

OMERIDI E CREOFILEI*

I

Mi pare che fra gli esperti di poesia omerica ormai sia diventata comune la nozione di un insieme, di un gruppo, pur con una generale perplessità sul modo di denominarlo: *gild*, scuola, confraternita, ovvero *hetaireia*; in ogni caso, quasi nessuno mette più in dubbio il fatto che il poeta epico svolgeva il proprio apprendistato in un ambito di tale genere. Il passo successivo, se vogliamo capire meglio lo sviluppo di una tradizione epica, sarebbe quello di valutare i poemi omerici come la creazione *orale* di un insieme di poeti raggruppati intorno a un maestro della loro arte¹.

Possiamo prendere come punto di partenza queste parole, tratte da uno studio recente, forse discutibile, ma abbastanza suggestivo: «Homère paraît avoir été le représentant de l'ensemble des compagnons-poètes qu'étaient les aèdes issus de ces confréries poétiques dont l'existence [est] plus que probable, ne serait-ce que pour assurer l'apprentissage de la technique de la composition orale et formulaire, laquelle supposait l'acquisition de tout un trésor de formules, mais aussi de motifs et de schémas narratifs...»². Anche Montanari³ si esprime così: «Acquista particolare significato dunque il caso della consorterìa degli Omeridi di Chio, che si vantava discendente da Omero stesso (e come tali li considerò la tradizione) e si riteneva depositaria della sua eredità, unendo così (non nel passato di Omero ma nel suo futuro) il legame genealogico a quello professionale-intellettuale». Così, Omero sarebbe stato, nel VI secolo a.C., per gli Omeridi di Chio una figura quasi allegorica, il loro rappresentante esemplare: una figura non così diversa, tutto sommato, da quelle dei poeti mitici della più antica tradizione. Finirono essi stessi, con il tempo, per divenire vittime di un allegorismo che scivolava verso una personificazione sempre più precisa? Non saprei dirlo. Non sappiamo nemmeno in quale momento sparirono, anche se possiamo ben capire come la loro funzione si facesse via via meno necessaria e come l'affermarsi della civiltà della scrittura avesse infine permesso di fare a meno di loro. Mi sembra utile rievocare anche la caratterizzazione del gruppo fatta da Filippo

* Una prima stesura, molto provvisoria, di questo lavoro fu oggetto, nel maggio 1996, di un paio di lezioni nell'Università di Cagliari, grazie all'amicizia di Vittorio Citti. Serbo un grato ricordo dell'ospitalità di tutti gli amici cagliaritari. Un anno dopo (maggio 1997) una versione un po' più matura fu letta nelle Università di Bari, Lecce e Roma II 'Tor Vergata', per cortese invito dei professori G. Mastromarco, P. Giannini, M. G. Bonanno e R. Pretagostini. A tutti un 'grazie' di cuore: quel viaggio resta per me indimenticabile. Mi preme anche di ringraziare il mio amico Francesco Ardolino (Università di Barcellona), che ha gentilmente rivisto la stesura di questo testo.

¹ M. S. Jensen, *The Homeric Question and the Oral Formulaic Theory*, København 1980, 112-71.

² G. Lambin, *Homère le Compagnon*, Paris 1995, 151.

³ F. Montanari, *Introduzione a Omero (con un'appendice su Esiodo)*, Firenze 1990, 16.

Càssola: «È noto che nel mondo greco le *gilde*, o associazioni professionali, non di rado assumono una struttura gentilizia: cioè i membri si considerano parenti fra loro, e vantano un antenato comune, che di solito è un maestro, se non addirittura l'inventore, dell'arte o del mestiere praticato dal gruppo»⁴. È quantomeno probabile che gli Omeridi siano stati una corporazione di natura sacrale; ma fino a che punto – e con quale sorta di connotazioni – non è dato saperlo. Avevano davvero la pretesa di conservare gelosamente il controllo esclusivo della recita delle opere del poeta? E in questo caso, per quanto tempo erano riusciti a esercitare tale controllo? «Pendant des siècles – jusqu'à la fin de VI^e à Syracuse⁵, et plus longtemps encore dans certaines régions – la poésie homérique ne fut pour les Grecs, à l'exception de spécialistes tels que les Homérides et des premiers amateurs fortunés de livres, comme Pisistrate et Hipparque, que des récits héroïques du vieux temps dont un peuple à la culture essentiellement orale se plaisait à répéter les plus beaux passages, sous une forme qui pouvait n'être pas la nôtre...»⁶.

D'altra parte, man mano che la poesia omerica si diffondeva in tutti i paesi abitati dai Greci, tramite rapsodi professionisti, anche gli Omeridi accettarono parecchie modifiche – l'introduzione di qualche cambiamento di second'ordine nell'eredità tradizionale; dare avvio alle loro esecuzioni con proemi nuovi; e, forse, persino la volontà di ricomporre daccapo qualche poema. Valutare la loro attività in termini troppo ristretti sarebbe sbagliato: anche la creazione di una versione musicale di passi ben noti non esulava dalle loro competenze, se Cameleonte, ἐν τῷ περὶ Στησιχόρου (fr. 28 Wehrli), è attendibile: καὶ μελωδηθῆναι φησιν οὐ μόνον τὰ Ὀμήρου, ἀλλὰ καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ Ἀρχιλόχου, ἔτι δὲ Μυμνέρμου καὶ Φωκυλίδου. Μελωδεῖν si riferisce, è chiaro, a brani musicati. E ancora, gli Omeridi possedevano ἔπη, come Platone ci illustra in un passo celebre (*Phaedr.* 252 b). I pezzi cantati da Omero nella *Vita pseudoerodotea* non sembrano affatto estratti da un poema qualunque, fosse epico o di un altro genere; appartengono chiaramente a un racconto (in versi?) sulle vicende del poeta. Sotto la maschera di Erodoto e imitando la sua lingua, l'ignoto autore riesce a incastrare nel suo testo passi dell'*Iliade*, dell'*Odissea*, il *Ciclo*, *Volklieder* dell'Asia Minore e così via⁷.

Le notizie che l'antichità ci ha fatto pervenire su gli Omeridi sono veramente scarse e ridotte (Platone presenta per se stesso una problematica diversa).

⁴ *Inni omerici*, a c. di F. Càssola, Milano 1981², XXIV.

⁵ Il tacito riferimento fa accenno a Cineto; cf. W. Burkert, *Kynaiithos, Policrates and the Homeric Hymn to Apollo*, in *Arktouros, Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, a c. di G. W. Bowersock - W. Burkert - M. C. J. Putnam, Berlino-New York 1979, 53-62; A. Aloni, *L'aedo e i tiranni*, Roma 1989, passim.

⁶ Lambin, 140.

⁷ Cf. ex. gr., T. W. Allen, *Homer. The Origins and the Transmission*, Cambridge U.P. 1924, 26.

