

## CONOSCERE O REGNARE ?

1. *Premessa*. In questa rivista (“Prometheus” 25, 1999, 193-225) ho pubblicato un lavoro sull’*Odissea* dal titolo *Letteratura di secondo grado: l’Odissea fra riusi e ideologia del potere*. Questo secondo contributo presuppone il primo [al quale faremo riferimento con l’indicazione “Prometheus” 1999] e ne è la prosecuzione. È presupposto il mio *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994 (II edizione).

2. *Il modulo dell’approdo prolungato*. Nei Racconti alla corte di Alcino, quando Ulisse parla del suo viaggio di ritorno da Troia verso Itaca, si può individuare un modulo narrativo di un certo interesse: è il modulo dell’approdo prolungato. Il modulo si configura secondo questa procedura. Dopo la menzione iniziale di una località in cui Ulisse farà tappa, il suo primo trovarsi in quella località non viene narrato immediatamente dopo, invece in mezzo si interpone un segmento di testo che dà indicazioni sulla località e su coloro che vi abitano; e di regola questo segmento è introdotto da un dimostrativo o un relativo, che compaiono non all’inizio del verso.

Riporto nell’essenziale i dati pertinenti. Con A1 indico la prima menzione – generica – del sito dove Ulisse arriva, con A2 l’indicazione più particolareggiata che menziona l’approdo o lo presuppone, con B il segmento intermedio.

I tappa (Ismaro, in IX 39 sgg.): modulo assente.

II tappa (approdo in località disabitata, in IX 73 sgg.): modulo assente.

III tappa (Lotofagi, in IX 83 sgg.): A1... ἐπέβημεν... (vv. 83-84), B οἷ τ(ε)... (v. 84); A2 ἔνθα δ’ ἐπ’ ἠπειροῦ βῆμεν... (vv. 85 sgg.).

IV tappa (Ciclopi, in IX 106 sgg.): A1 ... ἰκόμεθ(α)... (vv. 106 sg.); B οἷ... (vv. 106-15 + vv. 116-41); A2 ἔνθα κατεπλέομεν... κελσάσησι δὲ νηυσί ... ἐκ δὲ καὶ αὐτοὶ βῆμεν (vv. 142-50); e poi A1bis ... ἀφικόμεθ(α) (v. 181); Bbis ἔνθα δ(έ) ... (vv. 182-92); A2bis δὴ τότε... κελόμην... νῆα ἔρυσσθαι (vv. 193-94); modulo raddoppiato.

V tappa (Eolo, in X 1 sgg.): A1 ... ἀφικόμεθ(α) (v.1); B ἔνθα δ(έ)... (vv. 1-12); A2 καὶ... ἰκόμεσθα... (vv. 13 sgg.).

VI tappa (isola eolia, secondo approdo, in X 54 sgg.): modulo assente.

VII tappa (Lestrigoni, in X 81 sgg.): A1 ... ἰκόμεσθα... (vv. 81-82); B ... ὄθι... (vv. 82-86); A2 ἔνθ(α)... ἦλθομεν... (vv. 87 sgg.).

VIII tappa (isola Eea, in X 135 sgg.): A1 ... ἀφικόμεθ(α) (v. 135); B ἔνθα δ(έ) (vv. 135-39); A2 ἔνθα δ(έ)... (vv. 140 sgg.).

IX tappa [?] (Cimmeri, in XI 13 sgg.): A1 ἠ δ’... ἴκανε... (v. 13), B ἔνθα δέ (vv. 14-19); A2 νῆα... ἔνθ’... ἐκέλσαμεν (vv. 20 sgg.).

X tappa (Calipso, in XII 447 sgg., ma già in VII 253 sgg.): A1 ... με... πέλασαν θεοί (vv. 447-48); B ἔνθα... (vv. 448-49), A2 modulo dismesso.

La prima attestazione del modulo nel racconto di Ulisse si ha per i Lotofagi in IX 83 sgg. Il segmento intermedio (B) è costituito da una breve proposizione relativa, il cui livello di informazione non è molto elevato: anche se un'ulteriore indicazione – relativa agli effetti del loto – si ha nel contesto del racconto della vicenda, in vv. 94-95.

Un caso istruttivo è però quello della V tappa, in X 1 sgg., in riferimento all'isola di Eolo. In X 1 si dice dell'arrivo a quest'isola: Αἰολίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθα. Ma solo al v. 13 Ulisse riferisce della presenza sua e dei suoi compagni nella città di Eolo con le sue belle dimore: καὶ μὲν τῶν ἰκόμεσθα πόλιν καὶ δώματα καλά. Il verbo ἰκόμεσθα non è puramente ripetitivo nei confronti del verbo del v. 1. Ora, infatti, oggetto del verbo (privo del prefisso) non è più l'isola, ma sono invece la città e le dimore (qualificate come "belle" per via di una formula esterna di cui 8x in *Od.*, e in più l'innovativa δώματα κάλ' Ὀδυσῆος 3x *Od.*). In altri termini, il punto di osservazione si è avvicinato, e si può ritenere che nel v. 1 ancora non ci fosse stato lo sbarco.

Nel tratto intermedio, cioè in B, si ha un segmento piuttosto lungo, con attacco ἔνθα δ' in pos. 9, dove viene data tutta una serie di informazioni. Solo all'avvio del segmento si ha l'imperfetto (per altro di un verbo-chiave, ἔναίεν), e poi si hanno o frasi nominali o verbi al perfetto o – soprattutto – al presente, e anche un aoristo privo di interferenze temporali.

Le prime informazioni sono di carattere geografico, intendendo il termine in senso lato. C'è anzitutto la spiegazione del nome dell'isola, con la menzione di Eolo in quanto suo specifico abitatore, l'abitatore eponimo, che continua ad essere il termine di riferimento costante in B: si fa riferimento a lui con il pronome dimostrativo (v. 5, v. 7). A livello di percepibilità esteriore sembrano porsi le altre indicazioni concernenti l'isola. Certo questo vale per le due indicazioni che suggeriscono una difficile accessibilità, e cioè il particolare della roccia liscia, che trova imperfetto riscontro nella configurazione del porto della Lestrigonia, in vv. 87-88 (ma cfr. X 87 περί πέτρη e – nel nostro passo – X 3 περί τεῖχος + 4 πέτρη, tutte e tre le volte in pos. 12) e perfetto riscontro in V 412, significativamente in un monologo di Ulisse che è dominato da un forte senso di impotenza e frustrazione. Inoltre, il particolare del muro di bronzo, ma anche il particolare secondo cui l'isola è "galleggiante" può – come ipotesi astratta – presupporre osservazione diretta nel corso dell'avvicinamento per mare.

Ma questa ipotesi non è enunciabile per i particolari che vengono riferiti circa la ricca prole di Eolo e il modo come figli e figlie sono stati uniti insieme in un rapporto coniugale proprio dal padre e come essi vivono; si ha

chiara la sensazione che l'autore dell'*Odissea* abbia voluto mostrare un caso straordinario, certo per il fatto stesso di un matrimonio tra fratelli, e poi anche per la stranezza del loro modo di vivere.

Tra il v. 1 e il v. 13 c'è una progressione: nel v. 13 infatti si ha un riferimento a una pluralità di persone e – a differenza dell'indicazione del v. 1 – questo si spiega con le cose dette nel segmento intermedio (sei figlie, sei figli, la moglie di Eolo). Il flusso del racconto avviato con le indicazioni relative alla configurazione dell'isola di Eolo e al modo di essere della sua famiglia continua con il riferimento all'arrivo di Ulisse e dei compagni in questo ambiente or ora descritto. E, naturalmente, il v. 13 si ricollega al v. 1, ma riflette uno sviluppo ulteriore.

È significativa anche – a livello di dizione – la sequenza di nessi formulari (aggettivo + sostantivo o l'inverso) in pos. 12 in v. 11 αἰδοίης ἀλόχοισι, v. 12 τρητοῖσι λέχεσσι, v. 13 δῶματα καλά. In tutto questo pezzo relativo alla prima permanenza presso Eolo solo nei vv. 11, 12, 13 si ha una sequenza consecutiva di formule in fine di esametro. E a parte la trita formula del v. 2, prima dei tre versi non si hanno formule in fine di esametro (v. 8 incluso) e – per un buon tratto – nemmeno dopo. Ciò significa che l'autore sentiva uno stacco dopo la fine del v. 13 (che è l'ultimo verso interessato dal modulo): una visione non fideistica della formula ci permette di capire che il poeta dell'*Odissea* usava il modulo e ne avvertiva la presenza.

In questa V tappa l'ambito di B per ciò che attiene agli abitanti dell'isola è molto ristretto; esso è circoscritto al 'titolare' dell'isola e alla sua famiglia. Una situazione analoga, ma ancora più personalizzata, si presenta per la VIII e per la X tappa. L'attacco di B è omologo alla V tappa: ἔνθα δ' ἔναιε alla fine di X 135, come già in X 1, e poi un nome-verso che presenta l'abitatrice dell'isola in X 136, come già in X 2; ma per Circe la presentazione è dilatata, in quanto B è dedicato tutto a lei e ai rapporti di parentela che la legano al fratello Aieta, e al padre Helios e alla madre Perse, figlia di Oceano. Nessuna indicazione, in B, relativa ad altri abitanti di Eea, oltre a Circe, e non ci sono indicazioni di carattere geografico. Questa personalizzazione spinta di A è certo non irrelata con il particolare rapporto che poi si instaurerà tra Circe e Ulisse.

Considerazioni analoghe valgono anche per la X tappa, dove però la sillaba breve iniziale di Καλυψώ rendeva impraticabile la soluzione adottata per Circe ed Eolo, nomi con i quali poteva cominciare l'esametro.

