contraddizioni in feconda unità.<sup>77</sup>

*Καίρός*, in questo contesto, costituisce l'elemento in cui gli opposti si conciliano; il punto in cui l'opposizione binaria che sta alla base del cosmo pitagorico trova la sua risoluzione. Siamo di fronte a un concetto che, come confermerà la futura storia semantica del termine, fonde insieme il punto spaziale e il momento temporale in un'unica nozione. Come *αἰών*, esso è caratterizzato da un'originaria valenza mistico-epifanica, che si conserverà, a prescindere dal frequente impiego che se ne farà all'interno della lingua d'uso comune nelle epoche successive.

Altro momento chiave della storia semantica di *καίρός* è rappresentato dall'opera pindarica, a cui ha dedicato pagine significative Mario Untersteiner, nel suo saggio: *La formazione poetica di Pindaro*. Nell'analisi dello studioso roveretano, imperniata attorno al concetto di 'armonia cosmica', *καίρός* riveste un ruolo centrale, mostrando alcuni punti in comune con quanto espresso in relazione alla cosmologia pitagorica. L'attenzione di Untersteiner<sup>78</sup> si rivolge inizialmente alla *Pitica decima* e al concetto di 'occasione', con cui si vuole indicare un programma mitopoietico che il poeta allestisce allo scopo di instaurare un legame con il proprio pubblico: «seguire il *καίρός* diventa il segno di «una "collaborazione" fra il poeta e la società in cui viveva».<sup>79</sup> Al v. 4 Pindaro si chiede: «τί κομπέω παρὰ καιρόν;», «mi vanto forse in modo contrario al *καίρός*?». Il *καίρός* qui descritto non è una semplice norma di stile da rispettare; è un principio che riguarda la stessa missione del poeta-vate nei confronti del suo pubblico. Esiste un momento esatto in cui il poeta deve esprimere i contenuti del

---

<sup>77</sup> DI IULO, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, cit.

<sup>78</sup> Untersteiner, nell'approfondire il concetto di *καίρός*, riprende a sua volta la posizione sviluppata da Hermann Gundert in: *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a. M., Klostermann 1935.

<sup>79</sup> UNTERSTEINER, *La formazione poetica di Pindaro*, cit. p. 42.



proprio poetare, saldando in questo modo il mito e la realtà, la sfera del divino e quella dell'umano, tra le quali solo il poeta può fare da tramite. Quell'istante è, appunto, il *καιρός*: «Il poeta [...] mediante il *kairós* dà validità al vero poiché conosce non solo l'essere e i nessi che lo determinano, ma anche i valori; così egli appare come "interprete" degli eventi, dando una significazione duratura e paradigmatica alla situazione "particolare" celebrata dal suo canto. [...] Nella *Pitica decima kairós* trasfigura in soffio d'arte i motivi originari del mito, carichi di simbolismo sacrale e non poetico, e innalza a valori eterni tutti gli spunti attuali. Un'identica ispirazione poetica permea "mito" e "programma"», i diversi *καιροί* sono, quindi, «manifestazione di forme eterne che suscitano nelle cose la perennità dell'armoniosa bellezza».<sup>80</sup> Nell'accezione pindarica, *καιρός* è quell'elemento che conferisce al poeta un rapporto privilegiato con gli dèi e con la sfera del sacro, determinato dal tocco della *χάρις* divina. L'alternarsi dei *καιροί* avviene attraverso il principio dell'associazione di idee - i famosi voli pindarici - e rispetta rigorosamente l'ordine imposto dall'ispirazione divina che, a dispetto dei salti tematici, garantisce coesione e unità di senso a ciascun componimento: «i *kairoi* potevano, quindi, esprimere accanto al loro proprio e autonomo significato, anche un valore universale, perché ogni singola cosa è legata al tutto: il poeta col divino, l'uomo con la natura, l'individuo con la comunità».<sup>81</sup> Questi concetti sono ben espressi nei seguenti versi della *Prima* e della *Nona Pitica*: «*καιρὸν εἰ φθέγγξαι, πολλῶν πείρατα συντανύσαις / ἐν βραχεῖ, μείων ἔπεται μῶμος ἀνθρώπων.*» «Se adegui il tuo discorso al *καιρός* stringendo in breve le file di molti argomenti, minore è il biasimo per gli uomini»;<sup>82</sup> «*βαῖα δ' ἐν μακροῖσι ποικίλλειν, / ἀκοὰ σοφοῖς: ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως / παντὸς ἔχει κορυφάν*», «ma i saggi prestano orecchio a chi orna con arte pochi argomenti di lunghi racconti, in pari misura tiene la cura d'ogni cosa il *καιρός*».<sup>83</sup> In questo contesto, Pindaro esprime un concetto fortemente elitario di *καιρός*. Pochi sono gli uomini destinati dagli dèi a tanto grandi imprese, in quanto portavoce di un'intera comunità. Sotto questo aspetto, è centrale il sotteso rapporto che il poeta intesse con i dedicatari e i destinatari dei suoi componimenti, anch'esso all'insegna di *καιρός*. L'approfondita analisi che Untersteiner compie della *Nemea Settima* mette in luce in modo emblematico questo rapporto.

---

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 43-45.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 58.

<sup>82</sup> PIND., *Pyth*, I, 81-84 (trad. di Bruno Gentili).

<sup>83</sup> PIND., *Pyth*, IX, 77-79 (trad. di Bruno Gentili).

L'ode dedicata a Sogene d'Egina, vincitore nel pentathlon, è costruita attraverso un continuo parallelismo che lega le imprese del vincitore alla sua celebrazione poetica. Attraverso l'emblematica dichiarazione: «ἀναπνέομεν δ' οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα: / εἴργει δὲ πότμῳ ζυγένοθ' ἕτερον ἕτερα.» «Non viviamo tutti con sorte uguale, / ma altri ad altro destino è aggiogato»,<sup>84</sup> si intende affermare espressamente che il destino (πότμος) è diverso per ciascuno, sottintendendo che non tutti sono chiamati alla gloria. Questo destino arride tanto a Sogene, quanto al poeta che lo celebra, perché entrambi hanno centrato il loro καιρός:

φῦ᾽ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες,  
 ὁ μὲν τά, τὰ δ' ἄλλοι: τυχεῖν δ' ἔν' ἀδύνατον  
 εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον: οὐκ ἔχω  
 εἰπεῖν, τίνι τοῦτο Μοῖρα τέλος ἔμπεδον  
 ὤρεξε. Θεαρίων, τιν' δ' εἰκότα καιρὸν ὄλβου  
 δίδωσι, τόλμαν τε καλῶν ἀρομένῳ  
 σύνεσιν οὐκ ἀποβλάπτει φρενῶν.

Siamo per natura diversi, chi una cosa chi l'altra  
 ottiene nella vita: impossibile  
 cogliere ogni fortuna. Non so  
 dire a chi mai concesse questa sorte per sempre  
 la Moira. A te, Tearione, dà una giusta parte (καιρός)  
 di fortuna e nell'ardire di nobili imprese  
 non guasta la saggezza dell'animo.<sup>85</sup>

La Moira, attribuendo le parti a ciascuno, assegna anche il καιρός, che qui sembra quasi coincidere con πότμος. Tuttavia, a ben vedere, c'è una differenza non trascurabile tra i due concetti: se πότμος è destino «passivamente subito», καιρός rappresenta, invece, il destino colto dall'uomo, che con un suo libero atto porta a compimento la parte che gli è stata assegnata e che «per innato conoscere sa scegliere il giusto dardo da scagliare e il giusto bersaglio da raggiungere – è un principio universale, valevole per ogni attività umana: come per quella del poeta, così per quella dell'atleta: una medesima legge di natura crea la diversità dei caratteri, che devono mirare ciascuno al proprio *kairós*. Poeta e vincitore si possono sentire come immersi nel ritmo di una legge di natura [...] I *kairoi* sono

<sup>84</sup> PIND., *Ne.*, VII, 5,6 (trad. di Maria Cannatà Fera).

<sup>85</sup> *Ivi.*, 54-60 (trad. di Maria Cannatà Fera).

la conquista incessante e sempre improvvisa della genialità, che mai si arresta, ma trova sempre nuove idee».<sup>86</sup> La complessa concezione poetica di Pindaro ci permette di entrare nel cuore dell'ambivalente valore di *καιρός*, dove il destino plasmato dalla divinità e la libera scelta dell'uomo si incontrano, grazie alla decisione dell'uomo di abbracciare e compiere ciò che il dio ha stabilito. La lettura di Untersteiner ci aiuta a gettare luce sulla concezione pindarica del *καιρός*, fondata sul senso del sacro che investe l'uomo greco arcaico.

Sarà la tragedia classica a mettere in discussione questo principio, ribaltandone i presupposti: qui il contrasto interno a *καιρός* si rivela in tutta la sua inconciliabilità. La sorte assegnata dagli dèi e la ribellione dell'uomo a un destino predeterminato producono un conflitto insanabile. Ad un primo esame delle occorrenze di *καιρός* nei tre tragici maggiori notiamo anzitutto una grande eterogeneità nell'utilizzo del termine. Lo si trova nell'accezione base di 'opportuno/opportunità', o in espressioni cristallizzate e idiomatiche, tipiche del linguaggio parlato (Cfr.: *Agam.*, 787: *καιρὸν χάριτος* e, seppur tra *cruces*, 1658: *τκαιρὸν χρῆν†*) e anche nel suo valore genericamente temporale (Cfr.: *Choeph.*, 710-11: *ἀλλ' ἔσθ' ὁ καιρὸς ἡμερεύοντας ξένους / μακρᾶς κελεύθου τυγχάνειν τὰ πρόσφορα*). Vi è persino un sorprendente richiamo al valore omerico di 'bersaglio' (Cfr.: *Agam.*, 365-66: *μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστροων / βέλος ἠλίθιον σκήψειεν*). Approfondendo l'analisi, in Eschilo possiamo rilevare la presenza di *καιρός* in alcuni punti decisivi, con la funzione di termine chiave. Esso chiama in causa la possibilità offerta all'eroe di agire rispettando o trasgredendo il volere divino. A volte, però, afferrare il *καιρός* non coincide con la salvezza dell'eroe, ma, ambigualmente, con l'andare inevitabilmente incontro al proprio destino. Nei *Sette contro Tebe*, il messaggero che annuncia l'arrivo dell'esercito argivo schierato in armi contro la città rivolge a Eteocle questa esortazione: «καὶ τῶνδε καιρὸν ὅστις ᾧκιστος λαβέ», «Afferra il momento opportuno più in fretta che puoi!».<sup>87</sup> In questo caso, l'utilizzo del termine mostra la sua ambivalenza. L'occasione propizia di anticipare i nemici schierandosi a difesa della città si scontra con la valenza tragica di *καιρός*: condurrà, infatti, alla morte dell'eroe. Il destino di morire l'uno per mano dell'altro è ineluttabile per i due figli di Edipo e l'estremo tentativo dell'uomo di cogliere l'occasione e compiere la scelta giusta non farà che accelerare il corso degli eventi prefissati.

---

<sup>86</sup> UNTERSTEINER, *La formazione poetica di Pindaro*, cit. pp. 90, 111.

<sup>87</sup> AESCH., *Sept.*, 65 (trad. di Angelo Tonelli).

Nei versi finali di *Supplici* avviene un dialogo contrastante tra il coro delle Danaidi e le ancelle. Queste, presagendo il seguito della vicenda con la vittoria dei figli di Egitto, sembrano rimproverare le Danaidi, come se, nel rifiutare il matrimonio, stessero compiendo un atto contrario al fato stabilito da Zeus (Cfr. vv. 1046-1049). Le Danaidi ribattono sarcasticamente: «Χο.: τίνα καιρόν με διδάσκεις; / Θε.: τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν.», «CORO: Quale καιρός presumi di insegnarmi? / ANCELLE: Non rifiutare ciò che viene dagli dèi». <sup>88</sup> In questo caso, il significato di καιρός è implicito nel consiglio delle ancelle: bisogna piegarsi alla volontà degli dèi se il fato è già stato stabilito; ribellarsi ai decreti divini 'παρὰ καιρόν' può solo condurre l'uomo alla rovina. L'esempio eschileo più rimarchevole è rappresentato dal *Prometeo incatenato*, dramma interamente costruito sul tema della ribellione al principio divino. Καιρός vi compare tre volte in modo assai significativo. Nel dialogo tra Oceano e Prometeo leggiamo (vv. 379-80): «Πρ.: ἔάν τις ἐν καιρῶι γε μαλθάσσηι κέαρ / καὶ μὴ σφρογιῶντα θυμὸν ἰσχυαίνηι βίαι.», «PROMETEO: Purché si mitighi il cuore nel momento opportuno / e non si pretenda di soffocare con forza l'animo che ribolle». <sup>89</sup> Il riferimento è alle parole di consolazione di Oceano, implicitamente considerate inopportune da Prometeo, perché vorrebbero spingerlo a rinunciare alla sua ribellione nei confronti di Zeus. In questo passaggio è proprio καιρός il termine che tematizza e giustifica la ribellione di Prometeo, ritenuta 'opportuna' dal titano, a dispetto della decisione imposta dalla divinità. Notevoli anche i due passi successivi, relativi al dialogo tra il protagonista e il coro. Nel primo caso (vv. 507-510) è presente un esplicito ammonimento da parte del coro: «Χο.: μὴ νυν βροτοὺς μὲν ὠφέλει καιροῦ πέρα, / σαυτοῦ δ' ἀκήδει δυστυχοῦντος· ὡς ἐγὼ / εὐελπίς εἶμι τῶνδ' ἐκ δεσμῶν ἔτι / λυθέντα μηδὲν μείον ἰσχύσειν Διός.», «CORO: Non soccorrere i mortali oltre la misura opportuna, / con il rischio di trascurare la tua sorte infelice! / Ne ho fondata speranza: un giorno libero da queste catene, / eguaglierai la potenza di Zeus». <sup>90</sup> Ai vv. 521-24 abbiamo, invece, l'allusione di Prometeo alla futura caduta del regno di Zeus per mano di uno dei suoi figli; profezia che deve rimanere nascosta, poiché non è ancora giunto il suo καιρός: «Χο.: ἦ πού τι σεμνόν ἐστιν ὃ ξυναμπέχεις; / Πρ. ἄλλου λόγου μέμνησθε, τόνδε δ' οὐδαμῶς / καιρός γεγωνεῖν, ἀλλὰ συγκαλυπτέος / ὅσον μάλιστα.», «CORO: Certo

<sup>88</sup> AESCH., *Supp.*, 1060-61 (trad. mia).

<sup>89</sup> AESCH., *Prom.*, 379-80 (trad. di Angelo Tonelli).

<sup>90</sup> *Ivi*, 507-10 (trad. di Angelo Tonelli).

nascondi nel cuore un mistero tremendo. / PROMETEO: Parlate di altro! Non è tempo di proclamare questo segreto».<sup>91</sup> Sebbene nei casi esaminati la traduzione di *καιρός* oscilli tra diversi significati, sembra esserci un fondo semantico comune in questo vocabolo, che permane inalterato nei diversi episodi; esso serve a tematizzare la ribellione dell'eroe, facendolo agire in senso contrario alla volontà di Zeus, allo scopo di metterne in discussione l'autorità. Il *καιρός* che esprime l'aiuto del titano al genere umano è lo stesso che indica il momento opportuno in cui deve avverarsi la profezia del sovvertimento del potere di Zeus. In questa tragedia la ribellione umana alla divinità sembra, così, dover passare necessariamente attraverso un *καιρός*.

Se proseguiamo con alcuni esempi significativi tratti dagli altri due tragici posteriori, possiamo avere un'ulteriore conferma del contrasto tragico espresso da *καιρός* all'interno del genere. Nell'*Aiace* di Sofocle, durante il colloquio tra Atena e Odisseo, la dea si prende gioco della follia di Aiace e della sua presunta capacità di essere l'eroe migliore a cogliere il *καιρός*: «Αθ. ὄρᾱς, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὄση; / τούτου τίς ἄν σοι τάνδρὸς ἢ προνούστερος / ἢ δρᾶν ἀμείνων ἠύρέθη τὰ καίρια;», «ATENA: Guarda, Odisseo, come è grande la potenza degli dèi. / Si è mai visto, forse, qualcuno più previdente di lui / o più capace di compiere τὰ καίρια?». <sup>92</sup> Nell'*Elettra*, poi, il termine compare ben sette volte (quattro nei primi 75 versi), e cade con insistenza sul momento opportuno per compiere la vendetta attraverso il matricidio. Esso serve a tematizzare l'odio e la determinazione al delitto che lacera i due protagonisti: «χρῆ μοι τοιαῦθ' ὁ Φοῖβος ὦν πεύση τάχα· / ἄσκευον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ / δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκου σφαγᾶς. / ὅτ' οὖν τοιόνδε χρησμὸν εἰσηκούσαμεν, / σὺ μὲν μολῶν, ὅταν σε καιρὸς εἰσάγη, / δόμων ἔσω τῶνδ', ἴσθι πᾶν τὸ δρώμενον», «Apollo mi diede il responso che adesso ascolterai: / che io stesso, senza armi, senza esercito, con l'inganno, / di nascosto compissi con le mie mani giusta strage vendicatrice. / Poiché tale è il responso che mi è stato dato, / entra nella reggia al momento opportuno (lett. quando giunga per te il *καιρός*) / e osserva tutto ciò che vi si compie». <sup>93</sup> E che dire, di Edipo, il caso più emblematico di destino tragico che si compie all'oscuro dello stesso protagonista? L'*ἀναγνώρισις* in questo dramma avviene significativamente sotto il segno di *καιρός*: «σημήναθ', ὡς ὁ καιρὸς ἠύρησθαι τάδε.», «Ditelo, perché è giunto il

---

<sup>91</sup> *Ivi*, 521-24 (trad. di Angelo Tonelli).

<sup>92</sup> SOPH., *Aj.*, 118-20.

<sup>93</sup> SOPH., *El.*, 35-40 (trad. di Angelo Tonelli).

momento di scoprire la verità».<sup>94</sup> Esso suggella finanche la conclusione della tragedia con l'esortazione rivolta alle figlie: «νῦν δὲ τοῦτ' εὐχέσθαι μοι, / οὐ καίριος ἔῃ ζῆν, τοῦ βίου δὲ λώονος / ὑμᾶς κυρῆσαι τοῦ φυτεύσαντος πατρός. / Κρ. ἄλις ἴν' ἐξήκεις δακρύων· ἀλλ' ἴθι στέγης ἔσω. / Οἱ. πειστέον, κεί μηδὲν ἡδύ. Κρ. πάντα γὰρ καιρῶ καλά.» «ma ora pregate con me / di vivere dove il καίριος lo consenta / ma che voi otteniate una vita migliore del padre che vi ha generato. / CREONTE: È abbastanza dove sei giunto con le lacrime; su vai dentro casa. / EDIPO: Bisogna ubbidire anche se non è per niente piacevole. CREONTE: Ogni cosa è bella nel suo καίριος».<sup>95</sup> Per Edipo il καίριος coincide tragicamente con il disvelamento della verità. L'eroe alla fine non può che abbandonarsi al suo destino avverso in segno di sottomissione al volere divino. Il sigillo conclusivo di Creonte, che sembra riecheggiare a distanza di qualche secolo in un passo della traduzione greca dell'Ecclesiaste,<sup>96</sup> esprime un valore duplice. Da un lato vi è la luce sinistra di un volere divino che non si cura dell'uomo, ma procede per leggi sue proprie. Da questa prospettiva il destino che si compie può essere bello per una propria logica interna che, però, non coincide con quella dell'individuo. Per altro verso, in questa sentenza cairológica sembrerebbe esserci un tentativo consolatorio. In questo modo si vorrebbe affermare che ciò che si compie nel proprio καίριος, seppur in modo incomprensibile al singolo, può rappresentare una forma di liberazione e di conciliazione. Questa deriverebbe dall'accettazione del mistero tragico della vita, di fronte al quale non resta che piegarsi con un atto di umile sottomissione. Secondo l'analisi che di Di Iulio:

Questo aspetto del καίριος racchiude in sé, credo, radici diverse, perché se da un lato corrisponde pienamente allo spirito tragico, proprio perché l'ultima parola spetta alla forza trascendente del fato e degli dèi, dall'altro lato richiama la visione pitagorica, cui appartiene l'idea che ciò che concorre alla creazione e al rispetto dell'armonia universale sia perciò stesso bello. Tale potere del καίριος aleggia sulle ultime parole di Edipo dell'Edipo Re: egli ha lottato invano contro la propria sorte, scoprendo che tutto ciò che ha fatto per sfuggirvi, lo ha portato in realtà alla rovina. Alla fine, vinto dal fato, comprende che non ci sono fuga o salvezza e si augura di poter adempiere correttamente al proprio destino.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> SOPH., *Oed. Tyr.*, 1050 (Trad. di Angelo Tonelli).

<sup>95</sup> *Ivi*, 1512-1516 (Trad. di Angelo Tonelli).

<sup>96</sup> ECCL., 3,10: «σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλά ἐν καιρῶ αὐτοῦ».

<sup>97</sup> DI IULO, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, cit.

Se, infine, diamo un rapido sguardo al valore di *καιρός* nella tragedia euripidea, possiamo notare con Levi che: «[in Euripide] cominciano già ad essere frequenti i significati tardi della parola, che abbiamo illustrato or ora;<sup>98</sup> ma non mancano tuttavia ancora le considerazioni filosofiche del poeta, le quali palesano egregiamente la china su cui scendeva il pensiero greco verso i sistemi delle scuole aristoteliche».<sup>99</sup> Nel modo di esprimersi euripideo è presente un maggiore distacco dal conflittuale rapporto con una forza divina attiva e un maggior pragmatismo nell'utilizzo di *καιρός*. Anche se sullo sfondo è sempre presente la *τύχη*, questa non è più una forza alla quale l'eroe euripideo spera di contrapporre le proprie istanze individuali. Egli ricerca l'abilità di cogliere l'opportunità e la circostanza favorevole, non certo la volontà di opporsi a un destino già prestabilito. Si prendano ad esempio le seguenti massime: «σοφῶν γὰρ ἀνδρῶν ταῦτα, μὴ κβάντας τύχης, / καιρὸν λαβόντας, ἡδονὰς ἄλλας λαβεῖν», «Questo comportamento è proprio degli uomini saggi: non sottrarsi alla *τύχη*, / cogliendo il momento opportuno (*καιρός*) cogliere altri piaceri».<sup>100</sup> Oppure: «τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν / τοῦνομα νικᾶ, χρῆσθαι τε μακρῶ / λῶστα βροτοῖσιν· τὰ δ' ὑπερβάλλοντ' / οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς», «Della moderazione è bello già pronunciare il nome; / praticarla, poi, è di gran lunga la cosa migliore per gli uomini. / L'eccesso non arreca vantaggio (*καιρός*) ai mortali»,<sup>101</sup> dove ritorna un uso sentenzioso del nostro termine, che ricorda i frammenti attribuiti ai Sette Sapienti.<sup>102</sup>

Prima di analizzare l'apporto della filosofia alla definizione della nozione di *καιρός*, sarà opportuno compiere una breve incursione sugli usi del vocabolo in prosa, all'interno del lessico tecnico di alcune discipline: storiografia, retorica e medicina. A questo proposito, scrive Levi: «Quando la prosa greca assunse forma letteraria, il concetto di *καιρός* s'era già bell'e formato e sviluppato, e rivestiva ormai tutti i suoi significati più consueti; ma, mentre tali significati li ritroviamo negli storici e negli oratori a ogni piè sospinto, è occasione rarissima che tali

---

<sup>98</sup> Con 'significati tardi' il Levi si riferisce a quelli che ho definito gli usi 'normalizzati' di *καιρός*, ossia il suo impiego nel linguaggio comune con i significati di 'possibilità', 'vantaggio' e in senso genericamente temporale; oltre che all'interno di composti quali *εύκαιρία*, «opportunità favorevole» ed *ἐπίκαιρος*, «abile, capace».

<sup>99</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 271.

<sup>100</sup> EUR., *Iphig. Tau*, 907-08 (trad. Di Erminia Di Iulo).

<sup>101</sup> EUR., *Med*, 125-28 (trad. Di Erminia Di Iulo).

<sup>102</sup> Per un approfondimento specifico in relazione all'utilizzo di *καιρός* nella tragedia, si veda anche: WILLIAM H. RACE, *The Word Καιρός in Greek Drama*, in «Transactions of the American Philological Association» (1974-2014) 1981, Vol. 111, pp. 197-213.

scrittori si indulgino a determinare la sua natura e le sue peculiarità».<sup>103</sup> Se osserviamo più nel dettaglio, possiamo in realtà proporre alcuni distinguo nell'utilizzo del termine, spesso frutto delle istanze generali espresse dai singoli autori. Nella storiografia l'impiego di *καιρός* in Erodoto e Tucidide è coerente con la loro differente impostazione storiografica. In Erodoto, ad esempio, si trovano undici occorrenze totali, nella maggior parte dei casi all'interno di sintagmi preposizionali ed espressioni cristallizzate (ad esempio, *καιρός ἔστι*).<sup>104</sup> C'è, però, un passaggio in cui il termine, considerato il contesto, sembra assumere un valore particolare. Nel primo libro, dove si narra della guerra che Ciro muove contro i Massageti e che gli sarà fatale – guerra mossa per varie ragioni, tra cui, la più emblematica: «τὸ δοκέειν πλέον τι εἶναι ἀνθρώπου» -, la regina Tamiri manda al re persiano un araldo, che gli si rivolge in questi termini: «Ὡ βασιλεῦ Μήδων, παῦσαι σπεύδων τὰ σπεύδεις· οὐ γὰρ ἂν εἰδείης εἶ τοι ἐς καιρὸν ἔσται ταῦτα τελεόμενα», «O re dei Medi, cessa il lavoro a cui ti stai dedicando con tanto zelo; poiché tu non puoi sapere se questa impresa si compirà per tuo vantaggio».<sup>105</sup> Dietro al significato letterale di 'vantaggio', *καιρός* sembra qui sottintendere il valore di 'destino favorevole'. Considerando gli eventi successivi (con la sconfitta e la morte di Ciro), e l'impianto tendenzialmente moralistico della storiografia erodotea, siamo spinti a interpretare il passaggio come la punizione divina conseguente al peccato di ὑβρις commesso da Ciro. L'affermazione dell'araldo: «non puoi sapere se queste circostanze si compiranno per te verso il *καιρός*», assume una valenza quanto meno ambigua e sinistra nell'anticipare il destino a cui lo stesso Ciro va inconsapevolmente incontro con le sue scelte.

Nella storiografia razionalista di Tucidide, viceversa, *καιρός* perde questo aspetto legato al destino e all'imperscrutabile volontà divina. Per lo storico ateniese «la storia è storia umana, poiché il vero motore dell'azione è l'uomo e quindi il *καιρός* può imporsi in tutto il suo valore di «momento critico», in relazione alla scelta dell'individuo, che può rivelarsi fondamentale per l'avvenire. [...] Protagonista della storia è l'uomo che agisce libero, sullo sfondo, però, dell'imprevedibile variabile del fato. Dunque, anche presso Tucidide, come nella tragedia, si afferma un forte legame fra *καιρός* e *τύχη*, per cui il primo si connota come attuazione della seconda, e quindi come «momento critico»,

---

<sup>103</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 272.

<sup>104</sup> HDT, *Hist.*, IV, 139, 14.

<sup>105</sup> *Ivi*, I, 204, 205 (trad. di Augusta Izzo D'Accinni).



fondamentale per l'evolversi delle situazioni, sia nel senso positivo di «occasione», sia in quello negativo di «ora fatale», «fatalità».<sup>106</sup> A conferma di ciò, si vedano espressioni quali: «ἐπειδὴ καιρὸς ἦν»,<sup>107</sup> o ancora «ὅταν καιρὸς ἦ»,<sup>108</sup> formule piuttosto ricorrenti, emblematiche dell'utilizzo tucidideo del termine. Secondo Stefano Maso, questo aspetto di καιρὸς è strettamente legato al termine κίνδυνος, «pericolo», poiché «nel καιρὸς entra in campo il momento in cui il soggetto «decide» che si tratta di καιρὸς, cioè di «occasione opportuna». In questa decisione il soggetto si arrischia».<sup>109</sup> Questo accostamento si può riscontrare proprio in Tucidide – ad esempio in VI, 9, 3, a proposito dei rischi che può comportare un'azione compiuta «οὐτε ἐν καιρῶ» -, ed è ben riassunto dalla morale esopica: «ὁ μῦθος δηλοῖ, ὅτι πᾶν τὸ παρὰ καιρὸν δρώμενον ἐπικίνδυνόν ἐστι».<sup>110</sup> Come si è visto, nel passaggio da Erodoto a Tucidide si verifica un evidente mutamento in senso laico e antropocentrico nell'utilizzo di καιρὸς. In base a ciò, esso può fungere da vero e proprio termine spia, in grado di testimoniare perfettamente la trasformazione in direzione razionalistica che coinvolge tutta la società greca del V secolo, interessando non solo la storiografia, ma anche diversi altri generi e ambiti del sapere.

Per quanto riguarda la retorica e l'oratoria, generi performativi, fortemente pragmatici, che tendono necessariamente a valorizzare l'aspetto concreto della vita cittadina greca, è interessante notare l'impiego di καιρὸς come termine tecnico. Già Levi aveva notato che «i più grandi tra i sofisti, Protagora e Gorgia di Leontini, si disputano la gloria di avere per primi composto un trattato sul nostro argomento».<sup>111</sup> Riportiamo i frammenti a cui il Levi si riferisce. Su Protagora: «καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο καὶ λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο καὶ σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε», «e per primo distinse i tempi del verbo, espose la potenza del momento opportuno (καιρὸς), attuò dispute dialettiche e per gli appassionati di oratoria introdusse l'uso degli artifici logici».<sup>112</sup> Su Gorgia: «"καιροῦ" δὲ οὔτε ῥήτωρ οὐδεὶς οὔτε φιλόσοφος εἰς τόδε χρόνου τέχνην ᾤρισεν οὐδ' ὅσπερ πρῶτος ἐπεχείρησε περὶ αὐτοῦ γράφειν Γ. ὁ Λεοντῖνος οὐδ' ὅτι λόγου ἄξιον

<sup>106</sup> DI IULO, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, cit.

<sup>107</sup> THUC., VII, 6, 1.

<sup>108</sup> THUC., VI, 93, 3.

<sup>109</sup> STEFANO MASO, *Il Kairos come occasione di mettersi alla prova*, cit. p. 28.

<sup>110</sup> AESOP., *Fab.*, 179, versione 2.

<sup>111</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 274.

<sup>112</sup> PROTAG., *Testimonia.*, 1, 18-20; DIOG. LAERT., IX, 52 (trad. di Mario Untersteiner).

ἔγραψεν.»), «Nessuno finora, né tra i retori né tra i filosofi, ha definito l'arte del *καιρός*; neppure colui che per primo tentò di trattare questo tema, Gorgia di Leontini, scrisse nulla di importante».<sup>113</sup> I due frammenti in questione, pur non esponendo nulla di specifico in relazione alla teorizzazione di *καιρός*, rappresentano una testimonianza notevole di come questo concetto fosse oggetto di particolare attenzione all'interno della riflessione sofistica sulla retorica. Roberta Ioli, nel suo lavoro di commento dei frammenti gorgiani, sulla base di questa testimonianza di Dionigi di Alicarnasso e di altre fonti, ritiene molto probabile che Gorgia avesse inserito nella sua *technē* un capitolo appositamente dedicato a questo tema:

è probabile che Gorgia non fosse interessato alla definizione e, dunque, alla fondazione teorica del *kairos*, ma certo doveva averne fatto oggetto di riflessione. Come dimostrano le numerose testimonianze in proposito, egli fu sempre molto attento alla scelta dell'argomento in accordo con l'occasione, secondo una visione del *prepon* e del *kairos* rapportati a tempo, luogo e circostanze. [...] è assai probabile [...] che Gorgia abbia dedicato a questo tema almeno una sezione della sua *technē*, se non altro fornendo esempi ed elaborando una strategia di corrispondenza tra modalità argomentativa e tempo del *logos*, una riflessione sul *kairos* come strumento per la trasformazione degli argomenti da deboli a forti, così come la medicina agisce sul corpo del malato. La temporalità è un degli aspetti essenziali della nozione di *kairos*, operante non solo in ambito medico, dove esso rappresenta il passaggio dalla malattia alla guarigione o alla morte, e in ambito militare, dove designa l'istante dell'intervento decisivo, ma anche in campo artistico, soprattutto retorico, in cui il *kairos* è il principio che governa la scelta dell'argomentazione più idonea, dei mezzi e dello stile più atti a sostenerla e del tempo più opportuno per pronunciarla. Accanto al *kairos* come occasione di scelta e di giudizio, vi è dunque un *kairos* discorsivo, inteso come misura, metro del discorso, in base al quale tutte le opinioni risultano ugualmente vere, anche quelle antitetiche. [...] Il livello di persuasione non ha alcun legame con la verità, ma con il grado di raffinatezza artistica elaborato [...].<sup>114</sup>

Il processo di risemantizzazione operato dai sofisti con *καιρός* ci può dire molto sul destabilizzante impatto culturale che questi intellettuali ebbero nell'Atene del

---

<sup>113</sup> GORG., *Fragmenta*, 13; DION. HALICAR., *De comp. Verb.*, 12 p. 84 (trad. di Roberta Ioli).

<sup>114</sup> GORGIA, *Testimonianze e frammenti*, Introduzione, traduzione e commento di Roberta Ioli, Roma, Carocci, 2013, pp. 266-67.

V secolo. Siamo di fronte a una vera e propria rivoluzione concettuale, attuata attraverso la risemantizzazione di un termine esistente, allo scopo di laicizzarlo, svuotandolo dagli elementi relativi alla sua valenza semantica in origine legata alla sfera del sacro. Da questo processo deriverebbe l'utilizzo di *καιρός* in senso assolutamente relativistico. Se prima esso indicava un evento stabilito dagli dèi, fonte di una verità certa e inappellabile che l'individuo poteva decidere di assecondare con un atto di libera adesione, ora, nella pratica sofistica, esso si svincola da qualsiasi contenuto di veridicità e moralità. Il *καιρός* dei sofisti è, al contrario, strumentale e, quindi, relativo e a-morale, come la stessa arte retorica da essi insegnata. Ciò che qui conta è l'esito persuasivo, non la ricerca del vero o del falso, né la trasmissione di ciò che è giusto o ingiusto nel compiere una scelta decisiva. Questa valenza semantica di *καιρός* inaugurata dai sofisti godrà di molta fortuna all'interno del genere oratorio e finirà per dar luogo ad accesi dibattiti tra i massimi esponenti delle diverse scuole retoriche. Alcidamante, in particolare, nel suo scritto *Sui sofisti*, utilizza in diversi passaggi il nostro vocabolo con il significato di 'situazione imprevista', riferita alla quantità infinita di variabili che possono influenzare la recitazione dal vivo di un discorso scritto. A suo parere, l'arte dell'improvvisazione orale è sempre da preferire alla lettura di un discorso scritto, che non permetterebbe di affrontare eventuali imprevisti (*καιροί*), che dovessero verificarsi durante la pubblica lettura. Un esempio concreto di questa modalità di intendere il *καιρός* retorico sono le orazioni militanti di Demostene, in cui l'importanza di saper comprendere il contesto spazio-temporale della declamazione rivestiva un'importanza capitale. Ciò si traduce spesso nel monito, rivolto ai cittadini ateniesi, di agire sfruttando i momenti che si presentano favorevoli, in un senso molto vicino a quello espresso da Tucidide. Ne riportiamo un esempio particolarmente emblematico dove «è il *kairos* stesso, il momento presente nella sua drammaticità, a essere personificato e dotato di voce, per spingere i cittadini a salvaguardare i loro interessi, assicurando in tal modo anche la propria sicurezza».<sup>115</sup> «Ὁ μὲν οὖν παρὼν καιρός, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μόνον οὐχὶ λέγει φωνὴν ἀφίεις ὅτι τῶν πραγμάτων ὑμῖν ἐκείνων αὐτοῖς ἀντιληπτέον ἐστίν, εἴπερ ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῶν φροντίζετε», «L'attuale circostanza, dunque, Ateniesi, per poco non si mette a parlare, per dire che bisogna prendere direttamente in pugno la

---

<sup>115</sup> SILVIA GASTALDI, *Il discorso e l'occasione: il Kairos nella retorica greca tra il V e il IV secolo a. C.*, in «Thaumàzein», vol. 11, n. 2, 2023, pp. 108-128, cit. p. 117.

situazione con le nostre mani, se avete a cuore la salvezza».<sup>116</sup> Sul versante opposto troviamo, invece, Isocrate, il cui magistero prescrive che solo con un'accurata e sorvegliata elaborazione stilistica sia possibile raggiungere l'obiettivo: il rispetto dell'occasione va coniugato con il raffinamento dei mezzi stilistico-formali: «τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἄς δεῖ προελεῖσθαι καὶ μείξασθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξασθαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικίλαι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν, ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικήης καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι.» «tuttavia scegliere i procedimenti convenienti a ogni soggetto, combinarli fra loro e disporli in modo adatto, inoltre non sbagliarsi sulla tempestività del loro impiego (lett. 'sul loro καιρός), ma abbellire opportunamente l'intero discorso con pensieri ed esprimerli con frasi armoniose e melodiose, tutto ciò richiede molta cura ed è proprio di uno spirito energico e sagace».<sup>117</sup> I diversi passi citati si caratterizzano per una visione estremamente tecnica e pragmatica di καιρός, che pone l'attività umana e le abilità intellettive e performative in primo piano. La speculazione su καιρός all'interno della retorica culminerà, come vedremo, nelle riflessioni platonica e aristotelica, nelle quali si cercherà di conciliare l'aspetto tecnico del termine con la ricerca della virtù e con una più ampia riflessione relativa al concetto di tempo. Prima, però, concludiamo questo spazio relativo all'utilizzo tecnico di καιρός con una rapida incursione all'interno della medicina, scienza in cui questo vocabolo assume un valore specifico.<sup>118</sup> Partiamo da un famosissimo frammento del *Corpus Hippocraticum*, raccolta di testi in cui καιρός ricorre con altissima frequenza: «χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός καὶ καιρός ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς· ἄκεσις χρόνω ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῶ» «il tempo è nell'occasione e l'occasione in un tempo che non sia lungo. La guarigione è faccenda di tempo, quando però si presenti l'opportunità».<sup>119</sup> Si tratta della sentenza con cui si apre la raccolta dei *Praecepta*. In essa, il concetto di guarigione viene posto in relazione con quello di tempo e di momento opportuno e presenta importanti implicazioni di carattere tecnico e filosofico. È stato notato, infatti, il legame con alcune concezioni pitagoriche: «La concezione della salute, elaborata

<sup>116</sup> DEM. *Olynth. 1, 2, 1-3* (trad. di Luciano Canfora).