HOMERIDAE: TESTIMONIA SELECTA

1. *Schol. Pind. Nem. 2. 1 ss. (III, 29-31 Dr.)*: Ὀμηρίδας ἔλεγον τὸ μὲν ἀρχαῖον τοὺς ἀπὸ τοῦ Ὀμήρου γένους, οἱ καὶ τὴν ποιήσιν αὐτοῦ ἐκ διαδοχῆς ἦδον· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ οἱ ῥαψωδοὶ οὐκέτι τὸ γένος εἰς Ὀμηρον ἀνάγοντες. ἐπιφανεῖς δὲ ἐγένοντο οἱ περὶ Κύναιθον, οὓς φασὶ πολλὰ τῶν ἐπῶν ποιήσαντας ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου ποιήσιν. ἦν δὲ ὁ Κύναιθος τὸ γένος Χίος, ὃς καὶ τῶν ἐπιγραφομένων Ὀμήρου ποιημάτων τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραφῶς ὕμνον ἀνατέθεικεν αὐτῷ. οὗτος οὖν ὁ Κύναιθος πρῶτος ἐν Συρακούσαις ἐραψώδησε τὰ Ὀμήρου ἔπη κατὰ τὴν ξθ' Ὀλυμπιάδα, ὡς Ἰππόστρατός φησιν (*FHG IV 433*). ἄλλως. τοὺς ῥαψωδοὺς οἱ μὲν ῥαβδωδοὺς ἐτυμολογοῦσι διὰ τὸ μετὰ ῥάβδου δηλονότι τὰ Ὀμήρου ἔπη διεξιέναι. Καλλιμάχος (*fr. 138 Sch. = 26, vv. 5 et 7 Pf.*):

καὶ τὸν ἐπὶ ῥάβδῳ μῦθον ὑφαινόμενον [...]

[...] ἠνεκὲς αἰείδω δεδεγμένους.

οἱ δὲ φασὶ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως μὴ ὑφ' ἐν συνηγμένης, σοφοράδην δὲ ἄλλως καὶ κατὰ μέρη διηρημένης, ὅποτε ῥαψωδοῖεν αὐτήν, εἰρωμῶ τι καὶ ῥαφή παραπλήσιον ποιεῖν, εἰς ἐν αὐτὴν ἄγοντας. οὕτω καὶ ὁ Πίνδαρος ἐκδέδεκται. οἱ δὲ, ὅτι κατὰ μέρος πρότερον τῆς ποιήσεως διαδεδομένης τῶν ἀγωνιστῶν ἕκαστος ὃ τι βούλοιο μέρος ἦδε, τοῦ δὲ ἄθλου τοῖς νικῶσιν ἀρνὸς ἀποδεδειγμένου προσαγορευθῆναι τότε μὲν ἀρνωδοὺς, αὐθις δὲ ἑκατέρας τῆς ποιήσεως εἰσενεχθείσης τοὺς ἀγωνιστὰς οἶον ἀκουμένους πρὸς ἄλληλα τὰ μέρη καὶ τὴν σύμπασαν ποιήσιν ἐπιόντας, ῥαψωδοὺς προσαγορευθῆναι. ταῦτά φησι Διονύσιος ὁ Ἀργεῖος (*FHG III 26 = FGrHist 308 F 2*). Φιλόχορος (*FHG I 417 = FGrHist 328 F 212*) δὲ ἀπὸ τοῦ συντιθέναι καὶ ῥάπτειν τὴν ῥῆδην οὕτω φησὶν αὐτοὺς προσκεκλησθαι. δηλοῖ δὲ ὁ Ἡσίοδος λέγων (*fr. 265 Rzach = 357 MW*):

ἐν Δήλῳ τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὀμηρος αἰοῖδοι
μέλομεν, ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες αἰοῖδην,
Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὃν τέκε Λητώ.

ῥαψωδῆσαι δὲ φησὶ πρῶτον τὸν Ἡσίοδον Νικοκλῆς (*FHG IV 464 = FGrHist 376 F 8*). Μέναιχος (*FGrHist 131 F 9*) δὲ ἱστορεῖ τοὺς ῥαψωδοὺς στιχωδοὺς καλεῖσθαι διὰ τὸ τοὺς στίχους ῥάβδους λέγεσθαι ὑπὸ τινων. ἄλλως. Ὀμηρίδαι πρότερον μὲν οἱ Ὀμήρου παῖδες, ὕστερον δὲ οἱ περὶ Κύναιθον ῥαβδωδοί· οὗτοι γὰρ τὴν Ὀμήρου ποιήσιν σκεδασθεῖσαν ἐμνημόνευον καὶ ἀπήγγελλον· ἐλυμήναντο δὲ αὐτῇ πάνυ. αἰεὶ οὖν τὴν ἀρχὴν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐκ Διὸς ἐποιοῦντο προομιαζόμενοι, ἐνίοτε δὲ καὶ Μουσῶν. ὁ δὲ νοῦς ὅλος· ὅθεν δὴ καὶ

οἱ Ὀμηρίδαι λεγόμενοι αἰοῖδοι τὴν ἀρχὴν τοῦ λέγειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ποιοῦνται ἐκ Διὸς προουμιαζόμενοι, ἐντεῦθεν καὶ οὗτος ὁ ἀνήρ...

2a. Harp., s.v. Ὀμηρεύοντας: Αἰσχίνης ἐν τῷ κατὰ Κτησιφώντος (133) ἐπὶ τῶν ἀναπεμφθέντων Λακεδαιμονίων Ἀλεξάνδρῳ. Κλείταρχος (*FGrHist* 137 F 4) δὲ φησιν ἐν τῇ ε' (?) ν' εἶναι τοὺς δοθέντας παρὰ τῶν Λακεδαιμονίων ὁμήρους. ὁμηροὶ δὲ εἰσιν οἱ ἐπὶ συμβάσει διδόμενοι ὁμηρῆσαι γὰρ τὸ συμβαλεῖν. Ὀμηρος (*Od.* 16. 468)

ὠμήρησε δέ μοι παρ' ἑταίρων ἄγγελος ἔλθων.

Θεόπομπος (*FGrHist* 115 F 300) δὲ ὁμηρεῖν φησὶ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεσθαι τὸ ἀκολουθεῖν· τοὺς οὖν ἐπ' ἀκολουθίᾳ τῶν ὁμολογουμένων διδομένους ἐντεῦθεν ὁμήρους φησὶ λέγεσθαι.

2b. Id., s.v. Ὀμηρίδαι: Ἰσοκράτης Ἑλένη Ὀμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ, ὅπερ Ἀκουσίλαος ἐν γ', (*FGrHist* 2 F 2) Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντιάδι (*FGrHist* 4 F 20) ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β' περὶ βίων (*FHG* III 500 = *FGrHist* 341 F) ἀμαρτάνειν φησὶ Κράττητα νομίζοντα ἐν ταῖς Ἱεροπούαις (*OCD*³, s.v.). Ὀμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὁμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὀμηρίδας λέγουσιν.