Ma per la III, IV, VII e IX tappa il segmento B è dedicato volta per volta alla popolazione del singolo sito: Lotofagi, Ciclopi, Lestrigoni, Cimmeri. E singole persone o non compaiono (Lotofagi, Cimmeri) oppure compaiono in concomitanza con indicazioni che si riferiscono collettivamente ad insiemi di persone. Ciò vale per Antifate sovrano dei Lestrigoni, e per la enorme moglie

e per la figlia, per altro non nominate con un proprio nome. Per i Ciclopi, infine, il discorso è articolato in quanto il modulo è raddoppiato. Nel primo segmento, in B non si trova menzione ancora del protagonista di tutto l'episodio, e le indicazioni di B sono tutte dedicate ai Ciclopi nella loro generalità. Ma di lì a poco risulteranno utili proprio per capire meglio la singolarità di Polifemo, che potrà essere valutato adeguatamente proprio attraverso il confronto con le indicazioni date in B circa i Ciclopi collettivamente; e a Polifemo è dedicato il raddoppiamento del modulo. E in più già nel tratto di testo dedicato ai Ciclopi nella loro generalità, c'è la complicazione dell'inserirsi dell'isola prospiciente la loro terra, dimodoché è sull'isola che si ha il primo approdo. E a sua volta l'approdo alla terra dei Ciclopi è ritardato in modo abnorme fino ai vv. 182 sgg. Il modulo infatti è raddoppiato, perché una flotta di 12 navi muterebbe i rapporti di forza; e pertanto si hanno due approdi, con 12 navi all'isola e con una sola nave alla terra dei Ciclopi, ma dopo che il racconto si è già concentrato su Polifemo.

3. *Il geografo della fiaba*. Il poeta dell'*Odissea* si trovò di fronte il problema di come conciliare o comunque coordinare due modi diversi di porsi di fronte alla realtà: il primo è il ripercorrere uno sviluppo di eventi in successione l'uno dopo l'altro, il secondo è il riferirsi a un dato che si presenta come costante nel tempo.

L'opera storica di Erodoto si basa su questa alternanza. E un tratto specifico della *Teogonia* di Esiodo è che il presente si riferisce alla realtà attuale del culto, con particolare riferimento alla compiutamente realizzata sovranità di Zeus; invece i preteriti agli eventi in successione che hanno interessato gli dei o i semidei o il poeta stesso.

Nel 'Catalogo delle navi', la parte di testo che nell'*Iliade* è maggiormente interessata da nozioni geografiche, a parte gli epiteti o le espressioni epitetiche che accompagnano più volte il nome di una località, è interessante vedere l'uso di ἔνθα. Si ha infatti: 1) ἔνθα introduce un segmento di tempo passato che fa seguito a un segmento anch'esso di tempo passato: II 724, nel pezzo relativo a Filottete. 2) ἔνθα introduce un segmento di tempo passato che fa seguito alla indicazione di un sito espressa con il tempo presente: II 815, in riferimento alla collina di Batiea. 3) ἔνθα in nesso con δέ introduce un segmento di tempo presente che fa seguito a un segmento di tempo passato e precede un segmento anch'esso di tempo passato: II 550, nel pezzo relativo ad Atene e ad Eretteo, in riferimento specifico alla cerimonia di culto che annualmente gli viene dedicata. Chiaramente, l'ultimo caso è nella sostanza equivalente al modulo individuato nell'*Odissea*. E tuttavia la distanza tra i due poemi resta grande, dal momento che nell'*Iliade* il procedimento ha carattere di assoluta sporadicità.

Tutti questi confronti sono legittimi. Ma nell'*Odissea* il fenomeno si presenta con una fisionomia propria. Da una parte il poeta dell'*Odissea* mostra di possedere uno strumento che ha un carattere di scientificità; dall'altra però questo strumento lo riferisce a una realtà refrattaria a un avanzamento scientifico del sapere umano.

Il modulo è assente quando la località è disabitata, come nella II tappa. A rigore, in questo caso non si può parlare di una località individualmente definibile; si ha infatti una indicazione del tutto generica, che si riferisce alla terraferma in quanto distinta dal mare. Il modulo è assente anche per la VI tappa, ma si tratta di una località di cui si era già parlato. La cosa che invece deve richiamare la nostra attenzione è che il modulo non venga usato per la I tappa, dove si tratta di una località non immaginaria, ma reale ed effettiva. In altri termini, l'autore dell'*Odissea* usa il modulo quando nella località di cui si parla ci sono degli abitanti di cui riferire qualcosa. Ma questo non basta. Il modulo l'autore lo usa quando ritiene di poter dire a proposito di costoro qualcosa che risulti nuovo, se non straordinario, per i destinatari del poema.

L'autore si pone come il geografo della fiaba, e il modulo lo collega alla evocazione del meraviglioso.

Ma l'autore parla per interposta persona, attraverso il personaggio di Ulisse. Si pone perciò il problema se il modulo caratterizzi il personaggio di Ulisse in quanto narratore. Anche nel lungo racconto che Menelao fa a Telemaco nel IV una componente importante è la ricezione del fiabesco e del meraviglioso; ma Menelao non usa il modulo. Ciò indurrebbe a credere che l'uso del modulo sia una conferma per quell'immagine che Dante ha delineato di un Ulisse che segue oltre a virtù anche "canoscenza". Ma Dante non conosceva l'*Odissea* ed era sollecitato da rimodulazioni del personaggio di Ulisse in senso stoicizzante, sulla base soprattutto di testi come Cicer. *De fin.* V 49 (dove a proposito delle Sirene dell'*Odissea* si dice che *scientiam pollicentur quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorum*) o anche Horat. *Epist.* I 2, vv. 17-18 (dove Ulisse acquista una valenza di esemplarità, *quid virtus et quid sapientia possit*). E in più, nella formulazione "Fatti non foste..." interviene con grande impatto una linea di discorso nuova: della quale credo di aver individuato la fonte, in Boezio del *De consolatione*<sup>1</sup>.

L'Ulisse omerico è altra cosa. Abbiamo già notato, per la V tappa, che i particolari riferiti in B sono tali che essi non potevano essere percepiti da Ulisse nel corso dell'approdo, sul quale tuttavia B si incardina. Certo, poiché

<sup>1</sup> Cfr. V. Di Benedetto, *Fatti non foste a viver come bruti*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana" 173, 1996, 1-25. I passi più direttamente interessati sono *De cons.* III m. 6.7-8 e *De cons.* IV 7.19 (e cfr. anche Cicer. *De off.* I 29.103).

Ulisse è stato un mese presso Eolo, le cose riferite in B circa la famiglia di Eolo lui può averle apprese personalmente durante la sua permanenza nell'isola galleggiante. Ma questa spiegazione non è possibile per le cose dette in B a proposito dei Ciclopi, e poi per le cose dette a proposito dei Lestrigoni, e poi anche a proposito dei Cimmeri. Come ha potuto sapere, Ulisse, che i Ciclopi non arano né seminano né piantano piante e tuttavia nascono spontaneamente frumento e orzo e viti, e che essi – i Ciclopi – non si curano gli uni degli altri e ognuno stabilisce la sua legge, per la sua famiglia? E che sui Cimmeri si stende illimitata notte? Per i Ciclopi, ciò che Ulisse apprende dalle parole di Polifemo o dalla visione diretta è molto meno di ciò che c'è nelle due sezioni B del modulo ripetuto. In IX 213-25 Ulisse spiega perché mentre si avvia all'antro del Ciclope prende con sé un grande otre pieno di vino: perché il suo animo ebbe il presentimento (più propriamente “concepì il convincimento”, οἶσατο) che sarebbe arrivato da un uomo dotato di grande forza, e selvaggio, che non riconosceva né leggi né le norme di giustizia. Questo si ricollega al fatto che Ulisse aveva già visto, lui e suoi compagni (IX 182 εἶδομεν), un antro di grandi proporzioni, e molte greggi di pecore e di capre. Ma quello che Ulisse fu in grado di prevedere va al di là di questi dati visivi e si pone sulla linea degli elementi B e Bbis del modulo.

Certo si può immaginare che secondo il poeta dell'*Odissea* in questi casi, e altri simili anche al di fuori di B, si trattasse di cose generalmente note, che ci fosse uno stock di informazioni largamente diffuso. E in effetti, trattandosi in molti casi di materiale folklorico, questa congettura è abbastanza vicina al vero. Ma se l'autore dell'*Odissea* non ci dice come Ulisse ne avesse avuto notizia, se ci mostra un Ulisse semplicemente ricettore di informazioni non si sa da dove provenienti, questo significa che il poeta dell'*Odissea* non era interessato, a proposito di Ulisse, a delineare un personaggio cupido di nuove conoscenze.

4. *Il 'vedere' non disinteressato di Ulisse.* Il 'vedere' di Ulisse nei Racconti non è quello di Alexander von Humboldt, è invece un 'vedere' molto interessato all'utile personale.

In IX 88 sgg., una volta arrivati nella terra dei Lotofagi, Ulisse invia un araldo e due compagni a informarsi direttamente che uomini essi fossero, οἷ τινας ἀνέρες εἶεν. L'elemento-chiave di questa espressione è ripetuto in IX 174, nel discorso che Ulisse rivolge ai compagni, nella parte iniziale dell'episodio relativo ai Ciclopi, quando sta per lasciare l'isola e si sta avviando verso la loro terra.

L'espressione è spiegata nei due versi successivi: si tratta di accertare se essi – gli abitanti – sono violenti, selvaggi ed estranei a giustizia, oppure se sono ben disposti verso gli stranieri e hanno un atteggiamento timoroso degli

dei. Ulisse dunque ha già in mente i parametri concettuali a cui rapportare gli abitanti di quella terra; il suo scopo non è quello di conoscere nuove terre, ma di capire quale possa essere l'atteggiamento degli abitanti rispetto a chi arriva da fuori (anche nel Proemio attraverso il termine *vóος* ci si riferisce alla stessa problematica). Un dato particolare è quello di IX 224-30, quando Ulisse contro la volontà dei compagni dice di voler restare nell'antro del Ciclope per "vederlo e per vedere se gli desse doni ospitali" (cfr. IX 229: ὄφρ' αὐτόν τε ἴδοιμι καὶ εἶ μοι ξείνια δοίη. Ma sarebbe erroneo pensare che il primo dei due elementi di questa frase sia autonomo rispetto al secondo; anzi, è significativo che, nonostante l'attesa creata dai vv. 214-15, il primo elemento non si autonomizzi e che ἴδοιμι faccia da base alla proposizione seguente, imperniata su εἶ μοι.

