STATUTO DELLA PAROLA E RAZIONALITÀ DISCORSIVA IN OMERO*

Se il parlare equivale a seguire una qualche forma di razionalità, diversa nei tempi e nei luoghi, l'analisi del modo in cui una opinione si afferma nella discussione mostrerà i criteri di quella data razionalità ritenuti socialmente corretti. In questo studio vorrei tentare in primo luogo di rintracciare alcuni di questi criteri validi nel mondo omerico, mettendo in rapporto il valore semantico dei principali vocaboli che lì indicano la parola, μῦθος ed ἔπος, con il modo di argomentare specifico dei personaggi epici, e poi di mostrare come tutto ciò sia solidale con il pochissimo spazio che in Omero ha la parola λόγος (attestata solo due volte nel corso dei poemi), il cui significato - differente da quello solitamente attribuitogli - lascia tra l'altro intravvedere il motivo per cui essa si affermerà, nell'uso e nell'ideologia, in età classica[1].

Μῦθος ed ἔπος

Innanzitutto, cos'è un μῦθος? Per rispondere a questa domanda, vorrei partire dall'osservazione che l'eroe omerico può obbedire a un *mythos*, può udirlo, pronunciarlo o pensarlo[2]: il *mythos* può svolgere, in breve, tutte le funzioni della parola ἔπος, a cui difatti si trova associato (p. es. λ 561) e da cui, comunque, deve essere distinto[3]. Si può allora notare che, mentre l'ἔπος può essere colto nell'attimo del suo «fuggire dal riparo dei denti» (p. es. α 64) e dunque risulta essere la 'parola detta', il μῦθος sta all'origine del processo verbale che con quello invece si conclude: di esso viene infatti menzionato il luogo in cui nasce, le φρένες, dove si può trattenerlo in modo da non produrre l'ἔπος[4]; ed è forse in questo senso che all'espressione ἔπεα πτερόεντα (p. es. α 122), «parole-dette dotate di ali», si deve contrapporre l'altra ἄπτερος μῦθος (p. es. ρ 57), almeno se essa è da intendere come '*mythos* senz'ali', cioè,

* Questo lavoro costituisce la prima parte di un più ampio studio, tuttora in corso, su *Razionalità e discussione nella Grecia antica*.

1 Nelle pagine che seguono, essendo interessato a problemi di ordine concettuale, non terrò in considerazione la formularità dei poemi.

2 Esempi, rispettivamente, in A 33 (ἐπείθετο μύθῳ); B 200 (μῦθον ἄκουε); A 552 (τὸν μῦθον ἔειπες); H 358 (μῦθον... νοῆσαι).

3 Entrambi i vocaboli compaiono, in Omero, sia al singolare sia al plurale senza sostanziale differenza, rispetto a ciò che qui mi interessa. Basti osservare, comunque, che in una cultura orale ciò che è immediatamente identificabile è la catena delle parole, non le singole parole. Cf. H. Fournier, *Les verbes 'dire' en grec ancien*, Paris 1946, 225: «La notion de mot n'est pas élémentaire, mais suppose une évolution avancée de la linguistique: les expressions les plus anciennes ἔπος et μῦθος ne la comportent pas».

4 Cf. o 440 σιγῇ νῦν, μὴ τίς με προσαυδέτω ἐπέεσσιν, parafrasato poi al v. 445 con ἔχετ' ἐν φρεσὶ μῦθον.

sostanzialmente, «inespresso verbalmente»[5]; resta certo, in ogni caso, che il *mythos* può essere tenuto in silenzio[6]. Passibile anche di rimanere nell'animo, il μῦθος è dunque pensiero linguisticamente strutturato, cioè parola interiore, esso è il mezzo con cui un individuo giunge a 'compiere' (nel senso di verbalizzare) la parola-detta o ἔπος[7], così come le mani degli eroi giungono al compimento della guerra per mezzo del combattere[8]: sul piano 'intellettuale', per l'eroe, l'aspirazione è ad essere il migliore βουλῇ καὶ μύθοισι (p. es. ν 298), mentre due personaggi di opposto carattere, quali Polidamante ed Ettore, possono essere presentati come valenti: l'uno μύθοισιν, l'altro ἔγχει (Σ 252); ed Achille, ancora inesperto di πόλεμος e di ἀγοραί, doveva essere educato da Fenice, così da diventare «capace nell'esprimere *mythoi* e nel compiere opere» (I 443: μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων). Non esprimere la propria parola interiore è una condotta da tenere solo in alcuni casi, cioè fuori

5 Così, ad esempio, R. D'Avino, *Messaggio verbale e tradizione orale*: *HOM.* Ἔπεα πτερόεντα, Helikon 20-21, 1980-1981, 87-117 (con ampia rassegna e discussione delle posizioni assunte dagli studiosi precedenti sul problema delle 'parole alate' e di tutto ciò che vi è connesso), part. p. 113, dove si conclude che l'ἄπτερος μῦθος è «pensiero che rimane non detto ma si traduce nell'esecuzione dell'ordine ricevuto», ovvero «*risposta non verbale*» (*ibid.* 114). E in questo senso vd. già le osservazioni di J. Latacz, Ἄπτερος μῦθος· ἄπτερος φάτις, *ungeflügelte Wörte*?, Glotta 46, 1968, 27-47. Diversa interpretazione della formula in questione è data, sulla scorta di una parte della tradizione lessicografica, da altri studiosi: vd., riassuntivamente, J. Russo in *Omero, 'Odissea'* (*libri XVII-XX*), introduzione, testo e commento a c. di J. R., traduzione di G.A. Privitera, V, Milano 1985, 161-63, il quale considera l'α di ἄπτερος come intensivo e con il valore di 'veloce' e attribuisce l'ἄπτερος μῦθος al personaggio che ha dato l'ordine anziché a quello che lo ha ricevuto; ma in questo caso bisogna ammettere che «prova decisiva è l'avverbio ἀπτερέως», usato da Esiodo, fr. 204 M.-W. (v. 84 τοὶ δ' ἀπτερέως ἐπίθοντο), nel descrivere la rapida sottomissione dei pretendenti di Elena al voto che Tindareo fa loro giurare» (*ibid.* 163). La 'prova decisiva', insomma, viene trovata fuori da Omero, mentre si può pensare che ἀπτερέως = 'rapidamente' sia dovuto ad un fraintendimento (o ad una rielaborazione semantica sulla base) del contesto omerico (pronta esecuzione di un ordine) in cui ἄπτερος μῦθος ricorre sempre. D'altra parte, si può notare che «nel sistema delle formule omeriche per l'espressione del silenzio ἄπτερος μῦθος ha un posto preciso, che resta accertato dalla tipologia della situazione narrativa: si tratta sempre infatti della *risposta non verbale* di un personaggio femminile, quindi inferiore in autorità, a un ordine contenuto nel discorso precedente» (D'Avino, 114). Credo opportuno precisare meglio che deve trattarsi di «pensiero linguisticamente strutturato», non espresso a voce, ma considerato come verbalizzazione interiore; il fatto che il personaggio a cui «il *mythos* resta senz'ali» esegua subito dopo l'ordine che gli è stato dato in tutti e quattro i casi in cui l'espressione appare (ρ 57; τ 29; φ 386; χ 398), mostra che egli lo ha compreso perfettamente: è come se si limitasse a rispondersi con la parola interiore, contentandosi di mostrare esteriormente soltanto l'esecuzione pratica dell'ordine. Secondo G. Stählin, Μῦθος, in *GLNT*, VII, coll. 536-630, part. col. 548, il significato fondamentale di *mythos* sarebbe quello di 'pensiero'.