3. *Suda Lexicon* s. v. Ὀμηρίδαι: οἱ τὰ Ὀμήρου ὑποκρινόμενοι. οἱ δὲ γένος ἐν Χίῳ ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ ὠνομασμένον· ἄλλοι δὲ φασιν ἀμαρτάνειν τοὺς οὕτω νομίζοντας· ὠνομάσθαι γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων· ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὁμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο· ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὀμηρίδας λέγουσιν.

4. Strabo, *Geograph.* 14. 645: ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Ὀμήρου Χῖοι, μαρτύριον μέγα τοὺς Ὀμηρίδας καλουμένους ἀπὸ τοῦ ἐκείνου γένους προχειριζόμενοι, ὧν καὶ Πίνδαρος μέμνηται "ὄθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰοῖδοί."

5. *Certamen Homeri et Hesiodi* 12-16 Rzach: Χῖοι δὲ πάλιν τεκμήρια φέρουσι ἴδιον εἶναι πολίτην λέγοντες καὶ περιορίζεσθαι τινὰς ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ παρ' αὐτοῖς Ὀμηρίδας καλουμένους. Κολοφώνιοι δὲ καὶ τόπον δεικνύουσιν, ἐν ᾧ φασιν αὐτὸν γράμματα διδάσκοντα τῆς ποιήσεως ἄρξασθαι καὶ ποιῆσαι πρῶτον τὸν Μαργίτην...

6. Eustathius Thessalon. *Commentarii ad Homeri Iliadem* I 6, Van der Valk, 227.

... ἀμφισβητοῦσι δ' αὐτοῦ καὶ Χῖοι, μαρτύριον προχειριζόμενοι τοὺς καλουμένους Ὀμηρίδας, ὧν καὶ Πίνδαρος μέμνηται. καὶ ἕτεροι δὲ πολλοὶ Ὀμήρου μεταποιοῦνται σφετεριζόμενοι καὶ ἀβρυνόμενοι αὐτὸν ἔχειν πολίτην ἢ ἕτεροις ἀγαθοῖς σεμνύνεσθαι [...] Εἰ δὲ καὶ ἦρισεν Ὀμηρος Ἡσιόδῳ τῷ Ἀσκραίῳ καὶ ἠττήθη, ὅπερ ὄκνος τοῖς

Ὅμηρίδαις καὶ λέγειν, ζητητέον ἐν τοῖς εἰς τοῦτο γράψασιν, ἐν οἷς ἔκκεινται καὶ τὰ ῥήτᾳ τῆς ἔριδος.

Come facilmente constatabile, quasi tutti manifestano, con chiarezza o in un modo implicito, l'opinione che gli Omeridi discendessero dal grande poeta; ma vi sono sfumature diverse, e va sottolineato anche qualche dissenso più grave. Fondamentali sono il *Lessico* di Arpocrazione s. v., che poggia su grossi nomi come Acusilao (*FGrHist* 2 F 2 Jacoby) ed Ellanico (*FGrHist* 4 F 20 Jacoby); la *Suda* e uno scolio alla *Seconda Nemea* di Pindaro (T 1). Sia l'*Agone* (T 5) sia Strabone ci informano che gli abitanti di Chio recavano a conferma della convinzione che Omero fosse nato nella loro terra la sopravvivenza nell'isola della stirpe dei cosiddetti Omeridi. Secondo la testimonianza di Arpocrazione (T 2), sembra che Acusilao ed Ellanico fossero d'accordo; ma ci dicono soltanto, letteralmente, che "traevano il loro nome dal poeta" (ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησὶν ὠνομάσθαι), e questo non implica necessariamente un vincolo di sangue⁸. Anche lo scolio pindarico depona a favore della discendenza omerica, ma non senza qualche ambiguità: se, da una parte, parla a chiare lettere di "discendenti di Omero", dall'altra, si esprime in un modo piuttosto generico: infatti non esclude assolutamente οἱ καὶ τὴν ποιήσων αὐτοῦ ἐκ διαδοχῆς ἧδον; e non mi risulta chiaro che il riferimento sia unicamente diretto ai componenti della stirpe. Dato che *διαδοχή* significa 'successione', ma non soltanto nel senso di famiglia, se ne evince la conferma del fatto che fossero chiamati Omeridi *anche* quelli che cantavano questa poesia soltanto in qualità di *trasmettitori* in una catena di successione (non familiare) che risaliva allo stesso poeta⁹.

Cose simili vengono affermate da Strabone (T 4). Per dare spessore e colore all'insieme, ci si rivolge di solito alla dubbia testimonianza dello *Ione* platonico; questo personaggio, che non è affatto un Omerida, si ritiene assolutamente degno di ricevere il più alto onore da parte di quelli che invece lo sono; in questo modo ci offre dunque una garanzia della sopravvivenza della *gilda* ai suoi tempi, ma non rimane esente da un certo sospetto d'anacronismo, conscio o inconscio che sia: in casi del genere, noi moderni facciamo sempre fatica a superare questa reazione di fronte a Platone. Tuttavia, lo *Ione* non serve soltanto per farci un'idea del *modus operandi* dei rapsodi

⁸ Invece, Cratete di Mallo, il filologo pergameno rivale degli Alessandrini, afferma tale vincolo in modo esplicito; visto che fa questa asserzione nel suo libro sulle cerimonie religiose (*Hieropoiai*), doveva considerare senz'altro che gli Omeridi avessero cura dei compiti religiosi di un culto familiare.

⁹ Cf. Montanari, 15-16: «Per la *διαδοχή* non è possibile documentare una diffusione antichissima: a quanto pare, essa risultò prevalentemente legata piuttosto all'ambito filosofico e fondò più tardi la sua esemplarità sulle successioni dei diversi maestri nelle scuole filosofiche (gli scolarchi), canonizzate dalla tradizione e da un certo punto in poi consegnate a un apposito genere di tipo biografico [...] Tuttavia vi si può riconoscere l'idea di una connessione/successione codificata su una base di tipo professionale, differente da quella della parentela che regge le genealogie».

fra il V e il IV secolo a.C., e per accertare la sopravvivenza di questi oscuri personaggi, gli Omeridi di Chio; anzi, in un passo molto celebre (530 c), il rapsodo che dà nome al dialogo sostiene che enunciare *πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας* in merito al vecchio poeta resta ancora, in qualche senso, uno dei loro compiti fondamentali.

Da parte sua, il logografo Acusilao di Argo (*apud* Arpocrazione, T 2b) costituisce una fonte particolarmente importante in rapporto alla sopravvivenza degli Omeridi in quanto discendenti di un lignaggio. In merito alla sua testimonianza, Allen¹⁰ si esprime in modo categorico: «The antiquarian opinion of the fifth century, when Homeridae [...] were still in existence, cannot have been mistaken. Antiquarians invent ancestors, they cannot create families which are their own contemporaries».