Quando Ulisse arriva all'isola di Circe, si ricrea una situazione che riporta alla parte iniziale del viaggio, con X 142-44 molto vicini a IX 74-76. Ma ora Ulisse e i suoi compagni non riprendono la navigazione; invece Ulisse si arma e sale su un punto di osservazione, perché vuole "vedere" (X 147 ἴδοιμι) se ci sono segni di presenza umana. E ciò che lo colpisce, ciò che evidenzia di aver visto (v. 152 ἴδον) è il fumo, che – dati i precedenti – si può supporre gli sarà sembrato un segno infausto. Ma impressiona soprattutto il discorso che rivolge ai compagni nei vv. 189-97 (è il secondo, dopo che è tornato indietro, giacché con grande benevolenza vuole che i compagni prima si godano il pasto che con grande fatica ha portato loro; e il primo discorso è un invito a mangiare, e anche a bere). Dunque, Ulisse riconosce che dopo tutto quell'andare per mare non sa nemmeno dove nasce l'aurora né dove tramonta, né sa dove il sole nasce e dove tramonta. E rigetta, come inappropriata o inapplicabile, la μῆτις. Egli fa riferimento in questo discorso a un suo 'aver visto', e lo fa due volte, nel v. 194 con l'uso di εἶδον, e nel v. 197 con l'uso di ἔδρακον. Ma questo suo aver visto è presentato non come un dato gratificante, bensì come la motivazione del suo stato di incapacità e di frustrazione. Il 'vedere' in questa situazione diventa uno strumento il cui uso procura danno.

Eppure Ulisse riferisce ai compagni di essere riuscito a vedere i contorni dell'isola, si trattava pertanto di un accertamento in piena regola che avrebbe fatto la gioia di un geografo di razza. Ma Ulisse e i suoi compagni non sono interessati a disegnare la mappa dell'isola. Ulisse è impressionato dal fatto che tutto intorno all'isola si stende il mare illimitato. E il particolare del fumo è sufficiente a fare scattare nei compagni – presagio sinistro – il ricordo del fumo dei Ciclopi (IX 167) e del fumo dei Lestrigoni (X 99: anche allora in associazione con il salire su una vedetta per vedere intorno).

Con una sorta di procedimento ossimorico la facoltà visiva viene esaltata e però anche inserita in un contesto di frustrazione in XII 231-32, quando

Ulisse cerca di vedere Scilla e guarda in giro dappertutto “e – dice – gli occhi mi si stancarono” (ἔκαμον δέ μοι ὄσσε) e senza nessun esito.

In questo episodio Ulisse in quanto narratore utilizza tutta una gamma di verbi che si rapportano alla percezione visiva: ἀθρέω (in contesto negativo e in riferimento a un oggetto singolo e particolare), παπταίνω (guardare intorno con il rafforzamento non solo fonico di πάντη), νοέω (un percepire visivo ad alto tasso di soggettività), e poi alla fine – nel v. 258 – ἴδον, apparentemente generico, ma invece sforzato in un nesso nuovo. Infatti raccontando l’episodio Ulisse presenta il percorso compiuto per mare durante il ritorno (fino alla terra dei Feaci) come un *continuum* caratterizzato da sofferenza e compassione. E il dato del vedere, espresso in forma enfaticizzata, viene riportato a questa realtà: vv. 258-59

οἴκτιστον δὴ κείνο ἐμοῖς ἴδον ὀφθαλμοῖσι  
πάντων ὅσσ’ ἐμόγησα πόρους ἀλὸς ἐξερεείνων.

5. *Accrescimento delle conoscenze?* Né mai nei Racconti Ulisse evidenzia un accrescimento delle sue conoscenze in riferimento alle esperienze fatte nel suo viaggio di ritorno. Emblematico è a questo proposito il nesso che Ulisse crea nel discorso fatto ai compagni nell’imminenza dell’episodio di Scilla: XII 208 οὐ... κακῶν ἀδαήμονες. Il ‘sapere’, il ‘conoscere’ di Ulisse (e dei suoi compagni) ha come termine di riferimento non dati geografici o etnografici o comunque esterni al soggetto, ma invece i propri mali. Non è casuale che questo discorso intervenga subito dopo, a pochissima distanza di testo rispetto all’episodio delle Sirene in XII 165-200.

Le Sirene offrono conoscenza pura e Ulisse è desideroso di apprenderla. Ma la conoscenza che propongono ad Ulisse le Sirene appare più banale rispetto al quel conoscere particolarissimo di cui poco dopo Ulisse parla ai compagni. A due temi fanno riferimento le Sirene. Ma il primo (che ha anche – nella formulazione – maggiore estensione fonica rispetto al secondo) si riferisce a cose sapute e risapute da Ulisse, e cioè ciò che Greci e Troiani hanno sofferto durante la guerra a Troia (per altro nel mettere alla pari – nelle sofferenze – Greci e Troiani le Sirene colgono bene una componente molto importante dell’*Iliade*). E il secondo tema (“quante cose succedano sulla terra”) non solo è molto generico (ma la genericità può significare anche assenza di limiti e accrescere l’interesse), ma esclude tutta una larga fascia di conoscenze, come quelle geografico-etnografiche (presupposte nel modulo) o astronomiche (presupposte dalle istruzioni date da Calipso e dalle indicazioni del poeta-narratore in V 270-77) o quelle tecnico-artigianali. In riferimento a questo ultimo ambito, per l’Ulisse che nel V canto si costruisce la zattera affiora nel testo la nozione di una competenza che ha un carattere specificamente tecnico, con un uso molto evoluto del participio ἐπιστάμενος

(cfr. v. 245, nella forma avverbiale). Ma sbaglierebbe chi volesse connettere questa abilità tecnica di Ulisse con il suo molto viaggiare per andare a Troia e poi nel ritorno. La competenza che si rivela nella costruzione della zattera è della stessa natura della competenza che si manifesta nella costruzione del letto, evidentemente prima della partenza di Ulisse per Troia: il contatto tra i due testi è perspicuo, con V 245 ξέσσε δ' ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθουνεν e XXIII 196-97 ἀμφέξεσα... / εὖ καὶ ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθουνον.

Il poeta dell'*Odissea* è consapevole della nozione relativa all'accrescimento delle conoscenze: πλείονα εἰδώς, dicono le Sirene, nel mentre – però – si mostra la non praticabilità di questo assunto. Resta come dato positivo riconoscibile la loro musicalità, un aspetto che però si pone in una dimensione diversa rispetto a quella dell'acquisizione di nuova conoscenza. E non a caso a questo aspetto, in cui la parola è spogliata di capacità semantiche ed è ridotta solo a un dato fonico, si riferisce – a proposito delle Sirene – Ulisse (attraverso un resoconto del poeta-narratore) in XXIII 326, quando racconta alla moglie le sue peripezie.

In questo racconto di Ulisse a Penelope il filo conduttore è l'evidenziazione delle sofferenze patite, con la messa in rilievo della sequenza 'tutti / lui solo', prima in riferimento al restare lui solo con la sola sua nave e poi in riferimento alla perdita di tutti i compagni di quella singola nave. Il modulo del raccontare "tutto", che è quanto si chiede a uno che racconti, era stato usato da Ulisse per i racconti che aveva fatto presso Eolo (X 16 πάντα κατὰ μοῖραν κατέλεξα), e il modulo viene riutilizzato anche di fronte a Penelope (XXIII 309 καταλέξει ἅπαντα), ma nel secondo caso su questo modulo si sovrappone, come una risonanza patetica, il modulo – appunto – del 'tutti/uno': v. 320 πάντας... οἷος, v. 332 πάντες... αὐτός. E non c'è nessun compiacimento per un accrescimento delle proprie conoscenze da parte di Ulisse, né per un qualche particolare affiora una valutazione di Ulisse nel senso che egli constati per sé un accrescimento delle proprie conoscenze.

Sulla stessa linea, precedentemente, in XXIII 247 sgg., subito dopo il riconoscimento, Ulisse, in riferimento alla profezia fattagli da Tiresia nell'Ade, si mostra di fronte a Penelope preoccupato per le prove che ancora lo attendono, e in questo contesto modifica l'enunciato della profezia aggiungendo il particolare secondo cui dovrà andare in "moltissime città" (v. 267). E questo andare in moltissime città viene da Ulisse presentato come un dato del tutto negativo: il che si armonizza ben poco con l'immagine di un Ulisse desideroso di acquisire nuove conoscenze.

6. *Il navigare come sofferenza.* Quando il poeta dell'*Odissea* componeva il poema la colonizzazione (anche nella sua forma più evoluta e non semplice-

mente in riferimento a quella che si suole chiamare precolonizzazione: approdi commerciali, scambi occasionali ecc.) era già un fatto reale sia nell'occidente che nel Ponto Eusino, sia dalle parti di Circe che dalle parti di Calipso. Il poeta dell'*Odissea* mostra di esserne consapevole. Ma la colonizzazione non è per lui una prospettiva da proporre.

Ulisse conquista con scontri sanguinosi il potere. Questo progetto è sostenuto da una ben organizzata visione delle cose. Viene eliminato il ceto alto improduttivo e parassitario, e il sovrano intende fondare il suo regno sui servi fedeli: ma che non siano solo fedeli, ma devono essere anche produttivi. Se lo saranno, il re-padrone li premierà. E su questa base nel patto con i sudditi, Zeus, sintonizzato con chi comanda (cfr. "Prometheus" 1999, 118-20), promette non solo pace, il che era ben prevedibile, dopo che il ceto potenzialmente oppositore è stato eliminato, ma Zeus promette anche ricchezza. Il che presuppone un'organizzazione sociale che enfatizzi la produttività. In questo ordine di idee la colonizzazione non ha spazio. La colonizzazione significa partenza, e depauperamento della forza-lavoro.

Il poeta dell'*Odissea* sa della colonizzazione. Si tratta di un fatto ben noto negli studi sul poema. Particolarmente significativi sono, come si sa, due passi: IX 116-41, relativo all'isola davanti alla terra dei Ciclopi, e IV 85-89, relativo alla fertilità delle greggi e all'abbondanza di carni e prodotti caseari in quella regione che viene chiamata Libia.