6 Cf., p. es., τ 502: ἀλλ' ἔχε σιγῇ μῦθον.

7 Sulla differenza tra *epos* e *mythos*, Fournier, 211-16, in part. p. 215, scriveva: «Μῦθος en effet désigne *la pensée qui s'exprime, le langage, l'avis*, voire "le langage intérieur". Si μῦθος est le fond, la pensée, ἔπος en est la forme materielle, le recipient, l'expression inerte». Le posizioni dei principali studiosi sui due vocaboli sono riportate da R.M. Martin, *The Language of Heroes, Speech and Performance in the 'Iliad'*, Ithaca-London, 1989, *passim*.

8 Cf. Π 630 s.: ἐν γὰρ χερσὶ τέλος πολέμου, ἐπέων δ' ἐνὶ βουλῇ / τῷ οὔ τι χρὴ μῦθον ὀφέλλειν, ἀλλὰ μάχεσθαι.

della propria comunità o, più in generale, quando non ci si fida delle persone a cui ci si rivolge; così Odisseo, tornato ad Itaca, incontra, senza riconoscerla, Atena e per prudenza le si presenta mentendo sulla propria identità: «e parlandole, le diceva parole alate (ἔπεα πτερόεντα); ma non disse il vero, bensì tratteneva la sua parola interiore (πάλιν δ' ὅ γε λάζετο μῦθον), sempre agitando nel petto una mente prudente» (ν 253-55); e similmente i pretendenti, per evitare che qualcuno oda le loro trame contro Telemaco, si invitano a tacere: «evitate (di dire) ugualmente tutte le arroganti parole interiori (μύθους), perché qualcuno non le riferisca anche dentro. Ma su, alzandoci in silenzio portiamo a compimento la parola interiore (μύθον) che a noi piacque nell'animo» (δ 774-77); e, ancora, l'ombra di Agamennone, memore della propria triste esperienza, raccomanda a Odisseo di non essere mai dolce con la moglie: «non le dire ogni parola interiore (μῦθον ἅπαντα) che sai bene, ma una dilla e un'altra resti nascosta» (λ 442-43). Di contro, il parlare sinceramente implica il «dire apertamente senza riguardo la parola interiore (μῦθον) nel modo che la si pensa»[9].

Bisogna insistere con forza sul fatto che il *mythos* è la parola corrispondente al pensiero inteso come il *risultato* del processo del pensare, cioè al pensiero che è già un'intenzione. Quando Eumeo racconta che una volta un Etolo lo «ingannò col *mythos*» (ξ 379), si deve intendere non che questi diceva ciò che non pensava, bensì che parlava aderentemente alla sua *intenzione* di ingannare. Che le cose stiano così lo prova un passo dell'*Odissea* (ζ 141-48) da cui si evince il rapporto tra il *mythos* ed altri momenti del pensare e del parlare; qui, Odisseo, salvatosi dal naufragio, si trova nudo sulla spiaggia davanti a Nausicaa: «e Odisseo meditò (μερμήριξε) se, prendendole le ginocchia, pregare la ragazza dagli occhi belli, o così, da lontano, con *epea* soavi, pregarla di indicargli la città e dargli delle vesti. Così a lui che pensava (φρονέοντι) sembrò (δοάσσατο) che fosse più prudente: pregarla da lontano con *epea* soavi, per non fare sdegnare il cuore alla ragazza prendendole le ginocchia. E subito (αὐτίκα) disse un *mythos* soave e prudente». In terra straniera, davanti ad una fanciulla che non conosce, Odisseo ha il problema di come comportarsi: egli innanzitutto medita interiormente le singole alternative possibili; questa azione è espressa nella sua 'puntualità' dall'aoristo μερμήριξε[10], e nella continuità dell'intero processo dal presente φρονέοντι; ora Odisseo si è fatto un'opinione (δοάσσατο) su ciò che è meglio e può dire

[9] Cf. I 309 s.: χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν / ᾗ περ δὴ φρονέω (τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται). Ho riportato per completezza il secondo verso per intero, ma ho posto tra parentesi ciò che non è definitorio di *mythos*, cioè ciò che si riferisce al suo 'inveramento': è indicativo che mentre quest'ultimo è posto nel futuro, l'azione del pensare è in relazione di contemporaneità con l'esposizione del *mythos*. Per il rapporto tra μυθέομαι e verbi di 'pensare', vd. anche Ψ 305 (ancora φρονέω) e ρ 580 (οἴομαι).