Dunque, i racconti sulla *Vita* di Omero – qui non discutiamo se si tratti di un personaggio (quasi-)storico o del risultato di una finzione – furono narrati dagli Omeridi, con grande enfasi sui passi più bizzarri (e servendosi – d'accordo con la nota supposizione di T.W. Allen¹¹ – di componimenti in verso) a cavallo fra l'ambito interno della scuola e il dominio esterno e pubblico. Nel nostro contesto, ovviamente, chiamamo Omeridi *tutti* i professionisti del canto, sia quelli raggruppati intorno al nome di Omero, ma *senza* rapporti di famiglia con lui, sia quelli che vantavano i legami del sangue per richiamare la protezione del grande poeta; tutti gli incaricati, per mestiere e tradizione, dell'esecuzione dei poemi: οἱ τὰ Ὀμήρου ὑποκρινόμενοι, per servirci ancora una volta della definizione della *Suda* (T 3). Bisogna certamente tenere conto, in rapporto a questi fatti, dei raggruppamenti di ogni sorta, vuoi familiari, vuoi di professionisti, che riuniscono poeti e medici, indovini ed araldi, e che possiamo rintracciare in denominazioni così note – Omeridi, Asclepiadi, Melampodidi e Taltibiadi, in cui il cognome sembra riflettere, oltre e più che un rapporto familiare, il *mestiere* di quelli che lo portano¹².

II

Per rintracciare l'ombra dei vecchi Omeridi, sarebbe utile considerare con più attenzione gli antichi βίοι del Poeta, nonostante siano, nelle versioni pervenuteci, abbastanza tardivi. Di solito, i rapsodi dovevano raccontare al loro pubblico, riferendosi ai poeti del lontano passato, storie assai simili al materiale che finì per cristallizzarsi nel genere – per noi, sfortunatamente, ben poco noto – della novella ionica¹³. Bisogna però sottolineare che non abbiamo a che fare con un rapsodo qualunque, ma con il capostipite di una scuola o tradizione, poiché da lui gli Omeridi presero il nome – o forse fu lui a conquistare il proprio nome come eponimo degli

¹⁰ Allen, 42.

¹¹ Cf. Allen, 38 s.

¹² C. Miralles, *Come leggere Omero*, Milano 1992, 21 ss.

¹³ S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge U.P. 1958.

Omeridi¹⁴. Non abbiamo nessuna intenzione di mascherare il fatto che le novelle omeriche non hanno nessun rapporto stretto con i risultati ottenuti dalla filologia moderna. Il protagonista del romanzo di Omero è un personaggio senz'altro più recente: un rapsodo viaggiatore, chiaramente postomerico, atto a rappresentare una situazione mutata, nella quale lo stile di vita dell'aristocrazia ionica incominciava a sgretolarsi; da tempo l'organizzazione sociale non aveva più come asse portante l'οἶκος nobiliare¹⁵. Non sappiamo nemmeno figurarci il primo predecessore del nostro pseudo-Erodoto e il periodo del suo operare; non sappiamo, per esempio, se si trattasse di un rapsodo itinerante del VI secolo oppure di un erudito sofista del V. Ma questo anonimo non si limitò a raccogliere una tradizione unitaria, che, per una ragione qualsiasi, avrebbe meritato la sua fiducia; partendo, invece, da un numero considerevole di tradizioni incompatibili fra loro (ed anche da parecchie invenzioni), compose una prima sintesi, incastrando tutto senza molti riguardi e con non poche forzature in un quadro lievemente unitario. Ci troviamo davanti a una sorta di *protofilologia* cui non piace rinunciare a qualsiasi variante e che preferisce costruire, con libertà quasi poetica, una combinazione totalizzante¹⁶. Dopodiché, tenendo conto del fanatismo vero e proprio con il quale i Greci difendevano le rivendicazioni campanilistiche, questo materiale è stato sottoposto a una sorta di livellamento o di parificazione di tutte le proposte, anche di quelle più instabilmente fondate.

A nostro avviso, le *Vite* omeriche assomigliano palesamente alla tradizione (pseudo-biografica) intorno a Esopo e, fino a un certo punto, intorno a Esiodo. Ci preme rintracciare in queste *Vite*, di epoca (come abbiamo detto) abbastanza tardiva, un insieme di tratti folklorici, di elementi fissi di natura antropologica, che si trovano anche nella biografia di altri poeti¹⁷. Il nostro progetto intende recuperare certe ricorrenze nei racconti della vita di un personaggio, il poeta, erede del prestigio e di parecchi tratti appartenenti alla condizione eroica; dobbiamo sforzarci per riuscire a capire come il mestiere di poeta avesse imposto un'immagine stereotipa, non idiosincratca, accettata dai contemporanei e anche dai posteri. In questo senso, un episodio come la chiamata, la vocazione, che sembrerebbe passibile di una trattazione soltanto soggettiva, è invece oggetto di una presentazione soprattutto fattuale: ogni traccia d'intimità ne è assente. La stessa morte viene inquadrata in una tassonomia

¹⁴ Cf. Aloni, 64-66: «O il poeta – del VI secolo – individua se stesso come 'il cieco di Chio', e perciò proclama non solo di essere originario dell'isola, ma anche di appartenere alla scuola degli Omeridi, coloro cioè che riceverono la tradizione dei canti eroici direttamente dal grande poeta del passato; oppure la designazione è un tratto tradizionale, che già nel VI secolo serviva a individuare Omero».

¹⁵ F. Jacoby, *Homerisches*, Hermes 68, 1933, 45-46 (repr. in *Kleine philologische Schriften I*, hrsg. H. J. Mette, Berlin 1961, 1-53).

¹⁶ Jacoby, 30 ss.

¹⁷ In questo senso, Jacoby, 27-28 sottolinea che le novelle più antiche conoscevano certo i portenti che magnificarono una nascita straordinaria (un motivo preso in prestito dai racconti orientali, con ogni verosimiglianza), ma, di una nascita divina, non ne sapevano nulla.

oggettiva, sotto il controllo di forze religiose¹⁸. Porre delle domande in merito alla storicità, al carattere fattuale dei dati e degli elementi tramite i quali viene delineata l'immagine tipica di Omero non ha nessun senso: in questo periodo, l'opposizione mito/storia non assume alcun significato. Il nostro compito è piuttosto quello di rintracciare **non** una realtà storica, ma l'immagine che i Greci erano in grado di farsene: a tale scopo, lavoravano a partire da parecchie narrazioni stereotipe, veicolo privilegiato d'ideologia; ma la loro veridicità non rientra affatto nella nostra indagine. In altre parole, non ci interessa tanto accertare alcuni fatti reali, soggetti a verifica, articolati in un discorso biografico, nel senso attuale, moderno, del termine; ci dedichiamo piuttosto ad osservare come *sub specie biographiae* venga costruito un insieme di racconti (che chiameremo βίῳ per mancanza di un termine più adatto, ma senza farci nessuna illusione a proposito del loro vero carattere) – racconti che, mediante le loro risorse schiettamente narrative, sono in grado di trasmettere una visione, quasi una teoria, del mestiere e del destino del Poeta¹⁹.