<sup>117</sup> ISOC., *In soph.*, 16, 10, 7 sgg. (trad. di Mario Marzi).

<sup>118</sup> Per un approfondimento sul tema vedi: C. R. ESKIN, *Hippocrates, Kairos, and writing in the sciences*, in P. SAPIORA e J. S. BAUMLIN (a cura di), *Rhetoric and Kairos. Essays in history, theory and praxis*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 97-113.

<sup>119</sup> CORP. HIP., *Praecep.*, 1,1 (trad. di Erminia Di Iulo).

da Alcmeone di Crotona e fondata sui concetti di armonia e ἰσονομία e della malattia come frattura dell'equilibrio, è una delle basi della dottrina pitagorica dei numeri: come abbiamo già visto, infatti, i pitagorici ereditarono l'idea che il settimo giorno di una malattia fosse quello decisivo (καίρος), in quanto momento di κρίσις, in cui le cose potevano evolversi in direzione di un miglioramento o di un peggioramento, in entrambi i casi definitivo». <sup>120</sup> In questi testi è presente una forte compenetrazione tra la componente magico-sacrale di matrice pitagorica e i precetti tecnici della scienza medica. Nell'utilizzo medico di καίρος sembrano, dunque, fondersi diversi aspetti: a) un concetto temporale, legato al momento critico e decisivo nell'evoluzione sintomatica della malattia, che porta alla risoluzione della stessa in senso positivo (guarigione) o negativo (morte); b) un precetto tecnico-pratico, per cui l'osservazione del decorso della malattia e l'individuazione del momento esatto per intervenire rappresentano un parte fondamentale nel metodo utilizzato; c) un richiamo all'origine del termine, che rimanda al καίρος come punto vitale, la cui integrità determina la vita o la morte dell'individuo; d) il legame con la sfera del sacro, attraverso la ripresa di elementi legati alla dottrina e alla numerologia pitagorica. La compresenza di tutti questi elementi all'interno degli scritti relativi alla ἰατρικὴ τέχνη – numerosi sono gli scritti di carattere medico in cui καίρος è presente: non solo il *Corpus Hippocraticum*, ma anche le opere di Galeno, Aezio, Oribasio e gli scritti di medicina anonimi -, ci suggeriscono la centralità del nostro vocabolo nella medicina antica, tanto dal punto di vista teorico-disciplinare e filosofico, quanto da quello pratico-operativo.

L'ultima tappa del nostro percorso di indagine relativo alle occorrenze di καίρος in epoca arcaica e classica sarà dedicata ai contributi filosofici e alla riflessione teorica sul tempo. Ad eccezione dei pitagorici, non ci è rimasto quasi nessun frammento dei filosofi presocratici che ci consenta di aggiungere ulteriori considerazioni a quelle fin qui proposte. Restano dei precetti di carattere pratico di Democrito, uno dei quali associa καίρος al pericolo connesso a un libero esercizio della propria libertà di parola <sup>121</sup> e un simpatico aneddoto riguardante Talete e le insistenze della madre affinché considerasse quale potesse essere il 'momento opportuno' per prender moglie, circostanza puntualmente rimandata

---

<sup>120</sup> DI IULO, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, cit.

<sup>121</sup> DEMOCR., *Frag.* 226: «οἰκίμιον ἐλευθερίας παρορησίη, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις.»

dal filosofo.<sup>122</sup> Dobbiamo, quindi, rivolgerci a Platone per trovare una teorizzazione articolata del concetto. Il Levi introduce la questione con parole che riassumono bene l'importanza assunta dalla filosofia platonica nella sistematizzazione della nozione di καιρός: «Anche Platone, naturalmente, per innalzare il suo mirabile edificio, dovette valersi del materiale accumulato dai suoi predecessori; ma gli elementi che abbiamo finora trovato sparsi e confusi egli li seppe unire e armonizzare in un tutt'unico. [...] Fra gli altri concetti, più volte Platone si concentra su quello di καιρός: tanto che noi, seguendo le sue parole, potremo quasi ricostruire e riassumere quanto siamo venuti finora esponendo».<sup>123</sup> Come nel caso di αἰών, nel confrontarsi con gli usi di καιρός più vicini al suo tempo, influenzati dalla rivoluzione sofistica, Platone tentò di recuperare l'antica accezione sacrale del termine attraverso la via della filosofia, riallacciando il filo che lo legava alla sfera del divino. Adottiamo come punto di partenza questo passo tratto dalle *Leggi*:

[...] ταῦτα δὴ πάντα προΐδων τις ἄξειεν ἂν εἰπεῖν ὅπερ ἐγὼ νυνδὴ, τὸ θνητὸν μὲν μηδένα νομοθετεῖν μηδέν, τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα· τὸ δ' ἔστιν περὶ τε ναυτιλίαν καὶ κυβερνητικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ στρατηγικὴν πάντα ταῦτ' κυβερνητικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ στρατηγικὴν πάντα ταῦτ' εἰπόντα δοκεῖν εὖ λέγειν, ἀλλὰ γὰρ ὁμοίως αὖ καὶ τόδε ἔστιν λέγοντα εὖ λέγειν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις.

ΚΛ. Τὸ ποῖον;

ΑΘ. Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. ἡμερώτερον μὲν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην· καιρῶ γὰρ χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν ἢ μή, μέγα πλεονέκτημα ἔγωγ' ἂν θείην. ἢ πῶς;

Pensando a tutti questi guai, ci si sente ormai spinti a dire, come io poco fa dicevo, che nessun mortale per suo conto istituirebbe una qualsivoglia legge, ma che, in fondo, tutte le umane faccende dipendono dal caso. E chi sostenesse questo per la navigazione, per la medicina, per la strategia, sembra che direbbe la verità, solo che con altrettanta ragione si può intorno a questo dire...

CLINIA: Che cosa?

---

<sup>122</sup> THAL., *Frag.*, 1, 38-40; DIOG. LAERT., 26: «καὶ λέγουσιν ὅτι τῆς μητρὸς ἀναγκαζούσης αὐτὸν γῆμαι ἔλεγεν 'οὐδέπω καιρός', εἶτα ἐπειδὴ παρήβησεν ἐγκειμένης εἰπεῖν 'οὐκέτι καιρός'».

<sup>123</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 277.

ATENIESE: che è dio e con dio la fortuna e l'occasione (καιρός), che hanno in mano il governo di tutte le cose umane; e che meno gravoso è convenire che vi si può anche aggiungere un terzo fattore, l'arte. Che in caso (καιρῶ) di tempesta, per esempio, si possa ricorrere all'aiuto dell'arte del pilota, riterrei questo molto più vantaggioso che il contrario. O che ne dici?<sup>124</sup>

Il ribaltamento di prospettiva espresso da Platone è netto: καιρός non è più sottoposto al cieco dominio della τύχη, come sostengono gli esperti delle diverse τέχναι menzionate. Entrambi questi concetti vengono posti sotto il controllo di un θεός che guida le vicende umane. In questo modo, Platone restituisce a καιρός il suo valore morale e la sua oggettività, base essenziale per qualsiasi forma di legislazione. Vi è qui un collegamento con un passaggio del *Politico* in cui le stesse τέχναι vengono legittimate proprio in quanto basate sul καιρός, inteso come principio di equilibrio che ne garantisce l'esattezza e l'efficacia come strumento conoscitivo:

[...] ὡς ἄρα ἡγητέον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι, μεῖζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κακείνων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔσται ποτέ.

NE. ΣΩ. Τοῦτο μὲν ὀρθῶς· ἀλλὰ τί δὴ τὸ μετὰ τοῦτο;

ΞΕ. Δῆλον ὅτι διαιοῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, [...], τὸ δὲ ἕτερον, ὅποσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρόεπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων.

[...] bisogna ugualmente credere tanto che esistano tutte le arti, quanto che si misurino il «più e il «meno», non solo reciprocamente, ma anche in rapporto alla genesi della giusta misura. Se tale rapporto esiste, esistono infatti anche le arti, e se le arti esistono, anche il rapporto esiste, mentre se uno dei due termini non esiste, non può esserci neppure l'altro.

SOCRATE IL GIOVANE: Giusto! Ma cosa ne segue?

FORESTIERO: Evidentemente che possiamo dividere l'arte del misurare come abbiamo detto [...], e come d'altra parte tutte le arti che si riferiscono alla giusta misura, al conveniente, all'opportuno, al doveroso, in una parola a tutto ciò che ha per sua sede naturale il mezzo fra gli estremi.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> PLAT., *Leg.* 709b sgg. (trad. di Francesco Adorno).

<sup>125</sup> PLAT., *Plt.*, 284d, 284e (trad. di Francesco Adorno).

Platone riesce nell'intento di conciliare il valore pratico di *καιρός* - necessario, assieme al *μέτροιον*, al *πρόεπον* e al *δέον*, per compiere una scelta equilibrata -, con il valore etico ed estetico che consente di agire secondo virtù: «come la misura, dunque, il *καιρός* ha un piede nel campo etico ed uno nell'estetico; non v'è opportunità che possa esistere senza misura: ma da questa il *καιρός* differisce, perché nel suo contenuto è indicata anche la necessità dell'azione, della parte umana nel raggiungimento dell'ideale divino.<sup>126</sup> Infine, la bellezza ci invoglia alla conoscenza, al ricordo del mondo etereo; mentre il *καιρός*, come le virtù presuppone la conoscenza che lo illumini e lo guidi al Bene».<sup>127</sup> Tale concezione si declina nelle varie *τέχναι* e, fra di esse, Platone dedica particolare attenzione alla retorica. Nel finale del *Fedro* viene dedicata una sezione specifica a questo tema, che abbonda di riferimenti al *καιρός* e si configura come un programma di insegnamento retorico e filosofico. Il passaggio è da leggersi come chiara confutazione della pratica sofistica, nel tentativo di stabilire un nuovo rapporto tra discorso e verità e si collega anche al contenuto religioso del dialogo, in cui sono inserite la dimostrazione dell'immortalità dell'anima e la definizione del mondo delle idee. La persuasione, infatti, per Platone, dipende necessariamente dalla conoscenza dell'anima del proprio interlocutore, alla quale si può accedere solo attraverso la sapienza filosofica. I discorsi a cui si riferisce Platone sono fatti: «οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν.», «non allo scopo di parlare e di agire con gli

---

<sup>126</sup> Plotino nelle *Enneadi* approfondirà ulteriormente questo aspetto. Citando il passaggio del *Politico* in questione, giungerà ad affermare che *καιρός* è un attributo diretto dell'Uno (τὸ ἓν), il principio primo, generatore di tutte le cose, poiché ogni momento che accade nel tempo è conforme alla sua volontà e, per questo, accade sempre nel momento opportuno; PLOT., *Enn.*, VI, 8, 18, 43-53: «Ὅθεν καὶ δέον καὶ καιρὸν ὁ Πλάτων ὡς οἶόν τε ἦν σημῆναι ἐφιέμενος, ὅτι πόρρω τοῦ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ, τοῦτο δέον. Εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο, καὶ εἰ καιρός, τὸ μάλιστα κυριώτατον ἐν τοῖς μετ' αὐτὸ καὶ πρότερον αὐτῶ καὶ οὐχ οἶον ἔτυχε τοῦτο ἐστίν, ἀλλὰ τοῦτο ἐστίν, ὅπερ οἶον ἐβουλήθη αὐτός, εἴπερ τὰ δέοντα βούλεται καὶ ἐν τὸ δέον καὶ ἢ τοῦ δέοντος ἐνέργεια», «Perciò Platone chiama [l'Uno] «dovere» e «momento giusto», poiché egli intendeva dire, per quanto gli era possibile, che il «dover essere» quello che è, è ben lontano dall'essere casuale. E se Egli è il «dovere», non è privo di ragione, e se è il «momento giusto», è il sovrano assoluto sulle cose che vengono dopo di Lui e, anzitutto, su Lui stesso, e non è come gli accade, ma è quello che egli stesso volle, poiché egli vuole ciò che deve, dal momento che ciò che deve essere e l'atto di ciò che deve essere sono una cosa sola», trad. di Giuseppe Faggin.

<sup>127</sup> DORO LEVI, *Il concetto di ΚΑΙΡΟΣ e la filosofia di Platone*, in «Rendiconti della R. accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. 5, v. 33, n. 4-6 (1924), pp. 93-118, cit. pp. 117-118.



uomini, ma per essere in grado di parlare e agire quanto più è possibile, in ogni cosa, in modo gradito agli dèi»,<sup>128</sup> tanto che: «τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· [...] οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ᾧ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.», «colui che ritiene che [...] solo i discorsi sulla giustizia, sulla bellezza e sul bene, impartiti e pronunciati a scopo didattico e realmente scritti nell'anima, sono evidenti, compiuti e degni di attenzione; [...] costui, Fedro, è forse il genere di uomo che tu e io ci augureremmo di diventare».<sup>129</sup> Il legame tra discorso, persuasione e anima è molto forte nel *Fedro* e il ruolo che Platone assegna al *καιρός* è assolutamente centrale. Quest'abilità consiste nel saper riconoscere le diverse specie di anima (εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει), e saper dosare con perizia le proprie abilità tecniche e oratorie per condurla alla persuasione. Solo a quel punto, continua Platone: «ταῦτα δ' ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἐκάστων τε ὅσα ἂν εἶδη μάθη λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὐ», «Quando, dunque, in possesso di tutte queste abilità, sia in grado di cogliere il *καιρός* in cui si deve parlare e quello in cui si deve astenersi dal farlo; quando sappia riconoscere l'*εὐκαιρία* e l'*ἀκαιρία* dello stile essenziale e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia appreso, allora l'arte è compiuta in modo bello e perfetto: prima no».<sup>130</sup> A questa particolare concezione dell'arte oratoria Platone dà il nome di *Ψυχαγωγία* (Cfr.: 261a), 'conduzione dell'anima', termine di origine religiosa con cui si indica l'evocazione degli spiriti dei defunti o l'atto di guidarli nell'oltretomba dopo la morte. Il recupero dell'aspetto religioso è, quindi, centrale: conoscere e saper comunicare direttamente con l'anima degli uomini comporta un passaggio che va ben oltre la retorica strumentale dei sofisti. Non si tratta di raggiungere la persuasione come mero fine utilitaristico, ma di compiere un processo rituale, attraverso un'opera *θεοῖς κεχαρισμένη*, 'gradita agli dèi', mossa dall'unico scopo di perseguire la virtù e le idee del bene e del bello. La retorica del *καιρός* viene, così, inserita e sistematizzata nella visione filosofica di Platone e posta sotto il controllo del *νοῦς*, la facoltà intellettuale più vicina alle idee.

<sup>128</sup> PLAT., *Phdr.* 273e (trad. di Roberto Velardi).

<sup>129</sup> *Ivi*, 278a, 278b (trad. di Roberto Velardi).

<sup>130</sup> *Ivi*, 272a (trad. mia).

Concludiamo, infine, la presente sezione esaminando il contributo di Aristotele. Sebbene il Levi liquidi la posizione dello stagirita, affermando che «poco aggiunge a quanto era già stato detto prima di lui»,<sup>131</sup> a un'analisi più approfondita, possiamo rintracciare diversi elementi di novità nella definizione di *καιρός* all'interno del suo sistema filosofico. Aristotele cerca, infatti, di integrare in una dimensione unitaria le sue riflessioni sul tempo e sulla retorica, riprendendo, a sua volta, alcuni problemi aperti dalla sofistica. Interessante è un passaggio degli *Analitici primi* in cui, nell'analizzare il rapporto tra i termini di un sillogismo, *καιρός* viene espressamente definito come il tempo di dio, in opposizione a *χρόνος δέων*, 'il tempo necessario': «πάλιν ὅτι ὁ καιρός οὐκ ἔστι χρόνος δέων· θεῶ γὰρ καιρός μὲν ἔστι, χρόνος δ' οὐκ ἔστι δέων διὰ τὸ μηδὲν εἶναι θεῶ ὠφέλιμον.» «Per il secondo caso [il rapporto tra i termini: 'quello non è di questo', oppure 'non è per questo'], ad esempio, il momento giusto (*καιρός*), non è il tempo necessario (*χρόνος δέων*): infatti, per il dio, c'è un momento giusto, ma non un tempo necessario, perché nulla è utile al dio».<sup>132</sup> Qui, Aristotele sembra teorizzare una differenza tra *καιρός*, momento che il dio ritiene giusto per il verificarsi di qualcosa e *χρόνος δέων*, tempo legato a una necessità, a un'ἀνάγκη, quindi, a un evento inevitabile. Il *χρόνος δέων* non appartiene al dio perché dio non è sottoposto a nessuna forma di necessità e a nessuna ricerca dell'utile (ὠφέλιμον). Nel passaggio non si approfondisce ulteriormente la differenza tra i concetti di *καιρός* e *χρόνος*, tuttavia, il fatto che il primo sia accostato al dio, mentre il secondo non lo sia, può indurci a pensare che esista una sorta di gerarchia tra i due concetti. Questa scala di valori, presente in Platone e confermata dal passo di Plotino riportato in nota, sembra essere qui indirettamente formulata anche da Aristotele. A rigor di logica, *Καιρός* sembrerebbe quindi rappresentare per Aristotele il momento nel quale il dio fa sì che un evento predeterminato si compia. L'impronta epifanica che apparteneva a questo concetto nell'epoca arcaica sarebbe, almeno in questo passaggio, confermata. Altra testimonianza notevole, che ci presenta un punto di osservazione decisamente diverso rispetto al precedente, si trova nell'*Etica Eudemia*, questa volta a proposito della definizione etica di *καιρός*. Qui emerge un'idea più concreta del vocabolo e interamente declinata in relazione all'attività umana. *Καιρός* viene inserito tra gli elementi che consentono di definire e

<sup>131</sup> DORO LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, cit. p. 280.

<sup>132</sup> ARIST., *An. Pr.*, 48b (trad. di Milena Bontempi).

ricercare il bene, in aperta opposizione all'idea platonica del 'sommo bene', che, in quanto astratta, per lo stagirita non procura alcuna utilità all'uomo. Per Aristotele, infatti, «πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν», «il bene si dice in molti modi quanti sono quelli dell'essere» e in base a tutte le sue distinzioni:

τὸ τε γὰρ ὄν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστὶ, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. [...] ὡσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημμένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ. ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσημόνως λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον, ἀλλ' ἑτέρα ἕτερον καιρὸν θεωρεῖ καὶ ἑτέρα ἕτερον μέτριον, οἷον περὶ τροφήν μὲν τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ, περὶ δὲ τὰς πολεμικὰς πράξεις στρατηγία, καὶ οὕτως ἑτέρα περὶ ἑτέραν πράξιν, ὥστε σχολῇ αὐτὸ γε τὸ ἀγαθὸν θεωρῆσαι μιᾶς.

Come, infatti, è stato distinto altrove, l'essere può significare la sostanza, la qualità, la quantità, il tempo, l'essere mosso e il muovere, e il bene si trova in ciascuno di questi casi: nella sostanza è l'intelletto e dio, nella qualità il giusto, nella quantità la giusta misura, nel tempo il momento opportuno, e nel movimento chi insegna e chi riceve l'insegnamento. [...] E come l'essere, conformemente a ciò che è stato detto, non è qualcosa di uno, così neppure il bene è uno, né è una la scienza dell'essere e del bene. Ma neppure i beni di una stessa categoria possono essere espressi da una sola scienza, come per esempio il tempo opportuno o la giusta misura, ma l'una studia un diverso tempo opportuno, e l'altra una diversa giusta misura. Per esempio, per quanto riguarda l'alimentazione, il tempo opportuno e la giusta misura sono studiati dalla medicina e dalla ginnastica, mentre ad occuparsi delle azioni di guerra è la strategia, e così c'è una scienza diversa per un'azione diversa, cosicché, a maggior ragione, è impossibile che ad occuparsi del bene sia una disciplina soltanto.<sup>133</sup>

Nel passo è evidente la relativizzazione dell'idea platonica del bene in direzione di una pluralità. Καιρός ne costituisce solo una parte e - aspetto rilevante -, ne

---

<sup>133</sup> ARIST., *Eth. Eud.*, 1217b-1218a (trad. di Arianna Fermani). I medesimi contenuti si ritrovano anche in ARIST., *Eth. Nic.*, 1096a.

rappresenta una declinazione in senso temporale. Esso indica il bene che si concretizza in un tempo indefinito e indeterminato (ἐν δὲ τῷ πότε), *an unknown point of time*, di cui non esiste un solo aspetto: vi è, infatti, uno specifico καιρός per ogni diverso ambito della vita umana. Il καιρός aristotelico si definisce in termini molto più concreti di quello platonico ed è orientato in direzione di una conoscenza specialistica, sebbene lo stagirita lo ponga, rispetto all'essere, sulla stessa scala gerarchica del νοῦς e del θεός, rappresentazioni del bene espresso nella sua sostanza. A riprova di questo, possiamo segnalare le numerosissime occorrenze di καιρός negli scritti tecnici dello stagirita: l'*Historia animalium*, il *De partibus animalium*, la *Politica*, il *De plantis* e la *Rhetorica*, della quale tratteremo fra poco. Il maggior sforzo teorico compiuto da Aristotele in questo contesto consiste nell'elaborazione di una teoria del tempo fisico i cui principi potessero essere declinati e applicati nei diversi campi del sapere relativo alle τέχναι. Fra queste, un'attenzione particolare viene dedicata, appunto, all'arte dei discorsi, sulla scorta del tentativo platonico di proporre un'alternativa al καιρός sofistico. Su questo tema, è rilevante l'articolo di Francisco David Corrales Cordón, nel quale viene proposta: «un'interpretazione che metta in rilievo gli aspetti temporali del discorso stesso come insieme di elementi che dimostrano qualcosa in consonanza con i tratti generali che possono accertarsi nella dottrina del καιρός oratorio».<sup>134</sup> Fondamentale, per la definizione aristotelica del tempo, è un noto passaggio della *Fisica*, nel quale il termine καιρός, pur non essendo mai menzionato esplicitamente, sembra essere tacitamente chiamato in causa tramite un suo 'sostituto', il termine νῦν, che indica l'istante, inteso come frazione temporale minima:

Τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου, ὥσπερ ἐλέχθη· συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον, καὶ γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον, καὶ πέρασ χρόνου ἐστίν· ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχή, τοῦ δὲ τελευτή. ἀλλὰ τοῦτ' οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης φανερόν. διαίρει δὲ δυνάμει. καὶ ἡ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ἢ δὲ συνδεῖ, αἰεὶ τὸ αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν. [...] οὕτω καὶ τὸ νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεισις κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ πέρασ ἀμοιβῶν καὶ ἐνότης· [...] τὸ μὲν οὖν οὕτω λέγεται τῶν νῦν,

---

<sup>134</sup> FRANCISCO DAVID CORRALES CORDÓN, *Tempo fisico e dottrina del καιρός nella retorica aristotelica*, in «Studi di Filosofia Aristotelica» 3, a cura di Marcello Zanatta, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2010, pp. 9-38, cit. p. 13. Su questo aspetto si concentrano anche i già citati articoli di STEFANO MASO, *Il Kairos come occasione di mettersi alla prova...*, e SILVIA GASTALDI, *Il discorso e l'occasione: il Kairos nella retorica greca*.

ἄλλο δ' ὅταν ὁ χρόνος ὁ τούτου ἐγγύς ᾗ. [...] δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν. ἔσται ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος εἰς ἐκεῖνο, καὶ ᾗν εἰς τὸ παρελθόν. [...] ἐπεὶ δὲ τὸ νῦν τελευτὴ καὶ ἀρχὴ χρόνου, ἀλλ' οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ μὲν παρήκοντος τελευτὴ, ἀρχὴ δὲ τοῦ μέλλοντος, ἔχοι ἂν ὥσπερ ὁ κύκλος ἐν τῷ αὐτῷ πως τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὕτως καὶ ὁ χρόνος αἰεὶ ἐν ἀρχῇ καὶ τελευτῇ. καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ αἰεὶ ἕτερος· οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ νῦν· ἅμα γὰρ ἂν καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τάναντία ἂν εἴη. καὶ οὐχ ὑπολείψει δὴ· αἰεὶ γὰρ ἐν ἀρχῇ.

L'istante è la continuità del tempo, come si disse; difatti, esso collega il tempo trascorso e quello che sarà, ed è limite di tempo, perché esso è principio di un tempo e fine di un altro. Ciò, però, non si nota con la stessa evidenza con cui si notano le proprietà del punto fermo, perché l'istante divide solo in potenza. E in quanto è divisorio, l'istante è sempre diverso; invece, in quanto collega è sempre lo stesso, come nelle linee matematiche. [...] così anche l'istante è, da una parte, la divisione del tempo secondo potenza, dall'altra è il limite e l'unità di ambe le parti. [...] In tal modo si usa il termine 'istante', ma in altro modo esso viene usato quando il suo tempo è vicino. [...] infatti l'avvenimento deve essere determinato in relazione all'istante. Vi sarà, quindi, una determinata quantità di tempo da questo istante verso il futuro, come vi fu anche da questo istante verso il passato. [...] Orbene, poiché l'istante è fine e principio di un tempo, ma non del medesimo, bensì fine del passato e principio del futuro, risulterà che, come il cerchio è, in un certo senso, in se medesimo concavo e convesso, così anche il tempo è sempre in principio e in fine. E appunto per questo pare che sia sempre diverso: infatti l'istante non è principio e fine della medesima cosa, altrimenti esisterebbero simultaneamente e in relazione alla medesima cosa anche i contrari. Certamente, però, il tempo non si estinguerà, perché è sempre in principio.<sup>135</sup>

Il νῦν aristotelico teorizzato in questo passo presenta notevoli punti di contatto con la semantica temporale di καιρός. Entrambi esprimono l'istante incommensurabile che oscilla perennemente tra le due direzioni del tempo che confinano con esso. Essi possono fungere simultaneamente da linea di confine ed elemento unificante, poiché gli avvenimenti del passato e del futuro possono essere definiti solo in relazione all'istante in cui si sono verificati. Una delle caratteristiche tipiche di καιρός, tuttavia, consiste nel suo posizionarsi costantemente sul filo del rasoio – immagine, non a caso, ripresa

---

<sup>135</sup> ARIST., *Phis.*, 222a, 10 - 22b, 29 (trad. di Antonio Russo).

nell'immaginario ellenistico -, tra essere e non essere; essere còlto e vissuto o, viceversa, sfumare irrimediabilmente nell'occasione perduta. Ed è in questo senso che secondo Stefano Maso risiede tutta la differenza tra  $\nu\tilde{\nu}\nu$  e  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ : «occorre però uscire dal modello fin qui descritto e che, necessariamente, il soggetto si esponga, che giochi le sue carte: che decida nel momento più opportuno, nel modo più opportuno. L'«afferrare» diventa il tratto specifico di come  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  si distingue radicalmente dal  $\nu\tilde{\nu}\nu$ . Con l'«afferrare» il  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  perde la sua 'istantaneità' e passa alla 'continuità'.<sup>136</sup>  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  rappresenta quindi l'irrompere della scelta dell'individuo nella circolarità del tempo. Il  $\nu\tilde{\nu}\nu$ , indistinguibile all'interno del continuo flusso temporale fatto di istanti tutti uguali, se percepito dalla coscienza, umanizzato e afferrato - o, drammaticamente, non afferrato - attraverso un atto volontario del soggetto, diventa allora  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ . Esso si trasforma in istante cruciale, che, affacciandosi all'improvviso all'orizzonte umano, reclama una pronta decisione da parte del soggetto, segnando una frattura indelebile tra il prima e il poi. Passato e futuro, da questo punto di vista, non sono altro che una serie di infiniti  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\iota$  prima potenziali e poi trascorsi.

Dagli esempi esaminati abbiamo potuto rilevare quanto  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  sia un concetto legato all'etica, quella branca della filosofia che si occupa dei comportamenti e delle scelte che l'individuo deve compiere nel tempo: il  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  è, in sintesi, l'istante della scelta. Ora, per concludere, seguendo l'argomentazione di Corrales Cordón, esaminiamo attraverso quali modalità la retorica aristotelica si accordi, in quanto  $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ , con l'aspetto etico-temporale. Scrive Corrales Cordón: «Questi aspetti temporali vanno indissolubilmente legati, a nostro avviso, alla concezione della persuasione quale movimento che ha luogo nell'anima di colui che ascolta, sono cioè coerenti con i principi propri della fisica aristotelica presupposta negli sviluppi di quest'arte dei discorsi persuasivi e, di conseguenza, richiedono di essere intesi a partire dalla dottrina del tempo della Fisica». <sup>137</sup> Il punto di partenza è rappresentato dalla concezione del tempo come  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  (221a), «misura del movimento e del suo attuarsi» nella continua successione degli istanti. Tempo e movimento condividono il fatto di essere percepiti simultaneamente in base alla comune proprietà della continuità e, come tali, presentano anche una grandezza limitata secondo ciò che viene prima e ciò

---

<sup>136</sup> MASO, *Il Kairos come occasione di mettersi alla prova*, cit. p. 27.

<sup>137</sup> CORRALES CORDÓN, *Tempo fisico e dottrina del  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  nella retorica aristotelica*, cit. pp. 13-14.

che viene dopo. Come il movimento, anche il tempo determina un certo cambiamento, facendo mutare le cose che agiscono in esso. È decisivo il fatto che, in questo mutamento, il tempo possa acquistare un valore etico: è possibile compiere delle azioni allo scopo di influenzare in un senso o nell'altro ciò che agisce. In questo risiede il potenziale etico di *καίρός* e da qui deriva la sua applicazione a livello retorico:

Quest'ultima considerazione permette di spiegare dal punto di vista della produzione del movimento la ragione per la quale, per ciò che riguarda il discorso persuasivo, una grandezza eccessiva sia considerata fatale. Ma, ciò nonostante, non è escluso che si possa anche individuare un momento o un tempo ottimo per ogni processo, come accade per la vita dell'uomo, quando si trova nel vigore degli anni. Coerentemente a ciò, un rimedio all'eccesso distruttivo o corruttore del tempo in rapporto alle cose che si danno in esso può essere stabilito negativamente, e cioè quando il tempo non sia ancora troppo, quando non ci sia un eccesso rispetto a ciò che viene misurato. Questo spiegherebbe l'attenzione che nella *Retorica* si consacra alla lunghezza del discorso, l'enfasi posta nell'evitare l'eccesso di grandezza, la quale possiamo dire senza esitazione che costituisce la sua norma fondamentale. [...] Per cui il discorso starà alla persuasione come il tempo sta al movimento in genere, e gli effetti dell'eccesso del tempo sulle cose che in esso sono contenute saranno analoghi agli effetti che una grandezza eccessiva del discorso ha rispetto alla persuasione. Il discorso, in effetti, si rapporta in termini di grandezza alla persuasione, come il tempo in genere si rapporta al movimento.<sup>138</sup>

Aristotele, infatti, all'interno della *Retorica*, insiste molto sugli aspetti normativi che garantiscono un'efficace persuasione nei confronti dell'uditorio. L'esito dipende in larga misura dalla dimensione temporale e dalla «necessità che l'enunciazione del discorso e la sua comprensione da parte dell'uditorio siano simultanei, valendo come caratteristica propria del discorso retorico dotato di successo. Ad avviso di Aristotele, il discorso retorico, perché sia effettivamente persuasivo, dev'essere inteso da colui che ascolta proprio nel tempo, nell'istante o negli istanti in cui è proferito».<sup>139</sup> Il passo più indicativo, in questo senso, è rappresentato da *Rhet.* 1415 b 12:

---

<sup>138</sup> CORRALES CORDÓN, *Tempo fisico e dottrina del *καίρός* nella retorica aristotelica*, cit. p. 27.

<sup>139</sup> *Ivi*, cit. p. 31.

ἔτι τὸ προσεκτικὸς ποιεῖν πάντων τῶν μερῶν κοινόν, ἐὰν δέη· πανταχοῦ γὰρ ἀνιάσι μᾶλλον ἢ ἀρχόμενοι· διὸ γελοῖον ἐν ἀρχῇ τάττειν, ὅτε μάλιστα πάντες προσέχοντες ἀκροῶνται· ὥστε ὅπου ἂν ἦ καιρός, λεκτέον “καίμοι προσέχετε τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸ ἢ ὑμέτερον”, καὶ “ἔρῳ γὰρ ὑμῖν οἶον οὐδεπώποτε ἀκηκόατε δεινὸν ἢ οὕτω θαυμαστόν”.

Inoltre, il suscitare attenzione è un mezzo comune a tutte le parti del discorso, quando ciò sia richiesto. Dovunque, anzi, ci si annoia di più che al principio. Quindi è ridicolo procedere al principio in maniera che tutti ascoltino il più attentamente possibile. Perciò invece, quando sia il momento opportuno (καιρός), bisogna dire: «suvvia, prestatemi attenzione: non è meno interesse vostro che mio»; e: «vi dirò cosa quale mai...» o «avete ascoltato di così terribile», oppure «di così meraviglioso».<sup>140</sup>

L'aspetto temporale si riferisce al momento esatto in cui sollecitare l'attenzione dell'uditorio con espedienti concreti: il tentativo di far presa sull'anima dell'ascoltatore è questione di istanti che devono essere afferrati opportunamente: il νῦν, potremmo dire, deve diventare καιρός ed essere colto dall'oratore per avere successo. Un altro passaggio mette, invece, maggiormente in luce il fine etico della persuasione. L'elemento temporale di καιρός fonde insieme l'effetto retorico e l'aspetto etico, allo scopo di suscitare la pietà nei confronti delle persone oneste presenti:

καὶ μάλιστα τὸ σπουδαίους εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ὄντας ἐλεεινόν· ἅπαντα γὰρ ταῦτα διὰ τὸ ἐγγὺς φαίνεσθαι μᾶλλον ποιεῖ τὸν ἔλεον, καὶ ὡς ἀναξίουδντος καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένου τοῦ πάθους.

E ciò che muove soprattutto la pietà è il fatto che vi siano persone oneste in queste situazioni (καίροι); tutti questi mali suscitano maggiormente pietà, perché appaiono vicini, perché si pensa che la vittima era immeritevole e perché la sofferenza appare sotto i nostri occhi.<sup>141</sup>

Nella *Retorica*, infine, sono presenti in più punti alcuni composti di καιρός. Fra essi: l'avverbio εὐκαιρῶς (1408 b1), associato alla necessità di utilizzare i vocaboli appropriati in tempo opportuno; l'aggettivo εὐκαιρος (1418b 40), che si riferisce

---

<sup>140</sup> ARIST., *Rhet.* 1415 b 12 (trad. di Armando Plebe).