[10] Μερμηρίζω indica un agitarsi nello spirito, ma di livello più intellettuale che ὁρμαίνω (vd. *DELG*, *s.v.* ὄρνυμαι): esso avviene nelle φρένες (p. es. α 427; β 93) o κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (p. es. E 671; κ 151), e consiste solitamente nel prospettare possibilità di comportamento alternative.

la parola aderente - αὐτίκα esprime questo rapporto sul piano temporale - al suo φρονεῖν (il μῦθος) che vuole essere «soave e prudente» e che alle orecchie di Nausicaa suonerà, secondo lui, come un insieme di «*epea* soavi». Il *mythos*, dunque, è l'opinione[11] che Odisseo ha alla fine del proprio processo di pensiero.

Il fatto che il *mythos*, come ho già detto e come è evidente anche nel passo appena citato, possa essere udito, e quindi designi anche la parola pronunciata, non è di ostacolo all'interpretazione fin qui da me fornita: infatti, essendo il μῦθος, propriamente, la parola interiore, l'immediata espressione del proprio pensiero, si comprende bene come il vocabolo (e il verbo derivato μυθέομαι) possa essere usato, più in generale, per indicare il rapporto tra la parola e il soggetto che la formula (la parola *del* soggetto), diversamente da ἔπος che, invece, sottolinea il rapporto tra la parola di qualcuno e qualcun altro che la può udire (la parola detta *a* qualcuno). Così μῦθος/μυθέομαι può rinviare a *ciò che qualcuno* pensa-dice, analogamente a come noi possiamo usare un verbo come 'pensare', che propriamente si riferisce all'attività psichica, col senso di '*dire* il *proprio* pensiero', 'pronunciarsi' (senza pertinentizzazione dei tratti che distinguono le asserzioni da altri tipi di atti linguistici, o il pensiero dal giudizio); diversamente, ἔπος/εἰπεῖν può rinviare a *come*, all'ascoltatore, risulta che qualcosa si dica[12]. Con il *mythos* un personaggio, spesso *ex abrupto*, manifesta il proprio pensiero (ad es. B 433: μῦθον ἦρχε), ed ancora nel V sec. a.C. il logografo Ecateo cominciava le sue *Genealogie* con quello che è il celebre fr. 1 Jacoby: «Così si pronuncia (ὧδε μυθεῖται) Ecateo di Mileto: scrivo queste cose come a me sembrano essere vere...». Se in alcuni casi il verbo μυθέομαι sembra assumere il significato di 'enumerare'[13], ciò avverrà, dunque, perché esso indica la *totalità* del proprio pensiero strutturato linguisticamente: la parola pensata è parola spontanea, è tutto il pensiero di cui si ha consapevolezza: così, quando Odisseo, dopo aver elencato molte delle donne che egli ha visto nell'Ade, si ferma e dice πάσας δ' οὐκ ἂν ἐγὼ

[11] Cf. il caso di Achille che parafrasa il suo accingersi a «dire senza riguardi il *mythos*, come lo penso» (I 309 s.) con le parole: «dirò come a me sembra (δοκεῖ) che sia meglio» (*ibid.* v. 314).

[12] Cf. Γ 214 s.: Menelao diceva «poche cose (παῦρα μέν), ma molto sonoramente (μάλα λιγέως), poiché non pronunciava molti *mythoi* (οὐ πολύμυθος), ma non sbagliava nell'esporre parole (ἀφαμαρτοεπής)»; la correlazione delle espressioni mi sembra evidente. Martin, 16, considera invece pertinente, per *mythos*, anche il modo in cui qualcosa viene detta: «A muthos focuses on what the speaker says and how he or she says it, but epos consistently applies to what the addressee hears»; e più sotto, nella stessa pagina: «muthos is associated with the speaker's action in giving a message, whereas epos refers to the transmission of the message, the end-product of the speech process». Lo studioso ha creduto di potere considerare *mythos*, all'interno dell'*Iliade*, come «the authoritative speech-act» (*ibid.* 22-26), termine 'marcato' rispetto a quello 'non marcato' (più generale) *epos* (*ibid.* 29 ss.). Si può obiettare, tuttavia, che anche il discorso di Tersite, per esempio, è chiamato *mythos* (B 224). Ciò che induce a confondere il *mythos* con l'«authoritative speech-act» è, a mio parere, proprio il suo carattere assoluto, nel senso sopra detto di parola che esprime, in sé, il pensiero di chi parla.

[13] Così, per es., Fournier, 49.

μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω (λ 328), la relazione tra μυθέομαι ed ὀνομαίνω è quella che passa tra il 'pronunciare secondo ciò che si è pensato' ed il 'nominare' (specificamente, una ad una) tutte le donne incontrate nel regno dei morti[14].

Per dare finalmente una risposta alla domanda iniziale, si può dire che il *mythos* è, insomma, ciò che *qualcuno* ha da dire (ma può anche non dire) in aderenza a come ha pensato[15], il contenuto linguistico del pensiero (che può essere anche espresso verbalmente) *di qualcuno*, e da qui in avanti mi riferirò ad esso con l'espressione, che vuol essere riassuntiva di tutto ciò, 'pensiero-parola'. Se, per il resto, il μῦθος sembra coincidere con l'ἔπος, è per lo stesso motivo per cui il termine che si riferisce alla parola interiore può essere usato anche per indicare la parola esteriore: è perché la parola per l'Altro è uguale alla parola per Sé, la parola detta è uguale alla parola immediatamente pensata. E anzi, proprio a partire da ciò, ci si può chiedere: in Omero si parla mai (con μῦθοι o con ἔπεα) con gli altri come parliamo (o meglio, diciamo di parlare) noi oggi? Certo si rivolge la propria parola a qualcuno (πρὸς μῦθον εἰπεῖν: p. es. B 156; εἰπεῖν ἔπος: p. es. A 543) o si ricambia (ἀμείβομαι) qualcuno con μῦθοι (p. es. Γ 171) o con ἔπεα (p. es. Ψ 489), o lo si biasima con il μῦθος (p. es. υ 303) etc., ma questo è un modo di discutere ben diverso da quello a cui siamo oggi abituati. In Omero, infatti, *si ricambia* qualcuno con parole come, altre volte, *si ricambia* un ospite con doni[16]: in entrambi i casi si dà del proprio e in entrambi i casi l'importante è la *relazione* che si stabilisce con l'Altro. E come, fuori della comunità, alternative al dono sono la guerra e la violenza, così altra forma di rapporto nella comunicazione verbale è quella che ha a modello, appunto, la guerra: ne è testimonianza il comportamento di Achille ed Agamennone, «i quali combattevano con violente parole contrap-

[14] Martin, 40, a proposito di μυθέομαι, sostiene che «when this word for speech occurs, the accompanying discourse has a formal nature, often religious or legal; full detail is laid out for the audience, or is expected by the interlocutor in the poem; at times, a character comments on the formal qualities of the discourse labelled with this verb». Ma non mi sembra che ciò valga, ad esempio, per P 200 e 442 (posti da Martin, 41 n. 93, fra gli esempi di «formal and detailed speech»), in cui Zeus parla «al suo cuore».