III

Dobbiamo certo assegnare alla tradizione popolare – potremo dire al folklore – l'indovinello dei giovani pescatori, ben noto al retore e sofista Alcidamante, discepolo di Gorgia. Si trova, infatti, già documentato in un frammento di Eraclito (22 B 56 DK). «Qui Eraclito tace la premessa e il quadro dell'episodio riguardante Omero, probabilmente perché si trattava di una tradizione assai nota; del pari è passato sotto silenzio il fatto che lo scacco di Omero di fronte all'enigma sia stato la causa della sua morte»²⁰. In ogni modo, bisogna rendersi conto che l'indovinello non è qui, come nel caso di Edipo, una sorta di prova iniziatica, un mezzo per consentire un giovane eroe di dar mostra della sua accortezza e del suo acume²¹. Nondimeno, l'incomprensione

¹⁸ J. Pòrtulas, *Vides gregues i vides provençals*, Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XX (= Miscel.lània Joan Bastardas III), Barcelona 1990, 5-10.

¹⁹ Nella Grecia classica, sia la pratica cerimoniale del lamento funebre (tra l'altro ben documentata) sia la nota ossessione aristocratica per le genealogie non riuscirono a dare luogo a *sketchs* di carattere biografico. Il primo spunto di biografia che possiamo rintracciare è costituito dai βίῳ mitici. Le narrazioni poetiche di vicende eroiche e le ulteriori versioni prosastiche hanno un rapporto – sottolineato da A. Momigliano (A. M., *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974 *passim*, e Idem, *Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography*, in *The Category of the person, Anthropology, philosophy, history*, a c. di M. Carrithers - St. Collins - St. Lukes, Cambridge 1985, 83-92) con le origini della biografia. Ancora più significativo il fatto che i primi individui a essere oggetto di un'indagine a scopo biografico siano stati proprio i poeti. Nel contempo, per forza di cose, diventarono anche protagonisti di quelli che, dallo stesso Momigliano, sono stati ritenuti i primi germi dell'autobiografia.

²⁰ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, 63.

²¹ Il motivo dell'enigma, che mette in rapporto la morte di Omero con il responso oracolare è anche l'argomento centrale dell'*Agone*, dove Omero dà prova di sé, risolvendo, con autorità e sicurezza veramente sovrane, una serie d'indovinelli propostagli da Esiodo.

dell'oracolo finisce per provocare la morte di Omero, a seguito di una successione di fraintendimenti; tale motivo assume nel suo *bios* il consueto ruolo di preminenza. Delfi non poteva rinunciare al tentativo di attirare il vecchio Poeta nella propria orbita – anche se la popolarità di Omero era troppo antica; anteriore, in ogni caso, alla diffusione panellenica della fama del grande santuario. Spia significativa: gli oracoli che alludono all'ignota patria di Omero, o che annunciano la sua morte nell'isola di Io, non sono attribuiti a Delfi dalla maggioranza delle fonti. Infatti, nell'*Antologia*, sono raccolti nella sezione dei *khresmoi* anonimi, non in quella specificamente consacrata agli oracoli del dio Pizio.

* * *

Da un punto di vista narratologico, possiamo dire che l'elemento portante nei βίοι omerici è costituito proprio dall'oracolo consultato dal poeta, che desidera conoscere il proprio luogo di nascita. Questa consultazione offre un chiaro paragone con quella che precede alla fondazione di una città. Non possiamo soffermarci troppo, in questa sede, su questo parallelo; possiamo dire soltanto che, nelle *Vite*, questa consultazione serve da conferma della condizione eroica, ben più che umana, di Omero: proprio per questo è comparabile alla richiesta che i fondatori della nuova città rivolgono all'oracolo. Per quanto ci riguarda, il nostro oracolo (317-319 Parke e Wormell = L80 Fontenrose) abbraccia in modo implicito tutta la vita di Omero, dalla nascita – anzi, dalle nozze di sua madre – fino alla morte²². Fontenrose²³ sottolinea che esiste soltanto una leggenda in merito alla morte di Omero, come conseguenza della mancata comprensione dell'indovinello dei pescatori. Allora, è più economico intendere la profezia come una sola predizione, anziché frantumarla in ben tre risposte (come fanno Parke e Wormell²⁴). Comunque, gli elementi del racconto che più ci interessano sono i seguenti: a) contrasto fra un grave difetto fisico (la cecità) e la fama imperitura (ambedue motivi schiettamente eroici, in accordo con la tassonomia sviluppata da Brelich e Nagy)²⁵; b) identità fra la terra materna (μητρὶς) e quella della morte; c) un oracolo ammonisce dell'imminenza della morte, a seguito di una mancanza di comprensione. Su questo punto occorre rammentare le note considerazioni di Thomas Sebeock e dello stesso Claude Lévi-Strauss²⁶ a proposito della 'comprensione /

²² C. Miralles - J. Pòrtulas, *L'Image du poète en Grèce archaïque*, in *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, a c. di N. Loraux - C. Miralles, Paris 1998, 15-63, in partic. pp. 46-50.

²³ J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley 1978, 385.

²⁴ H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, oracoli 317-19

²⁵ A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1978², *passim*; G. Nagy, *The Best of the Achaeans, Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979, *passim*.

²⁶ Th. A. Sebeock - E. Brady, *The two Sons of Croesus, A Myth about Communication in Herodotus*, QUCC 30, 1979, 7-22; Cl. Lévi-Strauss, *Mythe et Oubli*, in *Le regard éloigné*, Paris 1983, 253-61.

incomprensione' come polarità mitica fondamentale. Tale polarità poggia sul problema della comunicazione (con se stesso e con gli altri), uno dei motivi ricorrenti nelle mitologie più diverse e, al contempo, uno degli assi portanti della riflessione mitologica in generale.

