

Manuela Giordano (a cura di) *Omero. Iliade. Libro I. La peste – L'ira. Introduzione e commento. Traduzione di Giovanni Cerri. Roma. Carocci. 2010. pp. 254. ISBN 978-88-430-5594-4*

Il volume, all'interno di una collana dedicata all'*Iliade* posta sotto la direzione scientifica di G. Cerri, si articola in *Premessa* (p. 9), un saggio introduttivo (*Iliade I: paradigma e discorso sul potere*: p. 13), sei schede di approfondimento (*Il sistema della time*: p. 38; *La preghiera*: p. 47; *Maledizione e benedizione*: p. 54; *Il giuramento*: p. 60; *Lo scettro*: p. 68; *La supplica*: p. 76), il testo greco con la traduzione a fronte (p. 83), il *Commento* (p. 117), la *Bibliografia* (p. 239).

Dichiaro subito la mia posizione partigiana: ho ripetutamente manifestato, e torno a farlo in questa sede, il mio debito scientifico nei confronti di G. Cerri e di M. Giordano, di cui condivido le premesse metodologiche e le griglie ermeneutiche di approccio al testo epico. Il che mi porta a raccogliere qui alcune riflessioni che non ambiscono a valere come recensione in senso stretto (per il che mancherei di obiettività), ma come note sparse di lettura.

In sede di premessa l'Autrice (d'ora in poi A.) definisce i limiti imposti all'analisi: rinunciando a un commento di tipo perpetuo, ha scelto di privilegiare le questioni «pertinenti all'ambito religioso-culturale, storico-antropologico e mitologico» (p. 9), ovvero a quelle che sono definibili come 'istituzioni omeriche'. Aspetti più strettamente critico-testuali, storico-letterari, linguistici, tecnico-formulari sono, come da intenti, trattati solo occasionalmente, quando ritenuto opportuno.

Il saggio introduttivo ha uno dei suoi meriti maggiori, a mio avviso, nella decostruzione e ricostruzione delle figure di Agamennone e di Achille, che vengono depurate dalle scorie della moderna tradizione esegetica e coerentemente rivendicate a un quadro storico culturale in cui entrambi i personaggi agiscono in accordo a o in violazione di norme giuridiche e procedurali. Soprattutto Achille assume, alla luce della ben condotta analisi, una nuova fisionomia: non eroe violento o semplicemente guerriero, ma re saggio che conosce le norme consuetudinarie e le procedure del corretto agire, in conformità agli ordinamenti vigenti, e la cui 'ira' non è nulla di eccessivo, bensì la naturale e conseguente reazione al sopruso di cui è vittima. Rilevante, in questo senso, la ricostruzione della concezione della regalità (per cui Agamennone risulta «un re senza eccellenza marziale né buon consiglio»: pp. 25ss.) e la definizione delle nozioni di γέρας, τιμή, ἄποινα, δασμός, αἰδώς, ὕβρις (*passim* nel saggio introduttivo, nelle schede di approfondimento e in sede di commento).

Un ulteriore punto di forza dell'analisi introduttiva sta nell'integrare, molto opportunamente, l'idea di "enciclopedia tribale" (messa a punto da E.A. Havelock¹ partendo proprio dall'analisi di *Iliade I*): secondo la ricostruzione dell'A., il testo iliadico risulta funzionare da paradigma non solo

¹ HAVELOCK (1963).

per le istituzioni sociali e le procedure giuridiche e religiose, ma «appare come una summa delle principali tipologie degli atti di discorso: dalla preghiera alla supplica, dalla maledizione al giuramento, dalla richiesta autorevole al discorso assembleare» (p. 35).

Acuta e persuasiva la distinzione tra maledizione e benedizione (pp. 54ss.; all'argomento l'A. ha dedicato una specifica trattazione in *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999), in connessione con la definizione di una forma specializzata di operatore culturale (l'ἀοητήρ: che anche sul versante greco esistessero forme di specializzazione nell'ambito della religione e del culto meriterebbe ulteriore indagine; per l'ambito del Vicino Oriente cf. Rocchi – Xella – Zamora 2006, che l'A. ha opportunamente citato), e ancor più alla luce del valore giuridico della maledizione, che costituisce una forma di «sanzione pre-legislativa», nella misura in cui stabilisce una relazione necessaria tra un atto e le sue conseguenze (p. 58).