<sup>141</sup> *Ivi*, 1386b 3 sgg (trad. di Armando Plebe).



al momento giusto in cui utilizzare la forma interrogativa, dopo che l'avversario ha ultimato il suo discorso. Infine, il più notevole: il superlativo ἐπικαιρότατος riguardante la scelta degli argomenti più opportuni da trattare: «φανερὸν ὅτι ἀναγκαῖον, [...] πρῶτον περὶ ἕκαστον ἔχειν ἐξελεγμένα περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ τῶν ἐπικαιροτάτων», «è chiaro dunque che è necessario, [...] anzitutto avere intorno a ogni argomento una scelta degli argomenti intorno alle cose possibili e più opportune».<sup>142</sup> Al termine di questa analisi, ritengo di dissentire, almeno parzialmente, dalla posizione di Silvia Gastaldi, secondo la quale nella *Retorica* aristotelica «non vi è traccia di una teoria del *kairos*», poiché nel trattato si svilupperebbe solamente una forma di «retorica situazionale».<sup>143</sup> È senz'altro vero che molte delle occorrenze di *καίρος* nella *Retorica* presentano un significato generico e che Aristotele non fornisce espressamente una teorizzazione del concetto. Tuttavia, il legame messo in risalto da Corrales Cordón,<sup>144</sup> - se non sempre testuale, almeno concettuale -, tra la teoria del tempo nella *Fisica* e la sua applicazione diretta nella *Retorica*, non può essere facilmente tralasciato. Uno dei meriti dello stagirita è quello di aver congiunto gli aspetti temporale ed etico di *καίρος*, che, sebbene fossero presenti tra le accezioni del termine già nelle epoche precedenti, avevano assunto fino ad allora una dimensione piuttosto oscillante e mutevole. A partire da Aristotele il significato del termine si va connotando sempre maggiormente nella direzione di 'momento decisivo da afferrare'. Accanto alla concezione tragica di un *καίρος* imposto dagli dèi e subito passivamente, si fa progressivamente strada l'idea dell'intervento attivo dell'uomo nel cogliere con successo il momento opportuno che gli si presenta. Questo processo culminerà in età ellenistico-imperiale attraverso una vera e propria esaltazione di questo aspetto volontaristico. In quest'epoca, non a caso, si affermerà il culto della personalità vincente, in grado di dominare gli eventi e compiere felicemente il proprio destino: di afferrare, in sostanza, il proprio *καίρος*.

---

<sup>142</sup> *Ivi*, 1396b 3 sgg (trad. di Armando Plebe).

<sup>143</sup> SILVIA GASTALDI, *Il discorso e l'occasione: il Kairos nella retorica greca*, cit. p. 118.

<sup>144</sup> CORRALES CORDÓN, *Tempo fisico e dottrina del *καίρος* nella retorica aristotelica*, cit. p. 34: «In tutti i casi si può accertare la persistenza di due condizioni fondamentali per il discorso persuasivo: la grandezza giusta del discorso, sancita a partire dalla qualità di ciò che si vuole essere persuaso, e la simultaneità tra il proferire il discorso dotato della misura giusta e la sua comprensione da parte dell'uditorio. E per entrambe le condizioni si rintracciano motivazioni teoriche che affondano le loro radici nella concezione del tempo quale numero e misura del movimento così com'è definito nella *Fisica*, cui è coerente la concezione della persuasione come processo che avviene nell'anima di colui che ascolta».

### 3) Significati e usi di αἰών e καιρός in età ellenistico-imperiale

Come ho anticipato, nella terza e ultima sezione del presente lavoro - la più corposa ed eterogenea -, prenderò in esame lo sviluppo semantico di αἰών e καιρός all'interno dell'orizzonte culturale greco nel mondo ellenistico-imperiale. L'ellenismo costituisce notoriamente un'epoca di profondi mutamenti che determina lo sviluppo di processi storico-culturali di ampia portata. Essa ha nel sincretismo religioso e filosofico uno dei suoi esiti più rilevanti. Come è prevedibile, in questo contesto i nostri due termini tematizzano alcuni nodi semantico-concettuali decisivi, in particolare, nel delineare il confronto tra la greicità e 'gli altri', con esiti di profonda ibridazione culturale nell'elaborazione del rapporto tra la concezione umana e divina del tempo e del destino. In primo luogo, prenderò in esame alcune questioni relative all'impiego di αἰών e καιρός nella dottrina stoica - che, non a caso, è apparsa agli occhi di alcuni studiosi il frutto di una sintesi tra elementi di provenienza greca ed elementi orientali -, cercando di sviluppare alcuni spunti utili alla definizione di un lessico stoico del tempo. Proseguirò, poi, con la trattazione di un aspetto particolarmente saliente all'interno del mondo ellenistico, che permette di legare saldamente l'evoluzione semantica dei due vocaboli. Si tratta della metamorfosi da concetto astratto a entità agente personificata, con la conseguente divinizzazione e assunzione a soggetto letterario-figurativo. Un'attenzione speciale sarà riservata, in quest'ambito, al caso emblematico di un epigramma di Posidippo riferito a una statua di Lisippo. Al termine della sezione, si tenterà di produrre una riflessione conclusiva su quello che ritengo essere l'aspetto cruciale delle complementari storie semantiche di αἰών e καιρός: il tematizzare, nei loro molteplici utilizzi, l'esistenza di un rapporto dialettico tra la predeterminazione divina del destino e, viceversa, l'esaltazione della libertà di scelta individuale dell'uomo.

#### 3.1) Elementi per un lessico stoico del tempo

Tra le filosofie ellenistiche, lo stoicismo è quella in cui il rapporto tra il concetto di un destino prefissato - sia cosmico che individuale - e i margini concessi alla libertà umana si pone con maggiore evidenza, anche in relazione alla speculazione sul tempo. L'importanza teorica che il movimento della Stoa attribuisce ai concetti di αἰών e καιρός è assai rilevante, sia per la ripresa di elementi concettuali delle epoche precedenti, rivisti attraverso nuove prospettive

filosofiche, sia per il peso di cui godrà l'eredità della riflessione stoica nelle epoche successive. Per la verità, le occorrenze di questi due termini nei frammenti degli stoici antichi non sono, di per sé, abbondanti. Nonostante ciò, la riflessione teorica attorno a concetti semanticamente affini nelle scuole stoiche delle generazioni successive, anche in contesto romano, ci consente di ricostruire un quadro ampio e variegato delle implicazioni semantiche e concettuali afferenti ad αἰών e καίρός. Richiamiamo alla mente alcuni concetti generali in relazione alla Stoa, utili ai fini del presente studio. Particolarmente spinosa è la questione relativa al retroterra culturale della Stoa. Su questo tema si concentra il controverso saggio di Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*.<sup>145</sup> Lo studioso tedesco, adottando come punto di partenza l'origine non greca dei primi stoici e la loro provenienza da un'area di lingua e cultura semitica, come quella fenicia, sollevò la questione della possibile matrice orientale degli elementi maggiormente peculiari e innovativi della Stoa. Questi aspetti a ben vedere, non si rintraccerebbero nella precedente cultura greca:

Dallo stoicismo s'esprime un sentimento di vita completamente nuovo. E questo sentimento non si può dire sia proprio quello dell'«epoca», che, per l'appunto nel campo religioso, aveva preso tutta un'altra via. Se ci domandiamo di dove esso provenga, c'imbattiamo nel mistero della personalità. Ma forse non è troppo arrischiato pensare anche qui all'origine di Zenone e per lo meno porre il problema: nell'elaborazione della teoria del *logos* non ha avuto parte il fatto che questo filosofo portò con sé dall'Oriente l'idea di un Dio trascendente e creatore, e, a contatto con lo spirito ellenico, lo trasformò in una potenza divina che opera e plasma dall'interno?<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> MAX POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; trad. it.: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

<sup>146</sup> *Ivi*, cit. p. 129. La scottante questione, con le gravi ricadute che ebbe nel secolo scorso in relazione al rapporto tra ellenismo e antisemitismo, è stata oggetto di un accurato studio di Luciano Bossina (LUCIANO BOSSINA, *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari, Edizioni di pagina, 2012), che ricostruisce l'itinerario argomentativo di Pohlenz, mettendone in luce gli elementi di criticità metodologica viziati da un fondo antisemita, tali da: «offrire vasta e duratura materia per un nuovo, speculare capitolo all'*Orientalismo* di Edward Said», nella misura in cui: «Sul sensibilissimo bilancino dello spirito tutto insomma poteva essere distinto tra greco e semitico» (cit. pp. 22-23). Nella ricostruzione di Bossina, fra gli elementi ai quali Pohlenz attribuisce una probabile origine semitica, in quanto estranei al pensiero greco, vi sono: il creazionismo, l'antropocentrismo, il concetto di provvidenza, il determinismo cosmico e il rigorismo etico (Cfr. pp. 23-25).

La filosofia stoica è, infatti, essenzialmente monoteistica e deterministica, basata sui concetti di λόγος divino e πρόνοια, sulla presenza di un Dio immanente al cosmo (la cui esistenza permea tutte le creature esistenti), che guida la realtà a suo piacimento verso un τέλος prestabilito, secondo un criterio di giustizia ad esso interno. In base a ciò, ciascun essere vivente possiede un proprio destino prefissato chiamato 'είμαρμένη'. Un sistema di questo genere presenta numerosi elementi di rottura con la precedente tradizione greca e pone alcuni problemi fondamentali. Come conciliare la rivendicazione della libertà di scelta dell'uomo greco con la presenza di un'unica divinità ordinatrice che predetermina il destino di tutti gli esseri viventi? L'eroe tragico, come abbiamo visto, anche di fronte a un destino avverso impostogli, non rinuncia mai al καιρός come possibilità di azione risolutiva ed estremo tentativo di ribellione al principio divino. Scrive ancora Pohlenz: «Per il modo di sentire di un greco la *heimarmene* aveva dei limiti. Quanto chiara era la sensazione che una forza dall'esterno restringe la nostra volontà, altrettanto era viva la coscienza di una libertà interiore, della possibilità di prendere posizione di fronte al mondo esterno secondo il proprio criterio. [...] L'uomo è libero di scegliere il bene o il male. [...] Il sentimento della libertà proprio dei Greci era troppo forte per includere anche la vita spirituale nella causalità dei processi fisici».<sup>147</sup>

Esaminiamo ora se, e in che misura, i concetti di αἰών e καιρός sono implicati in queste questioni attraverso la riflessione stoica sul tempo. Il passaggio fondamentale nella teorizzazione della concezione del tempo stoica è rappresentato da un frammento di Crisippo; testo che presenta importanti analogie con il passo di Aristotele sull'istante, commentato in precedenza. La riflessione stoica sembra adottare come punto di partenza proprio la riflessione peripatetica sul tempo, per poi distaccarsene in relazione ad alcuni punti cruciali.

Χρυσίππου· Ὁ δὲ Χρυσίππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, [...] ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καὶ εἶναι· εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενὸν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντη, καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανεστάτα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομῆ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς

---

<sup>147</sup> *Ivi*, cit. pp. 205-206.

χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τοκατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομήν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστᾶναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστᾶναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, [...].

Di Crisippo. Crisippo sostiene che il tempo è una estensione del movimento [...], oppure che è una estensione che deriva dal movimento del cosmo giacché è secondo il tempo che ogni cosa si muove e sussiste. C'è però la possibilità di parlare del tempo in due sensi, come si parla del mare, della terra e del vuoto, quando si prendono in senso particolare e generale. Come il vuoto è assolutamente infinito, da ogni parte, anche il tempo è tutto infinito nei due sensi: infatti sia il passato che il futuro non hanno limiti. E ciò basta a dimostrare al di là di ogni dubbio che non può esistere la totalità del tempo. Siccome la divisione dei continui è all'infinito, secondo questa distinzione anche ogni attimo di tempo è suscettibile di una divisione all'infinito, in modo tale che non c'è alcun tempo che sia compiuto, ma se ne parla sempre in senso improprio. A suo giudizio esiste davvero solo il tempo presente: il passato e il futuro ci sono, ma non sussistono attualmente [...].<sup>148</sup>

e ancora:

δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου θεός· καὶ γὰρ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ πατήρ· πατήρ δὲ χρόνου κόσμος, τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφήνας ἐκείνου.

Dio è creatore anche del tempo, perché è il padre del padre del tempo: il padre del tempo è il cosmo, e il movimento di questo ci rivela la genesi di quello.<sup>149</sup>

L'idea di definire il tempo in relazione al movimento è, come abbiamo visto, già aristotelica. Ciò che qui cambia è essenzialmente il suo referente: il numero (ἀριθμὸς κινήσεως) in Aristotele, l'estensione (κινήσεως διάστημα) per Crisippo. In questo modo gli stoici vogliono marcare una differenza importante: «The Stoics held that only bodies can truly be said to be or be existents».<sup>150</sup> Il

---

<sup>148</sup> CHRYSIPP., *Frag. log. et phys.*, 509, 1; STOB., *Eclogae*, I, p. 106, 5 W (trad. di Roberto Radice).

<sup>149</sup> CHRYSIPP., *Frag. log. et phys.*, 512; PHILO, *Quod Deus sit immut.*, 31 Vol. II, p. 63, 3 (trad. di Roberto Radice).

<sup>150</sup> MICHAEL B. PAPAIZAN, *Stoic Ontology and the Reality of Time*, «Ancient Philosophy», 19, 1999, pp. 105-119, cit. p. 107.

tempo perde ogni forma di astrazione metafisica e si ancora alla realtà dei corpi esistenti. L'essere è totalmente immanente e il tempo non può che agire a questo livello: «tutto ciò che agisce e patisce deve essere corporeo. Non sono corporee solo l'anima e la divinità».<sup>151</sup> Ma Crisippo esprime anche alcune idee del tutto innovative: a) l'inesistenza del tempo nella sua compiutezza e totalità; b) la definizione impropria di passato e futuro, che si estendono infinitamente prima e dopo il presente; c) l'esistenza effettiva del solo presente, divisibile all'infinito in infiniti istanti. I concetti di αἰών e καιρός interessano, appunto, da vicino i due estremi opposti del discorso crisippeo: il tempo infinitamente grande del divino e l'istante minimo degli esseri generati. A ciò si aggiunga anche l'aspetto relativo alla circolarità del tempo, derivata da Aristotele e, in generale, dai filosofi presocratici. Questo elemento è ripreso e approfondito dagli stoici attraverso la teoria dell'ἐκπύρωσις e la concezione palingenetica dell'eterno ritorno, bene riassunta da Nemesio nel *De natura hominis*:

Οἱ δὲ Στωϊκοὶ φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανήτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατὰ τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἕκαστον <τῶν> ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενομένων ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι.

Invece gli Stoici dicono che, tornando i pianeti nello stesso punto, per longitudine e latitudine, dove era ciascuno di essi all'inizio, quando per la prima volta l'universo ebbe consistenza, in un determinato volgere di tempo si opera la deflagrazione e la distruzione delle cose, e di nuovo l'universo si volgerà dall'inizio allo stesso modo, e volgendosi di nuovo gli astri allo stesso modo si ripeterà senza mutamenti ciascuna delle cose avvenute nel ciclo precedente.<sup>152</sup>

Nella dottrina stoica è, quindi, presente il problema di conciliare una concezione materialistica - in base alla quale il tempo è una forza distruttiva che agisce sulla materia e ne determina un progressivo logoramento -, con la presenza di una forza divina creatrice, eterna e provvidenziale. Su questo punto resta significativo quanto espresso da Rodolfo Mondolfo:

<sup>151</sup> MAX POHLENZ, *La Stoa*, cit. p. 122.

<sup>152</sup> NEMESIUS, *De nat. hom.*, 38, 111, 14-20 (trad. di Moreno Morani e Giulia Regoliosi).

[...] i fatti addotti da Zenone, esaminati come fatti a sé, fuori di collegamenti sistematici, che tentassero ridurli a mezzi necessari all'attuazione di finalità superiori, si presentavano con un evidente carattere ateleologico [...] Solo sul terreno della legge ciclica (fatale e provvidenziale insieme), affermantesi come *Logos* divino nella cosmologia stoica, essi venivano a riconquistare quel carattere teleologico, che altrimenti perdevano. [...] se il momento successivo non è che annullamento dell'antecedente, senza inquadramento in un disegno che li superi entrambi, la spiegazione teleologica viene esclusa per entrambi. [...] l'infinità temporale dell'esistenza e della mutazione assume nello stoicismo [...] il carattere di un'infinita catena di causa e di effetti, che si estende senza limiti nel passato e si estenderà senza limiti nell'avvenire, per la eterna permanenza ed azione di una stessa forza, operante sopra una stessa materia, ingenerate e indistruttibili del pari entrambe. [...] ora il cosmo, essendo rivelazione dell'attività divina, s'identifica con la sua eternità (ἀγένητος ἀφθαρτος), ma attuando l'eternità propria attraverso le periodiche infinite vicende di distruzione e rigenerazione.<sup>153</sup>

Eternità e istante presente, materialismo e provvidenza divina, autodeterminazione e predeterminazione sono, quindi, concetti opposti sui quali la filosofia stoica cerca di trovare una forma di conciliazione. Per entrare nel vivo della questione, se esaminiamo le occorrenze di αἰών, ci imbattiamo in diverse testimonianze posteriori che attestano l'utilizzo del termine da parte di Crisippo. Nel *De lingua Latina* varroniano abbiamo l'attribuzione al filosofo di Soli della paretimologia di αἰών, normalmente attribuita ad Aristotele, segno che una riflessione sull'origine e sullo sviluppo semantico del termine doveva essere stata oggetto dell'interesse della prima Stoa, a partire dal confronto con il modello peripatetico. Scrive Varrone: «Aevum ab aetate omnium annorum; hinc aeviteruum, quod factum est aeternum: quod Graeci αἰῶνα, id ait Chrysippus esse ἀεὶ ὄν.», «*Aevum* viene dall'età di tutti gli anni. Da qui deriva *aeviterum*, e infine *aeternum*. Per i greci è αἰῶνα, che secondo Crisippo vale come ἀεὶ ὄν».<sup>154</sup> Nel lessico stoico l'eternità espressa attraverso αἰών sembra avere un duplice referente: essa può indicare sia la materia, sia il tempo divino, dove entrambi condividono questa qualità. All'affermazione riportata da Galeno secondo la quale: «[...] ἡ μὲν ὕλη διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἐστίν, ἀγένητός τε καὶ ἀφθαρτος οὖσα», «[...] la materia esiste per sempre ed è ingenerata e incorruttibile»,<sup>155</sup>

<sup>153</sup> RODOLFO MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2014.

<sup>154</sup> VARRO, *De ling. lat.*, VI, 11 (trad. di Roberto Radice).

<sup>155</sup> GAL., *De elementis sec. Hippocr.*, I 6. Vol. I p. 469 K (trad. di Roberto Radice).

possiamo accostare la testimonianza di Sesto Empirico, che attribuisce agli stoici la convinzione dell'esistenza di una forza che conferisce movimento alla materia, diffondendosi in essa. Detta forza agisce da sempre ed è identificabile con dio:

αὕτη οὖν ἡ δύναμις ἥτοι αὐτοκίνητος ἐστὶν ἢ ὑπὸ ἄλλης κινεῖται δυνάμει· καὶ εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρας κινεῖται, τὴν ἑτέραν \*\*\*\* ἀδύνατον εἶναι κινεῖσθαι μὴ ὑπ' ἄλλης κινουμένην, ὅπερ ἄτοπον· ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αὐτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ αἰδῖος. ἢ γὰρ ἐξ αἰῶνος κινήσεται ἢ ἀπὸ τινος χρόνου· ἀλλ' ἀπὸ τινος χρόνου μὲν οὐ κινήσεται· οὐ γὰρ ἔσται τις αἰτία τοῦ ἀπὸ τινος αὐτὴν χρόνου κινεῖσθαι. αἰδῖος τοίνυν ἐστὶν ἡ κινουσα τὴν ὕλην δύναμις καὶ τεταγμένως αὐτὴν εἰς γενέσεις καὶ μεταβολὰς ἄγουσα· ὥστε θεὸς ἂν εἴη αὕτη.

Una tale forza, poi, o si muove da sé o è mossa da altro, e se è mossa da un'altra allora è impossibile che quest'altra non sia mossa da un'altra ancora, a sua volta mossa. Ma questo è impossibile. C'è dunque una forza che si muove da sé e questa dovrà essere divina ed eterna. Essa verrà mossa o dall'eternità o a partire da un determinato momento; ma non potrà essere mossa da un tempo determinato, perché non ci sarebbe la causa del fatto che essa si mette in movimento da un certo momento. Dunque, la forza che muove la materia è eterna e la dirige ordinatamente nel senso della generazione e delle trasformazioni. Essa non sarebbe altro che dio.<sup>156</sup>

Tutto è eterno e, quindi, ingenerato: la materia esistente e il dio che la alimenta e «κυκλεῖ συνεχῶς ἅπαντα τὸν αἰῶνα», «la conduce in un moto ciclico che continua per tutta l'eternità».<sup>157</sup> Abbiamo così espressa la teoria fisica della temporalità stoica nel suo aspetto cosmico con la definizione delle leggi che governano materialmente e temporalmente l'universo. Αἰών è il tempo infinito del cosmo e di dio, in un punto del quale l'uomo si trova a vivere, tagliandolo, per così dire, in due eternità, due αἰῶνες che si estendono infinite l'una verso il passato, l'altra verso il futuro, procedendo, tuttavia, non in linea retta, ma in circolo.

Come si rapporta tutto ciò con il microcosmo umano? Passando dall'ambito della fisica a quello dell'etica, gli stoici dovettero cercare all'interno del loro sistema un orizzonte di senso per l'uomo. All'interno di questa disorientante eternità

---

<sup>156</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, IX, 75 (trad. di Roberto Radice).

<sup>157</sup> POSID., *Frag.* 80, 6; DIOD. SIC., I, 1, 3 (trad. di Giuseppe Cordiano e Marta Zorat).



cosmica, doveva risultare particolarmente pressante l'interrogativo ben espresso in questi passaggi da Marco Aurelio:

ὄλον, μικρόν ἐστι τὸ διάστημα [...]. μὴ οὖν ὡς πρᾶγμα...· βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον. ἐν δὴ τούτῳ τί διαφέρει ὁ τριήμερος τοῦ τριγενηίου;

Assolutamente piccola cosa è l'intervallo della nostra vita [...]. Non far quindi grande conto di quella piccola cosa. Piuttosto volgi lo sguardo dietro di te: un abisso di tempi; e davanti, un altro infinito. E allora qual è la differenza? Tre giorni? Una vecchiezza enorme?<sup>158</sup>

E ancora:

Πολλὰ περισσὰ περιελεῖν τῶν ἐνοχλούντων σοι δύνασαι ὄλα ἐπὶ τῇ ὑπολήψει σου κείμενα, καὶ πολλὴν εὐρυχωρίαν περιποιήσεις ἤδη σεαυτῷ <τῷ> τὸν ὄλον κόσμον περιειληφέναι τῇ γνώμῃ καὶ τὸν <ἄ>ίδιον αἰῶνα περινοεῖν καὶ τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐκάστου πράγματος ταχεῖαν μεταβολὴν ἐπινοεῖν, ὡς βραχὺ μὲν τὸ ἀπὸ γενέσεως μέχρι διαλύσεως, ἀχανές δὲ τὸ πρὸ τῆς γενέσεως, ὡς καὶ τὸ μετὰ τὴν διάλυσιν ὁμοίως ἄπειρον.

Col pensiero abbraccia il mondo tutto e concepisci il perenne evo dei tempi, e pensa la rapida trasformazione di ciascuna cosa particolare. Come breve è l'intervallo dalla nascita al momento della dissoluzione! Uno sterminato abisso prima della nascita e smisurato in modo eguale dopo la dissoluzione.<sup>159</sup>

Di fronte alla vertigine di αἰών, gli stoici tentarono di valorizzare l'esperienza umana in senso etico-morale attraverso l'elemento temporale. L'ενεστώτας - che solo esiste effettivamente e che rappresenta l'unica possibilità per l'uomo di vivere a pieno il breve tempo che gli viene concesso -, può salvaguardare la libera scelta dell'uomo all'interno delle rigide maglie imposte dall'εἰμαρμένη. Troviamo, così, un ulteriore punto di incontro con καιρός, declinato in un suo particolare derivato: quello di εὐκαιρία. Questo termine, che, in verità, non si trova mai letteralmente nei frammenti degli stoici antichi, fu oggetto di successiva teorizzazione in ambiente romano. Il termine viene trascritto in greco

---

<sup>158</sup> MARC. AUR., *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, IV, 50 (trad. di Enrico Turolla).

<sup>159</sup> *Ivi*, IX, 32 (trad. di Enrico Turolla).

da Cicerone in due passaggi, rispettivamente nel *De officiis* e nel *De finibus*. Nel primo passo l'arpinate, riprendendo le posizioni di Panezio, definisce il concetto di εὐκαιρία attraverso l'ormai abituale concetto di 'opportunità', collegato a quello di 'moderazione':

Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est. [...] Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece εὐκαιρία, Latine appellatur occasio. Sic fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur, ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum.

Diremo poi dell'ordine delle azioni e delle opportunità delle circostanze. [...] Per luogo di un'azione poi [gli Stoici] intendono la sua opportunità nel tempo; ed il tempo opportuno di un'azione si dice in greco εὐκαιρία, ed in latino *occasio*. Avviene così che questa moderazione, che interpretiamo nel senso che ho detto, sia la scienza dell'opportunità del tempo adatto all'azione.<sup>160</sup>

Cicerone descrive l'εὐκαιρία stoica come il momento giusto per compiere un'azione, ponendo al centro l'importanza dell'iniziativa del soggetto agente. Nel secondo passaggio viene aggiunta un'ulteriore sfumatura fondamentale legata alla realizzazione della virtù. Si introduce, così, un aspetto etico che si lega all'elemento temporale basato su una durata limitata e circoscritta:

[...] cum sit is bonorum finis, quem Stoici dicunt, omnis ista rerum corporearum aestimatio splendore uirtutis et magnitudine obscuretur et obruatur atque intereat necesse est. Et quem ad modum opportunitas - sic enim appellemus εὐκαιρίαν - non fit maior productione temporis - habent enim suum modum, quae oportuna dicuntur -, sic recta effectio - κατόρθωσις enim ita appello, quoniam rectum factum κατόρθωμα -, recta igitur effectio, item conuenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum est, ut naturae consentiat, crescendi accessionem nullam habet. Vt enim opportunitas illa, sic haec, de quibus dixi, non fiunt temporis productione maiora, ob eamque causam Stoicis non uidetur optabilior nec magis expetenda beata uita, si sit longa, quam si breuis [...].

---

<sup>160</sup> CIC., *De officiis*, I, 40, 142 (trad. di Leonardo Ferrero).

[...] posto questo termine estremo del bene sostenuto dagli Stoici, tutta codesta valutazione della realtà corporea è oscurata e sommersa dallo splendore e dalla grandezza della virtù e necessariamente si perde. E come l'opportunità (potremo rendere così il termine greco εὐκαιρία) non diventa maggiore per la durata del tempo (ciò che si dice opportuno ha infatti un proprio limite), così la realizzazione della rettitudine (traduco così il greco κατόρθωσις, dato che κατόρθωμα corrisponde ad «azione retta»), la realizzazione della rettitudine – dicevo –, o parimenti della convenienza, o infine il bene stesso che consiste nel raggiungere l'accordo con la natura, non comporta alcun supplemento di crescita. Difatti, come quell'opportunità così ciò che ho detto ora, non diviene maggiore per durata di tempo; e perciò – secondo il parere degli Stoici – la felicità nella vita non è da desiderare né da ricercare maggiormente se è lunga che se è breve [...].<sup>161</sup>

Il carattere temporalmente limitato - ma non per questo qualitativamente inferiore - della virtù, è fondamentale per capire l'importanza del concetto stoico di εὐκαιρία, soprattutto nel suo legame con αἰών. Nella dottrina stoica i due estremi temporali sembrano toccarsi e addirittura sovrapporsi fino a coincidere, grazie all'esercizio della virtù da parte del saggio. Questo aspetto è stato indagato da Victor Goldschmidt, in un lavoro interamente dedicato alla definizione della temporalità stoica: *Le système Stoïcien et l'idée de temps*.<sup>162</sup> Goldschmidt propone un'analisi penetrante dell'aspetto dicotomico insito nella teoria stoica del tempo. Vista la frammentarietà delle testimonianze di Crisippo e la scarsità delle occorrenze di αἰών e καιρός all'interno dei frammenti pervenutici, egli tenta di rileggere questo aspetto attraverso la lente di Marco Aurelio. Nei *Pensieri*, infatti, sono riproposti tutti i nuclei concettuali salienti a proposito del rapporto tra eternità cosmica ed effettività del momento presente, che si lega al passaggio dalla fisica all'etica stoica. Secondo Goldschmidt, in Crisippo sarebbe presente «une négligence sur la terminologie» in relazione alla definizione dell'infinità del tempo, alla quale avrebbe posto rimedio proprio l'utilizzo di αἰών da parte dell'imperatore filosofo. Nei suoi scritti «le temps infini, correspondant au vide, prend un nom précis, celui qu'on a coutume de traduire par: éternité (αἰών)»,<sup>163</sup> cosa che, ad esempio, possiamo osservare benissimo nella sentenza: «Ποταμός

---

<sup>161</sup> CIC., *De fin.*, III, 14, 45 (trad. di Nino Marinone).

<sup>162</sup> VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

<sup>163</sup> GOLDSCHMIDT, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, cit. p. 39.

τίς ἐστι τῶν γινομένων καὶ ῥεῦμα βίαιον ὁ αἰών», «la totalità dei tempi è quasi un fiume, formato dagli eventi; corrente che a forza travolge».<sup>164</sup> Data la definizione di tempo infinito, si pone però il problema di indagare in cosa consista l'istante presente, che divide il tempo in due eternità: passata e futura. Per farlo, dobbiamo necessariamente effettuare un «passage a la morale», ambito nel quale è possibile ricercare un senso umano allo scorrere del tempo. La concezione stoica dell'istante vissuto eticamente si muove in una direzione piuttosto elitaria, strettamente legata alla vita del saggio, e ha il suo fondamento in un precetto che Diogene Laerzio attribuisce a Zenone e che consiste nel «τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν»,<sup>165</sup> nel «vivere conformemente alla natura». Questa espressione lascia, però, aperta la questione della libera scelta dell'uomo in relazione alla predeterminazione divina. Come afferma Goldschmidt: «le flux continu et inconsistant de l'éternité ne se réalise en temps que par un acte qui vient le délimiter et le stabiliser en présent. Soutenir cet acte et l'étendre au point de déterminer une période cosmique, n'appartient qu'à Dieu. De cet acte total, les événements qui nous adviennent, nous apportent autant de fragments, enserrés dans autant de presents étroitement limités».<sup>166</sup> Compito del saggio è, a questo punto, riuscire a scorgere nella frammentata realtà del presente l'eternità dei tempi stabilita dalla πρόνοια divinità, attraverso un continuo esercizio di riappropriazione del proprio tempo vissuto e la continua pratica della virtù. Questo processo unisce in sé un piano etico-morale, basato su una concreta scelta da compiere in ogni istante presente, e un piano mistico-religioso, attraverso il quale il saggio riesce a contemplare in esso l'intero αἰών. A questa pratica basata sulla continua riconquista del presente gli stoici davano il nome di εὐκαιρία, concetto attraverso il quale fu possibile salvare la libertà di scelta morale del soggetto all'interno di una cosmologia di impianto deterministico. Il precetto di Zenone di vivere in conformità con la natura comporta, infatti, una partecipazione attiva del soggetto, che deve scegliere di conformarsi in ogni momento presente alla legge naturale ed eterna della provvidenza divina, e: «met l'accent sur l'actualisation, *hic et nunc*, de la raison; l'activité morale s'exerce nécessairement dans le concret et requiert, avec le discernement, le choix».<sup>167</sup> La cooperazione dell'uomo con l'universo e quindi con Dio diventa per il saggio un

---

<sup>164</sup> MARC. AUR., *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, IV, 43 (trad. di Enrico Turolla).

<sup>165</sup> DIOG. LAERT., VII, 87.

<sup>166</sup> GOLDSCHMIDT, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, cit. p. 122.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 140.

atto necessario di εὐκαιρία. Ma, nonostante l'εὐκαιρία sia necessariamente limitata sul piano temporale, non per questo essa è inferiore da un punto di vista qualitativo. Anzi, attraverso di essa il saggio riesce raggiungere uno stato di beatitudine che lo ricongiunge all'eternità divina; l'εὐκαιρία dell'uomo si ricongiunge in senso mistico-religioso all'αἰών del cosmo:

Le présent de l'initiative et l'inertie d'une durée qui s'écoule interminablement ont leurs équivalents rigoureux dans le vie cosmique. [...] Dieu, à l'égard de l'éternité, procède comme le sage à l'égard de sa propre vie; il arrête le flux, réalise le non-être et concentre dans une totalité achevée, une dispersion infinie: il fait passer à l'acte une virtualité évanescence. Ces deux aspects ou, selon l'expression de Chrysippe, ces deux «acceptions» du temps, present limité et *aiôn* infini, sont longuement examinés dans le livre de Marc-Aurèle, sans que la portée physique de l'analyse se sépare jamais de l'intention morale. On distingue dans les textes deux mouvements en sens opposés: le present de nos illusions que nous voudrions étendre aux dimensions de la vie universelle, va être ramené à un instant infinitesimal où se dissout la vie cosmique tout entière; l'inverse, le present instantané, ressaisi et déterminé par l'initiative morale va s'élargir jusqu'aux confins des périodes cosmiques, de la manière à inclure celles-ci dans ses propres limites.<sup>168</sup>

Secondo questa prospettiva, l'imperativo morale di Marco Aurelio: «συμμημόνευε, ὅτι μόνον ζῆ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον», «ricordati che ciascuno vive questo istante ch'è presente»,<sup>169</sup> non esprime affatto l'idea di un *carpe diem* edonistico, legato all'afferrare le gioie presenti come unica forma di consolazione all'insensatezza dell'esistenza e nemmeno corrisponde all'idea epicurea di concentrarsi sul presente vissuto, per esorcizzare il momento angoscioso della morte. Esso rappresenta nella riflessione stoica il tentativo di creare un varco temporale che, attraverso il momento presente, permetta all'uomo di riconoscere l'eterno disegno provvidenziale della divinità. Ricongiungersi alla dimensione di αἰών attraverso un καιρός offerto dalla provvidenza divina e opportunamente colto: un εὐκαιρος, appunto. Ci sembra di scorgere questo aspetto in alcuni ispirati passaggi di Marco Aurelio: «ἕως δὲ ἐκείνης ὁ καιρός ἐφίσταται, τί ἀρκεῖ; τί δὲ ἄλλο ἢ θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν», «Nel frattempo, finché il καιρός non

---

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>169</sup> MARC. AUR., *Tὰ εἰς ἑαυτὸν*, III, 10.

giunga, di cosa hai bisogno? Nient'altro che venerare e benedire gli dèi, far del bene agli uomini»,<sup>170</sup> in cui si pone l'accento sul carattere provvidenziale del momento stabilito da Dio. Ma, se il *καιρός* giunge per volere divino, è compito dell'uomo farlo diventare 'εὔ', propizio: «Πᾶν μοι συναρμόζει ὁ σοὶ εὐάρμοστόν ἐστιν, ὧ κόσμῳ· οὐδέν μοι πρόωρον οὐδὲ ὄψιμον ὁ σοὶ εὐκαιρον. πᾶν μοι καρπὸς ὁ φέρουσιν αἱ σαι ὥραι, ὧ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα», «Tutto quello che a te, o mondo, conviene, tutto a me pure conviene. Tutto quello che è per te εὐκαιρος non è per me né intempestivo né tardo; per me è frutto tutto quello che le tue stagioni vengono recando, o natura. Da te ogni cosa, in te ogni cosa, verso te ogni cosa».<sup>171</sup> E ancora: «τὸν δὲ καιρὸν καὶ τὸν ὅρον δίδωσιν ἡ φύσις [...]. καλὸν δὲ ἀεὶ πᾶν καὶ ὠραῖον τὸ συμφέρον τῷ ὄλῳ. ἢ οὖν κατάπαυσις τοῦ βίου ἐκάστῳ οὐ κακὸν [...]. ἀγαθὸν δὲ εἶπερ τῷ ὄλῳ καίριον καὶ συμφέρον καὶ συμφερόμενον. οὕτως γὰρ καὶ θεοφόρητος ὁ φερόμενος κατὰ ταῦτὰ θεῶ καὶ ἐπὶ ταῦτὰ τῇ γνώμῃ φερόμενος.», «Natura fissa il *καιρός* e il limite [...]. E bello e sempre opportuno nel tempo, è tutto ciò che conferisce utilità all'universo. Conseguenza: quando per l'uomo termina il corso della vita, ciò non rappresenta sventura per l'individuo [...]. Comunque, invece, rappresenta una buona operazione, conveniente, utile al Tutto e cospirante con i suoi fini. Per tal modo, infatti, si può dire anche spinto dalla Divinità chi si lascia trasportare nella medesima direzione per la qual Iddio procede, e trasportare a questa medesima direzione con piena facoltà di mente».<sup>172</sup> La compenetrazione tra l'elemento divino e la natura è totale nella dottrina stoica. L'adesione dell'uomo al progetto divino è indispensabile, poiché non esiste utile per l'universo che non lo sia anche per l'uomo e viceversa. Il riconoscimento della bontà di *καιρός* è compiuto dall'individuo con un atto intellettuale e coinvolge la *γνώμη*, facoltà razionale che richiede una libera scelta e chiama in causa la capacità di giudizio e la coscienza. Giungiamo così all'ultimo punto: l'aspetto mistico dell'unione fra *καιρός* e *αἰών*, la contemplazione dell'eternità in un unico istante di beatitudine: l'*εὐδαιμονία* stoica. Vi è, infatti, una potenziale connessione tra corpo fisico, anima immateriale ed eternità del cosmo che unisce il microcosmo individuale al macrocosmo naturale e divino. A questa corrispondenza alludono numerosi passaggi di Marco Aurelio: «Ἐνθυμήθητι πόσα κατὰ τὸν αὐτὸν ἀκαριαῖον χρόνον ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν ἅμα

<sup>170</sup> *Ivi*, V, 33 (trad. mia).