Altri due aspetti meriterebbero forse un'analisi più approfondita, che, tuttavia, non intendiamo intraprendere nel presente studio. Da una parte, c'è Maiōn, nominato da Ellanico, Ferecide, Damaste di Sigeo e Stesimbrotto di Taso come genitore di Omero. Invece Aristotele (fr. 46 Rose) – o la sua fonte – lo ritengono patrigno del poeta e, allo stesso tempo, sovrano della Lidia²⁷. Ma bisogna soprattutto fare i conti con un erudito di epoca ellenistica, Seleuco, citato da Arpocrazione s.v. 'Ομηρίδαι, il quale spiega il nome del Poeta facendo appello a uno scambio rituale d'ostaggi (ὄμηροι), nel contesto di uno scontro fra i due sessi a Chio, nell'ambito delle Dionisie (T 2): Σέλευκος δὲ [...] ἀμαρτάνειν φησὶ Κράτητα νομίζοντα [...] 'Ομηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ· ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὀμήρων, ἐπὶ αἱ γυναικῆς ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἤλθον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὄμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους 'Ομηρίδας λέγουσιν. Un racconto più che istruttivo! ma, per il momento, limitiamoci a sottolineare un particolare della leggenda comune a quasi tutte le versioni: sia per Aristotele, sia per gli anonimi redattori delle *Vitae*, 'Omero' non è il vero nome, ma soltanto un nomignolo; questo nomignolo è ritenuto un termine peculiare della Ionia (o della Ionia e della città eolica di Cuma); il senso della parola sarebbe 'il cieco' o, forse 'l'ostaggio', perché il poeta sarebbe stato consegnato dal popolo di Smirne ai Chioti o ai Colofonii, o a qualche re; oppure l'ostaggio sarebbe stato il suo genitore. Occorre rilevare che questa nozione di 'ostaggio' è di spicco anche nella versione di Seleuco.

IV

Sofferamoci ora per ricapitolare la questione. Pensiamo che le *Vitae*, nonostante la loro evidente coloritura tardiva, conseguenza del periodo in cui furono consegnate per la prima volta alla scrittura, trasmettono un nucleo di motivi di ragguardevole antichità – motivi provenienti, a nostro avviso, dall'ambiente degli Omeridi. Il carattere 'folcloristico' di questo nucleo non offre molti dubbi, ed è risultato di una sorta di culto eroico consacrato al Poeta. Un'occhiata, anche frettolosa, al grande *Motif Index of Folk Literature* di Stith Thompson si rivelerà piuttosto proficua. La nascita di

²⁷ Lambin, 399 nota 46 suggerisce che il senso del nome altro non sia che 'il Lidio', e che il suo potere si stendesse fino a Smirne. Riguardo a Carifemo – un nome ben adatto, come abbiamo sottolineato altrove (J. Pörtulas, *Généalogies d'Homère*, in *Généalogies Mythiques*, a c. di D. Auger - S. Saïd, Nanterre 1998, 327-36) alla genealogia di un maestro della Parola – viene nominato da Eforo di Cuma (*FGrHist* 70 F 102 e 103 Jacoby = Steph. Byz. s.v. Βολισσός) come antenato di Omero, ma sembra occupare uno spessore storico un po' diverso: secondo Eforo, avrebbe avuto una carica di rilievo a Cuma.

Omero si adatta bene a T 540 (*Miraculous Birth*), come risultato, in un contesto più ampio, di *Illicit Sexual Relations* e, nella maggioranza delle versioni, anche di K 1811, *Gods in disguise visit mortals*. Spesso il bambino non è allevato da sua madre, morta dopo il parto (S 301: *Child abandoned*); e una serie di vicende – che implicano un numero considerevole di varianti – fanno sì che finisca per ricevere un nome diverso dall'originario, da cui A 1577, *Origin of Personal Names*. Non occorre sottolineare che la sottigliezza dei filologi (antichi e moderni!) per spiegare l'origine di questo misterioso nomignolo non sottostà ad alcun limite. In quanto viaggiatore, si trova sempre forzato a muoversi in su e in giù, senza sosta né riposo, per cui la sua esistenza travagliata diventa un chiaro esempio di N 170, *The capriciousness of luck or fate*. Ma la sua vita non è governata dal caso, anzi – come abbiamo visto – da una (o parecchie) consultazioni all'oracolo di Delfi: il motivo della profezia (M 301) non poteva certo mancare. Di solito, il poeta si reca dall'oracolo per chiarire gli oscuri avvenimenti da cui è avvolta la sua nascita e per sapere da dove gli arriverà la morte; ma, come accade spesso, l'oracolo risponde in modo equivoco; promette, invece, a chiare parole l'immortalità ventura (D 1851, *Immortality bestowed*).

* * *

In merito ai racconti biografici o pseudobiografici anteriori al IV secolo, non sono molti i filologi che – come F. De Martino – vi abbiano rivolto l'attenzione che meritano, e che ne abbiano tentato una ricostruzione. Una brillante eccezione è costituita da un lungo articolo di F. Lasserre nei "Quaderni di Storia" del 1976 (il quale, però, non si concentra particolarmente sul materiale omerico). Come è stato sostenuto con validi argomenti da G. Nagy²⁸, i poeti arcaici subirono un'eroizzazione *post mortem*, utile a salvaguardare allo stesso tempo la loro opera e una memoria delle loro vicende personali (drasticamente distorte, idealizzate, non serve dirlo); allora, il lavoro di mettere in rapporto parecchi aspetti del culto arcaico e alcuni tratti distintivi dei testi biografici e/o pseudobiografici più antichi (come ha fatto Lasserre²⁹) sembra acquisire rilievo. L'origine e la cronologia di queste narrazioni sono oggetto di discussioni accanite; ma resta fermo il fatto che, nonostante ci siano pervenute spesso in versioni molto tardive, raccolgono, adattano e riassumono materiali di notevole antichità. L'unità formale dei racconti viene garantita dal fatto che devono condurre necessariamente a uno scopo: una vittoria, una fondazione, forse (e questo è il caso più frequente) l'eroizzazione, tramite una morte *significativa* del protagonista. L'insieme è annunziato da un buon inizio dall'oracolo.

Il sistema narrativo è quasi sempre lineare: poggia regolarmente sulla giustapposizione semplicemente cronologica di vicende quasi indipendenti; ciascun

²⁸ Nagy, *passim*; cf. anche Miralles - Pòrtulas, 15-63, in partic. pp. 31 ss.

²⁹ F. Lasserre, *L'histoire grecque à l'époque archaïque*, QS 4, 1976, 113-42.

episodio costituisce una cellula autonoma di contenuto aneddotico, che spesso assume la forma di un incontro e uno scambio di battute. Stessa uniformità nei contenuti³⁰. Il racconto aderisce puntualmente al destino del protagonista; Delfi è garante del fatto che gli avvenimenti sono gestiti dagli dèi e ne rivela la causalità profonda. «Il segno del passaggio dalla sfera divina a quella umana è l'oscurità del responso, il punto cioè in cui la parola, manifestandosi come enigmatica, tradisce la sua provenienza da un mondo sconosciuto»³¹. L'intenzione è dimostrativa e allo stesso tempo laudatoria: occorre mostrare l'importanza dei fatti accaduti, la conferma degli indizi, il compimento degli oracoli, etc. *Last but not least*, queste opere avevano una componente fortemente campanilistica. Ogni racconto viene modellato nella città in cui i fatti sono accaduti, con la pretesa di rivendicare il proprio ruolo come patria di nascita o d'adozione del protagonista. Inutile sottolineare come, nel caso di Omero, tale rivendicazione unanime abbia assunto una sfumatura molto particolare. Pensiamo, per esempio, ai racconti tradizionali di Colofone e di Samo³²; alle pretese di quest'ultima città su due cantilene 'omeriche', che in realtà appartengono al genere tradizionale della canzone di elemosina. Colofone, invece, avrebbe contemplato, con il *Margite*, la nascita di Omero alla poesia³³. Quindi esiste un vecchio materiale narrativo ionico, fittamente intrecciato a brani poetici³⁴, che è venuto a confluire in quello che per noi è diventato il fulcro della *Vita erodotea*.