[15] Intendendo così si può restituire ad ἐπίκλοπος, nell'espressione ἐπίκλοπος μύθων, il valore che lo imparenta a κλέπτω, 'nascondere ingannando' (da cui 'rubare'). In X 280-82, Ettore dice ad Achille, che prima di cercare di colpirlo con la lancia gli aveva preannunciato vanamente morte sicura: «mi hai mancato. Dunque non sapevi da Zeus, o Achille pari agli dei, il mio destino: eppure lo affermavi. Dunque eri uno *artiepes* ed *epiklopos* di *mythoi*, affinché, per la paura, io mi scordassi della forza e del coraggio». Martin, 135 s. interpreta: «The insult makes a global stylistic comment because it implies that Achilles' form was good, at the level of utterance (epos), but his authority to speak, based on warring skill, was lacking - he only stole others' muthoi». Ma nel passo in questione l'accento è posto sulla mancanza di conoscenza (non di autorità) che mostra Achille circa la sorte di Ettore; credo pertanto più corretto intendere: «poiché non conoscevi veramente la mia sorte, eri solo uno abile a proferire parole (*artiepes*, 'che mette insieme parole') e che nascondeva per ingannarmi (*epiklopos*) - per farmi paura - le parole che veramente pensava». Invece, Odisseo, personaggio che ha l'astuzia come caratteristica personale, è uno a cui «i *mythoi klopioi* sono cari fin dall'origine» (ν 225).

[16] ω 285: τῷ κέν σ' εὖ δώροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε.

poste (ἀντιβίοισι μαχεσσαμένω ἐπέεσσι)» (A 304)[17]. Lo stesso conversare non è che un «dire *mythoi* l'un all'altro (ἀλλήλοισιν)»[18], espressione nella quale è il pronome reciproco, al più, a rendere l'idea del dialogo. Gli eroi, verbalmente, non si incontrano (o oppongono) sul piano della ricerca della 'neutra verità', facendo uso di argomentazioni astratte, e non c'è che un blando (dal punto di vista oggi in voga) tener conto delle parole degli altri nell'esprimere il proprio convincimento: il personaggio omerico - si potrebbe dire - non discute, ma si pronuncia. Coerente con ciò è il fatto che gli *epea* e i *mythoi* sono, in Omero - e ancora in Esiodo -, connotati qualitativamente: è a μειλίχιος, ὑγιής, χαλεπός, ἀγανός, στυγερός[19] ed altri aggettivi del genere che è affidato il compito, quando è il caso, di esprimere i rapporti che chi parla vuole instaurare con l'Altro. Tutto ciò è ben diverso dai discorsi di oggi che noi siamo soliti connotare quantitativamente (nel senso della misura), come esatti, stringenti etc.: e quando, in Omero, si parla di un μῦθος ἀναγκαῖος (ρ 399; υ 344), con questa espressione non si indica una qualche argomentazione necessaria, stringente sul piano logico o anche solo del tessuto narrativo[20], bensì un pensiero-parola perentorio, che ha il valore di comando a causa del potere gerarchico di chi lo ha espresso. Non è un caso, credo, che non si trovi, nell'epica omerica, un'espressione come *πείθειν μύθῳ, 'convincere col proprio *mythos*': il *mythos*, propriamente, è un mezzo non per persuadere bensì per esprimersi: l'accento non è sull'effetto che esso fa all'ascoltatore, ma sull'intenzione di chi lo pronuncia[21]; ad esso - come all'autorità delle persone che lo pronunciano - piuttosto, si obbedisce, e così Achille, quando vuole allontanare gli altri Achei dal rogo di Patroclo, si

17 Vd. anche I 32, dove Diomede dichiara di volere combattere (μαχήσομαι), verbalmente (ἀγορῇ), con Agamennone.

18 Cf. δ 214-15. I dialoghi dell'*Iliade*, come ha mostrato D. Lohmann, *Die Komposition der Reden in der 'Ilias'*, Berlin 1970, cap. II, sono costruiti con una tecnica che dispone i discorsi che si susseguono secondo precisi schemi. Ciò che a me interessa rilevare di seguito in questo studio, però, è, piuttosto, il tipo di argomentazioni che gli eroi si offrono nei dialoghi e il modo in cui si accordano o meno.

19 Per es., rispettivamente: Z 343; Θ 524; ρ 53; ο 395; μ 278.

20 La necessità a questi livelli interni alla lingua caratterizza, piuttosto, la parola λόγος in età classica. Per fare due soli esempi: Erodoto (2.3.2) dichiara di non voler parlare, nelle sue *Storie*, di ciò che riguarda gli dei, ma che tuttavia lo farà, qualche volta, «costretto dalla necessità (ἐξαναγκαζόμενος) del λόγος»; Gorgia, nell' *Encomio di Elena* (12), sostiene che «il *logos* che persuade l'anima costringe (ἠνάγκασεν) l'anima che ha persuaso ad obbedire a ciò che è stato detto e ad approvare ciò che è stato fatto».