Questo secondo passo (si tratta di un discorso di Menelao) richiama quello di IX 216 sgg., dove Ulisse racconta del loro arrivo, di lui e i suoi compagni, alla grotta di Polifemo, quando vedono, nell'assenza del padrone, tanti agnelli e capretti e tanto siero e tanto formaggio. La reazione dei compagni è rivelatrice di un atteggiamento da predone. Ulisse rifiuta, nell'attesa di legittimi doni ospitali. Di fatto, la proposta del furto non passa; e l'attesa dei doni sarà crudelmente vanificata. Ulisse porterà a casa i ricchi doni dei Feaci, ma dal poema risulta che si tratta di un evento non ripetibile: i Feaci sono in attesa di una imminente estinzione. Il problema della produzione di beni di consumo si risolve in patria, con l'organizzazione del lavoro nella propria terra. Il modello del predone vale per il falso Ulisse, e cioè per il Cretese dei cosiddetti discorsi falsi. Ma l'ideologia di cui si struttura questo personaggio (o pseudo-personaggio) non è quella di Ulisse: si veda più avanti l'Appendice.

In IX 116-41, quando si descrive l'isola che è davanti la terra dei Ciclopi e se ne mostrano le potenzialità produttive che ancora non sono state utilizzate, c'è – nei vv. 125-30 – un elogio enfatico della navigazione e delle navi in quanto tali. Le navi, personalizzate, si pongono come soggetto di un segmento di frase che ne enfatizza la capacità di fare e realizzare, nel mentre si evoca il loro arrivare in una città dopo l'altra. Il discorso – con una forzatura sintattica che rifocalizza l'attenzione sugli uomini che le costruiscono (e an-

che coloro che ne fanno uso?) – coinvolge anche l'isola stessa e le possibilità di un suo sviluppo. Questo passo non deve però essere considerato a sé, ma deve essere visto nel contesto entro cui si colloca. Si tratta infatti della parte iniziale del discorso con cui Ulisse risponde ad Alcinoò, il quale aveva invitato lo straniero a rivelare il suo nome e le sue vicende. E a breve distanza di testo rispetto a IX 125-30, Alcinoò nel suo discorso aveva fatto in VIII 557 sgg. una lode enfatica delle navi dei Feaci e ne aveva elencato – con un procedimento di sorprendente e prolungata personalizzazione – la capacità che esse hanno di attraversare il mare senza lasciarsi prendere dalla paura; e in più, con un procedimento di insistita generalizzazione, Alcinoò in due versi consecutivi dotati di grande enfasi (VIII 559-60) aveva affermato che le navi “sanno le città e i fertili campi di tutti gli uomini” (con stacco ed evidenziazione del termine πάντων). Non c'è dubbio che, quando Ulisse dice in IX 126 che le navi κεν τελείοιεν ἕκαστα, questa espressione per la sua enfasi e per il suo carattere generalizzante presupponga le parole di Alcinoò. E si ricordi che se le navi di Alcinoò sono intelligenti e miracolose, su di esse, come su tutta la terra dei Feaci e sull'insediamento umano che la occupa, però grava il senso di una fine imminente, e la nave che riporta Ulisse ad Itaca non farà ritorno in patria.

Ad Itaca, la navigazione è praticata, e con piena competenza; ma essa non costituisce – a quanto risulta – una componente importante dell'attività produttiva (a parte il traghettare capi di bestiame da o verso la terraferma).

La navigazione nei Racconti è presentata da Ulisse come un impegno che di per sé non è per nulla gratificante. Ci sono tempeste che stancano al limite della sopportazione e possono provocare anche la morte di molti compagni oppure c'è la bonaccia che richiede lo stressante lavoro di remi. Del tutto sporadiche sono situazioni come quelle che si creano alle due partenze da Circe, con XI 6-10 che trova quasi totale corrispondenza in XII 148-52, quando la nave di Ulisse procede a vele spiegate e si avvale di un vento favorevole definito “valido compagno”. Ma questo è dovuto all'intervento della “dea”. Per il resto c'è solo fatica e sofferenza.

Il poeta dell'*Odissea* ci attesta per primo il modulo della cadenza, quello cioè che attraverso la ripetizione a distanza di un verso stacca, volta per volta, un tratto di testo che acquista così una sua autonoma definibilità. Nell'episodio di Polifemo il verso modulare è IX 250 = IX 310 = IX 343 e ogni volta Polifemo, dopo, mangia due compagni (la prima volta nei vv. 289-93, la seconda e la terza volta nel verso – un solo verso – immediatamente successivo rispetto al verso modulare: oramai si era impraticchito, vale a dire che il poeta era pronto a soddisfare una attesa che oramai si era creata negli ascoltatori). Ma per ciò che riguarda i Racconti nel loro complesso entra in gioco un altro verso modulare. Si tratta di IX 62 = IX 105 = IX 565 = X 77 = X 133

ἐνθεν δὲ προτέρω πλέομεν ἀκαχήμενοι ἦτορ.

Questo verso basta da solo a smontare la tesi per cui i Racconti dovrebbero riflettere la nuova cultura della colonizzazione. Che la partenza dalla patria (o meglio, dalla madrepatria, giacché si poteva coltivare l'illusione di ricreare in nuovi siti il vecchio insediamento) comportasse dolore e nostalgia, si può anche credere; ma certo un poeta che avesse voluto evocare nuove regioni e nuove località in funzione della colonizzazione, non avrebbe poi scandito il racconto con un verso di questo genere, tutto proiettato verso l'associazione di navigazione e sofferenza. Si ricordi che solo in tre casi il verso modulare è seguito da un altro verso (ἄσμενοι ἐκ θανάτοιο φίλους ὀλέσαντες ἐταίρους), che di per sé sembra poter dare la spiegazione della sofferenza che opprime i compagni nel verso modulare. In particolare, dopo X 77 non solo non c'è il verso che ricorda la perdita di alcuni compagni, ma invece evidenzia quanto sia duro andare per mare, ogni volta che si verifichi la non rara evenienza del cessare del vento e si imponga la necessità del "doloroso remare":

τείρετο δ' ἀνδρῶν θυμὸς ὑπ' εἰρεσίης ἀλεγεινῆς.

Abbiamo detto di Dante che non conosceva l'*Odissea*. Ma Virgilio che l'*Odissea* la conosceva presenta nell'*Eneide* – nei Racconti di Enea – uno sviluppo significativo. Nel II libro, quando Enea narra la caduta di Troia, un evento nel quale Ulisse ha avuto tanta parte, egli è epitetizzato con *duri* (v.7), *pellacis* (v.90), *scelerum inventor* (v. 164), *dirus* (v. 261 e v. 762), e anche nel III libro (nel v. 273, quando Enea e i suoi passano davanti ad Itaca) Ulisse viene esecrato e denominato *saevus*. Ma dopo l'incontro con Achemenide, dopo l'apparizione di Polifemo e poi degli altri Ciclopi, apparizione che dà l'idea dei pericoli a cui è andato incontro Ulisse (anche se nel passo spira un'aura di morboso fascino per l'orrendo e il primitivo), allora la situazione cambia ed Enea, in quanto narratore, attribuisce lui stesso ad Ulisse la qualifica di "infelice" che precedentemente era stato Achemenide ad usare parlando di se stesso: cfr. v. 613 *comes infelicis Ulixi* e poi (in concomitanza – si badi bene – con il ricordo dell'andare errando di Ulisse, *errata... litora*) v. 691, dove Enea usa lui stesso, per Achemenide, la frase *comes infelicis Ulixi*. Con l'epiteto "infelice" Virgilio ovviamente si rifà all'*Odissea*, dove forme di δύστηνος sono attestate 15x per Ulisse. E forse anche la iterazione fonica su base /li/ (quasi un lamento) presente nel nesso *infelicis Ulixi* può essere stata sollecitata da fenomeni simili come δύστηνον ἐφέστιον e δύστηνον ἀνόστιμον di VII 248 e IV 182.

7. *Ulisse è l'Argonauta moderno*. Ulisse è l'Argonauta moderno, che le 'prove' – quelle che veramente contano – le compie in patria, contro coloro che parlano la sua lingua e abitano la stessa città.

Come Giasone in Hes. *Theog.* 997 (τοὺς τελέσας ἐς Ἴωλκὸν ἀφίκετο πολλὰ μογήσας) arrivò a Iolco dopo molto soffrire, anche Ulisse riuscì a raggiungere dopo molto soffrire la terra dei Feaci (che pensarono loro, poi, a portarlo in patria: dimodocché per questo aspetto le difficoltà per Ulisse erano finite). La tessera ἀφίκετο πολλὰ μογήσας è usata da Esiodo per Giasone e dall'autore dell'*Odissea* – in XXIII 338 ἡδ' ὡς ἐς Φαίηκας ἀφίκετο πολλὰ μογήσας – per Ulisse. Mai altrove in Esiodo è usata questa frase, e mai altrove è usata nei poemi omerici. Con il verbo alla seconda persona la frase è usata da Ulisse in XV 489 in riferimento alla vicenda personale di Eumeo (c'è in XIV-XV un procedimento di sintonizzazione simpatica tra il padrone e il servo devoto, in particolare per ciò che riguarda il motivo dei κήδεα); ma l'omologia tra il verso di Esiodo e *Od.* XXIII 338 si estende anche al fatto che la frase in tutti e due i casi è preceduta da ἐς e l'indicazione di una località.

Il confronto tra l'*Odissea* e gli Argonauti è un tema trito. Ma il confronto è l'autore stesso dell'*Odissea* che lo richiede (XII 69-72). E io credo che si possa individuare un risvolto significativo. (La dissertazione di K. Meuli, *Odyssee und Argonautica*, Säckingen 1921, tratta tematiche diverse).

A mio parere, l'autore dell'*Odissea* intende smontare il modulo fiabesco per cui si diventa re dopo una serie di prove. Il modulo viene enunciato nel modo più chiaro da Pindaro nella IV Pitica. Dice Pelia a Giasone: “Compì questa prova [τοῦτον ἄεθλον] senza sentirti costretto; e io giuro che ti darò regno e sovranità. E sia questo un giuramento solenne e ne sia garante per noi Zeus, nostro comune progenitore” (vv. 165-67).

Questa prospettiva nell'*Odissea* è presupposta e disattesa. Anche Ulisse va nella Colchide, ma non perché questo fosse il suo proposito, ci arriva perché ha perso la strada, perché è stato con violenza (da parte della divinità) fatto deviare dalla rotta che lui voleva tenere. E nella Colchide Ulisse non ha un obiettivo da mettere in atto, non ha nessun vello d'oro da conquistare. Anche Ulisse conosce personalmente una maga, una maga che appartiene alla stessa famiglia di Medea, ma Ulisse non se ne serve per compiere una qualche impresa nella Colchide, né la porta via, E i consigli che Circe dà ad Ulisse sono cosa totalmente diversa dall'aiuto che in vari frangenti Medea fornisce a Giasone.