In un senso o nell'altro, bisogna arrischiare qualche ipotesi; la nostra partirebbe dalle ricche tradizioni locali – di natura prevalentemente orale; ma non sembra da escludere la possibilità, più o meno remota, di una versificazione, anche se oggi quest'idea non gode di molto favore³⁵. Queste tradizioni furono certamente sfruttate dai cronisti ionici più antichi, per cui si deve dedurre che i primi storici letterari – Ellanico di Lesbo, Damaste di Sigeo, Ippia, etc. – e i loro continuatori del IV secolo – Alcimante, Eforo, Aristotele, Eraclide Pontico – lavorassero sui dati di una tradizione ormai lunga. Possibilità che non sembra facile da conciliare con la nozione che alla base dei βίαι pervenutici si trovi in qualche modo il famoso *Volksbuch*, di

³⁰ Lasserre, 134.

³¹ Colli, 43.

³² Fr. De Martino, *Il palio di Samo*, Bari 1984; J. Pòrtulas, *De Vita Homeri*, Metis 9-10, 1994-5, 354 ss.; Idem, *Les cent vides d'Homer o els orogens del còmico-seriós*, Ítaca 12-13, 1997, 9-18, in partic. pp. 11-12.

³³ Pòrtulas, *Les cent vides*, 9-18, in partic. pp. 16 ss.

³⁴ Come accenna Allen, 19 s. e 27 ss., sull'epoca e i percorsi che hanno seguito questi racconti non sappiamo assolutamente nulla.

³⁵ Lasciando in disparte Allen, grande fautore di questa teoria, va ricordato che, nel secolo scorso, non le mancarono difensori: per esempio, Rohde e Bergk *GGL* I, 930. Cf. anche W. Schmid *GGL* I I, 85, n. 2. In un periodo più recente, con la relativa eccezione di Lasserre 127 ss., questa teoria è caduta non proprio nel discredito, ma piuttosto in una sorta di oblio; e questa omissione non ci sembra del tutto giustificabile.

wilamowitziana memoria, nel quale tutta una generazione ebbe una fede cieca³⁶. Oggi si crede piuttosto che la tradizione orale assicurò una sopravvivenza non priva di fluttuazioni a racconti e leggende, ai detti e proverbi dei Sette Sapianti, a cantilene popolaristiche, a storie esopiche, sibaritiche, etc³⁷.

* * *

Nel costituire la *persona* di Omero, i suoi stessi personaggi hanno assunto un certo ruolo: paternità discussa, condizione mendicante, viaggiatore, etc. Non è difficile rendersi conto che i poeti avevano in comune parecchi tratti che li situavano ai margini della società o impedivano loro una piena integrazione: l'Omero delle *Vitae* è cieco, laido, menomato – come del resto il suo Tersite. Trattamento irreverente degli antichi poeti, con una colpa originaria, che li rende individui da emarginare e, di fatto, emarginati. Abbiamo un buon numero di chiari esempi di questa rappresentazione dei poeti, grottescamente presentati in modo simile a φαρμακοί. Quante cose da dire in merito a quest'individuo che le *Vitae* ci presentano come un sopravvissuto di tante vicende, che recita massime, risolve problemi, è cieco come Esopo era dapprima muto; e alla fine muore perché diventa incapace di risolvere un enigma, cioè, perde la capacità d'improvvisare, tecnica sulla quale poggia tutta la poesia orale! «Ma per il sapiente l'enigma è una sfida mortale. Chi eccelle per l'intelletto, deve dimostrarsi invincibile nelle cose dell'intelletto»³⁸. Anche il protagonista della *Vita Æsopi* è in grado di superare ogni difficoltà, fino al momento in cui i Delfi lo fanno precipitare delle loro rocce con una falsa accusa di sacrilegio. Ci sono una serie di motivi tradizionali, più o meno condivisi dalle *Vitae* di Omero e di Esopo, e anche dalle *personae* dei giambografi, i personaggi grotteschi del folklore greco, ed ancora dai condannati a morte o all'espulsione nelle Targelie di Atene – questi φαρμακοί, scacciati per spiare le colpe e i guai della città nel corso di un rituale strettamente connesso con Delfi.

³⁶ Punto di vista vigorosamente rifiutato da Schmid *GGL* I 1, 165, diventato più tardi il bersaglio di Jacoby, 12-14.

³⁷ Cf. I. Gallo, *Nascita e sviluppo della biografia greca*, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, a c. di I. Gallo - L. Nicastrì, Napoli 1995, 15-16: «Né è un caso che il primo personaggio ricordato quale oggetto di biografia, alla fine del VI secolo, sia Omero, del quale già allora molto verosimilmente circolavano [...] dei βίοι e la primitiva redazione del *Certame*. All'incirca allo stesso periodo possono essere attribuite le più antiche formulazioni del cosiddetto *Banchetto dei Sette Savi*, e della *Vita* (o *Romanzo*) di *Esopo*, nonché *bioi* di antichi poeti lirici: si tratta di opere che in parte sono andate perdute, in parte ci sono pervenute in rifacimenti posteriori, dopo un lungo *iter* difficilmente ricostruibile. In questi casi vari papiri hanno confermato retrodatazioni alte, a volte già intuite dall'acume dei filologi (il caso più noto è quello del *Certamen*, attribuito dal Nietzsche ad Alciamante molto prima che un papiro ne desse la prova)».

³⁸ Colli, 62.

Nel caso di Esopo, non è difficile rintracciare un insieme di rapporti agrari e di motivi di fertilità. Troviamo argomenti sessuali trattati in maniera buffa, come nel *Margite*, che presenta parecchie connessioni con la vita del favolista. Esopo viene caratterizzato con attributi smisurati; anche *Margite* si definisce per la sua grossolanità e la sua stupidità in tutto quello che riguarda il sesso: possiamo affermare che la satira sessuale sia proprio il nocciolo dell'opera. Allora, l'Omero delle *Vitae* assomiglia a Esopo e ai personaggi come Iros o *Margite* – archetipi di deformazioni fisiche e sociali, condannati a vagabondare ai margini della società. La misera esistenza di Omero è piena di *agoni*, non proprio epici ma soprattutto di scaltrezza³⁹. Anche il fatto di trovarci di fronte a passi che sembrano parodiati a partire da *elementi della sua stessa opera* ci permette di asserire che, nella costituzione della figura folclorica di Omero, i suoi personaggi abbiano avuto un ruolo di spicco.