<sup>171</sup> *Ivi*, IV, 23 (trad. di Enrico Turolla).

<sup>172</sup> *Ivi*, XII, 23 (trad. di Enrico Turolla).

γίνεται σωματικὰ ὁμοῦ καὶ ψυχικά, καὶ οὕτως οὐ θαυμάσεις εἰ πολὺ πλείω, μάλλον δὲ πάντα τὰ γινόμενα ἐν τῷ ἐνί τε καὶ σύμπαντι, ὃ δὴ κόσμον ὀνομάζομεν, ἅμα ἐνυφίσταται», «Considera quanti fatti, nello stesso istante, avvengono contemporaneamente in ciascuno di noi, fatti fisici e spirituali. E così non sorgerà in te senso alcuno di meraviglia se fatti in numero molto più grande (anzi tutti i fatti che via via avvengono) hanno luogo in quell'unico e totale organismo che noi chiamiamo mondo». <sup>173</sup> L'anima, in quanto immateriale, ha la possibilità di trascendere l'esperienza corporea e divenire a tutti gli effetti parte del tutto che la circonda, fondendosi con l'eternità dei tempi passati e futuri. L'effettiva durata di una vita non cambia in nulla le sue possibilità di fondersi con il tutto divino; ciò che è raggiunto nel singolo istante, è acquistato per l'eternità:

ἔτι δὲ περιέχεται τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κενὸν καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ καὶ εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται καὶ τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς οὐδὲ περιττότερον εἶδον οἱ πρὸ ἡμῶν, ἀλλὰ τρόπον τινὰ ὁ τεσσαρακοντούτης, ἐὰν νοῦν ὅποσονοῦν ἔχη, πάντα τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα ἐώρακε κατὰ τὸ ὁμοειδές.

Ma ancora quest'anima va trascorrendo per il mondo tutto quanto e per lo spazio vuoto che lo circonda e per la forma di lui; si distende anche nell'infinità dei tempi e intende i cicli di novelle nascite che fanno nuovo il tutto; con la forza della sua mente l'anima pensa e vede che i posteri non vedranno nulla di nuovo, come nulla di più hanno veduto gli uomini che furono prima di noi. Bensì comprendo che in certa guisa l'uomo di quarant'anni, purché fornito comunque di forza mentale, ha ormai veduto tutto quello che già poteva avvenire, e tutto quello che potrà avvenire, secondo un rapporto di uniformità. <sup>174</sup>

L'uomo è chiamato ad avere un ruolo attivo nella scoperta e nella realizzazione di questa pienezza, comprimendo il tempo dell'αἰών all'interno di un solo istante εὐκαιρος, l'istante dove si realizza l'εὐκαιρία e con essa l'aspirazione alla felicità. Essa «est une condition divine et réclame l'éternité» ed essendo legata necessariamente al tempo, nella dottrina stoica è resa accessibile al saggio:

---

<sup>173</sup> *Ivi*, V, 25 (trad. di Enrico Turolla).

<sup>174</sup> *Ivi*, XI, 1 (trad. di Enrico Turolla).

La perfection n'est donc pas solidaire du temps qui s'écoule et qui paraît s'enfler et s'allonger. Mais elle n'est cependant pas hors du temps, et même le temps peut nous donner une image parfait pour la comprendre. Non pas, sans doute, le temps qui s'étale, mais ce que le Grecs appellent l'*instant opportun*, c'est-à-dire l'instant précis où l'initiative s'accorde parfaitement avec l'événement. Ici, nous avons un mode temporel qui par définition, ne gagne rien à se prolonger et qui, aux yeux des Stoïciens, montre une fois de plus le caractère dérivé du temps: l'instant opportune se définit par l'adaptation parfaite de deux réalités; le bonheur est cet instant où l'homme est entièrement d'accord avec la nature. Il est très remarquable que cette théorie de l'εὐκαιρία n'intervienne pas, d'après l'exposé cicéronien, dans l'étude de l'acte moral (bien qu'elle puisse l'éclairer et même le définir), mais bien dans l'étude du bonheur (lequel serait plutôt, si l'on peut dire, une opportunité permanente). C'est que le bonheur durable et qui «veut l'éternité» doit être recherché dans le temps, et dans ce que le temps offre de plus sensiblement achevé. [...] Cette εὐκαιρία est parfaite; on voit aussitôt que toute prolongation de durée, au lieu de la perfectionner, la détruirait.<sup>175</sup>

La definizione del concetto di felicità come καιρός che si fa permanente, estendendosi fino all'αἰών, rappresenta un'intuizione filosofica notevole. Nello stoicismo ciò è possibile grazie al rispecchiamento tra le componenti fisica ed etica della dottrina, che permette di superare l'impasse e i rischi derivanti dalla teorizzazione di un sistema totalmente deterministico. Αἰών e καιρός fungono qui da ponte concettuale tra le dimensioni del tempo cosmico ed umano. Si può affermare che i due concetti trovano nella Stoa una delle loro espressioni più complete e produttive, riuscendo a conciliare la realtà temporale concreta ma inafferrabile dell'uomo, con il suo bisogno di durare oltre se stesso, indagando sul mistero del tempo che lo circonda, che esiste da prima ed esisterà dopo di lui. Per citare un ultimo passo di Marco Aurelio, posto, non a caso, a suggello della sua opera:

Ὅτι τὸ εὐκαιρον μόνον ἀγαθὸν καὶ ᾧ τὸ πλείους κατὰ λόγον ὀρθὸν πράξεις ἀποδοῦναι τῷ ὀλιγωτέρας ἐν ἴσῳ ἐστὶ καὶ ᾧ τὸν κόσμον θεωρῆσαι πλείονι ἢ ἐλάσσονι χρόνῳ οὐ διαφέρει, τούτῳ οὐδὲ ὁ θάνατος φοβερὸν.

Colui che considera come unico bene l'istante propizio, e che considera allo stesso modo aver compiuto azioni secondo una ragione retta in numero maggiore o

---

<sup>175</sup> GOLDSCHMIDT, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, cit. pp. 202-203.



minore, a cui non fa differenza l'aver contemplato il mondo per un tempo più lungo o più breve: a costui nemmeno la morte fa paura.<sup>176</sup>

### 3.2) Personificazioni divine del tempo nel mondo ellenistico e imperiale

Nel condurre la mia analisi di αἰών e καιρός, ho cercato di far emergere come la valenza semantica dei due vocaboli si specializzi progressivamente in direzione temporale. A partire dall'età ellenistica questo sviluppo assume dei caratteri del tutto particolari, in linea con dinamica religiosità dell'epoca e con i suoi vivaci e complessi fenomeni sincretici, nei quali i continui contatti con l'oriente ebbero un peso decisivo. Vengono, infatti, aggiunti e adattati al tradizionale pantheon greco numerosi culti importati dall'Egitto e dal vicino oriente; all'interno dell'ampio mondo culturale di lingua greca si ricercano nuove forme di espressione religiosa, spesso connotate da un forte irrazionalismo e misticismo. È il caso, ad esempio, dei culti misterici che a partire da quest'epoca godono di una crescente popolarità. In questo generale contesto, anche il lessico riferito al tempo è oggetto di particolari forme di personificazione e divinizzazione, a cui corrisponde anche una fiorente tradizione all'interno delle arti figurative, che godette di notevole diffusione e permeabilità sociale. Sia Αἰών che Καιρός subiscono questo processo (come, del resto, Χρόνος),<sup>177</sup> finendo per diventare delle vere e proprie divinità temporali, con tanto di apparati culturali e specifici riti ad essi dedicati. Della loro presenza abbiamo ampie tracce all'interno di testi molto eterogenei, che ci permettono di ricostruire un quadro piuttosto variegato del fenomeno in questione. La precedente storia semantica di αἰών e καιρός agevolò e favorì questo sviluppo. Abbiamo spesso sottolineato come entrambi i vocaboli gravitassero in larga misura attorno alla sfera del sacro. Non ci sorprende, a questo punto, che in epoca ellenistico-imperiale questo aspetto si intensifichi

---

<sup>176</sup> MARC. AUR., *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, XII, 35 (trad. mia).

<sup>177</sup> Di Χρόνος non mi occuperò nel dettaglio in questo studio, se non per riportare qualche dato di volta in volta utile al contesto. Mi limito a citare alcuni lavori che trattano la questione in maniera approfondita. Si vedano: MAZZUCHELLI, BRACALI, *Rapsodie del Tempo*, cit. pp. 15-29 e D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. pp. 45-62; 112-142 e ANNALISA CAPUTO, *Quando le parole ci guardano. Un percorso interdisciplinare tra Kronos, Chronos, Aion e Kairos*, «Logoi.ph», V, 14, 2019, pp. 182-214. Questi studi trattano, in particolare, della fondamentale differenza a partire dal mito greco tra il Κρόνος esiodeo, padre di Zeus e Χρόνος, la personificazione del tempo, la cui origine è da rintracciare in ambiente orfico.

ulteriormente. La religiosità ellenistica, come è noto, abbonda di manifestazioni culturali basate sulla personificazione di concetti e idee astratte. È quasi naturale, quindi, che αἰών e καιρός rappresentassero dei candidati ideali per dare forma concreta alle nuove istanze filosofiche e religiose, soprattutto in relazione ai molteplici aspetti che, da diverse angolature, possono riguardare il tempo e le sue mutevoli ed enigmatiche definizioni.

### 3.2.1) Αἰών

La personificazione di Αἰών non è un'esclusiva prerogativa ellenistica, sebbene sia soprattutto in quest'epoca che, come già notava Degani, «si va diffondendo un culto di Aion e [...] anche il termine è quasi costantemente caricato di valori magici e religiosi».<sup>178</sup> Vi sono, in realtà, due importanti precedenti di età classica, già menzionati: il frammento 52 di Eraclito e il verso degli *Eraclidi* di Euripide. Questi due esempi stanno ad indicare che era certamente già presente all'interno del mondo greco una tendenza a considerare αἰών, se non come una vera e propria divinità, almeno come forza operante, connessa con una particolare idea di tempo e con il concetto di 'forza vitale'. Esistevano, quindi, già delle premesse affinché il concetto astratto potesse subire in una fase successiva un definitivo processo di reificazione. È, però, nelle epoche successive che troviamo in massima parte le ricorrenze di Αἰών, all'interno di testi molto più tardi. Assolutamente *sui generis* è un epigramma attribuito a Platone, contenuto nell'*Antologia Palatina*, la cui autenticità è, in realtà, controversa:

Αἰών πάντα φέρει· δολιχὸς χρόνος οἶδεν ἀμείβειν  
οὔνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην.

Αἰών si porta dietro ogni cosa; un lungo corso di tempo sa cambiare  
il nome, la forma, la natura e anche la sorte.<sup>179</sup>

In questo caso, la personificazione di αἰών come forza temporale attiva è evidente, visto il ruolo di soggetto agente che assume. Eccettuato questo esempio isolato, le altre occorrenze di Αἰών non si riscontrano in singoli autori appartenenti al canone greco ellenistico. La sua personificazione è, invece, assai

---

<sup>178</sup> DEGANI, *AION*, cit. p. 98.

<sup>179</sup> PLAT., *Epigr.* 31; ANTH. GRAEC., IX, 51 (trad. mia).

frequente nei *corpora* delle maggiori religioni misteriche, o all'interno di scritti di natura magico-esoterica. Fra di essi citiamo almeno gli *Inni Orfici*, il *Corpus Hermeticum*, i *Papyri magicae* e - caso molto interessante -, *Il romanzo di Alessandro*. Per quanto riguarda queste fonti, è ancora una volta Degani a offrire un'analisi di partenza, ponendo la questione, molto dibattuta, degli influssi orientali nello sviluppo del valore mistico-religioso di αἰών. Lo studioso, mantenendosi a distanza da quello che egli definisce «un orientalismo integrale ed estremista, [...] ovvero quella tendenza a cercare a tutti i costi le sorgenti del pensiero greco nell'Oriente»,<sup>180</sup> preferisce adottare un punto di vista intermedio, che senza negare ogni possibile legame con le tradizioni religiose orientali, ricerca eventuali influenze all'interno di entrambe le culture. Del resto, il fatto che αἰών fosse una parola «susceptibile a caricarsi di tinte eventiche ed escatologiche» e che «- quale l'abbiamo delineata attraverso i testi – si prestasse benissimo ad entrare a far parte del linguaggio di una corrente religiosa»,<sup>181</sup> non necessariamente dovrà essere ricercato *in toto* al di fuori della grecità. È, altresì, vero che il rapporto con l'oriente deve aver giocato la sua parte e non sorprende che questo aspetto abbia avuto i suoi esiti maggiori proprio a partire dall'età ellenistica, dove i contatti e i fenomeni di compenetrazione si fecero necessariamente più frequenti. Per ammissione dello stesso Degani: «oggi i più riconoscono che una notevole serie di problemi, di intuizioni, di idee orientali fecondò il nascente pensiero greco preparandolo e avviandolo alla filosofia».<sup>182</sup> In ogni caso, abbiamo visto che αἰών non è mai stato un termine qualsiasi; sin dai suoi primi utilizzi è stato «vissuto nell'immediatezza di un evento che incide sulla vita umana e fa presente all'uomo, in uno con i limiti invalicabili del suo *hic et nunc*, anche l'Altro che lo trascende, ovvero la periferia del Periechon, l'estità dell'*Ubique et semper*».<sup>183</sup> È inevitabile, quindi, che soltanto considerando l'apporto delle diverse tradizioni culturali sarà possibile giungere a una sintesi compiuta.

Ma torniamo, ora, all'esame delle ricorrenze di Αἰών. All'interno degli *Orphica* possiamo trovare un caso rilevante di personificazione. È inserito nel proemio, nella lunga lista di divinità invocate da Orfeo a comporre la preghiera rituale con la quale il musico-poeta intende far apprendere al figlio Museo i suoi sacri riti:

---

<sup>180</sup> DEGANI, *AIQN*, cit. pp. 100-101.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 98.

Ἄτλαντός τε καὶ Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχύν  
καὶ Χρόνον ἀέναον καὶ τὸ Στυγὸς ἀγλαὸν ὕδωρ  
μειλιχίους τε θεούς, ἀγαθὴν τ' ἐπὶ τοῖσι Πρόνοιαν [...]

e la forza molto soverchiante di Atlante e di Αἰών  
e Χρόνος che sempre scorre e l'acqua splendente di Stige  
e gli dèi miti e tra loro la buona Provvidenza [...]<sup>184</sup>

Secondo Gabriella Ricciardelli, in questo contesto «non è facile precisare il rapporto tra Aion e Tempo».<sup>185</sup> Mentre Χρόνος ha qui la proprietà di scorrere ininterrottamente, Αἰών è descritto come una «forza molto soverchiante» (ὑπείροχον ἰσχύν), accanto ad Atlante. I due sono descritti come i cardini su cui si sostiene il cosmo. Atlante, secondo la tradizione più diffusa, è figlio dell'oceanina Climene, divinità associabile con l'elemento acquatico. Non a caso, nel verso precedente viene nominato anche Oceano, assieme alle figlie. L'altra forza che sostiene il cosmo ne potrebbe essere la controparte e rappresentare, quindi, una forza celeste. Nella religiosità ellenistica Αἰών finirà, infatti, per essere spesso identificato con il sole, corpo celeste che ben rappresenta le sue peculiari valenze semantiche: la forza vitale, l'eterna durata e il continuo rinnovamento.

Per quanto riguarda i *Papyri magicae*, si tratta di lunghe liste di invocazioni, formule, inni e rituali provenienti dall'Egitto greco e romano, databili tra il II sec. a. C. e il V d. C. e composti da materiali molto eterogenei. Αἰών vi compare con frequenza considerevole tanto che questi testi ci permettono di approfondire la questione della sua identificazione con la divinità solare. Accanto a invocazioni più comuni che richiamano al noto significato di eternità, come: «ὀρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων», «adoro il dio eterno, l'Αἰών di ogni cosa»,<sup>186</sup> vi sono, infatti, formule più elaborate che qualificano Αἰών come divinità solare: «θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάτου, ἀθανάτω πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων», «Io, nato mortale e generato da un grembo mortale, sono stato trasformato da uno smisurato potere e dall'incorruttibile mano destra e con spirito immortale, l'immortale Αἰών e

---

<sup>184</sup> ORPHICA, *Hymni*, P, 27-29 (trad. di Gabriella Ricciardelli).

<sup>185</sup> *Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2000, cit. p. 229.

<sup>186</sup> *Pap. Gr. Mag.*, I, 309 (trad. mia).

signore del diadema infuocato».<sup>187</sup> L'immagine evoca il fuoco e, per esteso, il sole, cosa del resto confermata dagli epiteti riferiti ad Αἰών nei versi successivi. Questi sono curiosamente affiancati dalla traslitterazione di vocaboli di lingua semitica, riconducibili a invocazioni divine proprie della religione ebraica: «πυρίπολε, πεντιτερουνι, φωτὸς κτίστα (οἱ δὲ· συνκλειῖστα) Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε ψυρινφευ, πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως ωαῖ, πυριχαρῆ ἔλουρε, καλλίφως αζαῖ, Αἰών αχβα, φωτοκράτωρ πεππερ προπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, [...]».<sup>188</sup> Qui, tutti gli epiteti di lingua greca presentano elementi legati al fuoco e alla luce, tipici di una divinità solare. Possiamo, infine, trovare altri due frammenti in cui Αἰών viene accostato direttamente al sole. Il primo, in quanto figlio di Helios stesso: «χαῖρε, Ἥλιε· σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἀγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἰδρύσας ἀοράτῳ φάει / Ορκορηθαρα. σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰώνος [...]», «Salve o Helios, perché tu sei colui che ha stabilito se stesso nella luce invisibile sopra il santo firmamento / ORKORĒTHARA / Tu che sei il padre del rinascente Αἰών»;<sup>189</sup> il secondo in quanto Râ, dio egizio del sole: «ὁ τῶν ὄλων δεσπότης, ὁ Αἰών τῶν Αἰώνων· σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ, Ρᾱ, Πᾱν», «Signore di ogni cosa, Eone degli Eoni, tu che sei colui che regna sull'universo, Râ, Pan».<sup>190</sup> Il sole, in questi ultimi frammenti, si carica di evidenti significati mistico-religiosi, fino a divenire immagine della suprema divinità, che regna sull'intero cosmo e lo comprende. Egli è anche Πᾱν, il Tutto. Con riferimento a questi testi, D'Anna lo definisce: «l'eterno principio immutabile da cui procede ogni cosa e l'esistenza stessa concepita come manifestazione concreta dell'essere divino».<sup>191</sup>

Se ci spostiamo un istante ad analizzare altre forme narrative, è possibile riscontrare anche nel *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo Callistene - una raccolta di racconti costituitasi in ambiente greco-alessandrino a partire dal III secolo -, un'ulteriore conferma del legame di Αἰών con il culto solare. In questo caso, è significativo che sia associato alla figura di Alessandro, le cui origini divine risalirebbero, appunto, al dio Sole. Secondo la narrazione, Alessandro avrebbe raggiunto le coste della Libia e si sarebbe recato presso il santuario di Ammone, poiché la madre gli aveva rivelato di essere il figlio di questo dio. Ammone nella religione egizia è ritratto con testa e corna di ariete ed è ricordato in quest'ambito per la sua fusione con Râ, dio del Sole, dando origine alla divinità sincretica

<sup>187</sup> *Pap. Gr. Mag.*, IV, 517-522 (trad. mia).

<sup>188</sup> *Pap. Gr. Mag.*, IV, 590-595 (trad. mia).

<sup>189</sup> *Pap. Gr. Mag.*, VII, 508-510 (trad. mia).

<sup>190</sup> *Pap. Gr. Mag.*, IV, 2190-92 (trad. mia).

<sup>191</sup> D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 153.

Amon-Ra. Giunto presso il santuario, Alessandro avrebbe ricevuto questo oracolo dal dio:

Ὡ βασιλεῦ, σοὶ Φοῖβος ὁ μηλόκερως ἀγορεύω·  
εἶγε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράτοισι νεάζειν,  
κτίζε πόλιν περιφημον ὑπὲρ Πρωτηίδα νῆσον,  
ἧς προκάθητ' <Αἰών> Πλουτώνιος αὐτὸς ἀνάσσων  
<πενταλόφοις κορυφαῖσιν ἀτέρμονα κόσμον ἐλίσσων.>

O re, ti parla Febo, corna d'ariete  
se vuoi restare giovane nei secoli immune da vecchiezza,  
fonda una città famosa oltre l'isola di Proteo,  
cui presiede signoreggiando Αἰών Plutonio,  
che dalle creste delle cinque alture svolge il mondo infinito.<sup>192</sup>

Il riferimento è, ovviamente, alla fondazione di Alessandria; sulla corretta identificazione di Αἰών Πλουτώνιος gli interpreti, però, non sono giunti a una risposta univoca. Secondo Richard Stoneman: «Aion Plutunios è un modo criptico per identificare il dio con Serapide, la cui iconografia combinava tratti di Zeus e di Ade».<sup>193</sup> Questo culto doveva godere di un'ampia diffusione ad Alessandria e la sua identificazione con Serapide doveva essere assai probabile in età ellenistica. Serapide, infatti, divinità frutto anch'essa di un sincretismo greco-egizio, era considerata la divinità principale durante il regno dei Tolemei ed era associata ad Helios. Possiamo, quindi, trarre le medesime conclusioni per Αἰών, qui descritto, fra l'altro, nell'atto di srotolare il cosmo, attraverso l'impiego di ἐλίσσω, verbo usato anche per descrivere il movimento del sole.

Se diamo un ultimo sguardo ai *Corpora* mistico-esoterici, sembra che αἰών costituisca una presenza costante anche all'interno del *Corpus Hermeticum*, uno dei massimi esempi del sincretismo religioso di epoca imperiale (sec. II-III d. C.), dove è presente sia nell'ormai consolidato significato di 'eternità', sia in veste di divinità personificata. Nella sezione XI, Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν, ricorre ben 27 volte:

Ἄκουε, ᾧ τέκνον, ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν. <ὁ> θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰών δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ

---

<sup>192</sup> *Historia Alexandri Magni*, I, 30, 6 (trad. di Tristano Gargiulo).

<sup>193</sup> *Il romanzo di Alessandro*, a cura di Richard Stoneman, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, 2007, cit. p. 525.

χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ὡσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἢ εὐδαιμονία,] ἢ σοφία· τοῦ δὲ αἰῶνος ἢ ταυτότης· τοῦ δὲ κόσμου ἢ τάξις· τοῦ δὲ χρόνου ἢ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἢ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος· ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχὴ· τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία· τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις· τοῦ δὲ χρόνου αὐξήσις καὶ μείωσις· τῆς δὲ γενέσεως ποιότης <καὶ ποσότης>. ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ.

Ascolta, o figlio, come stanno le cose su Dio. Su tutto. Dio, l'eternità, il mondo, il tempo, il divenire. Dio crea l'eternità, l'eternità il mondo, il mondo il tempo, il tempo il divenire. L'essenza di Dio è, per così dire, [il bene, il bello, la felicità], la saggezza. L'essenza dell'eternità è l'essere identica a se stessa; del mondo l'ordine, del tempo il mutamento, del divenire la vita e la morte. L'energia di Dio sono l'intelletto e l'anima; dell'eternità la durata e l'immortalità, del mondo l'apocatastasi e l'apocatastasi opposta, del tempo la crescita e la diminuzione. Del divenire la qualità [e la quantità]. Dunque, l'eternità è in Dio, il mondo nell'eternità, il tempo nel mondo, il divenire nel tempo. E mentre l'eternità è immobile intorno a Dio, il mondo si muove nell'eternità, il tempo si compie nel mondo e il divenire diviene nel tempo.<sup>194</sup>

In epoca imperiale, Αἰὼν sembra assorbire la stratificazione delle sfumature semantiche sviluppatasi nel corso del tempo. In questo caso, è presente l'accezione extra-temporale di matrice platonica, secondo il noto rapporto gerarchico che la antepone a Χρόνος. La creazione del cosmo avviene attraverso momenti prefissati e αἰὼν ne rappresenta il primo stadio: «Dio, dunque, nell'atto stesso di porsi come creatore, manifesta l'eternità come sua propria «natura», come «luogo» in cui e per cui le cose sono in modo originario, assoluto e identiche a se stesse».<sup>195</sup> Il termine compare come entità divina effettiva in altri passaggi del *Corpus*; in questi casi, i traduttori tentano di renderlo con il termine 'Eone', come avverrà anche negli scritti gnostici. Nel primo caso abbiamo l'esposizione di una dottrina mistica, secondo la quale è l'uomo stesso a essere chiamato a divenire

---

<sup>194</sup> CORP. HERM., *Noῦς πρὸς Ἐρμῆν*, XI, 2 (trad. di Valeria Schiavone).

<sup>195</sup> *Corpus Hermeticum*, a cura di Valeria Schiavone, Milano, BUR Rizzoli, 2001, cit. p. 193.

Eone e a fondersi in un tutt'uno con la divinità, richiamando alcuni aspetti presenti in Marco Aurelio:

ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισιάσης τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰῶν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν· μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἡγήσαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζώου ἦθος· [...] καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν.

Se dunque non ti rendi uguale a Dio, non potrai concepire Dio; solo il simile, infatti, è comprensibile per il simile. Accresci te stesso fino a raggiungere una grandezza incommensurabile; liberati con un balzo da ogni corpo, va al di là di ogni tempo, diventa Αἰών/Eone e concepisci Dio. Dopo esserti posto in questa condizione in cui niente ti è impossibile, pensati immortale e capace di ogni cosa, di ogni arte, di ogni scienza, di ogni comportamento vivente. [...] Pensa tutte queste cose contemporaneamente: i tempi, i luoghi, le cose, le qualità, le quantità, e allora potrai concepire Dio.<sup>196</sup>

Nel discorso successivo (XII), si afferma: «ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ Αἰῶνι· καὶ ὁ νοῦς τούτου ἀγαθός ἐστιν», «Viviamo grazie alla potenza, all'energia, all'Eone, e l'intelletto di quest'ultimo, che è anche la sua anima, è buono», e: «κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἔστι», «colui che possiede questo intelletto può sfuggire al male».<sup>197</sup> Αἰών sembra qui essere un'entità che connette Dio alla sua creazione grazie al νοῦς, l'intelletto divino che è presente anche nell'essere umano. Non è tuttavia una semplice idea, è una presenza che opera attraverso una forza concreta e operante. Non stupisce, così, che Αἰών diventi in alcuni testi cristiani stessa immagine di Cristo, colui nel quale l'elemento divino e umano si compenetrano perfettamente. Questo collegamento consente alcune considerazioni a proposito dei testi patristici dei primi secoli, nei quali Αἰών compare ripetutamente. Da un lato vi sono i testi apologetici in lingua greca, preziosa fonte di informazioni sui culti di età ellenistico-imperiale. Dall'altro i testi gnostici, che ci permettono di vedere come il mito e la filosofia greca rappresentassero un ampio repertorio lessicale da cui la nascente dottrina

<sup>196</sup> CORP. HERM., *Noῦς πρὸς Ἐρμῆν*, XI, 20 (trad. di Valeria Schiavone).

<sup>197</sup> CORP. HERM., *Περὶ νοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ*, XII, 8, 7 (trad. di Valeria Schiavone).



cristiana poté attingere in abbondanza. Fra i testi apologetici citiamo almeno l'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione, l'*Philosophumena* di Ippolito di Roma e il *Panarion* di Epifanio di Salamina. Fra quelli gnostici, considerazioni interessanti sulla nascita della teo-mitologia gnostica si possono trarre a partire dai frammentari *Excerpta ex Theodoto* di Clemente Alessandrino. Nel *Panarion* di Epifanio è presente una fondamentale testimonianza sulla nascita del culto di Αἰών, in rapporto alla nascita di Cristo. Citando i dati delle liste consolari romane, Epifanio afferma: «nacque Cristo il giorno sei di gennaio, tredici giorni dopo il solstizio d'inverno, quando già aumenta il tempo della luce diurna».<sup>198</sup> Quella data, chiamata appunto Ἐπιφάνεια, in quanto giorno della perfetta incarnazione di Dio, doveva necessariamente avvenire «ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι», «a tredici giorni di distanza dall'inizio dell'allungarsi della luce diurna», quindi dalla nascita del nuovo anno solare. Tredici, afferma Epifanio, come la somma dei dodici discepoli più uno, Cristo stesso. Di capitale importanza è, però, il fatto che nelle due date in questione, 25 dicembre e 6 gennaio, si svolgessero già in precedenza dei riti religiosi pagani. Il 25 dicembre si festeggiava, appunto, il solstizio d'inverno: «ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένη Σατουρνάλια, παρ' Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. τῇ γὰρ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ἰανουαρίων τοῦτο τὸ τμήμα γίνεται, ὃ ἐστὶ τροπή, καὶ ἄρχεται αὐξεῖν ἡ ἡμέρα τοῦ φωτὸς λαμβάνοντος τὴν Προσθήκην [...]», «Ora i Greci, cioè gli idolatri, festeggiano questa giornata il venticinque dicembre, festa che i romani chiamano Saturnali, gli Egiziani Cronia, gli Alessandrini Kikelia. Infatti, nel venticinque dicembre ha luogo quella divisione, che è il solstizio: la giornata comincia ad allungarsi perché cresce il periodo di luce».<sup>199</sup> Soprattutto, il 6 di gennaio essi «celebrano una grandissima festa nella stessa notte dell'Epifania, affinché la gente non ricerchi la verità fidando nell'errore». In cosa consisteva questa festa? Proprio nella nascita di Αἰών, dalla vergine Κόρη. Ecco la descrizione che ne fa Epifanio:

πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ <οὐ>τῷ καλουμένῳ· ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἄσμασι τισὶ καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδῶλῳ ἄδοντες καὶ παννυχίδα

<sup>198</sup> EPIPH., *Pan*, 51, 22, 4 (trad di. Giovanni Pini).

<sup>199</sup> *Ivi*, 51, 22, 5 (trad di. Giovanni Pini).

διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρούνων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκόν τινα ὑπόγαιον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον <ἐν> φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγῖδά τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ [τὰς] πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας, καὶ περιφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξόανον ἑπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὐθις εἰς τὸν ὑπόγαιον τόπον. ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἢ Κόρη (τουτέστιν ἢ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.

Anzitutto, in Alessandria, nel così chiamato Koreion, che è un tempio immenso, il santuario appunto di Kore: qui vegliano tutta la notte cantando e levando inni alla statua accompagnati al suono di oboe. Trascorsa la nottata, al canto dei galli, portatori di fiaccole scendono in un recinto sotterraneo e ne traggono fuori una statua lignea ignuda, seduta <su> una portantina. Questa tiene sulla fronte una sorta di sigillo in forma di croce, dorato, altri due sigilli simili in ambedue le mani, e ancora sulle ginocchia altri due: insomma cinque sigilli effigiati in oro. Portano in giro questa statua per sette volte attorno al sacrario centrale fra musiche di oboe, timpani e inni e dopo averla festeggiata la riportano nell'edicola sotterranea. Se si chiede loro cosa significhi questo mistero, rispondono che in questo giorno, in questa ora, Kore (cioè la vergine) ha generato Αἰών.<sup>200</sup>

Sorge spontaneamente una domanda: i culti di Αἰών sono nati, come sostiene Epifanio, in concorrenza con le nuove celebrazioni cristiane, o sono, piuttosto, quest'ultime ad aver soppiantato i preesistenti riti di Αἰών, ereditandone la simbologia numerologica e solare? La seconda risposta sembra essere più probabile e la lunga tradizione di cui godeva αἰών all'interno della storia culturale greca sembra dimostrarlo inequivocabilmente. Inoltre, sono molti gli elementi simbolici che la religione cristiana erediterà da questi culti pagani: si pensi al sigillo a forma di croce, simbolo di natura cosmica ben anteriore al cristianesimo, nonché alla narrazione della partenogenesi, che è alla base del mistero dell'incarnazione di Cristo, ma che ha probabilmente precedenti molto più antichi, tanto nella tradizione egizia – si vedano i misteri di Iside –, che in quella greco-romana. Infine, il culto del *Sol Invictus*, corrispondente a quello descritto da Epifanio, fu sì istituito da Aureliano nel 274 d. C., ma dovette

---

<sup>200</sup> *Ivi*, 51, 22, 9-10 (trad. di Giovanni Pini).

affondare le sue origini simboliche in ambiente orientale, già nei secoli precedenti alla nascita di Cristo. L'ὄφιοβόρος, ad esempio, il celebre serpente che si divora la coda, simbolo di eterna e ciclica rinascita, associato anche ad Αἰών, è testimoniato nella cultura egizia già a metà del II millennio a. C..<sup>201</sup> A prescindere da questa questione, l'evoluzione semantica di Αἰών in direzione mistico-simbolica emerge con evidenza da questi testi: «in tutte queste raffigurazioni, il simbolismo del tempo non procede da un'astrazione logica o da una raffinata categoria filosofica, ma esprime un principio spirituale che si inverte nel cosmo e si qualifica secondo ritmi temporali. [...] Il Sole, i pianeti, Aion, il serpente cosmico sono tutti simboli che tendono a personificare il "rinnovamento" periodico del tempo che il percorso solare riprende sul piano cosmico col suo ciclo annuale di nascita e di morte».<sup>202</sup> Eppure, vi sono molteplici volti di Αἰών. A un Αἰών fuori dal tempo, che abbraccia e avvolge tutte le manifestazioni dell'universo, corrisponde anche un Αἰών che si incarna nel tempo, a garanzia dell'eterno ciclo di rinnovamento a cui è sottoposto il cosmo stesso. L'elemento del fanciullo generato da una vergine - Αἰών che si fa uomo -, si carica a questa altezza cronologica di un'attesa messianica e preannuncia un'epoca di *renovatio temporum* e di rinascita cosmica.

Questo aspetto di Αἰών come 'elemento intermedio' è presente in modo del tutto singolare nello gnosticismo, eresia interna al cristianesimo che nasce tra il I e il II secolo in ambiente siriano-egiziano. Per chiarire meglio in che orizzonti si muova il pensiero gnostico, citiamo un passaggio di Henri-Charles Puech:

In tutte le sue manifestazioni la mentalità gnostica tende così a negare il tempo o perlomeno a farne a meno e a oltrepassarlo. Posta di fronte a elementi storici, essa li riconduce spontaneamente a qualcosa di atemporale o, più esattamente di mitico. [...] Il pensiero gnostico è nella sua sostanza, un pensiero mitico. Esso è dominato dalla nostalgia di una situazione iniziale che governa qualsiasi attualità, da un mito della *Urzeit* e dello *Ursprung*. È incapace di pensare razionalmente per concetti, o concretamente, per apprensione dei personaggi e degli eventi storici nella loro singolarità: i concetti diventano per esso schemi dal contorno incerto. Entità semiastrate, semiconcrete, semipersonali, semiimpersonali, «Eoni», *aiōn*, *'olām*, (mand. *almā*) – frammenti di durata o periodi di tempo spazializzati e ipostatizzati -, diventano gli elementi o i

---

<sup>201</sup> Su questo punto rimando al già citato lavoro di Nuccio D'Anna, nonché a: ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il Melangolo, 1991.

<sup>202</sup> D'ANNA, *Il gioco cosmico*, cit. p. 148.

personaggi di un dramma mitologico; e, dal canto loro, individui e fatti storici sono sublimati a metà strada fra il reale e il simbolico. [...] In margine al tempo storico e parallelamente a esso, si svolge un dramma mitico i cui attori sono gli «Eoni» o alcune Entità trascendenti [...]. Lo gnostico non concepisce né la pura temporalità come il cristiano, né la pura atemporalità come l'elleno. Per lui la storia è duplicata e, alla fine, assorbita in massima parte dal mito; l'atemporalità, dal canto suo, è trattata miticamente.<sup>203</sup>

Esistono due modalità nella gnosi per riferirsi ad Αἰών: al singolare o al plurale. Nel primo caso esso non è altro che un equivalente del Pleroma, l'essere eterno, prima emanazione diretta di Dio. Abbiamo traccia di esso in un passo di Ireneo in riferimento alla dottrina di Valentino, considerato il padre della gnosi:

ΛΕΓΟΥΣΙ γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ [προαρχὴν καὶ] προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν. ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀϊδίον τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπειροῖς αἰῶσι [χρόνων].