L'andare errando per mare e le difficoltà che Ulisse volta per volta incontra si possono qualificare ἄεθλοι, e tali sono definiti dall'autore dell'*Odissea*. Ma queste prove, pur superate, non gli assicurano la riconquista del potere. Né glielo assicura l'arte magica di una dea della Colchide che egli si sia portata con sé da quella regione.

La conquista del potere – sembra questa una componente importante del messaggio che l'autore dell'*Odissea* intende trasmettere con il suo poema –

non è fatta di incantesimi, o di prove difficili da superare ricercando ignoti percorsi. Il potere si conquista combattendo e ammazzando. E lo scontro è spietato, fino al punto che ci si trova di fronte, come parte avversa, la propria patria, coloro – cioè – che sono riconosciuti come rappresentanti della propria patria.

Se Pelia in Esiodo è detto (v. 996) ὑβριστής... καὶ ἀτάσθαλος, questi due termini sono specifici nell'*Odissea* per i Proci (cfr. anche "Prometheus" 1999, 209-14). I Proci ambiscono alla mano di Penelope; ma Eurimaco dà una interpretazione diversa della vicenda; e rivela che Antinoo mirava a diventare lui sovrano ad Itaca.

Nell'*Odissea* ci sono 4 attestazioni – in riferimento ai proci – di questo verso modulare: III 207, XVII 588, XX 170, XX 370 [...] ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανώνονται (-άασθε). C'è dunque una precisa consonanza con Esiodo. E questa consonanza interessa nel passo esiodico il verso immediatamente precedente a quello dove si riscontra il contatto relativo a ἀφίκετο πολλὰ μογήσας di cui abbiamo già detto. Il West, nel suo commento alla *Teogonia* esiodica, nota solo il contatto con il v. 997, e così non dà conto dell'importante collegamento tra la *Teogonia* e l'*Odissea* per ciò che concerne il confronto con un plesso mitico nella sua completezza.

8. *Le "prove" di Giasone e le "prove" di Ulisse.* È significativo nell'*Odissea* l'uso del termine ἄεθλος, che al singolare è usato da Pindaro per la "prova" imposta da Pelia a Giasone e al plurale è usato per Giasone anche da Esiodo in *Theog.* 994 τελέσας στονόεντας ἄεθλους: in riferimento a ciò che gli toccò di fare nella Colchide, ma certo anche per tutte le prove che dovette affrontare nel percorso di andata e nel ritorno. Nell'*Odissea* la parola viene usata con varie valenze.

Sulla falsariga di *Il.* III 126 è attivo il nesso πολέας ὁ ἄεθλος (in fine di verso) per indicare i disagi della guerra: III 262 (Nestore di sé e degli altri) e IV 170 (Menelao a proposito dei disagi patiti da Ulisse in guerra); e, con formulazione diversa, cfr. anche IV 241 (detto da Elena in riferimento ad Ulisse).

Molto attestato è, ovviamente, l'uso del termine come "gara" volontaria competitiva (anche con la funzione – più svilita – di semplice ricreazione): a proposito dei giochi di cui si dilettono i proci (IV 659 e XVII 174), a proposito della gara competitiva tra Ulisse e Aiace per le armi di Achille (XI 548: ma Ulisse rinnega quella vittoria), e soprattutto per le gare che si tengono dai Feaci alla presenza di Ulisse (nel canto VIII, con molte attestazioni) e – ovviamente – per la gara dell'arco (con numerose attestazioni nel XIX e nel XXI). Ma sono significativi due snodi concettuali.

Il primo è quello di VIII 153 sgg., dove Ulisse – rispondendo ad Eurialo

– non solo contrappone i κήδεα agli ἄεθλοι, ma dichiara la sua non disponibilità alle gare, nel senso che la sua mente è troppo impegnata dai κήδεα. Certo, una volta provocato, Ulisse è coinvolto nel meccanismo della competizione, e risponde, facendo, con l'aiuto di Atena, una splendida figura. Ma questo è nella norma. Fuori dell'ordinario è invece la dissociazione di base rispetto a queste gare e l'ideologia che è loro sottesa. Non è un caso che la tessera che si ha in XVII 605 ὀρχηστῷ καὶ ἀοιδῇ, dove è riferita ai proci (dei quali si mette appunto in evidenza la loro forte propensione per la danza e il canto), si ritrovi, usata per i Feaci, in VIII 253, in una dichiarazione programmatica del loro sovrano (con la differenza che nel passo del XVII l'autore interviene con una sapiente – e ideologizzata – operazione di montaggio, e al modo di vivere dei proci contrappone Eumeo che torna dai suoi maiali). E anche a proposito delle gare competitive a fine di divertimento collettivo, cioè gli ἄεθλοι, essi sono certo una prerogativa eminente del vivere insieme dei Feaci, ma sono presentati anche come caratterizzanti il vivere quotidiano dei proci nella casa di Ulisse. Si capisce dunque che Ulisse nel passo dell'VIII non mostri grande propensione per gli ἄεθλοι.

Ma oltre a quella di “gara” c'è un'altra valenza del termine ἄεθλος, quella che attiene alle vicende del percorso di ritorno. Questa valenza è ben presente in XXIII 248, quando Ulisse rivela a Penelope che ancora non sono arrivati – lui e Penelope – al termine conclusivo delle prove. Certamente è compreso nel termine lo scontro con i proci, e probabilmente sono comprese anche le vicende della guerra, ma certo sono coinvolte anche le peripezie per le quali lui è dovuto passare nel viaggio di ritorno. Il poeta dell'*Odissea*, in effetti, presupponeva una linea di continuità tra le “prove” del viaggio di ritorno e le “prove” – quelle decisive – che Ulisse dovette affrontare subito dopo essere arrivato ad Itaca. Questo è confermato dal Proemio. In I 18, infatti, il poeta annuncia che nemmeno dopo che aveva ritrovato i suoi, nemmeno allora si trovò nella situazione di chi sia venuto a capo delle “prove”, πεφυγμένος ἦεν ἀέθλων.

Parrebbe però che per un ἄεθλος Ulisse mostri grande interesse (e con lui anche Penelope che lo propone). È la gara dell'arco. Ma questa gara diventa strumento dell'uccisione violenta dei proci. Anche in questo caso si ha uno snodo concettuale di grande rilievo.

In XXII 5-7 (un breve discorso, proiettato verso l'imminente azione) Ulisse riconosce come ἄεθλος l'impresa dell'arco, ma appare consapevole anche del fatto che questa gara sta per cambiare natura, nel senso che essa non sarà più innocua per i proci, come lo è stata finora e come aveva annunciato Antinoo, le cui parole di XXI 91 Ulisse ripete. Ora – dice Ulisse – avrò un obiettivo diverso, che nessun uomo ha sinora mai centrato. Si capisce

subito cosa vuol dire Ulisse: trasformare lo strumento di un gioco in uno strumento della lotta decisiva per il potere, nel senso che di colpo si elimina tutta la classe dirigente avversaria (e c'è anche una risonanza di compiacimento metatestuale, del poeta che dice cose che non appartenevano al repertorio dei temi trattati di regola in poesia).

9. *Combattere, sì, ma contro la propria gente.* Queste ultime considerazioni confermano che l'autore dell'*Odissea* si confronta consapevolmente con il mito degli Argonauti, mentre ne rifiuta le impostazioni di base. E Zeus alla fine del poema non è – secondo la prospettiva indicata da Pindaro nella IV *Pitica* per Giasone – garante di un giuramento per cui il detentore provvisorio del potere lo trasmette a colui che ha superato le prove al di fuori del proprio paese. Zeus alla fine dell'*Odissea* è garante di un giuramento, ossia di un patto giurato che si stipula fra il nuovo sovrano (oppure, se si vuole, il sovrano che ha ripreso la sua sovranità) e i sudditi; e si tratta di un patto sbilanciato, già nella formulazione, a favore del sovrano (si veda in proposito “Prometheus” 1999, 218-20). E chi sono questi sudditi? Molti di questi sudditi sono quelli di cui si parla poco dopo nel poema. Sono quelli che Ulisse (con la collaborazione del padre Laerte e del figlio Telemaco) stava per massacrare, per ucciderli tutti. E anche dopo che essi, spaventati dalla voce di Atena, lasciarono cadere le loro armi, Ulisse continuava ad inseguirli con ferocia. L'autore dell'*Odissea* ci informa che meno della metà di quelli che s'erano raccolti intorno ad Eueithes lo seguirono. E pur tuttavia sia quando erano tutti insieme, sia quelli che erano rimasti con Eueithes vengono chiamati “gli Itacesi” *tout court*. E sia per gli uni che per gli altri a usare la denominazione di “Itacesi” sono addirittura rispettivamente Laerte e Atena (cfr. XXIV 354 e 531). E alla fine del poema quelli che stanno per essere massacrati da Ulisse cercano, per salvarsi, di rifugiarsi in quella che dovrebbe essere la città di Ulisse, Itaca.

Ulisse torna ad Itaca, ma non c'è da parte sua contatto con la città. Rivede il suo cane, ritrova sua moglie, e rivede le serve fedeli, e punisce le serve infedeli, ma tutto questo nella sua casa, la città gli è preclusa. E dopo che ha ripreso possesso della sua casa, Ulisse in XXIII 118-22 parla della città a Telemaco come di una realtà minacciosa, dalla quale è bene allontanarsi. E quando Ulisse è in campagna, il controllo della città ce lo hanno Eueithes e gli altri parenti dei proci uccisi. E quelli che si dissociano da Eueithes non si uniscono ad Ulisse. Nello scontro con gli “Itacesi” Ulisse ha con sé i maschi della sua famiglia e alcuni (alcuni soltanto) dei suoi servi. E pur tuttavia Zeus deve fermarlo con un fulmine come aveva fatto con Diomede, Ma Diomede combatteva contro i Troiani. Ulisse e Telemaco combattono contro coloro che vengono chiamati “Itacesi”.