Nel ricostruire l'uso e la funzione (non solo simbolica) dello scettro (pp. 68ss.), l'A. arriva a rilevare (sviluppando un'osservazione di Detienne 1983) che proprio il possesso dello scettro accomuna poeti, datori di sentenze giuridiche e indovini: sarebbe utile verificare l'esistenza o meno di altri tratti condivisi, allo scopo di ricostruire un'eventuale matrice comune dei diversi atti di parola prodotti da queste (per noi) distinte figure di esperti.

Il commento, pur nella sua selettività, segue un'impostazione consolidata e sistematica (in linea col commento di G. Cerri a *Iliade* XVIII, apparso più o meno contemporaneamente per gli stessi tipi): alla discussione di blocchi di versi che costituiscono sezioni coerenti (e rilevanti in termini di economia narrativa), segue l'analisi di singoli versi, selezionati per la rilevanza loro attribuita.

In merito a versi o nessi formulari, benché l'A. abbia dichiaratamente scelto di non addentrarsi in questo ambito d'analisi (scelta in fondo condivisibile, data la cura che a tali aspetti è riservata nel commento di Kirk 1985), a volte sarebbe stato utile dare comunque qualche occorrenza, anche solo *exempli gratia* (potrebbero in futuro essere proficuamente integrate almeno le note di commento ai vv. 13 e 312).

A proposito dell'*incipit* dell'*Iliade*, né in sede di introduzione né nel commento (pp. 117s.) ho trovato accenno all'*incipit* alternativo trasmesso da Aristosseno (fr. 91a Wehrli) al posto di *Il. I* 1-9 della tradizione manoscritta: ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι, / ὅπως δὴ μῆνις τε χόλος θ' ἔλε Πηλεΐωνα, / Λητοῦς τ' ἀγλαὸν υἷόν· ὁ γὰρ βασιλῆι χολωθείς. Sarebbe stato opportuno darne conto, anche solo brevemente, trattandosi di questione rilevante per la storia del testo dell'*Iliade* che conosciamo, tanto più considerato che poco più avanti, nella nota di commento al v. 5, l'A. discute la variante zenodotea δαῖτα, anche questa importante per la

definizione della storia del testo, e che in precedenza si era posta la questione della *facies* finale di *Iliade* I (vd. pp. 33s., il paragrafo *Una mano ateniese?*).

A v. 6 ἐξ οὗ viene inteso (discostandosi dall'interpretazione proposta da G. Cerri in traduzione) come notazione metapoetica: «dal punto in cui», a indicare «il punto esatto e adatto dove far iniziare il racconto» (p. 123). L'interpretazione è stimolante, e mi pare abbia un elevato valore diagnostico.

Nel commento a v. 35 trovo molto opportuna la precisazione del senso di ἠροῦτο.

La nota a v. 39 (pp. 131s.) informa sinteticamente ed efficacemente sulla storia dei santuari in area greca. Almeno in rapporto alle fasi più arcaiche mi sembrerebbe necessario ventilare l'ipotesi dell'esistenza di santuari ipetrei e di templi con strutture lignee, cioè deperibili, così che non è obbligatorio pensare che ἐπὶ νηὸν ἔρεψα rinvii a un tempio con struttura monumentale (ma certamente rinvia, come l'A. evidenzia, a una struttura separata dal palazzo). Equilibrata, a ogni modo, la conclusione della nota (p. 132): «non possiamo escludere che per *neos* qui si possa intendere una costruzione meno duratura del tempio di VIII secolo, anche se i paralleli del libro 6 farebbero propendere in tal senso».

Ai vv. 62s., a proposito della figura dell'indovino, si prende giustamente distanza dall'ipotesi (pur stimolante) di W. Burkert², secondo cui molti indovini itineranti provenivano dal Vicino Oriente e costituivano il vettore di scambio culturale tra area greca e Asia anteriore preclassica. La figura dell'indovino (con quelle assimilabili del sapiente, del veggente, dello sciamano, del *medicine-man* etc.) è una specie di universale culturale; inoltre, l'osmosi con il Vicino Oriente è più plausibilmente avvenuta per mezzo di altri canali (ad esempio tramite i contatti commerciali in ambienti multiculturali: il caso di Ugarit [Ras Shamra] può e deve valere come ipotesi di modello, in termini weberiani).