(I Valentiniani) dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto e preesistente: lo chiamano anche preprincipio e prepadre e Abisso. Egli esiste invisibile e incomprensibile, eterno e ingenerato e sussiste in grande tranquillità e solitudine nell'infinita eternità dei tempi.<sup>204</sup>

Viceversa, al plurale, esso sta a indicare gli Eoni, entità trascendenti che fungono da intermediari tra la realtà celeste e quella terrena. Similmente alle gerarchie angeliche, agiscono attivamente nel cosmo all'interno di una temporalità mitica, sebbene le loro azioni abbiano delle precise corrispondenze negli eventi reali della storia umana. Queste forze ancestrali, emanazione diretta del primo Αἰών, sono in origine otto e rappresentano le diverse manifestazioni del λόγος divino, che, tramite essi, dà fondamento alla realtà esistente.<sup>205</sup> Un chiaro esempio di

---

<sup>203</sup> HENRI-CHARLES PUECH, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, cit. p. 289.

<sup>204</sup> IREN., *Adv. Haer.*, I, 1, 1 (trad. mia).

<sup>205</sup> CLEM. ALEX., *Excerpta ex Teodoto*, 25: «Τὸν ἄγγελον ὠρίσαντο οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου λόγον ἀπαγγελίαν ἔχοντα τοῦ ὄντος. Λέγουσι δὲ καὶ τοὺς Αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ Λόγῳ λόγους.», «I seguaci di Valentino hanno definito l'angelo come un «logos» che riporta un messaggio di «Colui che è». Dicono che anche gli Eoni sono «logoi», usando la medesima denominazione del Logos» (trad. di Giuliano Chiapparini).

come queste forze operino ad un doppio livello, mitico e storico, ci viene riportato da Clemente Alessandrino in uno dei suoi *Excerpta ex Teodoto*. In esso si allude alla ‘produzione’ del Cristo per volontà degli eoni stessi:

Τὸν Παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν Αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ Ὁλου προελθὼν. Χριστὸς γάρ, καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν, εἰσελθὼν εἰς τὸ Πλήρωμα, ὑπὲρ τῆς ἕξω καταλειφθείσης Σοφίας ἠτήσατο τὴν βοήθειαν, καὶ ἐξ εὐδοκίας τῶν Αἰώνων Ἰησοῦς προβάλλεται Παράκλητος τῷ παρελθόντι Αἰῶνι.

I seguaci di Valentino dicono che il paraclito, cioè Gesù, è venuto pieno degli Eoni, dato che procedette dalla totalità. Infatti, Cristo, dopo aver abbandonato *Sophia* che lo aveva prodotto, una volta [ri]entrato nel Pleroma, chiese aiuto per *Sophia* che aveva abbandonato fuori e, a seguito del compiacimento degli Eoni, venne prodotto Gesù come Paraclito per l’Eone che era andato oltre.<sup>206</sup>

Αἰών sembra assumere un ruolo duplice: rappresentare l’essenza stessa di Dio e fungere da mediatore tra un piano spirituale, espresso in forma mitica, e uno reale. Ciò che colpisce, in questo caso, è soprattutto il suo riutilizzo in un contesto cristianizzato, espresso in forma mitico-allegorica. Si tratta di un caso emblematico di appropriazione di elementi tratti da culti preesistenti, in cui sono confluiti echi politeistici del tutto estranei all’ortodossia cristiana.

Proseguendo su questo punto, voglio concludere l’analisi delle occorrenze di Αἰών con un esempio emblematico di commistione tra elementi greci ed elementi cristiani. Si tratta di Nonno di Panopoli, autore del V secolo, che rappresenta alla perfezione il concetto di sincretismo mitico-religioso. A questo scopo, cercherò di confrontare le ricorrenze e i contesti d’uso di αἰών nei *Dionysiaca* con quelli della *Parafrasi* del Vangelo di Giovanni. Grazie alla sua sterminata erudizione, Nonno tenta di recuperare anche i valori originari del termine, con l’obiettivo di fornire un quadro completo dei suoi significati, lungo tutta la sua articolata storia semantica. Nei *Dionysiaca* troviamo numerose occorrenze di entrambe le forme (αἰών/ Αἰών), con accezioni ben distinte. In primo luogo, Nonno dimostra di conoscere Omero alla lettera e di citare consapevolmente αἰών nel suo originario senso di ‘vita/forza vitale’. Il seguente passaggio, ad esempio, si configura come

---

<sup>206</sup> *Ivi*, 23, 1-2a (trad. di Giuliano Chiapparini).

ripresa letterale di *Iliade* 24, 725-727:<sup>207</sup> «ἄνερ, ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο· κὰδ δέ με χήρην / κάλλιπες ἐν μεγάροισιν ἀπειρήτην τοκετοῖο», «Giovane, o sposo, te ne sei andato dalla vita. E me vedova / nella casa hai lasciato, ignara di parto».<sup>208</sup> Molto più frequenti sono gli usi di Αἰών in forma personificata. Egli è presentato come divinità temporale, legata alla dimensione della vita nel suo scorrere e rigenerarsi ciclico: «ἐπεὶ παλινάγρετος ἔρπων / εἰς νέον ἐκ πολιοῖο ῥέει μορφούμενος Αἰών», «ché il Tempo strisciando in eterno ritorno / scorre e rinnova la sua forma, ecco non è più giovane, non è più vecchio».<sup>209</sup> C'è qui l'idea dell'eterno ritorno di derivazione stoica, particolarmente cara a Nonno. Questo aspetto, inserito nella descrizione della nascita di Afrodite, è connotato anche in senso simbolico e iconico, attraverso l'immagine del serpente che si rinnova mutando pelle e ci riporta nuovamente all'antico simbolo cosmico dell'οὐροβόρος:

χερσὶ δὲ γηραλέησιν ἐς ἀρτιτόκου χροῶα κούρης  
σπάργαλα πέπλα Δίκης ἀνεκούφισε σύντροφος Αἰών,  
μάντις ἐπεσομένων, ὅτι γήραος ἄχθος ἀμείβων,  
ὡς ὄφιν ἀδρανέων φολίδων σπείρημα τινάξας,  
ἔμπαλιν ἠβήσειε λελουμένος οἴδμασι θεσμῶν·

Aion, nutrito assieme a lei, con le consunte mani  
sollevò in fasce il manto di Giustizia sul corpo della fanciulla  
[appena nata,  
profeta del futuro, giacché, cangiando la vecchiaia che grava,  
come un serpente che si scrolla di dosso le spire delle inerti scaglie,  
ringiovanirà, bagnandosi nelle onde delle leggi].<sup>210</sup>

Notevoli gli epiteti σύντροφος e πάντροφος.<sup>211</sup> In quanto tempo eterno, σύγχρονος κόσμου,<sup>212</sup> egli è compagno di nascita e crescita di ogni creatura che viene alla luce ed è, pertanto, 'colui che nutre ogni cosa'. La prerogativa di Αἰών di far procedere ciclicamente il tempo ed essere: «τετραπόροιο χρόνου

<sup>207</sup> HOM., *Il.* 24, 725-27: «ἄνερ ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο, κὰδ δέ με χήρην / λείπεις ἐν μεγάροισι: παῖς δ' ἔτι νήπιος αὐτῶς / ὄν τέκομεν σύ τ' ἐγὼ τε δυσάμμοροι [...]».

<sup>208</sup> NONN., *Dionys.*, XL, 113-114 (trad. di Domenico Accorinti).

<sup>209</sup> *Ivi*, III, 256 (trad. di Daria Gigli Piccardi).

<sup>210</sup> *Ivi*, XLI, 178-182 (trad. di Fabrizio Gonnelli).

<sup>211</sup> Cfr.: *Ivi*, VI, 372; VII, 10.

<sup>212</sup> *Ivi*, XLI, 144.

στροφάλιγγα κυλίνδων»,<sup>213</sup> colui che gira il fuso del tempo delle quattro stagioni, lo collega necessariamente anche al sole. In un punto sembra quasi essere Αἰών a concedere a Ἥλιος il permesso di compiere il suo giro: «Ἡέλιε ζεΐδωρε, φυτηκόμε, κοίρανε καρπῶν, / οἰνοτόκον πότε βότρυν ἀεξήσουσιν ἄλωαι; / καὶ μακάρων τίνι τοῦτο γέρας μνηστεύεται Αἰών;», «Sole fecondo, signore della vegetazione e dei frutti, / quando i campi faranno crescere i grappoli da cui viene il vino? / E a quali dei beati il vecchio Aion concederà questo onore?». <sup>214</sup> Altrove, le due divinità sembrano essere associate come portatori di luce e di vita: «Ἡέλιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν, / ἵππεύων ἔλικηδὸν ὄλον πόλον αἶθοπι δίσκῳ, / υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἔλίσσων, / κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἀφ' ὑμετέροιο δὲ δίφρου / γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών», «Sole, perenne pastore dell'umana vita, / tu che cavalchi in cerchio tutto il cielo col disco sfolgorante, / volgendo l'anno di dodici mesi, figlio del Tempo, / ciclo meni dopo ciclo! Scorre dal tuo carro la Vita (αἰών), incarnando vecchiaia e giovinezza». <sup>215</sup> Ma è nel canto VII che Αἰών appare, sin dall'introduzione, come personaggio attivo nel poema a tutti gli effetti. Il canto è, infatti, preceduto dalla didascalia: «ἔβδομον ἱκεσίην πολιὴν Αἰῶνος ἀεΐδει / καὶ Σεμέλην καὶ ἔρωτα Διὸς καὶ φῶριον εὐνήν», «Il settimo canta della preghiera del canuto Aion / e di Semele e dell'amore di Zeus e della loro unione furtiva». <sup>216</sup> Ci troviamo in un momento cruciale del racconto, che prelude all'unione di Zeus con Semele, dalla quale nascerà Dionisio, il dio che porterà a compimento la rigenerazione cosmica. Il ruolo di Αἰών è centrale: sua è la richiesta rivolta a Zeus, affinché, dopo la devastazione provocata dal diluvio, ridoni sollievo al genere umano che versa in una condizione di infelicità e precarietà. Il riferimento al vincolo nuziale infranto, che solo il figlio Dionisio - «salvatore dell'umanità» (ἀνδρομέης Διόνυσον ἀλεξητήρα γενέθλης) <sup>217</sup> potrà ricomporre, secondo gli studiosi rappresenterebbe un parallelo cristologico, così come i molteplici riferimenti al vino, dono in grado di restituire la gioia ai mortali. <sup>218</sup> Αἰών si fa qui portavoce della sofferenza umana: «καὶ Δὴ παμμεδέοντι δυηπαθέων γένος ἀνδρῶν / ἄμμορον εὐφροσύνης ἐπεδείκνυε σὺντροφος Αἰών», «Fu allora che Aion decise di mostrare a Zeus onnipotente,

<sup>213</sup> *Ivi*, XXXVI, 423.

<sup>214</sup> *Ivi*, XII, 23-25 (trad. di Daria Gigli Piccardi).

<sup>215</sup> *Ivi*, XL, 370-374 (trad. di Domenico Accorinti).

<sup>216</sup> *Ivi*, p1, 13 (trad. di Daria Gigli Piccardi).

<sup>217</sup> *Ivi*, VII, 96.

<sup>218</sup> *Ivi*, VII, 17: «οἴνου γὰρ χροῆος ἦεν».

suo compagno, / le afflizioni e le sofferenze della razza umana». <sup>219</sup> Αἰών, inoltre, è qui descritto come σύντροφος di Zeus. Non è una divinità a lui sottoposta, ma rappresenta, piuttosto, una forza primordiale posta sullo stesso piano. La supplica di Αἰών - con tanto di rituale genuflessione -, sembra nascondere una ribellione per il destino inflitto all'umanità e si spinge fino a sottintendere una minaccia: la rinuncia al proprio ruolo di 'pastore dell'eternità'.

ἀλλὰ Διὸς πετάσας ἐπὶ γούνασι λευκάδα χαίτην  
 Αἰὼν ποικιλόμορφος, ἔχων κληῖδα γενέθλης,  
 ἱκεσίης ὀρέγων κεχαλασμένον ὄλκον ὑπῆνης,  
 εἶχε λιτάς· δαπέδῳ δὲ καθελκομένοιο καρῆνου 25  
 ἐκταδίην ἔθλιψε ῥάχιν κυρτούμενος αὐχὴν·  
 καὶ ποδὸς ὀκλάζοντος ἀτέρμονα χεῖρα τιταίνων  
 ἀενάου βιώτοιο γέρων ἐφθέγξατο ποιμήν·  
 „Ζεῦ ἄνα, καὶ σὺ δόκευε κατηφέος ἄλγεα κόσμου·  
 οὐχ ὀράας, ὅτι γαῖαν ὅλην οἴστροησεν Ἐνυῶ 30  
 ὦριον ἀμώουσα ταχυφθιμένης στάχυν ἥβης;  
 οὐ πω λείψανα κεῖνα παρήλυθεν, ἐξότε φωτῶν  
 ἔκλυσας ἔθνεα πάντα, καὶ ἠερίου ῥόος ὄμβρου  
 αἰθέρα κυμαίνων ἐπεπάφλασε γείτονι Μῆνη.  
 χαιρέτω ὠκυμόρων μερόπων βίος, ὧν ἐπὶ πότμῳ 35  
 οὐρανίους οἴηκας ἀναίνομαι· οὐκέτι κόσμου  
 πεῖσμα κυβερνήσω· μακάρων δέ τις ἄλλος ἀρείων  
 πηδάλιον βιώτοιο παλιννόστοιο δεχέσθω·  
 ἄλλος ἐμῶν ἐτέων ἐχέτω δρόμον· αἰνοπαθὲς γὰρ  
 οἰκτεῖρων ἐμόγησα πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν. 40

Ecco allora Aion proteiforme, detentore della chiave della  
 [generazione

Stendere la sua chioma bianca sulle ginocchia di Zeus  
 e protendendo in segno di supplica la barba fluente  
 rivolgergli una preghiera; con la testa china a terra, 25  
 il collo piegato, mortificava la schiena in questo  
 [profondo inchino.

In ginocchio, con la mano tesa all'infinito,  
 il vecchio pastore della vita eterna così parla:  
 «Zeus signore, guarda anche tu il dolore del mondo

<sup>219</sup> *Ivi*, VII, 9-10 (trad. di Daria Gigli Piccardi).



[pervaso dalla tristezza:

non vedi che Eniò ha sconvolto tutta la terra, 30  
falciando prima del tempo la spiga della giovinezza  
[in pieno fiore?

Non sono ancora sparite le tracce di quando hai sommerso  
tutte le razza degli uomini, quando rovesci di pioggia  
ondeggiando giù dal cielo dilagarono fino alla Luna.  
Addio vita troppo breve dei mortali, io rifiuto il timone celeste 35  
del loro destino; non governerò più  
le gomene del cosmo. Sia un altro dei beati migliore di me  
a ricevere il timone della vita che sempre ritorna;  
un altro regoli al posto mio il corso degli anni, io sono stanco  
d'aver pietà dell'infelice stirpe degli uomini 40  
[(molto hanno sofferto!).<sup>220</sup>

Nel passo sono presenti alcuni elementi ricorrenti nella descrizione di Αἰών. Egli viene spesso rappresentato come un vecchio dal capo canuto e dalla lunga barba, generato assieme al mondo. Il primo aggettivo che gli viene attribuito è ποικιλόμορφος, 'dalle molte forme,' come si conviene a una divinità temporale, garante di un inesauribile movimento ciclico. Egli è definito ἀενάου βιώτοιο γέροντων ποιμήν, 'vecchio pastore della vita eterna' e persino Zeus gli si rivolge con evidente venerazione: «ὦ πάτερ, ἀενάων ἐπέων αὐτόσπορε ποιμήν», «O padre, pastore autogenerato dell'eternità».<sup>221</sup> Αἰών è dunque una divinità antichissima, autogenerata (αὐτόσπορε) precedentemente allo stesso Zeus. Su di esso si posano le fondamenta dell'intero cosmo. L'Αἰών nonniano è stato anche definito 'Anima del mondo';<sup>222</sup> esso «ha un ruolo molto importante che si può configurare come principio regolatore della vita nel suo divenire, in riferimento sia alle sue manifestazioni civili e sociali, che ai cicli stagionali; un principio che risulta spesso consustanziale ad altre importanti entità divine e cosmiche e che impersona l'eternità nel senso di un eterno ritorno. Questo rilievo dato alla figura del Tempo in molti momenti importanti del poema e la sua presenza nella *Parafrasi* si possono spiegare con l'importanza che aveva ad Alessandria questa divinità nella tarda antichità [...]. Anche in Nonno, Aion è la divinità dell'eterno

<sup>220</sup> *Ivi*, VII, 22-40 (trad. di Daria Gigli Piccardi).

<sup>221</sup> *Ivi*, VII, 73 (trad. di Daria Gigli Piccardi).

<sup>222</sup> FRANCIS VIAN, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, «Prometheus», 19 (1993), p. 39-52.

ritorno, che si spoglia della vecchiaia per rifiorire giovane, descritta in termini simili a quelli usati per la fenice. Allora si comprende meglio perché qui sia Aion a perorare la causa della vita davanti a Zeus, in un momento in cui finisce un'era e ne inizia un'altra nel segno di Dioniso».<sup>223</sup>

Confrontando quanto emerso con le occorrenze di αἰών nella *Parafrasi*, noteremo delle corrispondenze sorprendenti. Nonno inserisce il termine quasi sempre nei punti del testo corrispondenti ai versetti del Vangelo giovanneo in cui sono presenti αἰών o suoi derivati. Nel modello evangelico esso appare in forma non personificata e all'interno di locuzioni temporali indicanti l'eternità o la vita eterna, secondo queste corrispondenze: «ἔχη ζωὴν αἰώνιον» (Gv. 3, 15-16; 3, 36; 6, 40; 6, 179), «εἰς τὸν αἰῶνα» (Gv. 8, 35; 8, 51; 10, 28; 11, 26; 13, 8), «ἐκ τοῦ αἰῶνος» (Gv. 9, 32), «εἰς ζωὴν αἰώνιον» (Gv. 12, 25) e «ζωὴ αἰώνιος ἐστίν» (Gv. 12, 50). La *Parafrasi* nonniana è, quindi, molto attenta alle ricorrenze lessicali evangeliche. L'autore, però, opta per compiere una riscrittura del testo in chiave mitico-allegorica. Αἰών, in questo modo, non è più l'idea temporale astratta presente nel testo evangelico; esso assume caratteristiche analoghe al personaggio agente che abbiamo visto nei *Dionysiaca*. Il tempo recupera, così, alcuni elementi figurativi che lo contraddistinguono, ad esempio, la folta barba: «εἰς ὅσον εὐρυγένειος ἐλίσσεται ἔμπεδος αἰών», «finché il tempo dalla folta barba saldo si volge»,<sup>224</sup> che diventa anche canuta in un passaggio successivo, associato all'immagine eucaristica di Cristo 'Pane Vivo', che dona la vita eterna a chi lo mangia: «τοῦτον ἀνὴρ ἐπάροχος ἐτήτυμον ἄρτον ἐρέπτων / ζωὴν ὄψεται οὗτος, ἕως δολιχοῦ γενείου / ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰών.», «L'uomo che sulla terra si nutre di questo pane veritiero / vedrà la vita, fino a quando Αἰών che si espande / biancheggerà nei peli canuti della lunga barba».<sup>225</sup> In questo caso, abbiamo un'evidente compenetrazione tra l'immaginario mitico-filosofico greco e quello cristiano. Il tempo qui è un soggetto attivo; esso è ἀμφιλαφῆς, una forza che, espandendosi, abbraccia tutto ciò che ha intorno, analogamente al χρόνος περιέχων di aristotelica memoria. Nei passi successivi, troviamo anche l'immagine del tempo che guida i cavalli con le briglie. Essa richiama, per un verso, il mito dell'auriga platonico, per l'altro, i punti delle *Dionisiache* in cui Αἰών è usato per descrivere il volgere ciclico

---

<sup>223</sup> NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache. Volume primo (canti I-XII)*, a cura di Daria Gigli Piccardi, Milano, Bur Rizzoli, 2003, cit. pp. 513-514.

<sup>224</sup> NONN., *Paraph.*, 3, 79 (trad. di Sonja Caterina Calzascia).

<sup>225</sup> NONN., *Paraph.*, 6, 177-179 (trad. di Sonja Caterina Calzascia).

(ἔλιξ κυκλούμενος αἰών)<sup>226</sup> e ininterrotto (αἰὼν πουλυέλικτος)<sup>227</sup> del carro del Sole: «ἔως χρονὴ παρὰ νύσση / ιππεύων ἀκίχητος ἐλίσσεται ἔμπεδος αἰών», «finché attorno alla durevole meta / il tempo irraggiungibile con costanza fa girare i cavalli».<sup>228</sup> E, similmente: «ἡνίοχος βιότοιο φυτοσπόρος ἤγαγεν αἰών», «il tempo generatore che tiene le redini della vita».<sup>229</sup> Interessante è anche la parafrasi nonniana di Gv. 11, 25: «Ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ», dove si afferma che chi avrà fede non morirà, non, εἰς τὸν αἰῶνα, ma: «ἔως ἔτι φαίνεται αἰών», «fintanto che αἰών si manifesta».<sup>230</sup> Anche in questo caso, si attribuisce ad αἰών un ruolo attivo, proprio di un ente concreto. Vi è, infine, un ultimo esempio che mostra il rapporto speculare che Αἰὼν instaura nei confronti dello Zeus delle *Dionisiache* e del Dio cristiano della *Parafrasi*. Nelle *Dionisiache*, Αἰὼν era σύντροφος di Zeus, suo compagno di generazione. Nella *Parafrasi*, abbiamo l'attestazione di un rapporto analogo: «οἶδα δὲ παμμεδέοντος ἐφημοσύνην γενετῆρος / ζωὴν ἀθανάτην, τὴν ἔλλαχε σύνδρομος αἰών / ἀενάω στροφάλιγγι· καὶ ὑμέας ὅσσα διδάσκω, / ὥσπερ ἐμοὶ κατέλεξε πατὴρ ἐμός, ὡς ἀγορεύω», «Del Genitore che tutto governa conosco il comandamento, / la vita eterna, quella che αἰών suo compagno ha avuto in sorte / nel suo giro perenne. E tutto ciò che vi insegno / lo riferisco così come mio Padre me lo ha detto».<sup>231</sup> Qui l'aggettivo utilizzato è σύνδρομος, 'compagno di corsa' o 'di viaggio', quasi a suggerire l'immagine di due divinità originarie che, simili nell'aspetto ad antichi vegliardi, procedono a braccetto nel loro eterno itinerario ciclico. In conclusione, nella *Parafrasi* Αἰὼν non sembra essere un attributo di Dio, ma un'entità indipendente che incarna la stessa eternità della vita (ζωὴν ἀθανάτην). Le ricorrenze di Αἰὼν sembrano, quindi, confermare la presenza di un retaggio politeistico all'interno del cristianesimo sincretico nonniano.

### 3.2.2) Καιρός

Come per αἰών, anche le prime testimonianze di un utilizzo personificato di καιρός sono anteriori all'età ellenistica e rimontano al V secolo a. C. Sappiamo,

<sup>226</sup> *Ivi*, 10, 102.

<sup>227</sup> *Ivi*, 8, 157.

<sup>228</sup> *Ivi*, 8, 93-94 (trad. di Sonja Caterina Calzascia).

<sup>229</sup> *Ivi*, 9, 9 (trad. di Sonja Caterina Calzascia).

<sup>230</sup> *Ivi*, 11, 87.

<sup>231</sup> *Ivi*, 12, 197-200 (trad. di Sonja Caterina Calzascia).

tramite Pausania - la cui *Periegesi* è una delle nostre fonti principali -, che già il poeta Ione di Chio (490-422 a. C. ca.) aveva composto un Ὕμνος εἰς Καιρόν,<sup>232</sup> del quale, sfortunatamente, conosciamo solo il titolo. Pausania nomina il dio Καιρός in relazione all'esplorazione dell'Elide e, in particolare, della città di Olimpia:

τῆς ἐσόδου δὲ τῆς ἐς τὸ στάδιον εἰσὶν ἐγγύτατα βωμοὶ δύο· τὸν μὲν αὐτῶν Ἑρμοῦ καλοῦσιν Ἐναγωνίου, τὸν δὲ ἕτερον Καιροῦ. Ἴωνι δὲ οἶδα τῶ Χίῳ καὶ ὕμνον πεπονημένον Καιροῦ· γενεαλογεῖ δὲ ἐν τῷ ὕμνῳ νεώτατον παίδων Διὸς Καιρόν εἶναι.

Molto vicini all'ingresso dello stadio stanno due altri altari: l'uno è chiamato di Hermes Enagonio, l'altro di Καιρός. Per Καιρός conosco anche un inno composto da Ione di Chio: in esso l'autore dimostra, facendone la genealogia, che Καιρός è l'ultimo dei figli di Zeus.<sup>233</sup>

La testimonianza di Pausania è preziosa da diversi punti di vista. Innanzitutto, è rilevante che la statua dedicata a Καιρός sia collocata all'ingresso dello stadio di Olimpia, dove, appunto, si svolgevano i giochi. Καιρός e Hermes ἐναγώνιος (colui che protegge le gare) si configurano significativamente come divinità agonistiche e protettori degli atleti. Il loro favore era indispensabile a qualunque atleta volesse partecipare alla competizione. L'abilità dell'atleta si basa necessariamente sul saper cogliere il καιρός, l'istante propizio che lo può condurre verso la vittoria e la gloria. Si potrebbe, anzi, affermare che lo sport e il gioco sono questione di καιροί, istanti di opportunità da cogliere per ambire al trionfo: il centesimo di secondo che separa il vincitore dal secondo classificato nella corsa, l'attimo che precede il lancio del disco nel gesto del discobolo, o quello che prepara il colpo decisivo nella lotta. Sebbene l'inno di Ione sia andato perduto, il riferimento alla genealogia di Καιρός come 'ultimo dei figlio di Zeus' è anch'esso molto significativo. 'Ultimo' poiché rappresenta un'aggiunta al pantheon greco tradizionale; quasi un suo completamento. Καιρός, infatti, discende direttamente dal padre degli dèi come ultimo tassello che getta un ponte tra il volere del dio e la libertà dell'uomo. L'arrivo di Καιρός si configura come un evento che si pone al di fuori del controllo e delle previsioni umane, un *ex*

---

<sup>232</sup> ION., *Tituli*, 3.

<sup>233</sup> PAUS., *Graec. descr.*, V, 14, 9 (trad. di Salvatore Rizzo).

*ventum*, appunto. Ciò che l'uomo è chiamato a fare è riconoscerlo e afferrarlo senza lasciarselo sfuggire. In età ellenistica l'elemento umano legato al saper cogliere *Καιρός* acquisirà un'importanza decisiva.

Esaminerò ora alcune ricorrenze significative del termine, tenendo in considerazione che, a differenza di *αἰών*, *καιρός* è un termine che nel IV secolo è ormai entrato a pieno titolo nel linguaggio comune. Tralascierò di proposito gli impieghi del termine ricorrenti nella lingua d'uso, limitando l'indagine ai passaggi testuali in cui *καιρός/Καιρός* assume un valore concettuale centrale e contestualmente significativo. La grande fioritura di massime e sentenze su *καιρός* sin dall'età arcaica e classica deve aver certamente favorito il processo di personificazione e divinizzazione a cui è stato sottoposto in seguito. In questo senso, riporto almeno due casi salienti riferibili all'epoca ellenistica e imperiale. Il primo caso è rappresentato dalle *Definitiones*, raccolta di definizioni di termini filosofici attribuiti a Platone, ma quasi certamente attribuibili ai suoi successori di epoca ellenistica in seno all'Accademia platonica. In questi elenchi compaiono due definizioni di *καιρός*, entrambe improntate sul significato pragmatico-temporale di 'momento adatto' a compiere un'azione al fine di ottenere una bene: «*Καιρός χρόνου ἀκμή πρὸς τὸ συμφέρον· χρόνος ἀγαθοῦ τινος συνεργός*», e «*Καιρός ἐν ᾧ ἕκαστον ἐπιτήδειον παθεῖν ἢ ποιῆσαι*».<sup>234</sup> L'idea di 'χρόνου ἀκμή' espressa nella prima definizione è centrale: non si tratta di un qualsiasi tempo, ma di un'ἀκμή, un punto culminante e quindi decisivo, come se il tempo precedente non fosse che una preparazione al *καιρός* e quello successivo un'inevitabile declino dallo stesso. *Καιρός* è poi associato a *συμφέρον* e *ἀγαθόν*. Si esprime, così, la possibilità unica e irripetibile di cogliere un bene attraverso un *συνεργός*, un'azione che comporta una sorta di cooperazione tra il dio che manda il *καιρός* e l'uomo che è chiamato ad afferrarlo. La seconda definizione, invece, sembra ricalcare nella sua struttura un aspetto che si ritroverà in forma simile nella traduzione greca di Qoelet, attraverso l'utilizzo di coppie di verbi all'infinito che comportano un'opposizione. Qui, *καιρός* è necessario (*ἐπιτήδειον*) per compiere attivamente (*ποιῆσαι*), oppure per subire passivamente (*παθεῖν*) qualcosa, lasciando aperto un dubbio sull'effettiva libertà di agire dell'uomo. Il secondo esempio di carattere gnomico è rappresentato da alcuni frammenti e dalla raccolta di sentenze di Menandro, attribuita *in toto* al commediografo ellenistico, ma formata da un più ampio corpus miscelaneo di

---

<sup>234</sup> PLAT., *Definitiones*, 414a, 6; 416a, 6.

massime, estratte da un repertorio teatrale eterogeneo, sia tragico che comico. In questi testi *καϊρός* è presente in modo considerevole, sebbene non sempre il suo significato sia del tutto perspicuo. Ne è un esempio il frammento riportato da Plutarco nell'*Amatorius*, dove è lo stesso storico di Cheronea a sottolineare l'ambiguità del passo menandro:

Καὶ μὴν τὸ αὐτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ τὸ αὐτὸ κάλλος ὀρῶσιν, εἴληπται δ' εἷς ὁ ἐρωτικός· διὰ τίν' αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομέν γέ που τοῦ Μενάνδρου λέγοντος οὐδὲ συνίεμεν,

ἄκαϊρός ἐστιν ἡ νόσος

ψυχῆς, ὁ πληγεὶς δ' ἐ<ἴσεθ' ἦ> τιτρώσκειται·

ἀλλ' ὁ θεὸς αἴτιος τοῦ μὲν καθαψάμενος τὸν δ' ἐάσας.

Eppure, molti vedono lo stesso corpo e la stessa bellezza, ma soltanto chi ama ne è conquistato. Per quale ragione? Certo non sappiamo né comprendiamo perché Menandro dica:

“Questa malattia è una crisi (*καϊρός*) dell'anima,  
e chi ne è colpito è ferito dentro”;

in realtà, la responsabilità è del dio, che assale uno e risparmia l'altro.<sup>235</sup>

Possiamo comprendere il perché della presenza di *καϊρός* in riferimento all'innamoramento come malattia, se torniamo all'originaria idea del bersaglio, del punto vulnerabile colpito dalla freccia dell'arciere. L'utilizzo del termine indica, in questo caso, il punto colpito dalla freccia di Ἔρως che ferisce la vittima. L'innamoramento è vissuto, quindi, come un *vulnus*, una ferita che produce una νόσος, offrendoci un'immagine carica di risonanze e analogie con la descrizione della sintomatologia d'amore di ogni epoca. Nel frammento, inoltre, si pone l'accento sulla responsabilità divina. È il θεὸς αἴτιος, che, a insaputa del malcapitato, scaglia sull'uomo del tutto inerte il dardo d'amore, cogliendo infallibilmente il *καϊρός*. Se passiamo alle *Sententiae*, possiamo constatare come si ricorra a *καϊρός* ogni qualvolta si cerca di stabilire il momento migliore per un'azione tempestiva ed equilibrata. Nonostante ciò, permane sempre un margine di incertezza e ambiguità sulle reali possibilità di prevederlo e dominarlo a pieno. Da un lato, per l'uomo è «Καλὸν τὸ καϊροῦ παντὸς εἰδέναι

---

<sup>235</sup> PLU., *Amat.*, 763b; MEN., *Fr.*, 541, 7 (trad. di Giuliano Pisani).

μέτρον.»), «bello riconoscere il giusto limite di ogni καιρός»,<sup>236</sup> fino a considerarlo διδάσκαλος<sup>237</sup> e ad attribuirgli un valore superiore persino a quello delle leggi: «Καιρός γάρ ἐστι τῶν νόμων κρείττων πολὺ».<sup>238</sup> Per altro verso, καιρός si dimostra imprevedibile: «Τάχισθ' ὁ καιρός μεταφέρει τὰ πράγματα.»), «Il καιρός muta le circostanze improvvisamente».<sup>239</sup> Esso sovrasta le possibilità del singolo individuo, portando a compimento eventi che appaiono destinati da forze superiori: «Καιροὶ δὲ καταλύουσι τὰς τυραννίδας.»), «Il momento propizio abbatte fin anche le tirannidi».<sup>240</sup> Infine, precetto valido in ogni circostanza è quello di pregare gli dèi, che del καιρός sono, appunto, i possessori: «Τὸν καιρὸν εὐχου πάντοθ' ἴλεων ἔχειν.»), «Prega che il καιρός ti sia dovunque propizio».<sup>241</sup> Gli esempi citati mostrano come il vocabolo venisse inteso sempre più frequentemente come una forza attiva e indipendente. È, pertanto, probabile che il suo utilizzo così diffuso in contesti gnomico-sentenziosi abbia favorito il definitivo passaggio da idea astratta a entità concreta e, infine, una sua ampia diffusione come divinità, dotata di genealogia mitica, tratti distintivi, ἀρεταὶ e la creazione di specifici altari e luoghi di culto. Questo processo è confermato dalla presenza del dio Καιρός in una fonte già citata in relazione ad Αἰών: i *Papyri magicae*. Qui Καιρός è il sesto dei sette figli del dio creatore - definito nel corso del rituale Αἰὼν Αἰῶνος -, generato come gli altri sei figli da una sua risata:

ἐκάκχασε τὸ ἕκτον καὶ ἰλαρύνθη πολὺ. καὶ ἐφάνη Καιρός κατέχων σκῆπτρον, μηνῶν βασιλείαν, καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτιστῷ τὸ σκῆπτρον, καὶ λαβῶν ἔφη· 'σὺ τὴν δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος, ἔση μετ' ἐμέ' [...].

Egli rise per la sesta volta e si rallegrò molto. E apparve Καιρός stringendo uno scettro, simbolo di sovranità, e consegnò lo scettro alla prima divinità che era stata creata [Φῶς], la quale ricevendolo disse: «Tu, avvolgendo te stesso nella gloria di Φῶς sarai con me» [...].<sup>242</sup>

<sup>236</sup> MEN., *Sententiae*, 381.

<sup>237</sup> *Ivi*, 630 (tradd. mie).

<sup>238</sup> *Ivi*, 382.

<sup>239</sup> *Ivi*, 734.

<sup>240</sup> *Ivi*, 387.

<sup>241</sup> *Ivi*, 773.

<sup>242</sup> *Pap. Gr. Mag.*, XIII, 186-190 (trad. mia).

Sia Αἰών che Καῖρός vengono ripresi secondo un preciso rapporto gerarchico per esprimere attributi ed emanazioni della divinità, in relazione all'elemento temporale. Significativo il fatto che, nel frammento, Καῖρός venga generato dopo Μοῖρα, della quale si dice «πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ ἐν κόσμῳ.»<sup>243</sup> e prima di Ψυχή, a voler indicare il suo ruolo di intermediario tra il destino fissato dal dio e l'anima che concede una libera esistenza alle creature generate.

Ulteriori spunti ci giungono dagli epigrammi dell'Antologia Palatina. Il genere epigrammatico permette, infatti, di esaminare la semantica di καῖρός da angolature diverse, a seconda dei temi trattati: il tema erotico, il gioco, la giovinezza, la vecchiaia, la musica. Fra di essi, è da segnalare un celebre epigramma di Posidippo, in cui si fa esplicita menzione della statua del dio Καῖρός, che ci permette di collegarci agli aspetti iconografici della divinità, saldamente legati alla sua rappresentazione poetica. Un interessante collegamento con le *Sententiae* menandree ci viene offerto da un epigramma di Pallada (IV-V secolo d. C.), nel quale si attribuisce l'apoteosi di Καῖρός proprio al commediografo ateniese:

Εὔγε λέγων τὸν Καῖρον ἔφης θεόν, εὔγε, Μένανδρε,  
ὡς ἀνήρ Μουσῶν καὶ Χαρίτων τρόφιμος·  
πολλάκι γὰρ τοῦ σφόδρα μεριμνηθέντος ἄμεινον  
προσπεσὸν εὐκαίρως εὔρέ τι ταυτόματον.

Bravo Menandro! Una dea l'Occasione dicesti  
da uomo dalle Muse nutrito e dalle Grazie.  
Spesso il caso, caduto nel giusto momento, risolve  
meglio di ciò che fu pensato a lungo.<sup>244</sup>

Non sappiamo a quale testo menandro si riferisca l'epigrammatista; tuttavia, questa attribuzione è una testimonianza ulteriore di come intorno a Menandro si sia concentrata una consistente riflessione teorica sul valore di καῖρός. Il concetto di occasione propizia dovette godere di grandissima fortuna nel mondo ellenistico-imperiale e Menandro ne fu considerato il πρώτος ευρετής (non senza la concorrenza di Lisippo, come vedremo). Proseguendo nell'esame dell'Antologia Greca, possiamo riscontrare un interesse del tutto particolare per

---

<sup>243</sup> *Ivi*, XIII, 182.