È interessante il confronto con il passo dell'VIII dell'*Iliade* dove si racconta l'episodio del fulmine di Zeus. Il lancio del fulmine, infatti, è preceduto in *Il.* VIII 130-31 da una frase in cui il poeta-narratore enuncia una possibilità che poi non si è realizzata, appunto grazie all'intervento di Zeus. Una frase strutturata in modo analogo usa il poeta dell'*Odissea*: cfr. *Il.* VIII 131-32 καί νύ κε σήκασθεν κατὰ Ἴλιον ἥυτε ἄρνες, / εἰ μή... e *Od.* XXIV 528-29 καί νύ κε δὴ πάντα ὄλεσαν καὶ ἔθηκαν ἀνόστους, / εἰ μή... Nel commento al passo dell'*Odissea* A. Heubeck cita a confronto i passi iliadici di III 373-74 e V 311-12, i quali coincidono con il passo odissiacico solo per la formulazione del primo emistichio del secondo verso; ma lo studioso non tiene conto della concomitanza del dato relativo al fulmine di Zeus (concomitanza che non c'è nei passi a cui lui fa riferimento), e non tiene conto nemmeno della particolarità secondo cui sia nel passo dell'VIII dell'*Iliade* che nel passo del XXIV dell'*Odissea* per coloro che vengono difesi da Zeus si prospetta un possibile loro ritirarsi nella città per salvare la loro vita. Ben inteso, tra il modulo della proposizione condizionale irrealizzabile e il fulmine di Zeus nel passo odissiacico si interpone l'intervento di Atena (il che non sorprende affatto nell'*Odissea*), e solo in un secondo tempo, dal momento che Ulisse non desisteva dall'inseguire gli "Itacesi", interviene Zeus con il fulmine.

Ulisse dunque combatte con accanimento: addirittura con più accanimento che Diomede nell'*Iliade*. Atena è dalla sua parte, con un atteggiamento scopertamente partigiano, in quanto l'appello a desistere di combattere lo rivolge non a coloro che imperversano e stanno per ammazzare tutti i loro avversari, ma a coloro che stanno subendo. Heubeck osserva che gli "Itacesi" nonostante i successi di Odisseo e di Telemaco "sono gli assalitori". Certo, sono stati loro ad attaccare (in conseguenza, per altro, dell'uccisione dei loro familiari), ma nel passo di cui si discute, il dato di fatto è che stanno per essere ammazzati tutti. E in più suona quasi irridente contro gli "Itacesi" il fatto che il loro raggiungere la città venga presentata come un *nostos*, nonostante che rispetto a coloro che sono tornati da Troia il *nostos* degli "Itacesi" copra una distanza enormemente minore.

Heubeck vuol trovare una rassomiglianza tra Atena e l'Achille del XVIII, e su questa linea attribuisce alla Atena di questo passo finale del poema un "forte grido", che nel testo omerico non gli viene attribuito, almeno a livello di dizione esplicita, Chi grida forte è, in questa chiusa del poema, Ulisse, e c'è anche una risonanza che merita di essere notata. Infatti trova preciso riscontro nell'*Iliade*, e nel passo immediatamente contiguo all'episodio del fulmine di Zeus, la sequenza per cui l'espressione σμερδαλέον δ' ἐβόησε (*Od.* XXIV 537a = *Il.* VIII 92a) è seguita dal verso διογενὲς Λαερτιάδη πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ (nell'*Odissea* a 5 versi di distanza, nell'*Iliade* immediatamente dopo). Ma nell'*Iliade* chi grida forte è Diomede che sgrida Ulisse

perché fugge dalla linea di combattimento, nell'*Odissea* chi grida forte è – appunto – Ulisse, nell'impeto di uno slancio aggressivo, e Atena si rivolge a lui, dopo il fulmine di Zeus, per fermarlo. Ulisse non fugge, come faceva nell'VIII dell'*Iliade*. Ulisse ora combatte con accanimento: contro gli "Itacesi".

Su questa linea di discorso, merita di essere notata una particolarità nell'episodio della strage. Si può ricostruire, infatti, una trama di rapporti che collegano la strage dei pretendenti all'uccisione spietata di Ettore da parte di Achille, rispettivamente nel XXII dell'*Odissea* e nel XXII dell'*Iliade*.

Il confronto è molto perspicuo.

Eurimaco chiede di non essere ucciso, lui e i suoi compagni, e fa per sé e per gli altri una grande offerta, in oro e bronzo. Ettore faceva per sé, perché il cadavere fosse restituito, anche lui una forte offerta, con oro e bronzo.

Ulisse rifiuta, Achille rifiutava. Sia per l'uno che per l'altro viene usata la frase: τὸν δ' ἀρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη. Ulisse dice: οὐδ' εἶ μοι... οὐδέ κεν ὤς... Achille diceva: οὐδ' εἶ κεν... οὐδ' εἶ κεν... οὐδ' ὤς...

Eurimaco dopo il rifiuto (v. 79, dopo vv. 61-67): ὣς ἄρα φωνήσας εἰρύσσατο φάσγανον ὄξυ. Ettore (però prima dello scambio di battute or ora riportato, e cioè al v. 306, prima di vv. 337 sgg.): ὣς ἄρα φωνήσας εἰρύσσατο φάσγανον ὄξυ.

Le dissomiglianze, a volerle cercare, sono numerose. Ma una spicca su tutte. Non trova riscontro nell'omologo passo iliadico una frase di Eurimaco, un frase breve, molto breve, che però costituisce una novità rivoluzionaria. Eurimaco chiede a Ulisse che risparmi la gente del suo stesso paese, il suo popolo: XXII 54-55 σὺ δὲ φείδεο λαῶν σῶν. La risposta di Ulisse è formulata con parole, ma è espressa attraverso i fatti. Ulisse uccide Eurimaco e gli altri, e poi lui e Telemaco infieriscono contro "gli Itacesi".

10. *La morale nuova*. Ulisse è l'Argonauta moderno, il Giasone che va nella Colchide senza avere un obiettivo da perseguire, il Giasone che i suoi oppositori se li ammazza lui, e non con l'uso della magia, ma dissimulando e combattendo. E l'autore è l'Omero moderno. Egli riusa l'*Iliade* non per evocare combattimenti contro genti lontane. Ulisse in XVIII 257 sgg. parte per Troia (lo racconta Penelope) con la consapevolezza che la sua sopravvivenza è solo una probabilità statistica; e in v. 265 ἦ κεν ἄλωω egli riusa la tessera di *Il.* XI 405 αἶ κεν ἄλωω del suo monologo iliadico (tutte e due le volte in fine di verso) non per enunciare l'alternativa eroica dell'uccidere o essere ucciso, ma per costruire una alternativa apparentemente più banale, ma in realtà più moderna, nel cui contesto viene spazzata via la componente del volere la vittoria, e anzi del volere in assoluto.

I moduli iliadici in funzione del combattimento l'autore dell'*Odissea* li

riusa in senso proprio solo nel pezzo relativo ai Ciconi, nel primo episodio dei Racconti, quasi un omaggio e poi la dissociazione; e invece i moduli del grande duello Achille/Ettore vengono usati per la strage della propria gente, in quanto ostacolo alla presa del potere. E però la spietatezza di Achille contro Licaone è utilizzata prima per completare la strage e poi per creare un'immagine di un Ulisse capace anche di magnanimità (di questo ho già scritto nel *Laboratorio di Omero*). Si tratta infatti non solo di conquistare il potere, ma anche di mantenerlo. Ed ecco in XXII 411 sgg. la enunciazione che non bisogna esultare su coloro che sono stati uccisi, una norma presentata come ispirata a una moralità garantita dalla sacralità del divino; e però compiacersi nell'intimo, non solo si può, ma si deve, tanto più che (XXIII 130 sgg.) c'è il problema di tenere la cosa nascosta, fino a che non si risolva la questione dei parenti, cioè degli "Itacesi".

Nel primo passo, parlando con una serva, Ulisse presenta l'uccisione dei proci come un atto legittimato da considerazioni etiche e religiose; successivamente, in XXIII 117-22, parlando con suo figlio Telemaco, queste motivazioni sono assenti, e degli uccisi Ulisse evidenzia l'alta collocazione sociale e una funzione di difesa e di sostegno della polis.

Certo che l'autore conosce i valori morali, siano o no antichissimi; ma lui crea valori nuovi, moderni appunto (il notissimo saggio del Pasquali mi sembra rapido e sbilanciato<sup>2</sup>). Che uno dica cose diverse da ciò che pensa, il principio certo non nuovo della bugia e dell'inganno, viene rivitalizzato attraverso contesti nuovi e assume di fatto forma nuova. Tre volte nell'*Odissea* si dice di Penelope νόος δέ οἱ ἄλλα μενοινᾶ (μενοίνα). Ed è vero. Penelope infatti assume un tratto caratteristico di Ulisse e lo mette in atto. In XVIII 250 sgg. Ulisse si compiace del discorso che Penelope aveva rivolto ai Proci: se ne rallegrava perché Penelope rastrellava doni e perché molceva l'animo dei Proci con parole dolci e perché "la sua mente aveva altri intendimenti" (v. 283. Analogamente in XIII 381 Atena fa uso della stessa espressione (con il verbo al presente) per riferirsi al modo di comportarsi di Penelope e non se ne dispiace. E chi è che esprime dissenso per il fatto che Penelope dice una bugia? Ma è uno dei proci, uno di quelli che – con il consenso dell'autore del poema – vengono definiti sopraffattori ed empi.

Per evitare smagliature irreparabili era necessario ristrutturare l'Olimpo. C'è nell'*Odissea* un ridimensionamento straordinario di Zeus. Zeus è subalterno ad Atena. Nel I e nel V accetta i suggerimenti di Atena, e soprattutto riconosce lo scopo del progetto di Atena e non gli si oppone, nonostante che esso avesse come suo obiettivo quello di giustificare (attraverso il viaggio per

<sup>2</sup> Cfr. G. Pasquali, *Le scoperte dei concetti etici nella Grecia antichissima*, in *Pagine meno stravaganti*, Firenze 1935 (il saggio però è del 1929).

mare di Telemaco e il conseguente agguato e tentato omicidio) la strage dei pretendenti. Perfino a livello di conoscenze geografiche Zeus è surclassato da Atena. L'autore dell'*Odissea* inventa una nuova teologia. Poseidone ha un ruolo circoscritto. Gli altri, compresi Hera, Apollo e Ares, non sono presenti. E Atena teorizza sé stessa in quanto insigne nei trucchi e negli inganni, come Ulisse. L'*Odissea* è un poema areligioso, come pochi nella letteratura. Solo le Ninfe, cioè culti locali, conservano una loro genuinità. La conquista del potere è un valore che si concilia poco con una visione religiosa, inevitabilmente incardinata con valori etici.