Nel commento a 106-9 si scrive che «l'atteggiamento scettico e svalutante di Agamennone nei confronti di Calcante è il primo esempio di un vero e proprio paradigma di rapporti re-indovino, che perdura fino alla tragedia, ad esempio nel rapporto di Edipo con Tiresia nell'*Edipo Re* sofocleo» (p. 148). A prescindere dal valore paradigmatico del rapporto, quanto emerge in controluce dalle parole sprezzanti di Agamennone è che nella definizione di un agire con ricaduta collettiva non è solo il re ad avere potere di orientamento della decisione pubblica, ma anche altre figure sociali. Questa autorità altra dal re doveva evidentemente funzionare, strutturalmente, da limitazione e contrappeso. In questo senso, un'indagine interamente dedicata ai rapporti tra il re da un lato, e il sacerdote o l'indovino o il saggio che dà consigli dall'altro, sarebbe molto benvenuta (l'unico lavoro a me noto che tratta di qualcosa di simile è Martin 1984).

² BURKERT (1983); questa tesi è stata più volte riproposta da Burkert, e accolta da altri studiosi.

A v. 203: bella la discussione del senso di *hybris*, e da valutare attentamente la proposta di adottare come traducevole it. "oltraggio", "affronto", piuttosto che "arroganza", "tracotanza", "violenza" e simili.

La nota al v. 206 è (o almeno: per me è stata) molto istruttiva: vi si illustra la complessa questione della concezione della divinità in ambito greco, ponendo in discussione il presunto stadio teriomorfico originario della concezione/rappresentazione della divinità. Ma se è vero che una prospettiva evolutiva dal teriomorfismo all'antropomorfismo (almeno in epoca storicamente documentabile) è da scartare, è altresì vero che ritenere aliena dalla cultura greca una concezione teriomorfa della divinità (se ho ben inteso il senso della nota) è problematico, stante almeno Paus. VIII 42, 4: πεποιῆσθαι δὲ οὕτω σφίσι [*scil.* gli abitanti di Figalia, in Arcadia] τὸ ἄγαλμα καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτρα, γυναικὶ δὲ εἰκέναι τᾶλλα πλὴν κεφαλῆν· κεφαλῆν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θεῶν εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ· χιτῶνα δὲ ἐνεδέδυτο καὶ ἑς ἄκρους τοὺς πόδας· δελφίς δὲ ἐπὶ τῆς χειρὸς ἦν αὐτῆ, περιστρωὰ δὲ ἡ ὄρνις ἐπὶ τῆ ἑτέρᾳ. Si tratta di una statua lignea di Demetra Melaina, indubbiamente teriomorfa: una 'signora degli animali'. Il che mi pare spinga a lasciare aperta la possibilità che alcuni epiteti dell'*epos*, come appunto *γλαυκῶπις*, di cui è questione nella nota, almeno in origine possano aver rinvio a qualcosa di simile. La soluzione dovrebbe essere lasciata un poco più *sub iudice* di quanto non faccia l'A., che sposa troppo decisamente la ricostruzione di Schnapp-Gourbeillon (1981).

Il richiamo al mito delle cinque stirpi di Hes. *Op.* 106-201, dato a commento di 262, è pertinente anche (e forse più) a 250-52.

A 260-73 è importante la sottolineatura del valore paradigmatico del racconto di Nestore, qui come altrove nell'*Iliade*.

Nel commento a 266s. andrebbe notata anche la ripetizione interna, con poliptoto, a 267 *κάρτιστοι ... καρτίστοις*.

A 312 *ὕγρὰ κέλευθα* ha tutta l'aria di essere una *kenning*.

A 349 si sottolinea il valore positivo del pianto nella caratterizzazione dell'eroe omerico: «il pianto è un'espressione di forza, di energia» (p. 187).

Nel commento a 395-406 giustamente si contesta l'ipotesi dell'invenzione *ad hoc* a scopi narrativi, non solo come spiegazione contingente dell'oscuro episodio di Teti e Briareo, ma anche come assunto di metodo (l'idea dell'invenzione *ad hoc* è di fatto un *argumentum ex silentio*, assai spesso indotta dalla nostra mancanza di informazione: e un'indagine più attenta, come quella di G. Cerri riferita e accettata dall'A., ne mostra, concretamente, tutti i limiti).

Interessante l'ipotesi di preghiera con responsorio che l'A. avanza (pp. 207s.), con corretta cautela, sulla base dell'interpretazione del plurale εὔξαντο a 458.