<sup>244</sup> ANTH. GRAEC., X, 52 (trad. di Filippo Maria Pontani).



il tema erotico, nel quale καιρός viene ad assumere significati specifici legati all'occasione del corteggiamento e al tempo opportuno per dedicarsi ai piaceri di Eros. Interessante è un epigramma attribuito a Fania, dove un vecchio di nome Pamfilo viene esortato a ricercare gli ultimi piaceri dell'amore, poiché la vecchiaia sopraggiunge e il καιρός sta ormai per scorrere via. Questo aspetto è ben espresso nella conclusione sentenziosa con *fulmen in cauda*:

Ναὶ Θέμιν, ἀκρήτου καὶ τὸ σκύφος, ᾧ σεσάλευμαί,  
Πάμφιλε, βαιὸς ἔχει τὸν σὸν ἔρωτα χρόνος·  
ἤδη γὰρ καὶ μηρὸς ὑπὸ τρίχα, καὶ γένυς ἠβᾶ,  
καὶ Πόθος εἰς ἑτέτην λοιπὸν ἄγει μανίην.  
ἀλλ' ὅτε ἔσοις σπινθῆρος ἔτ' ἵχνια βαιὰ λέλειπται,  
φειδωλὴν ἀπόθου· Καιρὸς ἔρωτι φίλος.

Giuro per Tèmide e per il vino di cui sono sbronzo, che scarso  
è per te dell'amore il tempo, Pamfilo:  
hai sulle cosce peluria, s'infiora la gota di barba,  
a diverse follie guida la Brama.  
Via l'avarizia, finché di faville un vestigio ti resta!  
Amore vuole tempestività (lett.: Καιρός è amico a ἔρωτος).<sup>245</sup>

Di argomento analogo è anche un epigramma attribuito a Filodemo. Qui l'autore, disperato per essere caduto in età avanzata nei lacci d'amore, invita se stesso ad abbandonare il tempo dei giochi, dedicandosi ad attività più consone alla sua età, attraverso la ripresa anaforica di καιρός: «καὶ παίζειν ὅτε καιρὸς, ἐπαίξαμεν· ἠνίκα καιρὸς / οὐκέτι, λωιτέρης φροντίδος ἀψόμεθα.», «Quando fu il tempo dei giochi giocammo: passato quel tempo, / a più nobili cure attenderemo».<sup>246</sup> Sempre con riferimento al tema d'amore, un effetto paronomastico interessante si trova in un epigramma attribuito allo sconosciuto poeta Gavrada, che ha come protagonista l'eco. L'amato ricerca delle risposte al proprio amore, ottenendo in cambio solamente l'illusorio ritorno dell'eco: «- Πρᾶξι δ' ὁ καιρὸς καιρὸν οὐ φέρει. - „Φέρει.“ -», «- Ma l'occasione buona non si dà. - si dà -»,<sup>247</sup> con un bisticcio di parole difficile da rendere in traduzione italiana. Se passiamo all'argomento musicale, possiamo notare la presenza di un pregevolissimo

<sup>245</sup> *Ivi*, XII, 31 (trad. di Filippo Maria Pontani).

<sup>246</sup> *Ivi*, V, 112 (trad. di Filippo Maria Pontani).

<sup>247</sup> *Ivi*, XVI, 152 (trad. di Filippo Maria Pontani).

epigramma anonimo in cui καιρός acquista un'accezione del tutto particolare. Esso si riferisce al momento esatto un cui una nota precisa deve risuonare nell'esecuzione affinché la melodia sia resa in modo perfetto. Tuttavia, il musicista non potrebbe portare a termine il compito, a causa della rottura della settima corda della cetra. Sarà una cicala a emettere questo suono al posto suo facendogli così vincere l'agone musicale:

Εὐνομον, ὦπολλον, σὺ μὲν οἶσθά με, πῶς ποτ' ἐνίκων  
 Σπάρτιν ὁ Λοκρὸς ἐγώ· πευθομένοις δ' ἐνέπω.  
 αἰόλον ἐν κιθάρα νόμον ἔκρεκον· ἐν δὲ μεσεύσα  
 ᾠδᾶ μοι χορδᾶν πλᾶκτρον ἀπεκρέμασεν.  
 καί μοι φθόγγον ἐτοῖμον ὀπανίκα καιρὸς ἀπήτει, 5  
 εἰς ἀκοὰς ῥυθμῶν τῶτρεκὲς οὐκ ἔνεμεν·  
 καί τις ἀπ' αὐτομάτω κιθάρας ἐπὶ πῆχυν ἐπιπτάς  
 τέττιξ ἐπλήρου τοῦλλιπὲς ἀρμονίας.  
 νεῦρα γὰρ ἔξ ἐτίνασσον· ὄθ' ἐβδομάτας δὲ μελοίμαν  
 χορδᾶς, τὰν τούτω γῆρυν ἐκιχράμεθα· 10  
 πρὸς γὰρ ἐμὰν μελέταν ὁ μεσαμβρινὸς οὖρεσιν ᾠδὸς  
 τῆνο τὸ ποιμενικὸν φθέγμα μεθηρμόσατο,  
 καὶ μὲν ὄτε φθέγοιτο, σὺν ἀψύχοις τόκα νευραῖς  
 τῷ μεταβαλλομένῳ συμμετέπιπτε θρόῳ.  
 τοῦνεκα συμφώνῳ μὲν ἔχω χάριν· ὅς δὲ τυπωθεῖς 15  
 χάλκεος ἀμετέρας ἔζεθ' ὑπὲρ κιθάρας.

Io sono Èunomo. Apollo, tu sai come un giorno, locrese,  
 io vinsi Sparti. A chi non sa, racconto.  
 Io sulla cetra una varia melode suonavo; ma il plettro  
 divelse, in piena musica, una corda:  
 quando il motivo esigeva la nota precisa, la frase 5  
 con esattezza non poteva renderla.  
 Ecco: sul manico allora da sé si posò della cetra,  
 colmando il suono esatto, una cicala.  
 Io sei corde scotevo; là dove la settima nota  
 serviva, della voce sua mi valsi: 10  
 armonizzava alla mia melodia quell'idillico suono  
 lei, meridiana cantatrice al monte;  
 intervenendo via via, s'adequava alle inanimi corde,  
 ché modulava col cangiante suono.

Il contesto musicale di questo epigramma può illuminare alcuni aspetti legati alla semantica di *καιρός* non ancora considerati. Una traduzione più letterale dei versi 5 e 6 potrebbe essere: «e nell'istante in cui *καιρός* richiedeva a me un suono pronto, modulandosi nell'orecchio non vi si poteva diffondere esatto». *Καιρός* è quindi il soggetto della frase; esso rappresenta l'istante in cui al musicista viene richiesto di eseguire un suono preciso, affinché la melodia sia completa. Afferrare il *καιρός* musicale richiede destrezza; una musica, infatti, nella sua esecuzione non è altro che un continuo succedersi di *καιροί*, che richiedono di essere afferrati nel momento opportuno all'interno del flusso musicale. Questo deve necessariamente svolgersi attraverso il tempo e, in un certo senso, compierlo. Il musicista è colui che è chiamato a cogliere il *καιρός*, trovandosi continuamente sul filo del rasoio tra il successo e l'errore. Per citare le parole del musicologo tedesco Hans Heinrich Eggebrecht: «Il suono non necessita o non pretende tempo, nel senso che lo utilizza o lo riempie come se il tempo fosse dato in anticipo, ma fonda il tempo nel senso che esso stesso è tempo. Così anche il tempo musicale non è tempo in quanto musica, come se la musica fosse nel tempo, ma è la musica come tempo che si manifesta solo mediante, con, e nella musica. [...] Il tempo c'è per l'io solo come tempo suo, fondato da lui, proprio come c'è tempo nella musica solo come il suo tempo, da essa fondato. [...] Il tempo può essere il nostro avversario, un nemico: esso vuole assoggettarci. Noi possiamo opporci ad esso, allorché non ci assoggettiamo al suo volere, ma lo progettiamo a partire da noi stessi, come fa la musica».<sup>249</sup> Ritroviamo uno degli elementi fondamentali della semantica di *καιρός*. La sua capacità di rappresentare lo spazio di azione dell'uomo che, pur prendendo atto dell'impossibilità di prevedere e controllare gli eventi, sceglie di afferrare e costruire attivamente il proprio tempo, istante dopo istante, attraverso una modalità simile a quella dell'*ἐνκαιρία* stoica. Questa pratica accomuna il saggio al musicista, chiamato a eseguire la nota giusta nel momento giusto, dando forma al tempo. Un ultimo ambito di azione di *καιρός* nell'Antologia Palatina è rappresentato dal gioco e, in particolare, i dadi, nei quali le componenti della fortuna e del saper cogliere l'occasione rivestono un ruolo

---

<sup>248</sup> *Ivi*, IX, 584 (trad. di Filippo Maria Pontani).

<sup>249</sup> HANS HEINRICH EGGBRECHT, *Tre pezzi brevi. Musica come tempo*, «Il Saggiatore musicale», Firenze, Leo S. Olschki, Vol. 7, No. 2, 2000, pp. 385-395, cit. pp. 392, 394, 395.

centrale. Ispirato a questo tema è l'epigramma del poeta bizantino Agazia Scolastico (VI sec.), che mette in guardia il giocatore incallito sulla necessità di non andare in escandescenze in caso di perdita e di mantenere sempre un comportamento equilibrato, cercando di cogliere le opportunità che si presentano: «δεῖ γὰρ μήτε πονεῖν ἐν ἀθύρμασι μήτε τι παίζειν / ἐν σπουδῇ, καιρῷ δ' ἴσθι νέμειν τὸ πρέπον», «Né accoramenti nel gioco né scherzi nel serio è la norma. / Sappi adeguarti all'opportunità»,<sup>250</sup> (lett.: «Sappi assegnare al καιρός ciò che è conveniente»).

Vi sono, invece, tre restanti casi in cui Καιρός è presente in forma personificata. Il primo in un altro epigramma attribuito a Pallada, al quale il tema del καιρός doveva essere molto caro. Il poeta deplora il triste stato di una statua che rappresenta una divinità definita 'figlio di Zeus' e 'dio delle tre lune' (forse identificabile con Eracle), un tempo adorata e ora rovesciata al suolo in stato di abbandono. Il dio, per tutta risposta, appare in sonno al poeta, esclamando: «Καιρῷ δουλεύειν καὶ θεὸς ὦν ἔμαθον.», «Anche se sono un dio, ho imparato a servire Καιρός». <sup>251</sup> Oltre a evidenziare il fenomeno della progressiva rimozione degli dèi pagani causata dalla diffusione del cristianesimo, l'epigramma è interessante in relazione al rapporto che si instaura tra le due divinità menzionate. Eracle ammette qui di essere a sua volta soggetto ai vincoli del tempo e delle circostanze, impersonate dalla figura di Καιρός. Quest'ultimo incarna, quindi, un concetto molto più antico: l'idea del tempo che scorre inarrestabile, modificando continuamente la realtà che ci circonda e mutando persino le condizioni delle divinità tradizionali.

Il secondo esempio riguarda un epigramma di Stratone di Sardi (II sec. d. C.) in cui si cita direttamente una delle massime dei Sette Sapienti:

„Καιρὸν γνῶθι“ σοφῶν τῶν ἑπτὰ τις εἶπε, Φίλιππε·  
πάντα γὰρ ἀκμάζοντ' ἐστὶν ἐραστώτερα·  
καὶ σίκυος πρῶτός που ἐπ' ἀνδῆροισιν ὄραθεις  
τίμιος, εἶτα συῶν βρῶμα πεπαινόμενος.

«Cogli il momento», fra i Sette Sapienti taluno ci disse,  
Filippo: sempre ciò ch'è in fiore piace.  
Il cetriolo che prima tu scorgi sul margine vale,

<sup>250</sup> ANTH. GRAEC., IX, 769 (trad. di Filippo Maria Pontani).

<sup>251</sup> Ivi, IX, 441 (trad. mia).

poi si fa mézzo, è cibo per le scrofe.<sup>252</sup>

L'epigramma reinterpreta la sentenza di Pittaco, assegnandogli un significato legato alla fugacità del tempo. 'Καιρὸν γνῶθι' sembra qui essere il corrispettivo greco di *Carpe diem*. Non si carica di alcun valore conoscitivo né, tanto meno, si lega alla sfera del sacro; è il semplice invito ad approfittare del fiore della giovinezza presente, perché il tempo, trascorrendo, guasterà e farà deperire ogni cosa.

Da ultimo, riporto l'esempio più noto e rilevante dell'Antologia Greca: l'epigramma di Posidippo di Pella dedicato alla statua del dio Καιρός (εἰς ἀγαλμα τοῦ Καιροῦ).

Τίς, πόθεν ὁ πλάστης; — „Σικυώνιος.“ — Οὐνομα δὴ τίς; — 1  
„Λύσιππος.“ — Σὺ δὲ τίς; — „Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.“ —  
Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; — „Ἄει τροχάω.“ — Τί δὲ ταρσοῦς  
ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; — „Ἰπταμ' ὑπηγέμιος.“ —  
Χεῖρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; — „Ἀνδράσι δεῖγμα, 5  
ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.“ —  
Ἦ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν; — „Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι,  
νῆ Δία.“ — Τὰξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει; —  
„Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν 10  
οὔτις ἔθ' ἰμείρων δράξεται ἐξόπιθεν.“ —  
Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε διέπλασεν; — „Εἶνεκεν ὑμέων,  
ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην.“

- Chi è e da dove viene il tuo scultore? – Di Sicione. 1  
[– Qual è il suo nome?  
- Lisippo. – E tu chi sei? – L'Occasione, signora di ogni cosa.  
- E perché cammini in punta di piedi? – Sono sempre di corsa.  
[– E perché hai  
due ali ai piedi? – Volo come il vento.  
- E perché porti un rasoio nella mano destra? 5  
[– Per mostrare agli uomini  
che sono più aguzza di ogni punta.  
- E i capelli, perché sul viso? – Per poter essere presi  
[da chi mi si fa incontro,

---

<sup>252</sup> *Ivi*, XII, 197 (trad. di Filippo Maria Pontani).

per Zeus. – E la nuca, perché è calva?  
 - Perché, una volta che io gli sia corsa accanto sui piedi alati,  
 nessuno più, pur desiderandolo, mi afferrerà da dietro. 10  
 Così l'artista mi ha plasmato per voi,  
 straniero, e mi ha posto all'ingresso come esempio.<sup>253</sup>

La poesia, come è noto, fa riferimento a una scultura bronzea di Lisippo, anticamente posta nel portico dell'agorà di Sicione, città natale dello scultore. Il testo si sviluppa attraverso la forma di un dialogo immaginario tra un ipotetico osservatore e la statua stessa, con una funzione evidentemente ecfrastica, secondo il *topos* consolidato della descrizione di opere d'arte. La fortuna di cui dovette godere questo soggetto iconografico - e quest'opera in particolare - nella cultura popolare ellenistica fu considerevole. Fu, infatti, oggetto di numerose citazioni, descrizioni e riprese letterarie, sia in lingua greca che in lingua latina, anche a distanza di secoli.<sup>254</sup> Sembra che abbia riscontrato un successo crescente a partire dall'età di Alessandro ed è, infatti, proprio al sovrano macedone che, con buone probabilità, venne dedicata la statua lisippea, a scopo di monito. Si tratta di un'opera che, come attesta lo stesso epigramma, vuole essere una *διδασκάλια*, fornire un insegnamento. L'occasione che lega l'origine della statua ad Alessandro è riferita in un curioso aneddoto tramandato dall'erudito bizantino Giovanni Tzetzes nella sua lettera n. 70:

Ἀλεξάνδρῳ ποτὲ τῶν Μακεδόνων τῷ βασιλεῖ παραδραμόντι καιρὸν καὶ μεταμέλου πειῖραν λαβόντι παρῶν ἐκεῖνος ὁ πλάστης ὁ Λύσιππος, Σικυώνιος δ' ἦν ὁ ἀνήρ, θειότατε δέσποτα, ὡς οὐτ' ἀκίνδυνον ἔώρα τὸ βασιλέα ἐλέγχειν, οὔτε μὴν πάντη ἀζήμιον τὸ μὴ τὴν ἑτέρων διαμαρτίαν ἑτέροις ποιεῖσθαι διδάσκαλον, τὴν ἀμφοτέρων κακίαν ἐκπεφευγῶς σοφῶς ἀμφότερα ἔδρασεν. ἐν εἰκόνι καὶ γὰρ τὸν χρόνον ἀγαλαματώσας τὸν τε βασιλέα τῷ μὴ δοκεῖν ἐλέγχειν κοσμίως ἐξήλεγε καὶ τῷ κοινῷ τῶν ἀνθρώπων πρακτικὴν τοῦ λοιποῦ τὴν εἰκόνα παραίνεσιν καταλέλοιπεν.

<sup>253</sup> POSIDIPP., *Epigrammata*, 142; ANTH. GRAEC., XVI, 275 (trad. di Valentina Garulli).

<sup>254</sup> Su questo aspetto, si rinvia a due recenti articoli che trattano in modo approfondito l'argomento: MONICA CENTANNI, *Occasione presa/occasione persa. Kairos e il teatro della fortuna nel bassorilievo di Torcello*, in *Venezia prima di Venezia. Torcello e dintorni*, «Lezioni Marciiane 2017-1018», a cura di M. Bassani, M. Molin, F. Veronese, Roma 2020, pp. 39-65; SILVIA MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia*, «Il calamo della memoria» 4, pp. 127-154.

Ad Alessandro, il re dei Macedoni, in una circostanza, era sfuggito il momento opportuno e, avendone fatto esperienza, se ne pentì; Lisippo, il celebre scultore di Sicione, o divino sovrano, che era presente, considerò che non fosse né sicuro rimproverare direttamente il re, né che fosse del tutto scusabile il fatto di non rendersi maestro degli errori altrui. Evitando entrambi i rischi, agì saggiamente in modo da fare entrambe le cose. Scolpendo in una statua il concetto del tempo, rimproverò il re con tatto, senza che sembrasse un rimprovero, e lasciò per il futuro all'umanità una lezione pratica attraverso l'immagine.<sup>255</sup>

Tzetzes ci fornisce anche una descrizione precisa della statua, che riprenderò in seguito, attraverso un confronto con le altre fonti scritte e iconografiche. Esiste, poi, un'altra testimonianza offerta da Imerio, retore del IV secolo d. C., nella quale si attribuisce proprio allo scultore di Sicione l'invenzione del soggetto iconografico e addirittura l'elevazione di *Καιρός* al rango di divinità:

Δεινὸς δὲ ἦν ἄρα οὐ χεῖρα μόνον, ἀλλὰ καὶ γνώμην ὁ Λύσιππος. οἷα γοῦν ἐκεῖνος διὰ τῆς ἑαυτοῦ γνώμης τετόλμηκεν· ἐγγράφει τοῖς θεοῖς τὸν Καιρόν, καὶ μορφώσας ἀγάλματι τὴν φύσιν αὐτοῦ διὰ τῆς εἰκόνας ἐξηγήσατο. [...] Ὁ δὲ Γλαῦκος, ὥσπερ οἶμαι λοχῶν αὐτὸ τῆς ἀγωνίας τὸ καιρίον, ἦκέ τε ἐπὶ τὸν στεφανίτην μόνος καὶ πρῶτος εἶχε τὸν στέφανον ... Πάντα γὰρ καλὰ ἐν καιρῷ· καὶ τοξότης ἐπίσκοπος, ὅστις οἶδε καιρία βάλλειν τοξεύματα ... Καὶ δὴ εἰς οὐρανὸν ἀηδόνες ἀπὸ γῆς ἵπτανται. [...] Κρατεῖ δὲ καὶ ἰατρός τῆς νόσου τῆ τέχνη, καὶ ῥήτωρ δῆμου τοῖς λόγοις ...

Non era abile solo con la mano, ma anche con la mente, Lisippo. Guardate cosa ha osato fare con la sua intelligenza: è lui che ha iscritto *Καιρός* fra gli dèi e, modellando la sua natura in una statua, l'ha spiegata attraverso l'immagine. [...] Glauco, come penso, sfruttando abilmente il *καιρός* della gara, giunse solo alla vittoria e fu il primo a ricevere la corona... Tutto è bello nel *καιρός*; anche l'arciere è un esperto che sa scoccare le frecce al momento giusto (*καίρια*)... E così gli usignoli si levano in volo dalla terra verso il cielo... [...] Anche il medico domina la malattia con la sua arte, e l'oratore domina il popolo con le sue parole...<sup>256</sup>

Il passo offre un rapido compendio di tutti i campi della vita in cui il *καιρός* spiega la sua forza. Il catalogo comprende praticamente ogni attività umana:

---

<sup>255</sup> TZ., *Epistulae*, 70, 99-100 (trad. mia).

<sup>256</sup> HIM., *Or.*, 13 (trad. mia).

la guerra, lo sport, la medicina, l'oratoria e giunge fino a includere anche gli elementi naturali. Tutto il mondo animato sembra rispondere e sottostare al principio regolatore del *καῖρός*, in base a una legge o, meglio, a una propensione naturale. Poniamoci, ora, una domanda: quale impatto poté avere l'associazione del dio *Καῖρός* con la figura di Alessandro nel mondo ellenistico e imperiale? È sintomatico che un concetto come *καῖρός* abbia goduto della sua massima popolarità in concomitanza con l'ascesa del sovrano macedone. La figura di Alessandro, come si è visto, fu ben presto accostata al piano del divino, sia attraverso la ricostruzione della sua genealogia mitica, sia grazie alla narrazione delle gesta eroiche attribuitegli. Questi elementi lo rendevano un sovrano con capacità sovrumane e attributi divini. Come ribadito da Silvia Mattiaci:

È comunque significativo che la sua piena personificazione allegorica si realizzi proprio nella seconda metà del IV secolo e in concomitanza con la folgorante vicenda di Alessandro, quando da un lato viene esasperata la dimensione aleatoria dell'esistenza, dall'altro emerge una personalità dotata di grande carisma e audacia, capace di trarre partito dal flusso turbinoso degli eventi: Alessandro diventa così l'ipostasi vivente della buona fortuna, l'«uomo fatale» non più assistito dalla divinità e schiacciato dal peso di un destino inesorabile (come l'eroe omerico), ma il beniamino della *tyche* e il signore del *kairos*.<sup>257</sup>

La parabola ascendente di Alessandro, emblema dell'uomo vittorioso in grado di portare la civiltà greca fino ai confini del mondo conosciuto, dovette orientare la riflessione su *καῖρός* in una direzione antropocentrica, decisamente sbilanciata sul piano dell'esaltazione della scelta umana. Abbiamo visto come *καῖρός*, in realtà, sia sempre stato un concetto bipolarizzato, in bilico fra due estremi opposti; non a caso, il rasoio è uno dei suoi simboli principali. Da un lato, la precarietà dell'esistenza, l'ineluttabile decisione della divinità che piomba sull'uomo; dall'altro, il tentativo umano di afferrarlo, cogliendolo come un bene utile per sé. Con la figura di Alessandro la bilancia di *καῖρός* pende in maniera più decisa verso l'umano. La misteriosa forza divina, a cui gli eroi del mondo arcaico e classico erano costretti a piegarsi, vede ridurre considerevolmente il suo status di incomprendibilità e ineluttabilità. A questa altezza cronologica l'uomo ambisce addirittura a dominare il *καῖρός*, aspirando a elevarsi fino a divenire un dio, sul modello di Alessandro. Un'attenzione particolare a questi aspetti è stata

---

<sup>257</sup> MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio*, cit. pp. 127, 128.



dedicata da Annapaola Zaccaria Ruggiu.<sup>258</sup> Come sostiene la studiosa: «la divinizzazione e la conseguente personificazione di Kairos è una tappa conclusiva di un lungo processo che si è sviluppato innanzitutto nel contesto del linguaggio, dell'emergere in esso di una valenza sempre più significativa del tempo, fino alla differenziazione al suo interno di vari aspetti che si traducono anche in termini di raffigurazioni diversificate».<sup>259</sup> La tesi espressa da Ruggiu riguarda, in particolare, la possibile influenza della dottrina aristotelica nell'elaborazione lisippea dell'iconografia di *Καιρός*: «poiché è noto il particolare rapporto tra il sovrano macedone e gli intellettuali dei quali ama circondarsi, e più in particolare, la profonda e duratura relazione che intercorre tra Aristotele - che ne è stato anche l'educatore -, e Alessandro, possiamo chiederci se la concezione aristotelica del tempo e del Kairos, e soprattutto la generale teoria dell'agire di Aristotele possano avere una qualche influenza sulla realizzazione della statua di Lisippo».<sup>260</sup> Questa ipotesi apre a interessanti piste interpretative e va esaminata anche in relazione a quanto abbiamo detto nei capitoli precedenti, in relazione alla dottrina aristotelica. Zaccaria Ruggiu parla di una vera e propria 'teoria aristotelica dell'azione' riferita a *καιρός*, avvalorata dal fatto che lo stagirita dimostra all'interno del suo sistema filosofico di essere: «particolarmente attento a mantenere un costante rapporto con il terreno dell'esperienza comune e di quella linguistica [...] e la possibile traduzione e trasformazione sul terreno della creazione artistica e poetica in immagini di teorie o concetti particolarmente significativi gravitanti intorno al problema dell'agire e della prassi concreta di un uomo d'azione quale Alessandro».<sup>261</sup> Abbiamo visto come Aristotele sviluppi un concetto relativizzato di *καιρός*, applicato alle diverse τέχναι: ciascuna disciplina elabora una declinazione di *καιρός* che le deve essere propria; ciò che è 'opportuno' in un determinato ambito del sapere non è detto lo sia anche negli altri, ma: «δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν», «bisogna che coloro che compiono un'azione ricerchino sempre il *καιρός*».<sup>262</sup> In questo senso, ha ragione Zaccaria Ruggiu nell'affermare che: «la sottolineatura del rapporto di necessità che intercorre tra l'azione e il coglimento dell'occasione mette in evidenza la centralità rivestita dal

---

<sup>258</sup> ANNAPAOLA ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Padova, Il Poligrafo, 2006.

<sup>259</sup> *Ivi*, cit. p. 58.

<sup>260</sup> *Ivi*, cit. p. 80.

<sup>261</sup> *Ivi*, cit. p. 82.

<sup>262</sup> ARIST., *Eth. Nic.*, 1104a (trad. mia).

Kairos nel contesto di una vera e propria teoria generale dell'agire».<sup>263</sup> Quella aristotelica è una teoria adatta soprattutto all'uomo d'azione: all'oratore, al politico, all'atleta, a chi deve compiere scelte risolutive in un brevissimo lasso di tempo critico. Inoltre, secondo la studiosa, Aristotele compirebbe così un'effettiva critica a Platone, che, nelle *Leggi* (709b), attribuiva un ruolo non marginale all'azione divina in relazione al *καῖρός*: «ciò che il filosofo compie è un'opera di demitizzazione, che contesta quanti ritengono che quanto non dipende da noi sia causato dall'azione di altre forze misteriose. [...] Si tratta di una vigorosa sottolineatura della responsabilità personale dell'agire, che rifugge dall'attribuire al dio o alla sorte una causalità che verrebbe a privare l'uomo della sua responsabilità».<sup>264</sup> Questa conclusione mi vede solo parzialmente d'accordo. È innegabile che con Aristotele avvenga uno spostamento della questione in senso pragmatico. L'esito è quello di porre in maggiore evidenza il ruolo dell'uomo nello sviluppo semantico di *καῖρός* ed è certamente probabile che questo aspetto abbia influenzato Lisippo e l'ambiente culturale gravitante attorno ad Alessandro. Tuttavia, affermare che Aristotele polarizzi totalmente in senso umano questo concetto, negandone l'aspetto religioso-sacrale, che ne rappresenta il polo opposto, mi sembra un'esagerazione indebita. Zaccaria Ruggiu nella sua argomentazione cita il testo degli *Analitici Primi*, giungendo però a conclusioni opposte alle mie. La studiosa si basa su questa traduzione: «l'occasione spetta al dio, mentre a questi non tocca il tempo opportuno, poiché al dio nulla è utile».<sup>265</sup> In questo caso, però, come abbiamo visto, è proprio *καῖρός* (l'occasione) a spettare al dio e il 'tempo opportuno' (*χρόνος δέων*, che ho tradotto con 'tempo necessario'), a non spettargli. Nulla fa evincere che *καῖρός* sia inteso solo in rapporto con l'uomo, escludendo la divinità. Il passo afferma, al contrario: 'è al dio che spetta il *καῖρός*'. La scultura di Lisippo e il relativo epigramma di Posidippo esaltano la possibilità umana di agire per cogliere il *καῖρός* in vista di un utile e possono benissimo essere ispirati alla teoria dell'azione aristotelica. Tuttavia, in essi sono sempre presenti simboli come, ad esempio, il rasoio o la bilancia, che evocano l'imprevedibilità e il mistero di *καῖρός*, che, dunque, non è mai rappresentato come una forza interamente dominabile dall'uomo. Il fatto che sia stato elevato al grado di divinità ne è la conferma forse più evidente: *καῖρός* non sembra essere una forza che si piega ad

---

<sup>263</sup> ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, cit. pp. 87-88.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>265</sup> *Ivi*, pp. 90-91.

essere completamente razionalizzata e laicizzata. Essa mantiene il suo margine di inafferrabilità anche lì dove viene usata per esaltare le potenzialità dell'agire umano. Proprio per questo si rese possibile nel mondo ellenistico l'associazione con Alessandro, a sua volta divinizzato: solo un dio, infatti, può dominare il *καῖρός*; non si deve mai dimenticare quest'insita polarità che lo contraddistingue.

### 3.3) *Καῖρός* e *Αἰών* come soggetti figurativi

L'epigramma di Posidippo mi consente di aprire un'ultima sezione che raccoglie i principali contributi su *Καῖρός* e *Αἰών* come soggetti iconografici. Cercherò qui di far emergere gli elementi legati all'iconografia del tempo, allo scopo di integrarli nel mio percorso semantico. Il primo a studiare i due concetti fu lo storico dell'arte tedesco Erwin Panofsky nel suo fondamentale lavoro *Studies in Iconology*, risalente al 1939.<sup>266</sup> Panofsky dedica un'intera sezione alla figura di 'Father Time' ('Padre Tempo'), designazione che, a partire dal suo lavoro, godé di ampia fortuna, grazie alla definizione dei *tópoi* iconologici legati alla descrizione allegorica del tempo. Lo studio, in realtà, prende le mosse da una teoria delle raffigurazioni classiche, allo scopo di esaminarne gli esiti nell'arte rinascimentale. Centrale è il concetto di 'pseudomorfofi', con il quale lo studioso tedesco indica il riutilizzo e la reinterpretazione di un soggetto iconografico classico, attraverso l'attribuzione di significati nuovi, estranei al modello di partenza. Afferma Panofsky: «certe figure del Rinascimento risultarono investite di un significato che, malgrado tutta l'apparenza classicheggiante, non era comparso affatto nei rispettivi prototipi classici, sebbene fosse stato frequentemente adombrato nella letteratura classica».<sup>267</sup> Padre Tempo ne è un esempio paradigmatico. Nel tratteggiare l'iconografia classica del tempo, Panofsky si riferisce a un'originaria polarità presente nella sua figurazione presso gli antichi, che coinvolge, non a caso, *Αἰών* e *Καῖρός*, considerati come tipi rappresentativi opposti e complementari:

Da un lato, si tratta di rappresentazioni del tempo come «Kairos»: del breve e decisivo momento, cioè, che segna una svolta nella vita degli esseri umani o

---

<sup>266</sup> ERWIN PANOFSKY, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 1939; trad it: *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975.

<sup>267</sup> *Ivi*, cit. p. 90.

nell'evoluzione dell'Universo. Questa concezione si illustrava con la figura originariamente conosciuta come Opportunità. L'Opportunità veniva raffigurata in forma d'uomo (originariamente nudo), in movimento come per mutar luogo, normalmente giovane e mai molto vecchio, malgrado il fatto che il Tempo venga talvolta chiamato πόλιος (dai capelli grigi) nella poesia greca. Era dotato di ali, tanto sulla schiena che al piede. Suoi attributi erano un paio di bilance, originariamente in equilibrio sul filo di un rasoio, e, in periodo più tardo, una o due ruote. Inoltre, il capo spesso presentava il ciuffo proverbiale per il quale si può affermare calva l'Opportunità. Era a causa di questo carattere astrusamente allegorico, che la figura di Kairos, o Opportunità, attirava gli spiriti tardoantichi e medievali. Sopravvisse fino all'undecimo secolo ed ebbe poi la tendenza a fondersi con la figura della Fortuna [...]. D'altro lato, l'opposto esatto all'idea di «Kairos» trova rappresentazione nell'arte antica, precisamente nella concezione iraniana del Tempo come «Aion»: vale a dire, il divino principio della creatività eterna ed inesauribile. Queste immagini o si connettono col culto di Mitra, nel qual caso presentano una sinistra figura alata con una testa di leone e artigli pur essi leonini, strettamente avviluppata da un enorme serpente e con una chiave in ciascuna mano, oppure dipingono la divinità orfica comunemente conosciuta come Phanes (Fanete), presentando allora un bel giovane alato circondato dallo zodiaco, e dotato di numerosi attributi di potenza cosmica; anch'egli è cinto dalle spire di un serpente.<sup>268</sup>

Quanto espresso da Panofksy conferma l'originaria complementarità di Αἰών e Καίρος, nell'indicare il cortocircuito tra il tempo vissuto dall'uomo e quello eterno della divinità, senza perdere mai di vista la componente religiosa che li lega. L'analisi prosegue spiegando il motivo per cui queste immagini a partire dal mondo tardoantico e alto medioevale abbiano assunto elementi figurativi inediti (la falce, le gru, la clessidra), che ne hanno mutato radicalmente il significato. Nel mondo classico esse rappresentavano, infatti, principi fondamentalmente creativi e vitalistici, indicanti l'instabilità e il perenne mutamento, in base ai quali la morte, quando è presente, è sempre seguita da una ciclica rinascita. Si sono sviluppate, quindi, solo nei secoli successivi in direzione di un'immagine del tempo come *edax rerum*, distruttore di ogni cosa e divoratore dei suoi figli. Si passa così all'iconografia di Kronos-Saturno, da cui nacque «la sintesi che infine fece sorgere l'immagine di Padre Tempo quale la

---

<sup>268</sup> *Ivi*, cit. pp. 91-94.

conosciamo».<sup>269</sup> Secondo Panofksy, dunque, l'immagine archetipica del tempo vissuto come forza distruttiva non è di ascendenza classica. Il titano preolimpico Κρόνος, che divora i propri figli, non è, a dispetto della somiglianza fonetica, Χρόνος, la personificazione del tempo, divinità orfica, di origine forse orientale, rappresentata come un serpente, che indica nel mondo arcaico un principio ciclico di degenerazione rigenerazione. L'equivoco ha probabilmente origine da un passo del *De natura deorum* di Cicerone, in cui si propone l'identificazione tra le due divinità per mezzo di una paretimologia.<sup>270</sup> La rappresentazione del passare del tempo come forza vorace, ostile e traumatica penetra, invece, solo in un secondo momento nella cultura occidentale. Αἰών e Καίρός nel mondo antico sono generalmente delle forze benigne; agiscono nella direzione di portare un rinnovamento nella vita dell'uomo, di guidarne il cammino in direzione di un bene che ne incrementi l'esistenza.

### 3.3.1) Καίρός

Un'analisi approfondita del patrimonio iconografico relativo a Καίρός è contenuta nei saggi di tre studiose già menzionate: Annapaola Zaccaria Ruggiu, Monica Centanni e Silvia Mattiacci, a cui farò riferimento in questa sezione.<sup>271</sup> Per analizzare l'iconografia di Καίρός dobbiamo ripartire dall'epigramma ecfastico di Posidippo e dalle diverse testimonianze in prosa che descrivono l'opera. Quello di Posidippo è il primo testo ecfastico su Καίρός di cui si abbia notizia, in riferimento alla statua di Lisippo. Elenchiamo le principali caratteristiche iconografiche: a) essere posizionato in punta di piedi a simboleggiare la furtività e l'essere in continuo movimento; b) le ali ai piedi, attributo tipico anche di Hermes-Mercurio, a indicare la rapidità e la fugacità; c) il proverbiale rasoio,

---

<sup>269</sup> *Ivi*, cit. pp. 96.

<sup>270</sup> CIC., *De nat. deor.*, II, 64: «Saturnum autem eum esse voluerunt qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. Qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem Χρόνος id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis; ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia annisque praeteritis insaturabiliter expletur».