Fra i pochi dèi che vengono lasciati in attività, spicca ovviamente tra tutti Atena. Ma come Penelope anche Atena si odisseizza. Lei stessa, mentre ripete nei confronti di Ulisse l'epiteto iliadico δόλων ἄτ(ε), enuncia questa sua omologazione a Ulisse per ciò che attiene ai κέρδεα (cioè trucchi in funzione del proprio utile), e l'ἄμφω che ella usa a questo proposito è assolutamente irriuale dal punto di vista di un dio e, anche se formalmente induce a una valutazione di parità, nella sostanza è il segno di subordinazione: cfr. XIII 296-97 εἰδότες ἄμφω / κέρδε(α) e 298-99 ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι / μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν. La dea ci tiene a sentirsi pari a Ulisse proprio nell'astuzia.

11. *Dall'accecamento del Ciclope alla strage dei pretendenti.* Al di là del coinvolgimento del pubblico destinatario del poema, il poeta vuole che le vicende narrate dal protagonista nei Racconti risultino – per il protagonista stesso – come una preparazione della conquista del potere. A questo riguardo entrano in gioco – ovviamente – nozioni come quelle di δόλοι o di μήτις già associate con Ulisse nell'*Iliade*. Ma ora se ne mostra un potenziamento, nel senso di uno sforzo di concentrazione che non aveva precedenti. Significativo è a questo proposito il passo di IX 422. Il nesso “tutti gli inganni” nella forma παντοίους δόλους era attribuito a Ulisse nell'*Iliade* come un dato di fatto (III 202). Ora invece il dato si pone come il risultato di un impegno del soggetto che utilizza tutte le sue risorse: Ulisse nella grotta del Ciclope tesseva tutti gli inganni e con loro la metis: πάντας δὲ δόλους καὶ μήτιν ὕφαινον. E in XII 211-12 (nel discorso – di cui abbiamo già parlato – pronunciato nell'imminenza di Scilla) con un procedimento analogo, riferendosi allo scontro vittorioso con il Ciclope, Ulisse elenca tutta una serie di doti impegnate: ἀρετή, βουλή, νόος, tutti e tre strettamente avvinti dal τε.

In più c'è un fatto nuovo. Si tratta della capacità di frenarsi, di fermare il primo impulso, o anche di dissimulare. Che Ulisse dica una bugia al Ciclope a proposito della sua nave non sorprende, chiunque sarebbe stato capace di farlo. L'invenzione di “Nessuno” è stupenda, ma era nel folklore. L'idea di accecare il Ciclope nel sonno è molto coraggiosa. Ma la grande novità per ciò

che riguarda le capacità psichiche e la loro articolazione è quella di IX 299-305, quando Ulisse in un primo momento decide di assalire il Ciclope con la spada e poi si trattiene. E si trattiene non come era successo ad Achille di fronte ad Agamennone, grazie all'intervento di una divinità (per altro si trattava di una dea legata a filo doppio con Ulisse), ma con una procedura del tutto nuova. Il poeta dell'*Odissea* ha in mente il passo dell'*Iliade* di I 188 sgg., come mostra la tessera di *Od.* IX 300 ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ da confrontare con *Il.* I 190 φάσανον ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ: tutte e due le volte – si badi bene – nel contesto della enunciazione di un pensiero/proposito del soggetto. Ma per Ulisse nella grotta del Ciclope non si tratta del μερμηρίζειν tra due possibilità. La decisione è già presa, e non si pone come primo elemento di una coppia diadica. A fronte di essa invece si pone quello che viene definito un “altro, un secondo animo”, ἕτερος θυμός, una espressione che è un unicum non solo nell'epica greca arcaica, ma in tutta la letteratura greca [fonte *TLG* versione E]. E questo “secondo animo” (che deve aver lasciato traccia nella celebre dicotomia platonica) si sostanzia di calcolo e di ragionamento. Nasceva così nella grotta del Ciclope il celebre τλῆναι odissiaco, che non è semplicemente un “subire”/“sopportare” (come in *Il.* V 382/385/392/395), ma è un sopportare dissimulando, un sopportare in vista di un progetto da eseguire. Nell'imminenza della strage Ulisse nel celebre monologo del XX si richiama al principio del τλῆναι e proprio all'episodio del Ciclope. Ma il principio è presente già nell'episodio dell'apertura dell'otre di Eolo (X 53) e dell'incontro con Melanzio (XVII 238 ἐπετόλμησε), e soprattutto esso costituisce il fondamento della strategia per la conquista del potere che l'astutissima Atena spiega all'astutissimo Ulisse al momento del loro primo incontro a Itaca: XIII 190-93, 303-10, 335-38, 383-415.

La cosa avrà felice esito (per Ulisse, non per i moltissimi Itacesi che saranno uccisi). Questa sarà la rappresentazione vera e propria. Ma la prova del pezzo era stata già fatta: nell'antro del Ciclope.

#### APPENDICE. *Considerazioni sui cosiddetti discorsi falsi.*

Preliminarmente occorre fare qualche osservazione sulla falsità di questi discorsi. Nel XVII, quando sente il discorso del mendico dei vv. 415-44 (un discorso lungo, troppo lungo per chi sta chiedendo l'elemosina dai banchettanti), Antinoo non si pone il problema se quel discorso sia vero o falso, quello che ad Antinoo importa in questo momento è che un discorso del genere, per lui e gli altri che stanno banchettando, è un motivo di disturbo. A proposito del discorso (il primo discorso) che il mendico rivolge a Penelope in XIX 165-202, il poeta stesso dell'*Odissea* prende posizione e valuta il discorso come falso (ἴσκει deve avere – al v. 203 – il significato di “ingan-

nare”: cfr. *LfgrE* ad voc.) e tuttavia le molte falsità vengono definite dal narratore come “simili al vero”; certo si può ben credere che le indicazioni geografiche ed etnografiche relative a Creta e a Cnosso siano secondo il poeta dell’*Odissea* da ritenere esatte, e che la loro falsità consista nel fatto che il mendico presenti le cose raccontate come accadute e accadute a lui; quello che importa notare è che il narratore non dice che il mendico mescolava cose vere e cose false, il narratore parla globalmente di tutto il discorso del mendico. Analogamente, il lungo racconto che il mendico fa ad Eumeo in XIV 192-359 viene creduto da Eumeo, esclusa la parte relativa a Ulisse. Si tratta di un racconto (a parte la riserva espressa dal porcaio) totalmente credibile. E questo, anche se il narratore ha disposto chiaramente le cose in modo che al destinatario del poema risulta che il discorso è falso: ma solo per il fatto che – a differenza di quello che lui dice – le cose raccontate non sono accadute al mendico. Per converso, le cose che Ulisse racconta alla corte di Alcino, il poeta dell’*Odissea* fa in modo che risultino effettivamente accadute ad Ulisse; eppure non sono totalmente credibili. O meglio, sono del tutto credibili all’uditorio al quale Ulisse si rivolge, credibili cioè alla società e alla cultura della corte dei Feaci: in quanto i Feaci fanno essi stessi parte del mondo immaginifico dei Racconti.

La situazione è ancora diversa per il discorso fatto da Ulisse ad Atena in XIII 256-86. Il modo di presentare i Fenici come onesti navigatori non trova riscontro negli altri discorsi falsi, e inoltre la sottolineatura della loro onestà è così irrituale (cfr. v. 277 e vv. 283-86), da rendere legittimo il dubbio che qui il poeta dell’*Odissea* abbia di proposito esagerato, in vista di quella intesa che si crea poco dopo tra Ulisse e Atena. In altri termini, il fatto che questo discorso di Ulisse risulti poco credibile, fornisce alla dea la base per il suo intervento (vv. 291-310) nel quale ella si pone come il dio particolarmente adatto a collaborare con l’astuto e versatile Ulisse.

Ma ora parleremo dei due discorsi ‘falsi’ del XIV. (Il recente volume di P. Grossardt, *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der antiken Literatur*, Bern 1998, è dedicato a temi e linee di indagine che sono diversi rispetto alle cose che io scrivo in queste pagine).

Merita di essere notato anzitutto che in questi discorsi del XIV si ha rispetto ai Racconti di Ulisse presso i Feaci un procedimento di riqualificazione (o – da un certo punto di vista – di dequalificazione). Essa si realizza innanzi tutto attraverso la esclusione di alcune linee di discorso che nel resto dell’*Odissea*, giocano un ruolo importante.

Scompaiono nei discorsi del Cretese del XIV i personaggi femminili che qualificavano ampie zone della vicenda di Ulisse. Si tratta anzitutto evidentemente della assenza di Calipso e Circe, nonostante che sia conservata la scansione temporale di una permanenza di sette anni e di un solo anno. C’è

in XIV 285 sgg. una inversione nella sequenza di 1+7, e i due segmenti si susseguono con immediatezza, dimodoché non trova riscontro in questa precisa parte del testo tutta la serie di vicende che occupa il XII canto del poema. E si modifica anche la geografia. I Racconti di IX-XII erano caratterizzati da grandi isole: Ogigia, cioè l'isola di Calipso, e prima (in termini di cronologia assoluta) l'isola di Circe, e poi anche l'isola di Eolo. Quest'ultima viene obliterata. E al posto di Ogigia (7 anni) c'è l'Egitto, e al posto di Calipso c'è il re dell'Egitto. E al posto dell'isola di Circe c'è la Fenicia. Si noti anche l'assenza di Nausicaa, la cui figura aleggia e pur tuttavia è rimossa in XIV 316 sgg., quando il Cretese viene condotto presso il re dei Tesproti (omologhi dei Feaci), e a condurlo non è la figlia ma il figlio. Queste figure femminili erano gratificanti e qualificanti, dolci e appassionate. La loro scomparsa è un segnale forte della riqualificazione. Nel discorso lungo del XIV la sola donna di cui il Cretese parli è la sua legittima moglie (di questo anche più avanti): il che dà un'idea immediata della distanza rispetto ai Racconti.