Ad 477 (p. 215): continuo a credere che l'epiteto "dalle dita di rosa" serva a evocare un'immagine (= l'irradiazione di luce rossa, i cui raggi ricordano le dita di una mano: qualcosa di simile al sol levante nella bandiera del Giappone) più che sensazioni olfattive o tattili (che, se mai, sono secondarie). L'*usus* omerico, in associazione a Eos, mi rafforza in questo convincimento.

Ad 542 (p. 227): la questione dei differenti modi di giudizio espressi dai verbi δικάζω e κρίνω è di lungo corso, e l'A. giustamente presenta le due diverse posizioni di fondo lungo cui ci si è mossi. Uno sguardo alle occorrenze dei termini (δικάζω: *Il.* I 542; XVIII 506; XXIII 574, 579; *Od.* XI 547, 549; XII 440; κρίνω: *Il.* I 309; II 362, 385, 446; IV 778; V 150, 501; VI 188; IX 521; XI 697; XIII 129; XIV 217; XVI 199, 387; XVIII 209, 264; XIX 193; *Od.* IV 408, 530, 666; VIII 36, 48; IX 90, 195; X 102; XII 440; XIV 108; XVI 269; XXIV 108, 507) induce a ritenere corretta la differenza rilevata da P. Chantraine in *DELG* (vd. rispettivamente s.vv. δίκη e κρίνω; cf. anche Frisk 1960-1972 s.vv. δίκη [*sub* nr. 5] e κρίνω): mentre il primo sembra esprimere la nozione di "formulare un giudizio/prendere una decisione", il secondo veicola piuttosto l'idea di "valutare e selezionare", e di qui, conseguentemente, quella di "giudicare". Resta dunque forte l'impressione che κρίνω rimandi a un giudizio di tipo discrezionale, mentre δικάζω a un contesto giurisprudenziale più e meglio definito, dove ci si muove all'interno di procedure e norme tradizionalmente acquisite, che circoscrivono il margine di discrezione. Per quanto sia argomento non definitivo, si dovrebbe anche mettere in conto la differente prosodia dei termini, che non si presentano metricamente equipollenti e interscambiali, così che il loro impiego in contesti differenti potrebbe essere ricondotto unicamente a questo, senza implicazione di scarti semantici significativi.

A proposito della discussione al v. 551, vd. quanto qui sopra notato per il v. 206.

Pochissimi i refusi da me notati: a p. 166 (*ad* 225) si deve leggere κραδίην δ' ἐλάφοιο (nel testo stampato manca il segno di elisione); a p. 220 (*ad* 498, terza riga) manca un accento nel greco (*legendum* ὄψ).

Come già rilevato in apertura, il commento si concentra sulle 'istituzioni omeriche', di cui si cerca di penetrare il senso e la rilevanza storico-culturale in senso proprio: al di là dei punti di dissenso su talune questioni, inevitabili *in homericis*, si tratta di un intento più che meritorio (anche considerato il poco spazio che a tutto questo viene assegnato nei commenti di tipo perpetuo) perseguito con competenza e intelligenza.

L'obiettivo propostosi dall'A. di aiutare e guidare il lettore in questo percorso di comprensione è larghissimamente raggiunto, con una scrittura che trovo appassionata e coinvolgente e che da sola varrebbe il volume.

Andrea Ercolani

CNR – Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico (ISCIMA)

andrea.ercolani@iscima.cnr.it

Riferimenti bibliografici

Burkert, W. (1983) *Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts*. In Hägg, R. (ed.) *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*. Stockholm. Svenska instituten i Athen. 115-9.

DELG = Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Voll. I-II. Paris. Klincksieck (rist. in vol. unico, con appendice di aggiornamento, Paris 1999).

Detienne, M. (1983) *I maestri di verità nella Grecia antica* (1969). Roma-Bari. Laterza.

Frisk, H. (1960-1972) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Voll. I-III. Heidelberg. Carl Winter-Universitätsverlag.

Havelock, E.A. (1963) *Preface to Plato*. Cambridge, Mass. Harvard University Press. (trad. it. Roma-Bari. Laterza. 2003).

Kirk, G.S. (ed.) (1985) *The Iliad: A Commentary, I, Books 1-4*. Cambridge. Cambridge University Press.

Martin, R.P. (1984) *Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes*. In *TAPA*. 114. 29-48.

Rocchi, M., Xella, P., Zamora, J.A. (a cura di) (2006) *Gli Operatori culturali*. Atti del II incontro di studio, Roma 10-11 maggio 2005. Verona. Essedue.

Schnapp-Gourbeillon, A. (1981) *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris. Maspéro.