<sup>271</sup> Tutti e tre i saggi menzionati sono corredati dalle immagini che si riferiscono alle fonti iconografiche di Καίρός. In ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, cit. pp. 141-157, è presente un catalogo, a cura di Anna Zin, in cui viene analizzato nel dettaglio l'intero patrimonio iconografico delle fonti antiche a nostra disposizione su questo tema. In questo contesto, mi limiterò a inserire alcune immagini ritenute pertinenti con quanto si afferma nel testo, con breve didascalia riportante titolo, provenienza e datazione.

simbolo della criticità della scelta a cui è sottoposto colui che è chiamato ad afferrare *Καιρός*; d) i capelli sul viso e la nuca scoperta, ad indicare la possibilità di afferrarlo solo da parte di chi gli viene incontro, lasciando deluso chi invece ha ritardato l'attimo e se lo è lasciato sfuggire dietro di sé. Il riferimento, nel verso finale dell'epigramma, a un atrio non meglio identificato in cui la statua era posta, ha fatto sì che gli studiosi tentassero di ricostruire una sua possibile collocazione. Secondo Silvia Mattiacci: «Posidippo, infatti, descrive il bronzo all'entrata (v. 12 ἐν προθύροις) di un edificio, che potrebbe essere identificato con la reggia di Pella, il cui ampio vestibolo colonnato – rivelato dall'esplorazione archeologica – avrebbe accolto la statua, dedicata con una iscrizione didascalica (si veda la conclusione dell'epigramma) tra l'avvento al trono e la partenza per l'Oriente di Alessandro (336-34 a.C.). Qui l'avrebbe vista Posidippo, nativo di Pella, mentre una replica d'autore della fortunata allegoria doveva trovarsi nella città natale del bronzista, a Sicione, dove fu contemplata molti secoli dopo da Callistrato (IV secolo d.C.), che di essa ci ha lasciato una descrizione retoricamente elaborata nelle sue *Descriptions*». <sup>272</sup> Se, però, confrontiamo la testimonianza di Posidippo con le successive, rispettivamente di: Callistrato, Imerio e Giovanni Tzetzes, notiamo alcune discrepanze. Questa la testimonianza di Callistrato:

Ἐθέλω δέ σοι καὶ τὸ Λυσίππου δημιουργημᾶ τῷ λόγῳ παραστῆσαι, ὅπερ ἀγαλμάτων κάλλιστον ὁ δημιουργὸς τεχνησάμενος Σικωνίοις εἰς θέαν προὔθηκε. Καιρὸς ἦν εἰς ἀγαλμα τετυπωμένος ἐκ χαλκοῦ πρὸς τὴν φύσιν ἀμιλλωμένης τῆς τέχνης. παῖς δὲ ἦν ὁ Καιρὸς ἡβῶν ἐκ κεφαλῆς ἐς πόδας ἐπανθῶν τὸ τῆς ἡβῆς ἄνθος. ἦν δὲ τὴν μὲν ὄψιν ὡραῖος σείων ἴουλον καὶ ζεφύρω τινάσσειν, πρὸς ὃ βούλοιο καταλιπὼν τὴν κόμην ἄνετον, τὴν δὲ χροῶν εἶχεν ἀνθηρὰν τῇ λαμπηδόνι τοῦ σώματος τὰ ἄνθη δηλῶν. ἦν δὲ Διονύσῳ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐμφορῆς· τὰ μὲν γὰρ μέτωπα χάρισιν ἔστιλβεν, αἱ παρειαὶ δὲ αὐτοῦ εἰς ἄνθος ἐρευθόμεναι νεοτήσιον ὡραίζοντο ἐπιβάλλουσαι τοῖς ὄμμασιν ἀπαλὸν ἐρύθημα, εἰστήκει δὲ ἐπὶ τινος σφαιράς ἐπ' ἄκρων τῶν ταρσῶν βεβηκῶς ἐπτερωμένος τῷ πόδε. ἐπεφύκει δὲ οὐ νενομισμένως ἢ θορίξ, ἀλλ' ἢ μὲν κόμη κατὰ τῶν ὀφρύων ὑφέρπουσα ταῖς παρειαῖς ἐπέσειε τὸν βόστρυχον, τὰ δὲ ὀπισθεν ἦν τοῦ Καιροῦ πλοκάμων ἐλεύθερα μόνην τὴν ἐκ γενέσεως βλάστην ἐπιφαίνοντα τῆς τριχός. [...]καὶ τὸ μὲν ἡμῖν θαῦμα τοιοῦτον ἦν, εἰς δὲ τις τῶν περὶ τὰς τέχνας σοφῶν καὶ εἰδότην σὺν αἰσθήσει τεχνικωτέρα τὰ τῶν δημιουργῶν ἀνιχνεύειν θαύματα καὶ λογισμὸν ἐπῆδε τῷ τεχνήματι, τὴν τοῦ καιροῦ δύναμιν ἐν τῇ τέχνῃ σφζομένην ἐξηγούμενος· τὸ

<sup>272</sup> MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio*, cit. p. 129.

μὲν γὰρ πτέρωμα τῶν ταρσῶν αἰνίττεσθαι τὴν ὀξύτητα, καὶ ὡς τὸν πολὺν ἀνελίπτων αἰῶνα φέρεται ταῖς ὥραις ἐποχούμενος, τὴν δὲ ἐπανθοῦσαν ὥραν, ὅτι πᾶν εὐκαιρον τὸ ὥραϊον καὶ μόνος κάλλους δημιουργὸς ὁ καιρὸς, τὸ δὲ ἀπηνθηκὸς ἅπαν ἔξω τῆς καιροῦ φύσεως, τὴν δὲ κατὰ τοῦ μετώπου κόμην, ὅτι προσιόντος μὲν αὐτοῦ λαβέσθαι ῥάδιον, παρελθόντος δὲ ἢ τῶν πραγμάτων ἀκμὴ συνεξέρχεται καὶ οὐκ ἔστιν ὀλιγορηθέντα λαβεῖν τὸν καιρόν.

Voglio descriverti, con le mie parole, un'opera di Lisippo, la più bella delle statue che l'artista fece ed espose alla vista degli abitanti di Sicione. Kairos era modellato in una statua di bronzo, in cui l'arte faceva a gara con la natura. Era un ragazzo, Kairos, nel pieno della giovinezza, tutto, dalla testa ai piedi, splendeva come un fiore. Era bello a vedersi con un'ombra di barba che mareggiava, i capelli sciolti, liberi al vento che gli scompigliasse come voleva; splendente la sua carnagione che esaltava lo splendore del suo giovane corpo. A Dioniso molto somigliava: il volto luceva di grazia e belle le guance rosate come fiori appena sbocciati, che colpivano gli occhi con il loro delicato rossore. Stava su una sfera, ritto sulla punta dei piedi e i suoi piedi erano alati. Scomposti i suoi capelli, ma aveva ciocche sugli occhi che scendevano in riccioli sulle guance. Dietro, sulla nuca, Kairos era senza capelli e si vedeva solo la fioritura di una peluria nascente. [...] Grande era il nostro stupore, ma qualcuno più esperto nelle arti e con maggiori conoscenze e sensibilità artistica poteva penetrare quei meravigliosi segreti dell'arte e dare ragione di quell'artificio, spiegando la potenza di Kairos che quella statua puntualmente rappresentava: le ali ai piedi alludono alla rapidità e al fatto che il tempo, che si avvicina nelle stagioni, rotola per tutta l'eternità; la bellezza fiorente significa che ciò che è bello cade sempre al momento opportuno e che soltanto Kairos è artefice di bellezza, mentre il declino è del tutto estraneo all'essenza di Kairos; e il ciuffo di capelli sulla fronte significa che è facile da catturare quando ti viene incontro ma quando è passato oltre, scade il momento opportuno e Kairos, se non lo si coglie, non può più essere catturato.<sup>273</sup>

Callistrato aggiunge alcuni particolari non presenti in Posidippo. Egli parla di un giovane nel fiore degli anni, simbolo della bellezza che si può cogliere solo nel fuggevole καιρός. Inoltre, viene descritto come non del tutto glabro, ma con un principio di barba nascente. Viene, poi, menzionata una sfera su cui posa i piedi alati, assente in Posidippo. Corrisponde, invece, nelle due descrizioni il ciuffo di capelli che scende dalla fronte, ma qui la nuca è rasata anziché calva.

---

<sup>273</sup> CALLISTR., *Statuarum descriptiones*, 6 (trad. di Monica Centanni).

Fra l'originale di Pella visto da Posidippo e la copia di Sicione vista da Callistrato c'erano, quindi, non poche differenze. Se prendiamo in considerazione la testimonianza di Imerio, che dice di riferirsi alla copia di Sicione, possiamo aggiungere un altro particolare: «σιδήρω τὴν δεξιὰν ὀπλισμένον, ζυγῶ τὴν λαίαν ἐπέχοντα», «impugna un ferro con la mano destra e tiene in equilibrio la barra di una bilancia». <sup>274</sup> Qui il rasoio è descritto come un semplice ferro, mentre nella mano destra compare, appunto, una bilancia a cui nessuna delle testimonianze precedenti aveva fatto menzione.



FIGURA 1: Ricostruzione della statua di Lisippo proposta da Paolo Moreno. (Cfr.: MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio*, p. 134.)



FIGURA 2: *Kairos*, Torino, Museo di Antichità, II sec d. C.

Un'ultima variante notevole ci è testimoniata dalla già citata epistola di Giovanni Tzetzes, che si riferisce a un'ulteriore copia della statua, collocata a Costantinopoli. <sup>275</sup> Questa volta, dietro a *Καιρός*, descritto con i medesimi attributi sin qui incontrati e con l'ulteriore e irrepresentabile caratteristica della sordità («κωφός ἰκανῶς, ὡς ἔστιν εἰκάσαι»), è presente un altro personaggio, che rappresenta colui che non è riuscito ad afferrare *Καιρός* e tende inutilmente la mano nel tentativo di acciuffarlo:

ἐκείνου δὲ κατόπιν ἕτερος δεδημιούργηται ἄνθρωπος εὐτόνω κεχηρμένος  
βαδίσματι χειρὰ τε ἰδίαν ἐκτείνων, ἐκείνον ὡς συλληψόμενος καὶ τοῦτον  
μετακαλούμενος, ὡς τὸ ἀνεσπασμένον αὐτοῦ τῶν χειλέων δηλοῖ· ὁ δὲ

<sup>274</sup> HIM., *Or.*, 13 (trad. di Monica Centanni).

<sup>275</sup> MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio*, cit. p. 130: «Alla fine del IV secolo uno dei bronzi lisippeï di Kairos (o una copia) ornava a Costantinopoli il *Lauseion*, la lussuosa dimora di Lauso, funzionario di Arcadio, che fu distrutta da un incendio nel 476».



παρέρχεται τε καὶ οἴχεται καὶ κωφεύων οὐκ ἐπαῖει, μάχαιραν δὲ ὀρέγει πρὸς τὸ κατόπιν ἐπανατείνων τὴν χεῖρα, κατακαρδίους πλιγὰς αἰνιττόμενος, αἵπερ ἐγγίνονται τοῖς χρόνου καθυστερίζουσιν.

Dietro a lui era rappresentato un altro uomo che andava a buon passo e tendeva la sua mano come per afferrarlo e lo richiamava come stando appeso alle sue labbra. Ma quello andava avanti di gran corsa ed essendo sordo non lo sentiva, ma tendeva una spada all'indietro protendendo la mano, come per alludere alle ferite al cuore che colpiscono chi indugia e perde tempo.<sup>276</sup>

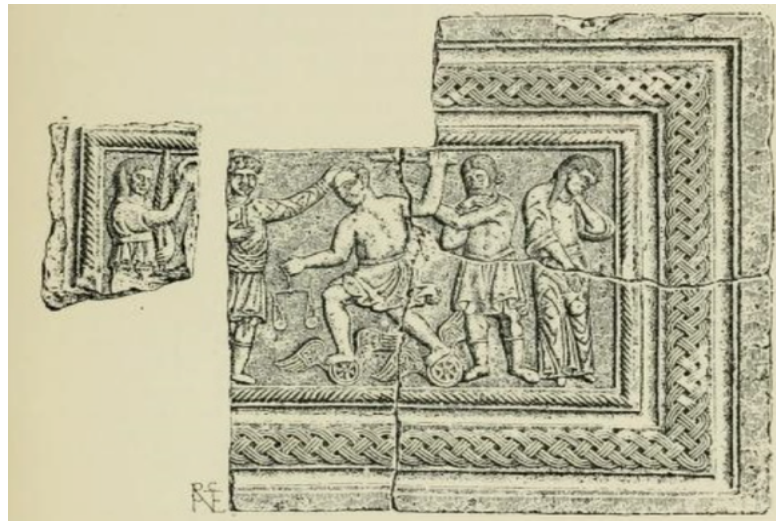


FIGURA 3: *Kairos con Pronoia e Metanoia*, Torcello, Cattedrale di Santa Fosca, XI sec.

Fra le fonti iconografiche rinvenute, nessuna di esse mostra un'immagine perfettamente corrispondente alle descrizioni fornite, sebbene si possano riscontrare diversi elementi. Giovanna Bermond Montanari nella corrispondente voce dell'*Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale* afferma: «lontani echi dell'opera lisippea si possono trovare in rilievi e gemme, che presentano il nume, per lo più alato ai piedi e alle spalle, ritto su una palla o una ruota, con in mano rasoio e bilancia (rilievi di Torino, Atene e Spalato). Alcune singolari interpretazioni su gemme, in cui K. appare barbuto, forse derivano da una tarda contaminazione tra K. e Kronos. In un rilievo copto del IV sec. d. C. circa, K., contraddistinto dai soliti attributi (ruota, bilancia), è rappresentato insieme a due figure femminili di piccole dimensioni [...] πρόνοια e μετάνοια».<sup>277</sup>

<sup>276</sup> TZ., *Epistulae*, 70, 99-100 (trad. Monica Centanni).

<sup>277</sup> GIOVANNA BERMOND MONTANARI, *Kairos* (voce), in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Istituto Enciclopedia Treccani, 1958-1973, IX vv., cit., vol. IV, 1961, p. 289.

Se consideriamo la presenza di *μετάνοια*, intesa come ‘pentimento’ e ‘rimpianto’, possiamo trovare una chiara corrispondenza con il personaggio descritto da Tzetzes. Di *πρόνοια*, ‘lungimiranza’ abbiamo soltanto testimonianze iconografiche nelle quali appare, in effetti, come la controparte vittoriosa di *μετάνοια*. A questo tipo di rappresentazione, basata su un quadro a più personaggi, si ricollega un’importante fonte latina. Ausonio realizzò una riscrittura del testo di Posidippo, che prende il titolo di ‘*In simulacrum Occasionis et Poenitentiae*’ e ha come protagonista, oltre a *Occasio*, corrispettivo latino di *Καιρός*, anche *Poenitentia*, l’equivalente di *μετάνοια*. Curiosamente, il poeta non attribuisce l’opera a Lisippo, ma a Fidia, sebbene non si abbiano notizie dell’esistenza di una scultura dedicata a *Καιρός* tra le opere del maestro ateniese. Non si comprende bene quale contingenza abbia determinato l’errore del poeta bordigalese, o se si tratti, viceversa, di un’intenzionale invenzione letteraria. Un’ultima novità iconografica inserita da Ausonio e non presente nelle fonti greche è rappresentata dalla ruota, che qui sostituisce il globo come supporto sul quale *Occasio* è appoggiata e che, come attesta Panofsky, nel corso del Medioevo andrà a identificare la ruota della Fortuna:

Cuius opus? - Phidiae, qui signum Pallados, eius,  
 quique Iovem fecit; tertia palma ego sum.  
 Sum dea quae rara et paucis Occasio nota.  
 - Quid rotulae insistis? - Stare loco nequeo.  
 - Quid talaria habes? - Volucris sum. Mercurius quae 5  
 fortunare solet, tardo ego, cum volui.  
 - Crine tegis faciem? - Cognosci nolo. - Sed heus tu  
 occipiti calvo es? - Ne tenear fugiens.  
 - Quae tibi iuncta comes? - Dicat tibi. - Dic rogo quae sis.  
 - Sum dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit. 10  
 Sum dea, quae facti non factique exigo poenas,  
 nempe ut paeniteat. Sic Metanoea vocor.  
 - Tu modo dic, quid agat tecum. - Quandoque volavi,  
 haec manet; hanc retinent, quos ego praeterii.  
 Tu quoque dum rogitas, dum percontando moraris, 15  
 elapsam dices me tibi de manibus.<sup>278</sup>

---

<sup>278</sup> AVSON., *Epigr.*, 12.



FIGURA 4: *Kairos* (*Occasio*), Il Cairo, Museo Nazionale, III/IV sec.

Un'altra fonte latina è rappresentata da una *fabula* di Fedro, scritta nella forma di un indovinello efrastico. Essa reca il titolo di *Tempus* ed è dedicata all'immagine dell'Occasione:

Cursu volucris, pendens in novacula,  
calvus, comosa fronte, nudo corpore,  
(quem si occuparis, teneas; elapsum semel  
non ipse possit Iuppiter reprehendere),  
occasionem rerum significat brevem.  
Effectus impediret ne segnis mora,  
Finxere antique talem effigiem Temporis.<sup>279</sup>

In questo apologo ha destato particolare interesse l'espressione '*pendens in novacula*', che potremo rendere secondo il noto proverbio, 'sospeso sul filo del rasoio'. È stata, però, proposta una variante a partire non dal verbo *pendeo*, ma da *pendo*, così da tradurre: 'in atto di pesare sul filo del rasoio'. Questa locuzione nasconderebbe, così, un altro elemento, come afferma Mattiacci: «resta però degna di attenzione la proposta di interpretare il participio *pendens* da *pendo* invece che da *pendeo*, che risulta coerente con l'ipotesi ricostruttiva proposta dall'archeologo [si tratta di Paolo Moreno, che per primo ha studiato l'iconografia di *Καιρός*],<sup>280</sup> dell'immagine originaria di *Kairos*, basata su una iconografia diffusa a partire dall'età tardo-repubblicana ed augustea, in cui la simbologia

<sup>279</sup> PHAED., *Fabulae*, V, 8.

<sup>280</sup> PAOLO MORENO, *Kairos*, in «LIMC», V, 1, Zürich-München 1990, pp. 920-926.

legata al rasoio si associa a quella della bilancia: si vedano in partic. il rilievo di Traù del I sec. a. C. e quello splendidamente conservato nel Museo di Antichità di Torino del II sec. d.C. in cui *Kairos* – giovane nudo e alato, con un folto ciuffo di capelli sulla fronte e sui lati del volto mentre la nuca è liscia – impugna nella sinistra un rasoio a forma di mezzaluna, su cui poggia una bilancia a due piatti inclinata dalla mano destra che tiene il piattello più basso». <sup>281</sup> Alla luce di questa interpretazione di Moreno, afferma Monica Centanni: «secondo parte della critica [...] dipenderebbe infatti proprio dalla sintesi proposta da Fedro una svolta significativa nell'evoluzione dell'iconografia, in particolare l'introduzione di un secondo attributo, oltre al rasoio, nello schema iconografico, dato che le fonti precedenti non fanno menzione della bilancia e tanto meno di una «bilancia allibrata sul rasoio»». <sup>282</sup> Tutti questi elementi rendono ragione di un quadro complesso, ricco di stratificazioni e sovrapposizioni. Alla composita storia semantica del termine ben corrisponde un'analogia complessità nella sovrapposizione degli elementi iconografici.

Rimane da prendere in considerazione un'ultima ipotesi suggestiva. È stata notata dagli studiosi la somiglianza tra alcune immagini di *Καιρός* e i moduli rappresentativi dei ritratti celebrativi di Alessandro. È rilevabile una certa affinità nella capigliatura e nell'acconciatura, nonché nella nudità, associata alla bellezza giovanile del corpo. *Καιρός*, infatti, è spesso ritratto come un giovane nel fiore degli anni. È, dunque, possibile, ci chiediamo, che Lisippo avesse scelto proprio Alessandro come modello per il suo *Καιρός* e che avesse deciso di accomunarli utilizzando dei moduli iconografici comuni? O, viceversa, che sia stato lo stesso Alessandro a richiedere allo scultore di essere rappresentato come la divinità che incarna l'istante opportuno dell'azione e l'abilità di sfruttare ogni occasione? La domanda è destinata a rimanere senza risposta, sebbene, alla luce delle analogie evidenziate tra *Καιρός* e Alessandro, non manchino le ragioni per ipotizzarlo. A ciò possiamo aggiungere un'ulteriore testimonianza offertaci da un altro epigramma frammentario di Posidippo, che dimostra il grande interesse che lo scrittore nutriva per le opere lisippee:

Λύσιππε, ἰ πλάστα Σικυώνιε, θαρσαλέα χεῖρ,  
 ἰδάϊε τεχνίτα, πῦρ τοι ὁ χαλκός ὀρῆι,  
 ἰὸν κατ' Ἀλεξάνδρου μορφᾶς ἔθει: οὔ τι γε μεμπτοὶ

<sup>281</sup> MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio*, cit. p. 133.

<sup>282</sup> CENTANNI, *Occasione presa/occasione persa*, cit. p. 47.

ἸΠέρσαι· συγγνώμη βουσι λέοντα φυγεῖν.

Lisippo, scultore di Sicione, ardita mano,  
artista sapiente, ha davvero il fuoco nello sguardo il bronzo  
che hai fatto secondo le sembianze di Alessandro; non sono certo

[da biasimare

I Persiani: i buoi sono scusabili se fuggono il leone.<sup>283</sup>

Che questo «πῦρ τοι ὁ χαλκὸς ὀρήϊ, ὄν κατ' Ἀλεξάνδρου μορφᾶς» possa essere servito come modello per la statua di Καῖρός? Certo, un modello privo dell'impeto guerriero di Ares e dotato della seducente grazia di Dionisio, secondo la testimonianza di Callistrato, ma pur sempre con le sembianze di Alessandro. Conclude a questo proposito Centanni: «Καῖρός [...] ἦν δὲ Διονύσωφ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐμφερής. Morbido, rosata la carnagione che pareva vivo, e bello che pareva Dioniso – così descriveva Callistrato l'opera dell'artista di Sicione: il cortocircuito tra Dioniso, Alessandro, e la figura inquieta di Kairos è assicurato».<sup>284</sup>



FIGURA 5: *Kairos*, Trogir, Museo Archeologico, I sec. a. C.



FIGURA 6: *Kairos*, Roma, Museo Nuovo dei Conservatori, 200-250 d. C. Cfr.: ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, cit. pp. 147, 156.

<sup>283</sup> POSIDIPP., *Epigrammata*, 65 (trad. di Valentina Garulli).

<sup>284</sup> *Ivi*, cit. p. 62.

### 3.3.2) Αἰών

Sia il mondo greco che quello romano traducono concetti astratti di particolare rilievo, tra i quali quello di "Tempo", in personificazioni che quindi vengono espresse in immagine, secondo un'iconografia tutt'altro che uniforme, la cui variazione non ha avuto ancora l'attenzione adeguata da parte degli studiosi. Essa muta infatti con il mutare di significato delle concezioni del tempo. [...] L'immagine di Aion è molteplice, e in questa sua multiformità si svelano i differenti modi di concepire la sua natura e significato. Aion appare innanzitutto ora come uomo anziano ora come Giovane. Sinesio di Cirene parla esplicitamente di «Aion che non invecchia mai, che si rigenera di continuo e quindi che è nello stesso tempo giovane e vecchio».<sup>285</sup>

Uno dei caratteri più evidenti dell'iconografia di Αἰών è il polimorfismo, in particolare, nella rappresentazione dell'età. Un concetto che rappresenta la dimensione totalizzante dell'eternità può evocare nell'immaginario tanto la venerabile vecchiaia di una divinità primigenia, che si origina con il cosmo stesso, quanto la giovinezza perenne che non conosce deperimento, perennemente identica a se stessa e sottratta al divenire. Ma non è solo l'età a determinare il polimorfismo di Αἰών. Altri simboli concorrono a questo: la testa leonina, il serpente e la ruota, simboli che dimostrano la sua forte permeabilità, soprattutto nei confronti dell'oriente. Gli elementi sincretici legati ai culti misterici hanno determinato una marcata eterogeneità nell'iconografia di questo concetto. Nelle raffigurazioni di Αἰών possiamo trovare una commistione di elementi simbolici che varia a seconda dell'ambiente culturale, filosofico e religioso all'interno del quale ciascuna fonte è stata prodotta. Vi sono due principali tipologie di rappresentazione: una legata al concetto filosofico; l'altra che, dal versante religioso, considera Αἰών come immagine di culto. Nel secondo caso, gli attributi della divinità si legano a specifici rituali, in genere riservati agli iniziati di una particolare religione misterica. Alcuni attributi saranno in seguito ripresi, *mutatis mutandis*, all'interno della religione cristiana, come dimostra la testimonianza tratta dal *Panarion* di Epifanio. Lo studioso che ha determinato una svolta nello studio delle fonti iconografiche di Αἰών è, ancora una volta, Doro Levi, - che, non

---

<sup>285</sup> ZACCARIA RUGGIU, *Appendice: Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, cit. pp. 303, 311-12, 313; SYN., *Hymni*, VIII, 68: «ἀλλ' αὐτὸς ἀγήραος / Αἰών ὁ παλαιγενής, / νέος ὢν ἅμα καὶ γέρον, / τᾶς ἀενάω μονᾶς / ταμίαις πέλεται θεοῖς.»

a caso, si interessò anche a καιρός -, in un importante articolo pubblicato sulla rivista *Hesperia* nel 1944.<sup>286</sup> Riguardo al concetto filosofico, Levi concentra la propria attenzione su un importante mosaico rinvenuto ad Antiochia, in un'abitazione privata databile alla metà del III sec. d. C., chiamata, appunto, Casa di Aion, i cui proprietari erano ragionevolmente di ceto sociale elevato. Il mosaico è stato esaminato recentemente da Zaccaria Ruggiu, che ha tentato una nuova interpretazione dei dati raccolti dal Levi. L'opera presenta una scena del tutto particolare, un *unicum* tra le fonti iconografiche di Αἰών:

Il pannello centrale contiene una scena tricliniare nella quale quattro figure maschili giacciono recumbenti su due letti posti ad angolo retto tra di loro, secondo un punto di vista frontale: il letto di sinistra è visto dalla parte della testata, l'altro per la sua lunghezza. Tre figure sono collocate sulla *kline* di destra, mentre quella di sinistra è occupata da una sola persona che tiene con la mano destra la ruota dello zodiaco. Davanti alle *klinai* è una *trapeza* circolare dal fusto a rocchetto scanalato dotato di tre punti di appoggio.<sup>287</sup>

Si tratta della rappresentazione di un banchetto filosofico, contesto culturale di tradizione greca. L'elemento più sorprende è la presenza di didascalie in lingua greca che esplicitano l'identità allegorica dei personaggi. Le quattro iscrizioni superiori recano da sinistra a destra: Αἰών, in un triclinio a parte, Μέλλων (futuro), Ἐνεστώς (presente), Παρω(ι)χημένος (passato); quella sotto i personaggi a destra: Χρόνοι. Il riferimento al tempo è, quindi, evidente. Il problema che si sono posti gli studiosi è quale significato allegorico attribuire a una tale scena. Levi legge questo mosaico in parziale controtendenza con le altre raffigurazioni di stampo religioso-culturale di Αἰών, rilevando un contesto socioculturale ambiguo: fondamentalmente filosofico, ma con la presenza di elementi afferenti alle raffigurazioni religiose di Αἰών. La ruota del tempo e l'incenso, ad esempio, stanno a indicare che, forse, ci troviamo in un ambiente culturale ibrido, sia filosofico che culturale. La conclusione, quindi, che Levi ne trae è la seguente:

On the mosaic of Antioch we have perhaps an illustration of the arguments of discussion in the intellectual classes of the Antiochene society: a subject of

---

<sup>286</sup> TEODORO LEVI, *Aion*, «*Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*», Cambridge, Institute for Advanced Study, Vol. 13, No. 4, 1944, pp. 269-314.

<sup>287</sup> ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, cit. p. 19.

philosophical discussion fit to entertain the nobility of the luxurious town during the sumptuous and everlasting banquets celebrated in the very halls and triclinia which similar mosaics were destined to embellish. [...] Beginning from the age to which our mosaic belongs, the mosaics representing at least single personification of philosophical conceptions, if not complex ideas as that with which we have dealt, multiply themselves in Antioch. All these may be an illustration of the philosophical movement in the learned and religious metropolis. [...] The artist groups these figures in a conventional banquet-scene, to which the presence of the incense-burner gives the obvious meaning of one of the ritual banquets particularly peculiar to the religious and mystic associations of his age. [...] Aion is displaying only the activity assigned him by philosophy and poetry, he has not the aspect of a cosmogonic deity nor the character and the attitude proper to a magic talisman. Our mosaic is neither a profession of faith, a kind of a perpetual hymn renewed by a mystes to his divinity. It is the representation of a philosophical concept. [...] It is not improbable, however, that to the very artistic representation of Aion - a philosophical concept, but indissolubly bound by now also to the name of a pantheistic divinity - a supernatural power was attributed, similar to that exerted by the very presence of the statuary image of a god within a house, even without the practice of a cult devoted to him. In the artistic expression of the purely philosophical conception of Aion, to which in this age, however, so rich and lively religious content had been conveyed both in scientific speculation and in popular wisdom, a kind of wish was bound to be implicit.<sup>288</sup>



FIGURA 7: Mosaico con *Aion* e i *Kronoi* a simposio, Antiochia, Casa di Aion, III sec d. C.

<sup>288</sup> LEVI, *Aion*, cit. pp. 312-313.



L'interpretazione non si concentra approfonditamente sul significato delle immagini allegoriche presenti, pur riconoscendone alcuni antecedenti letterari, in particolare, Plotino. Levi parla di una 'conventional banquet-scene' in cui sono mescolati, all'interno di un contesto puramente convenzionale, concetti filosofici e simboli religiosi, tratti sia dalla tradizione popolare che dalle riflessioni dell'epoca. Lo scopo del mosaico è di abbellire la casa con un'immagine apotropaica a protezione di chi vi abita e degli ospiti che vi potevano giungere per la celebrazione di un rito o di un evento simpotico. Zaccaria Ruggiu segnala il limite di questa interpretazione: «manca, comunque, in tutti coloro che hanno riconsiderato il mosaico di Aion e i Chronoi la consapevolezza che in realtà esiste un problema preliminare che riguarda sia il verso con cui si legge l'intera scena, sia la concezione del "problema" tempo che era avvertita, vissuta e teorizzata nelle scuole, nella cultura, nel sentire di quel periodo».<sup>289</sup> La studiosa considera per prima la possibilità di leggere il mosaico in diverse direzioni, ciascuna delle quali offre una diversa ipotesi interpretativa sul significato di Αἰών nel suo rapporto con i tre Χρόνοι. Se il mosaico si legge da sinistra verso destra: «assume come punto di partenza l'*Aion*, e leggiamo i tre tempi che appaiono nell'immagine come simultanei, in realtà espressivi di una relazione di successione di prima e di dopo, questo indica che dall'*Aion* scaturisce il futuro, che diviene quindi presente per poi trasformarsi nel passato».<sup>290</sup> Secondo questo modello, Αἰών contiene in sé tutti i tempi e li srotola progressivamente, a mano a mano che si procede verso destra. È un principio di eternità ciclica da cui i tempi scaturiscono, nella ripetizione infinita e periodica della successione futuro, presente, passato. Questa concezione richiama quella stoica dell'eterno ritorno e si adatta bene a descrivere il movimento ricorrente del cosmo e della natura, come i cicli solari e l'alternanza stagionale. Se invece il mosaico si legge al contrario, da destra verso sinistra: «abbiamo come punto di partenza il movimento e il tempo, che passa e si consuma nel passato e quindi procede dal mondo del divenire, procedendo verso il futuro, ciò che non è ancora, per rivolgersi e concludersi infine nell'*Aion*, cioè nell'eterno senza tempo, attraverso la mediazione del presente e il suo aprirsi verso il futuro».<sup>291</sup> In questo caso, il tempo, procede in forma lineare e acquisisce un potenziale escatologico: l'Αἰών rappresenta la meta ultima in cui tutta la temporalità si risolve. È il tempo della

---

<sup>289</sup> ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, cit. p. 44.

<sup>290</sup> *Ivi*, cit. p. 35.

<sup>291</sup> *Ivi*, cit. p. 37.

dottrina orfica o del cristianesimo, direzionato teleologicamente. Infine, si può leggere il mosaico partendo da un centro, adottandolo come punto in cui tutto converge: «terza lettura costituita dalla compresenza in qualche modo in unità di *Aion* e dei *Chronoi*. Compresenza significa che non esiste una radicale separazione di natura e di essenza tra *Aion* e *Chronos*, ma l'*Aion* si esplica necessariamente nei *Chronoi* e i *Chronoi* non sono altro che il manifestarsi dell'*Aion* nel mondo che vive nel *Chronos*». <sup>292</sup> Questa lettura, secondo Zaccaria Ruggiu, corrisponde alla dottrina platonica. Αἰών è un'eternità extratemporale che funge da modello dei Χρόνοι; essi ne sono un'immagine soggetta al divenire, gerarchicamente subordinata al modello eterno e trascendente.

Se letto in quest'ottica, il mosaico descrive ben più che una rappresentazione convenzionale che mescola sincreticamente e in modo irriflesso dei motivi eterogenei. Esso traduce in forma visiva una coltissima *summa* filosofica sul tema del tempo, attraverso i principali snodi teorici che hanno contraddistinto la storia del pensiero greco. Non bisogna dimenticare che il III secolo vide in oriente la presenza di Plotino. Come ci informa Porfirio, egli si recò in Asia per studiare le dottrine orientali e, sulla via del ritorno, si trattenne verosimilmente ad Antiochia. Un'eco dei dibattiti sopra accennati è presente in una nota sezione delle *Enneadi*, che riprende le concezioni platoniche e accentua ulteriormente in senso metafisico la separazione concettuale tra Αἰών e Χρόνος:

Τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἑκάτερον εἶναι καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν αἰδίον εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον καὶ τόδε τὸ πᾶν, αὐτόθεν μὲν καὶ ὡσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς ἐναργές τι παρ' αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν λέγοντές τε αἰεὶ καὶ παρ' ἅπαντα ὀνομάζοντες. [...] Ὅθεν σεμνὸν ὁ αἰὼν, καὶ ταῦτὸν τῷ θεῷ ἢ ἐννοία λέγει· λέγει δὲ τούτῳ τῷ θεῷ. Καὶ καλῶς ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν· οἷός ἐστι, τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμές καὶ ταῦτὸν καὶ οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ. [...] Διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντὸς ἐγέννησεν. Ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τόδε γεγένηται τὸ πᾶν· καὶ ἡ μὲν χρόνος, ὁ δὲ ἐν χρόνῳ.

Dicendo che l'eternità e il tempo sono cose diverse l'una dall'altra e che l'eternità si riferisce alla natura eterna e il tempo a ciò che nasce e al mondo sensibile, crediamo di avere da noi stessi nelle nostre anime, spontaneamente e come per una certa subitanea intuizione del pensiero, una chiara impressione di queste due

---

<sup>292</sup> *Ivi*, cit. p. 38.

cose, e ne parliamo sempre e li nominiamo ad ogni occasione. [...] Perciò l'eternità è venerabile e la riflessione ci dice che essa è identica a Dio. E giustamente si può dire che l'eternità è Dio stesso che si mostra e si manifesta qual è, cioè come l'Essere, immutabile, identico a sé e perciò stabile nella sua vita. [...] Perciò è stato detto che il tempo è nato con questo universo, poiché l'Anima l'ha generato insieme con questo universo. Infatti, anche questo universo è stato generato per opera di un tale atto: questo atto è il tempo, e l'universo è nel tempo.<sup>293</sup>

Il passo di Plotino sembra porsi sullo sfondo del mosaico della Casa di Aion, nella cui realizzazione deve probabilmente aver avuto un certo influsso la dottrina neoplatonica. Qui, l'aspetto filosofico e quello religioso di Αἰών sembrano in qualche misura fondersi, poiché Αἰών è, letteralmente, una manifestazione diretta del θεός. La teoria neoplatonica del tempo doveva essere ben nota nell'Antiochia del III sec., probabilmente assieme ad altre riflessioni filosofiche. Sia Levi che Zaccaria Ruggiu intravedono un potenziale legame con la corrente scettica in alcuni passaggi di Sesto Empirico. Qui la questione viene considerata da un punto di vista del tutto opposto a quello di Plotino, con l'obiettivo di dimostrare che il tempo non solo non è infinito; al contrario, non esiste affatto:

εἰ δὲ ἀπειρός ἐστιν, ἐπεὶ τὸ μὲν τι αὐτοῦ λέγεται παρωχηκός, τὸ δὲ ἐνεστῶς, τὸ δὲ μέλλον, ὁ μέλλον καὶ ὁ παρωχηκός ἦτοι εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν. ἀλλ' εἰ οὐκ εἰσὶν, μόνου τοῦ ἐνεστῶτος ὑπολειπομένου, ὅς ἐστιν ἀκαριαῖος, πεπερασμένος ἔσται ὁ χρόνος καὶ ἀκολουθήσουσιν αἱ ἀρχῆθεν ἀπορία· εἰ δὲ ὁ παρωχηκός ἔστι καὶ ὁ μέλλον ἔστιν, ἐνεστῶς ἔσται ἐκάτερος αὐτῶν. ἄτοπον δὲ τὸ λέγειν ἐνεστῶτα τὸν παρωχηκότα καὶ τὸν μέλλοντα χρόνον· οὐκοῦν οὐδὲ ἀπειρός ἐστιν ὁ χρόνος. εἰδὲ μήτε ἀπειρος μήτε πεπερασμένος, οὐδὲ ἔστιν ὅλως χρόνος.