Fa impressione evidentemente che Atena giochi un ruolo pressoché inesistente in questi discorsi del (finto) Cretese. Nei due discorsi del XIV essa è menzionata soltanto in XIV 216, in associazione ad Ares. Si noti che in *Il.* XVII 398 e XVIII 516 Atena e Ares sono menzionati insieme in contesti che esaltano l'impegno militare e l'esattezza dell'arte bellica. In un contesto analogo la coppia risulta usata qui dal Cretese, con una funzione che si pone fuori della linea di un rapporto privilegiato con il protagonista, quale è attestata non solo nell'*Odissea* ma già anche – per molti tratti – nell'*Iliade*. In XIV 242 alla tempesta che secondo la tradizione (recepita da Nestore in *Od.* III 145) veniva collegata con Atena, si fa riferimento in modo rapido e la si rapporta all'iniziativa di un indeterminato θεός. Ed è chiaro l'intento dell'autore in XIV 340 sgg. di derubricare un atto della dea che era altamente qualificante. Le vesti cenciose che i naviganti tesproti fanno indossare al Cretese sono le stesse che Atena fa indossare ad Ulisse in XIII 434-36 e ci sono precisi e prolungati contatti verbali tra i due passi. Ma nel XIII Atena opera anche un cambiamento prodigioso della persona di Ulisse che non trova riscontro nel discorso del Cretese, né vi trova riscontro la presenza stessa di Atena in questo episodio.

In concomitanza con questo porsi fuori campo di Atena, c'è un recupero della sua posizione di centralità da parte di Zeus. Zeus nell'*Odissea* è subalterno ad Atena per molti aspetti essenziali della vicenda del poema. Questo non avviene nei discorsi falsi e Zeus si pone di per sé, con una ben qualificata presenza. Che Zeus non venga menzionato nel discorso di XIX 221-48 non è molto significativo trattandosi dell'elemento intermedio di una serie molto compatta di tre discorsi (e del resto nessuna divinità è menzionata in XIX 221-48). Più rilevante è l'assenza di Zeus nel discorso del XIII: un di-

scorso, però, che – come abbiamo avuto modo di osservare – è condizionato dalla presenza di Atena come interlocutore di Ulisse.

In conclusione, si conferma nei discorsi falsi, in particolare in quelli del XIV, quella semplificazione dell'Olimpo, vale a dire quella forte diminuzione degli dèi attivi che c'è anche nel resto del poema. Ma la centralità di Zeus ha un carattere di maggiore tradizionalità rispetto alla centralità di Atena.

Rispetto al resto del poema c'è nei discorsi del Cretese come un arretramento ideologico, nel senso – appunto – di una maggiore tradizionalità. Questo vale per il ristabilimento, in senso più tradizionale, dei ranghi in riferimento ad Atena e Zeus. E vale anche a proposito della strutturazione ideologico-culturale del Cretese stesso.

Significativo, più in particolare, è il modo di porsi del Cretese nei confronti della guerra. Il Cretese non è un uomo senza qualità. Lui stesso con procedura atipica in XIV 212 si attribuisce ἀρετή. Il nesso di questo sostantivo con il possessivo di prima persona (in un discorso diretto nel quale il parlante faccia riferimento a se stesso) è poco frequente nei poemi omerici. In *Il.* XXIII 571 (Menelao) e in *Od.* XVIII 251 e XIX 124 (Penelope) il termine, all'accusativo, è retto da un verbo che esprime danneggiamento e deturpazione o anche distruzione (ἤσχυνας, ὄλεσαν); invece il Cretese si attribuisce, in positivo, una aretè non compromessa: ἐμῆς ἀρετῆς. Significativamente l'unico termine di raffronto valido è costituito da un discorso di Ulisse, il celebre discorso di XII 208-21, quando Ulisse prepara i compagni all'impatto con Scilla. Ulisse fa riferimento all'episodio del Ciclope, e in particolare al fatto che egli è riuscito a venir fuori insieme ai compagni dalla grotta del Ciclope grazie alle sue qualità, e a questo proposito menziona, come doti sue personali, ἀρετή, e insieme βουλή e νόος. Il Cretese sposta il tiro, e il quadro delle sue capacità che egli delinea è orientato non più verso procedimenti intellettivi e deliberativi, ma verso l'impegno militare. L'indicazione οὐδ' ἀποφώλιος rafforza in XIV 212 il precedente ἐμῆς ἀρετῆς, ma non restringe il campo semantico; ciò avviene invece con οὐδὲ φυγοπτώλεμος, un aggettivo – questo ultimo – che oltre che in questo passo dell'*Odissea* (e grammatici e commentatori) è attestato solo nel greco tardo, come Nonno e Quinto Smirneo. L'impegno militare è presentato dal Cretese con piena consapevolezza come una fra le molte specializzazioni delle capacità umane (cfr. v. 228), e con esplicita esclusione di altri campi di attività, come il lavoro manuale (agricolo) e la cura della casa (qualificata per altro come un'attività utile e importante, dallo stesso Cretese che pure la rifiuta).

Il Cretese appare dunque caratterizzato dall'ideologia della guerra. Ma, si badi bene, non la guerra in quanto iniziativa collettiva, ma la guerra in quanto spedizione con funzione di rapina in varie località. Alla guerra di Troia il Cretese partecipa malvolentieri. È del tutto fuori dell'ordinario che il

“popolo” appaia fautore della guerra; ma il Cretese presenta la sua partecipazione come imposta dalla “voce del popolo”. Il dato ha una valenza doppia. Era un modo per prendere le distanze rispetto alla spedizione contro Troia; ma veniva coinvolta anche una dissociazione di fondo verso la comunità in quanto dotata di un proprio punto di vista. Un episodio della guerra di Troia è raccontato dal Cretese nel secondo discorso del XIV. Ma significativamente di questa guerra viene trascelto (per personale invenzione oppure grazie a qualche testo a noi non noto: la prima ipotesi è più probabile) un episodio che evidenzia un aspetto non esaltante di questa celebre impresa: il freddo patito nell’assedio di notte, durante i mesi invernali. E nel primo discorso del XIV il Cretese parla nei vv. 240-41 della guerra di Troia e della conquista della città in termini estremamente rapidi e fattuali; un solo dato viene isolato con un certo rilievo, e cioè che la guerra ha provocato la morte di molti. Certo anche di Ulisse in partenza per Troia Penelope ricorda dichiarazioni nella sostanza antibelliciste (XVIII 257 sgg.). Ma la distanza tra il Cretese e Ulisse anche a proposito della guerra resta molto grande. Anzitutto perché – come si è accennato – il Cretese rivendica con forza il suo impulso bellicista, lo sprezzo della morte, lo scatto in prima fila contro il nemico che cede; e inoltre perché questo atteggiamento viene contrapposto all’ideologia del lavoro (cfr. v. 195): e questo in una zona del testo del poema dove si evidenzia la figura del servitore che esalta il rendimento del suo lavoro e la sua produttività nei confronti del padrone.

Significativa è anche la riqualificazione in riferimento alla *metis*. Se si fa il confronto tra XIV 301 sgg. (si tratta dell’episodio del naufragio) e XII 403 sgg. colpisce il fatto che nel racconto del Cretese scompaia del tutto quella linea di discorso che nel XII evidenziava le capacità personali del protagonista. Si tratta soprattutto del pezzo di XII 420-25, tutto dominato dall’iniziativa del parlante (Ulisse dei Racconti): è lui che connette insieme la chiglia e l’albero, in modo da costruirsi una specie di zattera. Nel passo corrispondente del XIV dominante è l’intervento di Zeus (non nominato in XII 420-25). È Zeus che mette nelle mani del Cretese l’albero, che diventa lo strumento della sua salvezza (e di un connettere insieme albero e chiglia non si parla). E sulla stessa linea si pone il fatto che nel discorso del Cretese non trovi riscontro l’episodio di XII 426-46 relativo a Cariddi.

Nel Racconto di Ulisse del XII questa sequenza di episodi (tempesta, zattera rudimentale, per nove giorni e nove notti trascinato dai venti) interveniva tra Circe (segmento temporale di un anno) e Calipso (segmento di sette anni); nel racconto del Cretese il pezzo corrispondente si ha dopo Egitto e Fenicia (7 anni + 1 anno). In questo modo l’arrivo (dopo 9 giorni e 9 notti dell’essere trascinato dai venti) alla terra dei Tesprozi (omologhi ai Feaci, nel senso che costituiscono l’ultima tappa prima di essere portato ad Itaca) avviene sal-

tando il canto V, obliterando anche il pezzo del V quando Ulisse si costruisce, con le sue mani, la zattera.

E non è un caso che la *metis* venga riservata a un solo episodio, che è quello per cui ci si difende dal freddo durante l'assedio di Troia (nel secondo discorso rivolto ad Eumeo, in XIV 462-505). Si tratta però non del Cretese, ma di Ulisse, e il Cretese si pone invece – in questo caso – in un atteggiamento di pura ricettività.

La tematica che caratterizza la parte finale del poema – conquista del potere ed esaltazione del lavoro servile – non trova accesso nel mondo soggettivo del Cretese. L'obiettivo si ridimensiona. Il personaggio impicciolisce. Il Cretese non ha davanti a sé il compito di riconquistare un regno. La sua prospettiva è quella di recuperare una posizione sociale più alta, rimuovendo il danno che gli deriva dall'essere figlio di una *pallakis*. In questo ordine di idee entrano in gioco i personaggi femminili. Ma non sono veri e propri personaggi. Non hanno un nome. Sono indicatori sociali, per un percorso che da una madre di condizione servile porta a una moglie appartenente a una famiglia che ha una elevata disponibilità di beni. La prosperità economica e il prestigio sociale che ne deriva sono l'obiettivo; e a questo obiettivo viene subordinata anche l'aretè, che dovrebbe essere un bene di per sé, incondizionata<sup>3</sup>.

Università di Pisa

VINCENZO DI BENEDETTO

<sup>3</sup> Dei temi trattati in questo mio lavoro ho parlato nel febbraio del 2002 in un corso di aggiornamento per gli insegnanti delle scuole medie superiori tenuto a Pisa insieme con altri colleghi del Dipartimento di Filologia Classica.

Ho poi letto una parte di questo saggio nel maggio del 2002 agli studenti della Facoltà di Lettere dell'Università 'Federico II' di Napoli. Agli amici colleghi di Napoli, e in particolare a Ugo Criscuolo e Gioia Rispoli, va il mio ringraziamento.

Una versione parzialmente diversa di questo saggio sarà pubblicata negli Atti del Convegno *Ulisse 2000* (Palermo).