21 Per questo motivo non mi pare condivisibile l'osservazione di A.J. Karp, *Homeric Origins of Ancient Rhetoric*, Arethusa 10, 1987, 237-58, part. p. 240, a proposito del già citato verso di I 443: «The preeminent man, as Phoenix suggest (*Il.* 9. 443), must be a speaker of words as well as a doer of deeds, and a speaker's success is measured by the degree of persuasion/compliance he elicits in his audience. A speaker persuades his audience by using the right tactic to win them over to his particular opinion or plan». Essere un abile dicitore di *mythoi* non significa usare la giusta tattica per persuadere gli ascoltatori-oggetto, ma, come si vedrà più oltre, pronunciare le parole che gli ascoltatori-soggetto riconosceranno come autorevoli.

rivolge ad Agamennone: «soprattutto ai tuoi pensieri-parole infatti *obbedirà* il popolo degli Achei»[22]. Ad esso è bene obbedire con la stessa naturalezza con cui «è bene obbedire (πιθέσθαι) alla notte» (H 282). È la stessa nozione di 'persuadere' (πείθειν) che è attestata poche volte in Omero; e comunque, come scrive Benveniste, «la forma verbale appare in un primo tempo al medio; il presente attivo *peitho* 'persuadere' è secondario; è stato ricostruito abbastanza tardi su *peithomai* 'obbedire'»[23]. Nel caso in cui non c'è rapporto predefinito di *auctoritas*, o comunque non si vuol fare riferimento ad esso, come capita per i suggerimenti che Atena, nella figura dell'ospite Mente, dà a Telemaco, c'è semplicemente l'invito a prestare ascolto (ξυνίημι) e a prendere in considerazione (ἐμπάζομαι) i *mythoi* di qualcuno[24].

Modalità discorsive

Se adesso passiamo a considerare concretamente i discorsi omerici, ci accorgiamo come, in prima istanza, la loro strutturazione argomentativa sia coerente con quanto emerso finora dall'analisi dei vocaboli. Infatti, dato che la parola rimanda sempre all'intenzione del parlante (μῦθος) o alla comunicazione con un ascoltatore (ἔπος), ciò a cui l'oratore deve badare è la modalità etica, per così dire, con cui costruisce il suo discorso, perché è attraverso essa - in primo luogo attraverso la relazione amichevole o ostile che così egli instaura con i suoi interlocutori - che la sua opinione può essere riconosciuta come accettabile o migliore di un'altra. Questa 'etica del discorso', per cui il parlante bada non solo al contenuto di ciò che dice, ma anche al modo in cui lo dice, è menzionata esplicitamente da Odisseo quando ribatte all'offesa del suo ospite Eurialo: «Ospite, non hai detto cosa bella (οὐ καλὸν ἔειπες); mi sembri un uomo arrogante. (...) Un uomo è meschino d'aspetto, ma un dio corona di bellezza i suoi *epea*, e tutti lo guardano rallegrandosi: egli parla sicuro con pudore soave (αἰδοῖ μειλιχίῃ), e in mezzo a persone raccolte risplende, e quando avanza in città lo guardano come un dio. Un altro, invece, nell'aspetto è simile agli immortali, ma la grazia (χάρις) non ne corona gli *epea*; così anche tu hai splendido aspetto (...) ma sei vuoto di mente. Mi hai eccitato l'animo in petto, parlando non a modo (οὐ κατὰ κόσμον)» (θ 165-79). È il pudore e il rispetto

[22] Σοὶ γάρ τε μάλιστά γε λαὸς Ἀχαιῶν / πείσονται μύθοισι (Ψ 156-57). Vd. anche le espressioni ἐπείθετο μύθῳ (p. es. A 33), πείθοντό τε μύθῳ (per es. ρ 177); etc. Lo stesso discorso vale in buona parte per la 'parola-detta', ἔπος: ἐμοῖς ἐπέεσσι πίθοντο (p. es. κ 178 e 428, etc.; Σ 273, etc.); quest'ultima tuttavia, probabilmente proprio perché è parola indirizzata agli altri, è suscettibile di costituire (una sola volta, in I 112-13) mezzo del πείθειν.

[23] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976², 85.

[24] Cf. α 271 e 305. È indicativo anche il fatto che Telemaco, nella sua risposta (*ibid.* 307 s.), sottolinea che non «dimenticherà» (οὔ ποτε λήσομαι) (cioè eseguirà) i consigli ricevuti, perché riconosce che gli sono stati offerti «pensando amichevolmente, come padre con figlio». Lo stesso Telemaco «non prendeva in considerazione i *mythoi* (οὐκ ἐμπάζετο μύθων)» di Antinoo (υ 275).

per gli altri, l'*aidos* nel parlare, a cui si accompagna la *charis*, che ha potere 'persuasivo' perché rende dolce (cf. μειλιχίη) il parlante all'ascoltatore. È l'attenzione agli elementi non strettamente argomentativi, ma che mostrano l'atteggiamento del parlante verso gli ascoltatori, ad essere ritenuta fondamentale per arrivare ad una conclusione tra gli interlocutori che pronunciano le loro parole. In primo luogo, dunque, è la *relazione* tra i parlanti che conta. Così, quando, nel secondo libro dell'*Odissea*, il pretendente Eurimaco risponde all'indovino Aliterse che vaticina dal volo degli uccelli il ritorno di Odisseo, egli, propriamente, parla *contro di lui*, non contro le sue argomentazioni, tant'è che si limita ad accusarlo di vaticinare il falso per interesse, sperando cioè di avere un dono da Telemaco (β 186); e quanto al segno costituito dagli uccelli, egli, pur avendo vantato una competenza in questo campo («io so vaticinare molto meglio di te queste cose»: v. 180), non argomenta contro l'interpretazione dell'indovino, ma si limita a rifiutarla, dichiarando che «molti uccelli si aggirano sotto i raggi del sole, e non tutti fatali»; e aggiunge poi, senza alcuna spiegazione, che «Odisseo è morto lontano» (vv. 181-83). Questo è, certo, un caso limite, in cui non si disdegna di aggiungere al rifiuto del discorso dell'Altro la minaccia, sicché diventa chiaro che le parole sono dettate soltanto dai rapporti di forza che sussistono tra gli interlocutori: «ma ti dico - continua Eurimaco - e questo avrà compimento: se tu che sai molte e antiche cose, consigliando con parole un uomo più giovane, lo inciti ad adirarsi, innanzitutto per lui stesso sarà più doloroso e tuttavia non potrà fare nulla per ciò, e a te, vecchio, imporremo una ammenda per pagare la quale penerai nel tuo cuore; e avrai penoso dolore» (β 187-93). Comunque, anche in generale, nei poemi, resta costante la contiguità fra la diversità dei pareri e la lite. Persino Menelao ed Agamennone, nel momento in cui, dopo la presa di Troia, discordano sul da farsi - «allora Menelao spingeva tutti gli Achei a pensare al ritorno sull'ampio dorso del mare, ma ad Agamennone non piaceva per nulla (οὐδ' Ἀγαμέμνονι πάμπαν ἐήνδανε): infatti voleva trattenere l'esercito e fare sacre ecatombi per fare cessare la terribile ira di Atena» (γ 141-45) -, parlano in assemblea «ricambiandosi con dure parole» (v. 148)[25]. In genere, la discussione consiste sostanzialmente nell'avere 'care' o no le parole di un altro[26] e, per dire che qualcuno le approva, basta dire che a lui 'piace' (ἐφανδάνω) il suo *mythos*[27], ed è a questo punto che una discussione ha il suo termine. Insomma, sembra normale qui - e nient'affatto considerato scorretto - ciò che più tardi Aristotele criticherà come pessimo modo di condurre una