Se [il tempo] è infinito, poiché una parte di esso dicesi passato, una parte presente, una parte futuro, il futuro e il passato o sono o non sono. Ma se non sono, rimanendo il solo presente che è brevissimo, il tempo sarà definito e ne conseguiranno le difficoltà di prima. Se invece il passato e il futuro sono, l'uno e l'altro sarà presente. Ma è assurdo dire che il tempo passato e futuro è presente. Perciò il tempo nemmeno è infinito. Ma se non è infinito né finito, nemmeno è, affatto, il tempo.<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> PLOT., *Enn.*, III, 7, 1, 5, 12 (trad. di Giuseppe Faggin).

<sup>294</sup> SEXT. EMP., *Pyrr.*, 3, 142 (trad. di Antonio Russo). Cfr.: ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo*, p. 39.

Nella confutazione di Sesto Empirico cogliamo l'eco della teorizzazione del tempo contenuta nella *Fisica* aristotelica e nel frammento di Crisippo. Questi testi indagano il concetto di tempo a partire dalla sua tripartizione, giungendo a esiti differenti. Nel mosaico della Casa di Aion queste diverse posizioni, stratificatesi nel corso dei secoli, sembrano riverberare misteriosamente, senza poter dire quale di esse effettivamente si riferisca alla scena. Dopotutto, forse non è questo l'aspetto essenziale: il vero valore di questa rappresentazione sta proprio nel fatto di essere un' "opera aperta", in grado di riflettere caleidoscopicamente l'intera gamma delle riflessioni sorte sul tempo nella speculazione filosofica classica. Doro Levi non è stato, in realtà, l'unico studioso a osservare la potenziale polarità rappresentativa tra l'Αἰών di derivazione filosofica e quello religioso. Maria Teresa Marabini Moevs, nella voce dedicata ad Αἰών dell'*Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, ha rilevato le specifiche caratteristiche che contraddistinguono l'Αἰών filosofico, analoghe a quelle riscontrate nel mosaico della Casa di Aion:

La concezione filosofica ellenica sembra invece predominare in un'immagine antropomorfa del dio, riconoscibile in un rilievo che si trova tra le rovine di Afrodisiade, e in un mosaico di Antiochia in Siria della metà del III sec. d. C., in entrambi i casi in base all'iscrizione 'Αἰών' che accompagna le immagini. Sul mosaico l'uomo attempato dai baffi grigi e dalla barba fluente, regge con la destra la ruota dello zodiacale, simbolo del trascorrere delle umane stagioni. Così appare anche su di un mosaico della necropoli dell'Isola Sacra, presso Ostia, di circa un secolo anteriore.<sup>295</sup>

Al di là delle commistioni sincretiche, sembra, quindi, esserci una tradizione figurativa specifica dedicata al concetto filosofico. Essa fa della sobrietà e dell'austerità le sue caratteristiche principali, in controtendenza con le rappresentazioni cultuali, che presentano un corredo simbolico decisamente più barocco. Nel rilievo di Afrodisa, in mancanza della ruota zodiacale, l'identificazione di Αἰών sarebbe, infatti, impossibile senza la relativa didascalia. Questo dato sta a testimoniare il profondo radicamento delle idee filosofiche sorte attorno a questo concetto nel mondo greco in epoca pre-ellenistica e sembrerebbe testimoniare il tentativo di una componente elitaria della società, di

---

<sup>295</sup> MARIA TERESA MARABINI MOEVS, *Aion (voce)*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Istituto Enciclopedia Treccani, 1958-1973, IX vv., cit., vol. I, 1958, pp. 175-76.

tenere distinti in maniera netta i due ambiti rappresentativi, di fronte a una sempre maggiore circolazione della simbologia dei culti ellenistico-orientali.



FIGURA 8: Aion e le personificazioni delle stagioni, Ostia, Isola Sacra, età adrianea.

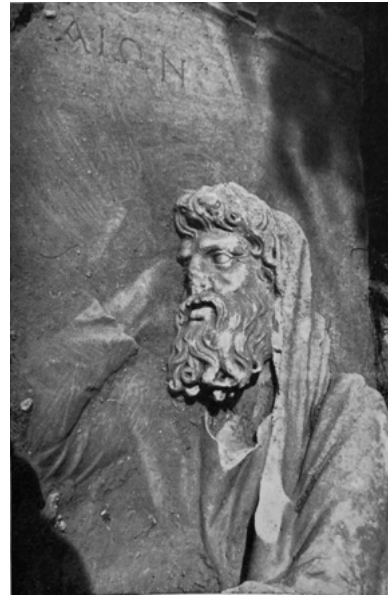


FIGURA 9: Rilievo con Aion, Afrodizia, Museo Archeologico, età augustea.

Questa diffusione finì per dare origine a nuove forme di ibridazione simbolica, attraverso la sovrapposizione e la mescolanza di tradizioni iconografiche originariamente indipendenti. Se esaminiamo le fonti iconografiche religiosoculturali, troviamo la presenza massiccia di apparati simbolici di derivazione orientale. Vengono qui riprese le descrizioni contenute nel *Corpus Hermeticum* e nei *Papyri magicae*, testi di carattere mistico-iniziatico in cui Αἰών appare come una divinità primigenia, spesso legata al culto solare. Gli elementi iconografici appartenenti ai diversi culti ellenistici non si presentano in forma pura, connessa coerentemente a una singola tradizione religiosa; al contrario, si compenetrano vicendevolmente, attingendo a un immaginario comune, ricco di contaminazioni. Scrive Marabini Moevs: «Nelle religioni orientali [Αἰών] è l'attributo primo della divinità suprema, perciò identificabile con differenti dèi, come il persiano Zervan Akarana e l'egizio Sole-Serapide. Soprattutto nella diffusione dei grandi cicli misterici, mitriaco, orfico e gnostico, A. tende a divenire una divinità a sé stante, nel senso panteistico di essere supremo o primordiale; come tale trova nell'arte una sua figurazione, in cui si rispecchia, tuttavia, la molteplicità di concezioni che sta alla base di quelle dottrine

religiose». <sup>296</sup> Alcuni tra i più significativi attribuiti di Αἰών sono attinti dal mondo animale. È il caso della rappresentazione con testa leonina, legata al culto di Mitra, o quella con serpente attorcigliato, simbolo antichissimo (utilizzato anche per rappresentare Χρόνος), che rimanda al citato οὐροβόρος: il tempo eternamente ciclico che divora e rigenera se stesso. In questa forma appare anche in alcuni passi di Nonno (III, 256; XLI, 178-182).



FIGURA 10: Personificazione di Aion, Patera di Parabiago (partic.), Milano, Museo Archeologico, età antoniniana.

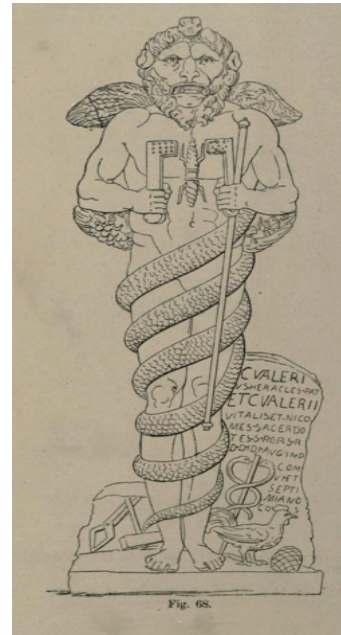


FIGURA 11: Aion con testa di leone, Ostia antica, rilievo dal Mitreo.

In queste immagini, Αἰών è solitamente rappresentato come un giovane e può possedere numerosi altri attributi a seconda delle varianti contestuali: le ali, il fulmine, lo scettro, le chiavi. Spesso si può trovare la ruota del tempo o dello zodiaco, presente anche in riferimento a Καιρός e nelle rappresentazioni filosofiche. Queste raffigurazioni: «sono in genere di tarda età imperiale e, pur con varianti, risalgono ad un unico tipo, in cui è possibile riconoscere un prevalere degli elementi fantastici derivati dalle religioni orientali». <sup>297</sup> Il concetto della rinascita ciclica può essere rappresentato anche da un altro animale mitologico. Si tratta della fenice, la cui presenza è attestata dal Levi all'interno di alcune monete di età antoniniana, coniate in occasione dell'inizio di un nuovo ciclo sotiano: «In the same connection may be classified probably also another Alexandrian coin of the same Emperor [Antonino Pio], where the inscription

<sup>296</sup> MARABINI MOEVS, *Aion (voce)*, cit. p. 175.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

AION surrounds an image of the Phoenix, symbolically representing the renewal of human life».<sup>298</sup>



FIGURA 12: Moneta con Fenice e la scritta AION, Londra, British Museum, Cat. of Greek Coins, Alexandria, età antoninana.



FIGURA 13: Moneta con Aion, globo e fenice, Londra, British Museum, Cat. of Greek Coins, Alexandria, età antoninana.

Notevole è anche l'accostamento di Αἰών al culto solare di cui vi sono numerose testimonianze iconografiche. La rappresentazione di Αἰών come giovane dalla folta chioma, ritratto nella sua perfetta nudità o coperto parzialmente da un semplice velo è ben documentata. Possiamo ritrovare la medesima iconografia in diversi esempi in cui «sembra ancora potersi riconoscere A., con evidenti caratteri di divinità solare, secondo l'influenza gnostica, nel giovane vigoroso stante all'interno della ruota zodiacale».<sup>299</sup> Anche in questo caso, come per Καϊρός, è ipotizzabile un accostamento all'iconografia di Alessandro.

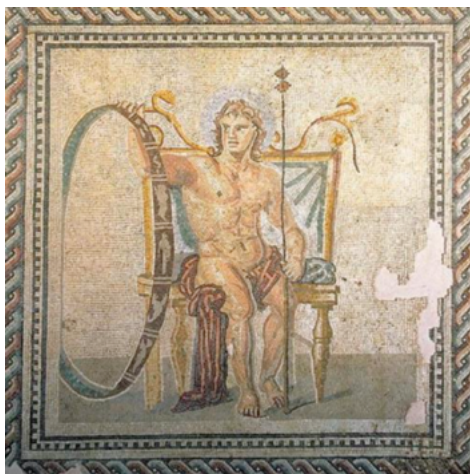


FIGURA 14: Aion in trono con ruota dello zodiaco, Arles, Musee de l'Arles et de la Provence.



FIGURA 15: Rilievo marmoreo con il dio Aion / Phanes, Modena, Galleria Estense, II sec. d. C.

<sup>298</sup> LEVI, *Aion*, cit. p. 294.

<sup>299</sup> MARABINI MOEVS, *Aion (voce)*, cit. p. 176.

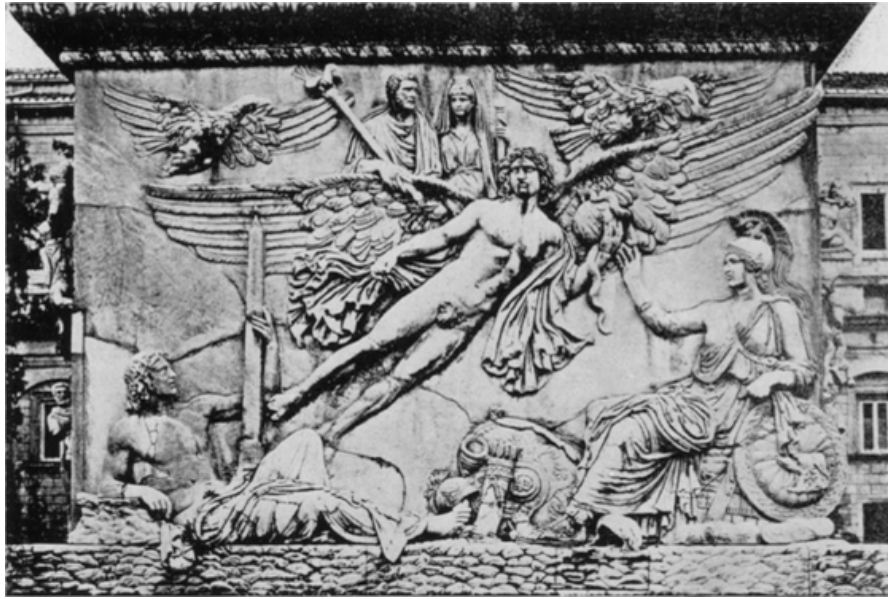


FIGURA 16: *Ascensione di Aion alato*, Colonna di Antonino Pio, Roma, Musei Vaticani, età antoniniana.

Dalle immagini emergono molti elementi ricorrenti che indicano una reciproca influenza e sovrapposizione tra l'iconografia di Αἰών, quella di Ἥλιος e quella di Alessandro, basata sulla mescolanza dei moduli iconografici relativi alle rappresentazioni dell'eternità, della sovranità e della divinità solare. Vi si aggiunga un quarto elemento: il legame con Καιρός. L'accostamento di entrambi i termini alla figura di Alessandro contribuisce a consolidare ulteriormente l'analogia tra i due vocaboli. Alessandro, si è detto, è identificato con Καιρός in quanto è colui che riesce a dominare il presente ed è in grado di elevarsi fino al divino, sfruttando l'opportunità dell'istante. Si compie, in questo modo, la metamorfosi di Alessandro in Αἰών, divinità che domina l'eternità ciclica del tempo, come il Sole domina e presiede l'eternità della natura e del cosmo. Siamo di nuovo in presenza di un cortocircuito tra tempo umano e tempo divino. Ciò è ben rappresentato dalla descrizione della statua di Lisippo fatta da Callistrato, dove gli elementi figurativi di Καιρός-Alessandro sembrano sovrapporsi a quelli di Αἰών-Alessandro: «τὸ μὲν γὰρ πτέρωμα τῶν ταρσῶν αἰνίττεσθαι τὴν ὀξύτητα, καὶ ὡς τὸν πολὺν ἀνελίττων αἰῶνα φέρεται ταῖς ὥραις ἐποχούμενος, τὴν δὲ ἐπανθοῦσαν ὥραν, ὅτι πᾶν εὐκαιρον τὸ ὠραῖον καὶ μόνος κάλλους δημιουργὸς ὁ καιρός, τὸ δὲ ἀπηνθηκὸς ἅπαν ἔξω τῆς καιροῦ φύσεως», «le ali ai piedi alludono alla rapidità e al fatto che il tempo, che si avvicina nelle stagioni, rotola per tutta l'eternità; la bellezza fiorente significa che ciò che è bello cade sempre al momento opportuno e che soltanto Kairos è l'artefice di bellezza, mentre il declino è del tutto estraneo all'essenza di



Kairos». <sup>300</sup> Concludo con un ultimo dato: la sopravvivenza e il trapianto di alcuni elementi figurativi di Αἰών all'interno dell'iconografia cristiana. Il passaggio tratto dall'inno 8 [9] di Sinesio di Cirene, citato all'inizio del capitolo, ci indica una potenziale linea evolutiva nelle rappresentazioni di Αἰών. Da concetto filosofico chiave della filosofia neoplatonica, esso passa ad indicare la divinità solare e cosmica all'interno dei culti misterici, per divenire, infine, un attributo del Dio cristiano e di Cristo stesso. Αἰών rappresenta un caso notevole di risemantizzazione in senso cristiano di un concetto filosofico e religioso di originaria matrice greca. La sopravvivenza di tale processo nei secoli successivi è testimoniata da diverse fonti letterarie di epoca bizantina, nelle quali Αἰών continua a godere di una grande fortuna; ne è un esempio un frammento di Giovanni di Gaza (VI sec.). Nel suo poema efrastico Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος, 'Descrizione del dipinto cosmico' o, anche, *Tabula Mundi*, nel tentativo di conciliare la descrizione cosmologica dell'universo cristiano con la filosofia neoplatonica, egli non rinuncia al massiccio utilizzo di elementi figurativi di origine greca e orientale. Emblematica la descrizione in cui Atlante tiene sollevato il disco di Αἰών, che ricorda da vicino la rappresentazione della patera di Parabiago e il proemio degli *Inni Orfici*:

Καὶ πολυδινήτων ἐτέων αὐτόσπορος Αἰών  
 ἀμφιθαλῆς μορφοῦτο περιδρομον ἐς πόλον ἄλλον,  
 πατροπάτωρ, περίμετρος ἀλωφῆτοισι κελεύθοις

E Aion che da sé feconda il vortice degli anni  
 è ritratto rigoglioso in un altro cerchio avvolgente,  
 padre del Padre che percorre sentieri senza fine. <sup>301</sup>

In pieno mondo cristiano, la commistione con elementi concettuali e figurativi ereditati dal mondo classico e orientale non sembra esaurirsi. In Αἰών si è conservato e tramandato un intero repertorio di simboli antichissimi, che formano un panorama estremamente stratificato e complesso. Ciò che ho esposto in relazione alla vasta storia dei suoi significati si rispecchia in buona misura anche nel suo immaginario visuale. L'elemento che prevale è senza dubbio la molteplicità, come afferma il Levi a conclusione del suo studio:

<sup>300</sup> CALLISTR., *Statuarum descriptiones*, 6 (trad. di Monica Centanni).

<sup>301</sup> JO. GAZ., Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος, I, 137-139 (trad. di Daria Gigli).

The monuments have thus reflected to us the multiplicity of the conceptions expressed by Aion in thought and religion of late antiquity. On one hand the symbols flowing over to the primeval and supreme god of Time from the religions of the East as well as from the speculations of the West in the doctrines of magic and mysteries, appear crystallized in the lion-headed demon; on the other hand, for the cosmogonic divinity is forged an anthropomorphic image, by which already classical art had visualized the concept of time of Hellenic philosophical speculation, and whose attitudes, attributes, and associations may be derived either from the philosophical or from the oriental religions. This may be introduced with its own meaning, by now universally understandable, into a representation of oriental mysteries. It is quite true that in this age Aion is a fluid conception; and no wonder, since we have seen converging to it from the most different sources a multitude of ideas and terms, often disagreeing among themselves, from philosophical speculation and from religion, from the East and from the West.<sup>302</sup>



FIGURA 17: Dettaglio dell'Altare del duca Ratchis con Cristo in gloria, Cividale del Friuli, Museo cristiano del Duomo, 737-744.

---

<sup>302</sup> LEVI, *Aion*, cit. pp. 306-307.

## Conclusione

### **Αἰών e καιρός tra predeterminazione divina ed esaltazione della libertà umana nel mondo greco**

Come il lettore avrà certamente notato, nel corso del presente studio ho cercato di tracciare un percorso cronologico che procedesse attraverso due binari paralleli, dedicando alternativamente una sezione ad αἰών e una a καιρός per ciascuna epoca esaminata. Ho adottato questa logica dell'alternanza comparativa allo scopo di porre in maggiore evidenza alcuni fenomeni comuni ai due termini. Spero di essere riuscito a far emergere tra le maglie imbrigliate del discorso le corrispondenze, a volte sorprendenti, tra i due concetti. Ho dedicato la mia attenzione alle ricorrenze di αἰών e καιρός che ritenevo concettualmente più rilevanti per delineare la storia semantica dei due termini, tralasciando gli usi più comuni e generici, nei quali, comunque, potrebbero nascondersi ulteriori elementi per una loro più precisa definizione. Nell'operare questa scelta, ho seguito un criterio interpretativo basato sulla convinzione che questi due vocaboli, pur mantenendo le proprie specificità, rappresentino, all'interno del mondo culturale greco, l'uno il complemento concettuale dell'altro. Αἰών e καιρός sono complementari in quanto espressione di una polarità presente nella percezione umana del tempo, in base alla quale l'uomo fa esperienza della limitatezza del proprio vissuto in relazione alla vertiginosa dimensione del tempo precedente e successivo a quello della propria esistenza. Quando l'uomo greco ricorre a questi concetti non intende riferirsi a un tempo spersonalizzato che scorre a prescindere da chi lo abita, ma sempre a un tempo della vita.

La presenza di una costante speculazione linguistica e filosofica sul tempo nel mondo classico è segno di un'insuperata maturità e consapevolezza, a partire dalla comprensione che il tempo esiste solo nella percezione di chi lo vive, cercando di penetrarne il mistero. È noto, a questo proposito, il passaggio dalle *Confessioni* di Agostino, certamente debitore della riflessione stoica: «in te, anime meus, tempora metior. [...] Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior, cum tempora metior».<sup>303</sup>

Se, dunque, il tempo è indagato come mistero che comprende l'uomo, il legame con la sfera del sacro è, a questo punto, inaggrabile. Αἰών e καιρός sembrano esprimere frequentemente questo rapporto all'interno della loro storia semantica.

---

<sup>303</sup> AVG., *Conf.* XI, 36.

Entrambi i concetti si sviluppano a partire da elementi concreti; sono legati alla vita nel suo aspetto più materialmente corporeo e fisiologico: il fluido vitale (αἰών) e il punto vitale (καῖός) che, se squarciato, fa fuoriuscire la vita, intesa come forza che invade tutti gli esseri viventi. Questa nel mondo arcaico è saldamente in mano agli dèi, che filano il destino dell'uomo e ne predispongono la sorte; καῖός, infatti, a questa altezza cronologica si associa al momento fatale della morte, stabilito e attuato dagli dèi. Il primo rapporto che si instaura tra questi due concetti è, dunque, antitetico e giunge fino alla tragedia del V secolo, dove assume i caratteri di un vero e proprio scontro. A un καῖός predeterminato si oppone un καῖός umano, che pone l'istanza ribelle della propria libertà di scelta individuale. Ma, in questo contesto, la forza del καῖός divino è ancora soverchiante e l'eroe non può che rassegnarsi al destino. Accanto a questo concetto tragico dell'esistenza, si fa lentamente strada un'altra sfumatura semantica di καῖός, che Beneveniste intravede nell'immagine del contadino che ricerca pazientemente, attraverso l'osservazione dei cicli naturali, le circostanze favorevoli per agire in modo proficuo. L'elemento dell'azione umana trova, così, spazio nella nozione di καῖός, sviluppando il significato di 'momento/circostanza opportuni', che la natura e gli dèi predispongono, ma che è compito della libera scelta umana saper interpretare e cogliere in vista di un bene. L'uomo da elemento passivo diventa così soggetto attivo, co-creatore della sua realtà.

Nel frattempo, l'elemento concretamente vitalistico di αἰών, che comprende in sé la vita e la sua durata, comincia a subire un processo di astrazione e di scissione. La vita intesa come principio fisico si stacca, nella semantica di αἰών, dal concetto temporale e il termine viene a indicare il tempo della vita. A partire da questo processo, avviene il definitivo ribaltamento semantico, grazie all'esperienza della poesia pindarica e, successivamente, all'ingresso del termine nel lessico filosofico. Questi passaggi culturali ancorano la semantica di αἰών alla sfera del sacro, opponendo il tempo illimitato del divino a quello limitato dell'uomo. Il seguente frammento pindarico, riportato da Plutarco, esprime bene questo aspetto:

καὶ μικρὸν προελθὼν ἐν ἄλλῳ θρήνῳ περὶ ψυχῆς λέγων φησὶν· «ὀλβία δ' ἅπαντες αἴσα λυσίπονον τελευτάν. / καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ, / ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδῶλον· τὸ γὰρ ἔστι / μόνον / ἐκ

θεῶν. εὐδαι δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἀτὰρ / εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις  
/ δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρῖσιν».

E, poco oltre, in un'altra lamentazione dice a proposito dell'anima: «Per un felice destino tutti raggiungono la morte che libera dalle pene. / Il corpo di tutti segue la potente morte, / ma rimane ancora un'immagine vivente della vita (lett. di αἰών): / questa soltanto / proviene dagli dèi. Essa dorme, quando le membra sono attive, ma ai dormienti / spesso nei sogni / mostra il giudizio delle gioie e dei dolori che si appressa».<sup>304</sup>

Αἰών qui non indica solo la vita corporea, ma una forma di vita che persiste oltre la morte del corpo. Il frammento è stato commentato da Mazzucchelli e Bracali, che sottolineano proprio il legame di αἰών con la sfera del sacro:

Il passo di Pindaro è un vero enigma ricchissimo di spunti. Cosa è l'*Aion* al quale si fa riferimento come immagine vivente che persiste alla morte fisica? E cosa significa essere immagine vivente? [...] per Pindaro, il seme di eternità, di sapienza compiuta, permette di avere una visione ciclica, non costretta come quella delle membra, limitata ciascuna al proprio compito. Durante il sonno di queste, l'*Aion* divino mostra in pratica il *kairós*, perché segue lo "strisciare" del discrimine, *krìsis*, tra due categorie opposte. È il terreno della divinazione, il piano sottile dell'accadere. In questo senso l'*Aion* che si sovrappone al corso mortale della vita corporea dell'uomo si identifica con la vita nel senso più vero, la cui percezione è impedita dalla prevalenza del corpo, organizzato nello stato ordinario di veglia. [...] fa balenare l'idea che la forza naturale, sostegno della durata fisica e biologica dell'uomo è sostanziata di Dio e acquisisce così una misteriosa identificazione con l'eternità, ma rimane nascosta nella vita che appare tutti i *giorni* in successione. Nel frammento di Pindaro l'immagine vivente dell'*Aion* sembra indicare il segreto della vita nel suo rapporto con il tempo nella presenza di un contatto nascosto con l'eternità.<sup>305</sup>

Prende così forma il ponte concettuale tra αἰών inteso come durata dell'esistenza materiale e αἰών come durata di tempo che si estende oltre la vita del corpo, dilatandosi fino all'immagine dell'eternità, che ingloba tutte le vite e tutti i tempi dentro di sé. Ci avviciniamo così al concetto platonico.

---

<sup>304</sup> PLU., *Consolatio ad Apollonium*, 120D (trad. di Lorenzo Bergerard).

<sup>305</sup> ALESSANDRO MAZZUCHELLI, MARCO BRACALI, *Rapsodie del Tempo*, cit. p. 17.

Quale nuovo rapporto può instaurarsi, a questo punto, tra αἰών e καιρός? Innanzitutto, si pone in primo piano la dimensione temporale; la semantica dei due termini si sviluppa, da qui in avanti, in questa direzione. Αἰών e καιρός sono collocati agli estremi opposti all'interno della riflessione filosofica sulla temporalità. L'eternità infinitamente grande che abbraccia (περιέχον) l'istante presente infinitamente piccolo. Nel corso del V secolo καιρός sembra perdere la sua affinità con αἰών, per diventare un concetto più pragmatico e utilitaristico; da qui la fortuna che ebbe questo concetto all'interno delle τέχναι e nella retorica sofistica. Ma nella teorizzazione aristotelica esso non è mai puramente utilitaristico, anzi, riacquista il suo fondamentale carattere etico. Recuperato questo aspetto, καιρός si riallaccia ad αἰών e alla sfera del sacro, attraverso la speculazione stoica. La nozione di ευκαιρία rappresenta un passaggio cruciale attraverso il quale l'uomo può riappropriarsi continuamente del proprio presente e far confluire, attraverso un paradosso spazio-temporale,<sup>306</sup> l'istante nell'eternità, facendo conciliare i due opposti, come già avveniva presso i pitagorici.<sup>307</sup> Il tempo divino e il tempo umano sono qui sovrapposti, condensati nell'istante propizio attraverso il quale il saggio contempla la totalità del cosmo. Siamo di fronte all'esito teoreticamente più maturo nel rapporto tra i due concetti. Nel mondo culturale ellenistico questo aspetto si sviluppa ulteriormente in direzione mistico-religiosa, dando luogo ai molteplici esiti che abbiamo visto. Καιρός e Αἰών acquisiscono un'immagine e delle forme rappresentative concrete. Si trasformano da concetti astratti a potenze divine e il loro culto si diffonde rapidamente, mescolandosi con le religioni misteriche e orientali. La figura di Alessandro fa convergere attorno a sé gli attributi di queste due divinità, quasi a simboleggiare concretamente l'ambizione dell'uomo a dominare il καιρός e ascendere fino al divino Αἰών, il dio solare, che governa la natura e la vita del cosmo. L'aspirazione all'apoteosi sembra essere una costante nella società del mondo ellenistico e imperiale e segna in profondità gli aspetti religiosi e politici dell'epoca. Lo stesso cristianesimo ne risulterà profondamente influenzato, sia in relazione alla simbologia, sia per ciò che riguarda la

---

<sup>306</sup> Interessante l'analogia messa in luce da Bracali e Mazzucchelli (cit., p. 30) con l'immagine dantesca (Paradiso, XVII, 16-18) del «punto a cui tutti li tempi son presenti». Essa rende bene l'idea del «paradosso temporale» presente in καιρός

<sup>307</sup> *Ivi*, cit. p. 45: «L'armonia è dunque la conciliazione degli opposti [...] resa possibile dall'azione pacificatrice di *kairós*, causata dalla sua peculiarità di collegare istantaneamente l'uomo transeunte con l'Essere -Uno, preesistente ai contrari».

definizione dottrinale. La storia semantica di *καιρός* e *αἰών* e delle loro reciproche relazioni non si risolve, tuttavia, unicamente negli esiti conciliatori e trionfalistici assunti a partire dall'età di Alessandro.

La polarità semantica che questi due termini esprimono mantiene più che mai vivi gli interrogativi esistenziali che sottende. Il rapporto tra predeterminazione divina del tempo ed esaltazione della libertà umana rimane conflittuale. In relazione a questo aspetto, esiste un ulteriore campo d'indagine che potrebbe aprire nuove prospettive alla presente ricerca. Si tratta dello studio della valenza semantica di *καιρός* e *αἰών* all'interno dei testi biblici - sia quelli tradotti dall'originale ebraico, sia quelli prodotti direttamente in greco -, allo scopo di indagare gli elementi di continuità e quelli di rottura con la tradizione classica esaminata. A questa indagine se ne aggiunge di necessità un'altra, che anzi la precede e ne rappresenta il naturale prerequisito: rendere conto di un tema assai dibattuto e spinoso, ossia la controversa relazione tra le concezioni greca, ebraica e cristiana del tempo e la loro presunta opposizione in quanto modelli temporali antitetici. Da queste prospettive di analisi comparativa sarà forse possibile delineare un'immagine maggiormente compiuta di *καιρός* e *αἰών*, così da far emergere, anche nel confronto tra civiltà apparentemente lontane, il fondo comune di questi concetti. Questo tentativo procede dalla necessità di cercare una risposta condivisa a un problema antropologico che coinvolge ogni essere umano, a prescindere dalle differenze culturali; dare significato alla relazione tra l'effimero tempo dell'uomo e l'incommensurabile mistero dell'eternità che lo circonda e lo trascende.





## Bibliografia

- BENVENISTE, ÉMILE, *Expression indo-européenne de l'Éternité*, in "Bulletin de la Société de linguistique", vol. 38, 1937, pp. 103-139, trad. it: *L'espressione indoeuropea dell'eternità e 'profanus e profanare'*, prefazione di Tiziana Migliore, Urbino, Università di Urbino Carlo Bo, 2010, pp. 181-213.  
—, *Latin Tempus*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts a Alfred Ernout*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1940, pp. 11-16.
- BERMOND MONTANARI, GIOVANNA, *Kairos* (voce), in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Istituto Enciclopedia Treccani, 1958-1973, IX vv., vol. IV, 1961, pp. 289-90.
- BOSSINA, LUCIANO, *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari, edizioni di pagina, 2012.
- CAPUTO, ANNALISA, *Quando le parole ci guardano. Un percorso interdisciplinare tra Kronos, Chronos, Aion e Kairos*, «Logoi.ph», V, 14, 2019, pp. 182-214.
- CAZZADORI, LEONARDO, *Il tempo. Χρόνος*, «Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà», cura di Monica Centanni e Paolo B. Cipolla, Milano, RCS Media Group, vol. 14, 2022.
- CENTANNI, MONICA, *Occasione presa/occasione persa. Kairos e il teatro della fortuna nel bassorilievo di Torcello*, in *Venezia prima di Venezia. Torcello e dintorni*, «Lezioni Marciane 2017-1018», a cura di M. Bassani, M. Molin, F. Veronese, Roma 2020, pp. 39-65.
- CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- *Corpus Hermeticum*, a cura di Valeria Schiavone, Milano, BUR Rizzoli, 2001.

- CORRALES CORDÓN, FRANCISCO DAVID, *Tempo fisico e dottrina del καιρός nella retorica aristotelica*, in «Studi di Filosofia Aristotelica» 3, a cura di Marcello Zanatta, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2010, pp. 9-38.
- D'ANNA, NUCCIO, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2006.
- DEGANI, ENZO, *AION da Omero ad Aristotele*, Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, vol. 37, Firenze, Casa editrice Leo S. Olschki, 1961.
- DI IULO, ERMINIA, *Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 19, 2017, (disponibile su World Wide Web: <https://purl.org/mdd/erminia-di-iulio-01>).
- EGGBRECHT, HANS HEINRICH, *Tre pezzi brevi. Musica come tempo*, «Il Saggiatore musicale», Firenze, Leo S. Olschki, Vol. 7, No. 2, 2000, pp. 385-395.
- ESKIN, CATHERINE R., *Hippocrates, Kairos, and writing in the sciences*, in SIPIORA, PHILLIP e BAUMLIN, JAMES S. (a cura di), *Rhetoric and Kairos. Essays in history, theory and praxis*, New York, State University of New York Press, 2002, pp. 97-113.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN, *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il Melangolo, 1991.  
—, *Le sens philosophique du mot aión*, in «La parola del passato», IV, 1949, pp. 172-89.
- GASTALDI, SILVIA, *Il discorso e l'occasione: il Kairos nella retorica greca tra il V e il IV secolo a. C.*, in «Thaumàzein», vol. 11, n. 2, 2023, pp. 108-128.
- GOLDSCHMIDT, VICTOR, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

- GORGIA, *Testimonianze e frammenti*, Introduzione, traduzione e commento di Roberta Ioli, Roma, Carocci, 2013.
- GUNDELT, HERMANN, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt an Main, Klostermann, 1935.
- *Il romanzo di Alessandro*, a cura di Richard Stoneman, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, 2007.
- *Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2000.
- LEVI, TEODORO, *Aion*, «Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens», Cambridge, Institute for Advanced Study, Vol. 13, No. 4, 1944, pp. 269-314.  
 —, *Il concetto di kairos e la filosofia di Platone*, in «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», vol. 33, fasc. 4-6, 1924, pp. 93-118.  
 —, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, in «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», vol. 32, fasc. 11-12, 1923, pp. 260-281.
- MARABINI MOEVS, MARIA TERESA, *Aion* (voce), in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, Istituto Enciclopedia Treccani, 1958-1973, IX vv., cit., vol. I, 1958, pp. 175-76.
- MARRAMAO, GIACOMO, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.
- MASO, STEFANO, *Il Kairos come occasione di mettersi alla prova*, «Thaumàzein», vol. 10, n. 1, 2022, pp. 22-44.
- MATTIACCI, SILVIA, *Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia*, «Il calamo della memoria» 4, pp. 127–154.

- MAZZUCCHELLI, ALESSANDRO e BRACALI, MARCO, *Rapsodie del Tempo. Cicli cosmici e fughe dal mondo nella sapienza antica*, Firenze, Delphi edizioni, 2022.
- MONDOLFO, RODOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2014.
- MORENO, PAOLO, *Kairos*, in «LIMC», V, 1, Zürich-München, 1990, pp. 920-926.
- NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache. Volume primo (canti I-XII)*, a cura di Daria Gigli Piccardi, Milano, Bur Rizzoli, 2003.
- ONIANS, RICHARD BROXON, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di Lorenzo Perilli, traduzione di Paolo Zaninoni, Milano, Adelphi, 1998.
- PANOFSKY, ERWIN, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 1939; trad it: *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975.
- PAPA ZIAN, MICHAEL B., *Stoic Ontology and the Reality of Time*, «Ancient Philosophy», 19, 1999, pp. 105-119.
- PHILIPPSON, PAULA, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, in «Rivista di Storia della Filosofia» (1946-1949), Vol. 4, No. 2, 1949, pp. 81-97.
- POHLENZ, MAX, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Trad. it.: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- POSIDIPPO DI PELLA, *Epigrammi, frammenti e testimonianze*, saggio introduttivo, nuova traduzione e commento a cura di Valentina Garulli, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2022.
- PUECH, HENRI-CHARLES, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985.

- RACE, WILLIAM H., *The Word Καίρος in Greek Drama*, in «Transactions of the American Philological Association» (1974-2014), 1981, Vol. 111, pp. 197-213.
  
- STEFANELLI, ROSSANA, *Per un tentativo di recupero dei lessici tecnici: la terminologia greca relativa all'orditura*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1983, Serie III, Vol. 13, No. 2 (1983), pp. 403-419.
  
- UNTERSTEINER, MARIO, *La formazione poetica di Pindaro*, casa editrice G. D'Anna, Messina, 1951.
  
- VIAN, FRANCIS, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, «Prometheus», 19 (1993), pp. 39-52.
  
- ZACCARIA RUGGIU, ANNAPAOLA, *Appendice: Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di Luigi Ruggiu, Milano, Mondadori, 1998, pp. 293-318.  
 —, *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Padova, Il Poligrafo, 2006.