V

Il caso di Creofilo, uno degli Omeridi, illustra in modo paradigmatico la versatilità del trattamento riservato dai Greci ad alcuni dei loro poeti più antichi: un atteggiamento reverenziale non era punto incompatibile con l'ironia e neanche con la beffa. Secondo la testimonianza di Platone (*resp.* 600 b), Creofilo non fu capace di prendersi cura di Omero nella sua vecchiaia (Testim. 3 Bernabé = 1 Davies): ὁ γὰρ Κρεώφυλος, ὃ Σώκρατες, ἴσως, ὁ τοῦ Ὅμηρου ἑταῖρος, τοῦ ὀνόματος ἂν γελοιότερος ἔτι πρὸς παιδείαν φανείη, εἰ τὰ λεγόμενα περὶ Ὅμηρου ἀληθῆ. λέγεται γὰρ ὡς πολλή τις ἀμέλεια περὶ αὐτὸν ἦν ἐπ' ἐκείνου, ὅτε ἔζη. Forse Platone interpreta liberamente un'informazione più antica, secondo la quale Omero e Creofilo appartenevano a una *ἐταιρεία* di poeti, come quelle che esistevano nella tradizione indoeuropea, al cui interno il più giovane imparava e si prendeva cura del più anziano. Fonti molto più tardive ci dicono invece che Creofilo era genero di Omero. Vedasi gli *Scholia* al passo platonico (Testim. 4 B = 7 D): τινὲς δὲ αὐτὸν ἰστόρησαν γαμβρὸν Ὅμηρου ἐπὶ θυγατρὶ; e anche la *Suda* (Testim. 6 B = 5 D): [...] οἱ δὲ φίλον μόνον γεγονέναι αὐτὸν Ὅμηρου λέγουσιν καὶ ὑποδεξάμενον Ὅμηρον λαβεῖν παρ'αὐτοῦ τὸ ποίημα τὴν τῆς Οἰχαλίας ἄλωσιν. Possiamo dedurre da queste riletture, parziali ed interessate, che ogni epoca aveva fatto la propria interpretazione della vecchia vicenda; se il rapporto 'Omero / Creofilo' veniva capito, nella più antica tradizione, come un tipico rapporto di 'maestro / discepolo', Platone ne fa una reinterpretazione personale e i bizantini parlano piuttosto di un'affinità familiare. È importante rilevare questi dati per capire con precisione le informazioni della tradizione.

Omero, d'altra parte, viene spesso presentato come figlio di padre ignoto. A lui non basta raccogliere la fortuna ammassata da altri: ha bisogno d'imparare, di lavorare per

³⁹ Il *Certamen* sarebbe, nelle sue origini, una forma abbastanza antica di quelli ἀγῶνες comici, presenti anche nelle vite di Archiloco o di Ipponatte.

impadronirsi, grazie alla propria fatica, di un'eredità che non gli appartiene per diritto di nascita. Anche quando si parla di Creofilo come suo erede, si tratta di uno ξείνος⁴⁰, un genero, adottato per alleanza, non di un figlio vero e proprio. L'eredità della poesia coinvolge spesso l'adozione presso un'altra famiglia, quella del maestro. Tra gli Omeridi probabilmente accadeva così; le liti e le rivalità nel seno di questa 'famiglia / scuola' trovano eco nelle *Vitae*.

Comunque, la nozione, ricorrente nelle *Vitae*, secondo cui soltanto una figlia portò discendenti al poeta, appare piena di significato. Non sembra difficile condividere l'ipotesi che nell'isola di Samo esisteva forse una *gilda* di Creofilei, abbastanza simile agli Omeridi di Chio. Aristotele ci racconta (fr. 611 Rose) che fu lo stesso Licurgo a 'raccolgere' la poesia omerica a Samo, dalle mani degli ultimi discendenti di Creofilo, e la introdusse nel Peloponneso (Testim. 14 B): Λυκοῦργος ἐν Σάμῳ ἐγένετο καὶ τὴν Ὀμήρου ποιήσιν παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεωφύλου λαβὼν πρῶτος διεκόμισεν εἰς Πελοπόννησον⁴¹. I riferimenti a Creofilo nelle fonti di storia samia non sono numerosi; ed è un fatto bizzarro, poiché il racconto, veritiero o falso, non mancava del tutto di consistenza. Così, i biografi di Pitagora non dimenticano di mettere il Maestro in rapporto, nella sua giovinezza, con un noto discendente di Creofilo, Ermodamante⁴². Infatti, Pitagora di Samo era stato, secondo queste informazioni, allievo dell'ultimo rappresentante della stirpe dei Creofilei⁴³.

Anche Pitagora, infatti, si vantava di un certo rapporto con Omero, ritenendosi reincarnazione di un personaggio omerico, Euforbo. Questo gioco complesso fra le tre figure (Creofilo > Ermodamante > Pitagora) è interpretabile come un tentativo di stabilire rapporti più fitti tra il misticismo greco ai primordi della speculazione filosofica e l'antica poesia. Secondo le testimonianze a cui facevamo riferimento, Pitagora andò via da Samo portando con sé il superstite di un'antichissima scuola di poeti che avevano conservato l'eredità omerica. Il misticismo greco e la riflessione filosofica potevano vantarsi dunque di non mancare di nobili genitori: attraverso Ermodamante, il Creofileo, discendevano infatti dalla poesia epica più antica. Ecco perché proprio l'Euforbo reincarnato, Pitagora, era stato allievo e amico dell'ultimo successore di Creofilo.

Barcelona

Jaume Pòrtulas

⁴⁰ Strabo 14. 1. 18 p. 638 (Test. 8 Bernabé); Eust. *in Iliad.* p. 330, 43 (Test. 10 Bernabé); Tzetzes, *Chil.* 13. 652 (Test. 11 Bernabé). Anche Proclo, *Vita Homeri* 30 Severyns (Test. 9 Bernabé) ci fa sapere che Omero e Creofilo vissero insieme a Ios; Omero gli offrì la Οἰχαλίας ἄλωσις, in seguito attribuita allo stesso Creofilo.

⁴¹ Plut. *Lyc.* 4. 5 (Test. 15 B) ci dice qualcosa di molto simile.

⁴² Allen, 42.

⁴³ Cf. Testim. 16, 18, 20 e 21 Bernabé, con informazioni romanzate a proposito dei rapporti fra Pitagora e i Creofilei. Come si diceva supra, gli Omeridi ovviamente s'impongono come paragone di questa scuola Samia.