[25] Significativamente, la stessa assemblea era stata convocata οὐ κατὰ κόσμον (v. 138).

[26] Cf. l'espressione formulare: «tu non dici cose a me care (φίλα)» (H 357). Vd. anche H 387: φίλον καὶ ἡδύ in riferimento ad un μῦθος. Dopo che Calcante ha chiarito che Apollo è adirato con gli Achei a causa di Agamennone, quest'ultimo lo apostrofa subito come «indovino di mali», rinfacciandogli poi: «sempre ti è caro (φίλα) nel cuore predire mali, né mai dici o compi buona parola» (A 106-08). Nelle assemblee la massa si esprime per acclamazione (p. es. in Γ 461): questo è il «*mythos* degli Achei» (H 406; cf. H 403).

[27] Per es. ν 16; π 406, etc.

discussione su un argomento, cioè «cercare fino a un certo punto e non fino al punto in cui lo permette l'oggetto della discussione. Infatti noi tutti siamo abituati a condurre la ricerca non rispetto all'argomento in questione, ma rispetto a chi parla in maniera opposta [*scil.*: alla nostra]»[28].

Adesso però, affinché Omero non venga giudicato con i parametri di Aristotele - o con i nostri (a loro volta, tra l'altro, non giudicati sulla base di valori consapevolmente scelti) -, bisogna cercare di capire il significato di tali pratiche all'interno di quella civiltà, e soprattutto di mostrare che tutto ciò non significa che nei poemi omerici manchi la possibilità di discutere e di argomentare intorno ad un problema e di giungere anche alla formulazione di una soluzione che venga accettata da tutti gli interlocutori. Per far ciò sarà bene precisare che l'uso frequente di quelli che a noi oggi appaiono insulti da parte dei personaggi omerici è solidale con il fatto che ognuno di loro, quando ha un'opinione opposta a quella di un altro, bada soltanto a che la propria sia confortata dalla tradizione e, di converso, mira a mostrare come le parole dell'interlocutore si pongano fuori di essa, fuori dal ruolo e dallo *status* che la società assegna a chi si trova a parlare o al suo interlocutore, o all'oggetto stesso di cui si discute (οὐ κατὰ μοῖραν ἔειπες: p. es. β 251), o comunque fuori dalla norma che detta il contesto situazionale (ὑπὲρ αἶσαν)[29]: la non condivisione del discorso dell'Altro non si fonda, come diremmo invece noi, su un suo preteso ragionamento scorretto bensì su una scorrettezza (etica, per

[28] Arist. *coel.* 294 B 6-9.

[29] Per l'analisi dei sintagmi κατὰ μοῖραν, (οὐ) παρὰ μοῖραν, ἐν μοίρῃ interpretati come «con rispetto del rango più elevato e con aderenza al ruolo della propria posizione sociale» vd. G. Di Mauro Battilana, MOIPA *e* AISA *in Omero. Una ricerca semantica e socio-culturale*, Roma 1985, 42 ss. Per l'espressione «parlare κατ' αἶσαν», che la Di Mauro Battilana (*ibid.* 57) intende come «equivalenza sintattica, oltre che semantica» di «parlare κατὰ μοῖραν» (ma all'inizio di alcune pagine che tendono a mostrare come il valore specifico di αἶσα sia quello di 'condizione': vd. *ibid.* 56-65), va posto secondo me l'accento sull'adeguatezza del parlare rispetto al contesto particolare in cui il parlante o l'interlocutore si trovano (in quanto individui, indipendentemente dal loro *status*): Dolone, prigioniero dà al nemico informazioni a loro utili: egli sostiene di avere parlato κατ' αἶσαν (K 445); Ettore rimprovera κατ' αἶσαν... οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν (Γ 59; Z 333) Paride che evita o ha smesso di combattere mentre gli altri guerrieri continuano; Menelao, che ha mandato a chiamare Achille per salvare dalle mani dei nemici il cadavere di Patroclo, dice κατ' αἶσαν (P 716) ai due Aiaci che, però, è sicuro che Achille non potrà giungere subito, essendo privo delle armi, e che dunque tocca a loro portare via dalla battaglia il morto. Anche αἴσιμος - derivato da αἶσα - indica qualcosa di più generale di μοῖρα: nel libro O dell'*Iliade*, all'ordine di Zeus che Iris trasmette a Poseidone, quest'ultimo oppone il suo rifiuto di eseguirlo, ma dopo che Iris lo invita a cedere ricordandogli che «le menti dei buoni sanno piegarsi; e tu sai che le Erinni tengono dietro ai più anziani [cioè, in questo caso, a Zeus]» (vv. 203 s.), il dio acconsente dicendo: «dea Iri, hai detto *kata moiran* questa parola. Ed è cosa buona quando un messaggero sa ciò che è appropriato alla situazione (*aisima*)» (vv. 206 s.). Due volte (Z 62 e H 121) Agamennone persuade Menelao «consigliandogli *aisima*»: nel primo caso si tratta di uccidere un prigioniero (anziché lasciarlo libero dietro riscatto) pensando al male che i Troiani hanno fatto alla casa di Menelao (Z 56); nell'altro, di non combattere in duello con Ettore, perché questi è molto più forte (H 111). Dell'indovino Aliterse, che aveva preannunciato a Odisseo, prima di partire per Troia, quando e come sarebbe ritornato ad Itaca (β 172-76), si dice che eccelleva nell'«interpretare il volo degli uccelli e pronunciare *aisima*» (v. 159).

così dire) del parlante stesso, ed è per questo che egli può essere insultato[30]. Per questo, anche, un eroe cambia parere raramente: egli è convinto di parlare secondo la tradizione, e deve rendersi conto, per modificare la propria opinione, che questa ha avuto effetti concreti negativi, come accade ad Achille (cf. T 56 ss.), o che essa non era rispettosa dello *status* di qualcun altro, come è nel caso di Agamennone che riconosce di avere insultato a torto Achille perché «vale più di molti eserciti l'uomo che Zeus ama in cuore, come adesso onora costui, e doma l'esercito degli Achei» (I 116-18)[31]; inoltre, la stessa ammissione, da parte di Agamennone, del proprio errore viene fatta mediante il richiamo al pensiero tradizionale, nella fattispecie col racconto mitico di Ate che inganna Zeus (cf. T 91 ss.).

Nel mondo della tradizione, non c'è tanto da giudicare le parole di qualcuno sotto l'aspetto della coerenza formale, prospettando ipotesi e scartandole fino ad arrivare, eventualmente, all'unica che si imponga logicamente a tutti gli interlocutori; in questa situazione il problema, piuttosto, è: «il discorso fatto è κατὰ μοῖραν, κατ' αἶσαν o no?»; e per questo, quando qualcuno vuole persuadere, deve 'solo' richiamare ad un dovere già prefissato, magari dopo avere ricordato le proprie imprese, modello di comportamento e fonte di *auctoritas*, come fa ad esempio Nestore in Λ 656 ss.[32]. Un verbo che poi diverrà tecnico della dialettica, ἐλέγχω, col valore di 'confutare', 'provare'[33], ha in Omero ancora il senso originario di 'tenere in dispregio', ed è riferito alla 'qualità' e all'onore dei personaggi che parlano: «non tenere in dispregio il loro pensiero-parola né i loro passi (τῶν μὴ σύ γε μῦθον ἐλέγξῃς / μηδὲ

30 Il valore di opposizione 'etica' degli insulti è particolarmente evidente, ad esempio, nel caso che essi vengano scambiati tra nemici, che si richiamano sì a valori differenti (condensati nelle diverse genealogie dei campioni che si affrontano) ma che hanno anche nell'esito del combattimento il 'criterio' per stabilire chi ha torto o ragione. Enea, invitato da Achille a non sfidarlo, è ben consapevole del ruolo non dirimente che giocano gli insulti al fine di persuadere, e risponde così: «Pelide, non ti aspettare di farmi paura con le parole (ἐπέεσσι), come a un bambino, perché anch'io so bene pronunciare (μυθήσασθαι) offese ed insulti. (...) Dicono che tu sei discendente dell'irreprensibile Peleo e della madre Teti dalle belle trecce, figlia del mare; ma io mi vanto di essere figlio del magnanimo Anchise, e mia madre è Afrodite (...). Ti dico che non dopo avere lottato così, con infantili parole (ἐπέεσσι), usciremo dalla battaglia. [Segue la genealogia; e quindi:] È possibile ad entrambi pronunciare (μυθήσασθαι) moltissime ingiurie: neppure una nave a cento banchi potrebbe sopportarne il peso. Flessuosa è la lingua degli uomini, e molti sono i *mythoi*, di ogni genere, e molto è, qua e là, il pascolo degli *epea*. Qualsiasi *epos* tu dica, tale lo potresti sentire (*scil.*: a tua volta). Perché dunque bisogna che facciamo rissa con contese e liti, uno di fronte all'altro, come donne (...)? Non distoglierai con *epea* me, bramoso, dalla lotta prima di aver combattuto di fronte col bronzo: orsù presto, proviamoci l'un l'altro con le lance di bronzo" (Y 200-09 e 246-58).

31 Vd. anche le parole immediatamente precedenti di Nestore ad Agamennone: «tu, cedendo al tuo cuore superbo, disonorasti (ἠτίμησας) un uomo fortissimo che gli immortali onorano» (I 109-11).

32 Si può convincere a fare qualcosa anche semplicemente raccontando un episodio che alluda esemplarmente al comportamento che si vuole invitare a tenere, come fa Odisseo finto mendicante in ξ 459-505. Si noti ciò che rileva la risposta che gli dà Eumeo: οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες (v. 509).

33 Cf. Arist. *APr.* 66 B 11.

πόδας)» (I 522 s.) - raccomanda Fenice ad Achille invitandolo ad accettare le scuse e i doni di quelli che sono venuti a nome di Agamennone; e subito ag giunge un modello di comportamento mitico[34]. Achille, da parte sua, si limita a non accettare tutto il discorso del vecchio, perché, anzi, secondo lui, è bello che quello abbia a cuore chi ha a cuore egli stesso (vv. 607-19). Che sia in gioco la personalità e il prestigio del parlante[35] è ben chiaro, del resto, anche da altri passi. Per esempio, vale la pena riportare per intero il brano di A 259-74 in cui Nestore cerca di sedare la lite sorta tra Achille ed Agamennone: «orsù, obbedite (πίθεσθε): entrambi siete più giovani di me. Io una volta già mi son trovato insieme ad uomini più forti di voi e mai quelli mi disprezzarono (ἀθέριζον). Non ho visto mai né vedrò uomini tali, quali Piritoo e Driante pastore di popoli, e Ceneo ed Essadio e Polifemo simile a un dio: quelli furono allevati fortissimi tra gli uomini che vivono sulla terra, fortissimi furono e con fortissimi combatterono, con i Centauri montani, e li uccisero orrendamente. Dunque con questi ho vissuto, venuto da Pilo da lontano, da terra remota: ché mi chiamarono essi stessi, e combattei per mio conto; e con quelli nessuno dei mortali di oggi che vivono sulla terra potrebbe combattere. Dunque essi davano ascolto ai miei consigli e obbedivano al mio pensiero-parola: orsù, obbedite anche voi, poiché è meglio obbedire (καὶ μέν μευ βουλέων ξυνίεν πείθοντό τε μύθῳ· / ἀλλὰ πίθεσθε καὶ ὔμμες, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον)». In questi versi (che Agamennone riconoscerà, poco dopo, come detti κατὰ μοῖραν v. 286), Nestore richiede che gli eroi gli obbediscano semplicemente perché già altri eroi, sul cui valore egli insiste, in passato gli hanno obbedito: si tratta di ben 16 versi, di fronte ai soli 10 impiegati subito dopo per presentare ed argomentare il suo consiglio[36]. Quello che oggi sembra il massimo di soggettività, in quel mondo funziona come il massimo di oggettività. Ancora, in I 53-9, Nestore approva le parole di Diomede che ha appena parlato, dicendo: «Tidide, tu sei molto forte in guerra, e in consiglio sei il migliore fra tutti i tuoi coetanei. Nessuno biasimerà il tuo pensiero-parola (τὸν μῦθον ὀνόσσεται), tra gli Achei, né parlerà in contrario (οὐδὲ πάλιν

[34] Su questo uso del mito, e particolarmente nel passo in questione, vd. M.M. Willcock, *Mythological Paradeigma in the 'Iliad'*, CQ 14, 1964, 141-54.

[35] Proprio a proposito della struttura dei discorsi di Odisseo, Fenice ed Aiace ad Achille e delle risposte di quest'ultimo, nel libro I dell'*Iliade*, G.A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980, 14, scrive che «although attempts to use evidence and to develop a logical argument are present, it seems clear that there is a distinct difference between this traditional rhetoric and what later constitutes logic and dialectic. The role of ethos, or character, is particularly strong». Per la struttura formale delle tre *Redenpaare* del libro I dell'*Iliade*, vd. Lohmann, 231 ss.

[36] Anche in questo caso si tratta di riportare i comportamenti dei due eroi entro i ruoli previsti dalla tradizione: «tu, benché sia potente, non togliergli la fanciulla, ma lasciagliela, perché gliela diedero come segno d'onore i figli degli Achei; e tu, Pelide, non volere contendere con un re faccia a faccia, poiché non ebbe mai in sorte onore uguale un re scettrato, a cui Zeus diede gloria. E se tu sei forte, e ti generò una dea, egli però è più potente poiché comanda su molti. Atride, tu smetti la tua collera: io ti prego di deporre l'ira verso Achille, che per gli Achei è gran riparo dalla guerra funesta» (A 275-84).

ἐρέει). (...) Certo, sei giovane e potresti essere mio figlio, il più giovane di età. Ma dici cose assennate (πεπνυμένα) ai re degli Argivi, poiché hai parlato κατὰ μοῖραν[37]. E poi, subito, rivendica anche il fondamento delle proprie parole: «Ma anche io, che mi vanto di essere più vecchio di te, parlerò e spiegherò tutto; e certo nessuno disprezzerà il mio pensiero-parola (οὐδέ κέ τίς μοι / μῦθον ἀτιμήσει), neppure il forte Agamennone» (60-62). Il richiamo al proprio prestigio (nei passi appena visti proveniente dall'anzianità) assume poi toni ben più radicali quando il disaccordo è tra un eroe ed un guerriero dappoco; infatti, il popolano qualsiasi viene zittito da Odisseo in questo modo: «Sciagurato, siedi immobile e ascolta il pensiero-parola degli altri (ἄλλων μῦθον ἄκουε), che sono più forti di te, mentre tu sei incapace nella guerra e vile, e non conti nulla né in guerra né in consiglio» (B 200-02)[38]; e in particolare Tersite viene presentato come «smisurato di parole» (ἀμετροεπής: B 212) e uno «che molte e smodate parole sapeva nella sua mente, a caso, e non a modo, per litigare con i re» (ὃς ἔπεα φρεσὶ ᾗσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη, / μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν: B 213 s.). Egli non possiede né lo *status* che garantisce l'importanza della sua parola, né la capacità conciliante e riguardosa di parlare 'a modo'[39]. È ancora Odisseo a rimproverarlo con sarcasmo: «Tersite dai *mythoi* confusi (ἀκριτόμυθε), benché tu sia sonoro oratore, trattieniti e non volere, tu solo, litigare con i re: io affermo infatti che non c'è altro uomo inferiore a te, tra quanti vennero con gli Atridi sotto Ilio. Perciò non arringare con i re sulla bocca, e non proferire ingiurie» (B 246-51).

La parola - si può dire - vale quanto vale chi la pronuncia, giudicato sulla base del suo potere e del suo *status*[40]. Dunque, se può essere corretto dire che l'epica attesta la solidarietà «tra la funzione guerriera e il diritto di parola»[41], non lo è altrettanto sostenere che la parola dei guerrieri è «parola-dialogo di

37 Qui è chiaro che il parlare assennatamente (πεπνυμένα) - implicitamente ritenuto, qui e in δ 204-06, specifico degli anziani - deriva dal parlare *kata moiran*.

38 Karp, 245, notando il modo differente in cui Odisseo si rivolge, in questo passo, ai popolani e, nei versi precedenti, ai re, parla invece, aristotelicamente e modernamente, di conformità al 'carattere' dell'*audience* da persuadere.

39 Si noti che, invece, il valoroso Diomede fornisce ad Agamennone anche la giustificazione delle sue pur dure parole, e lo invita a non offendersi; nonostante si presenti come 'nemico verbale', egli mira in qualche modo alla conciliazione: «Atride signore, con te stolto, innanzitutto, combatterò in assemblea: è lecito (θέμις); e tu non ti adirare» (I 32 s.).

40 Cf. α 356-59, dove Telemaco invita Penelope a non rimproverare l'aedo che canta il penoso ritorno degli Achei da Troia: «Su, andando in casa, curati di ciò che è tuo compito, del telaio e del fuso, e ordina alle ancelle di badare al lavoro; il *mythos* starà a cuore agli uomini tutti e soprattutto a me che ho il potere (κράτος) in casa». Nell'isola dei Feaci, è da Alcinoo che «dipende *ergon* ed *epos*» (λ 346). Sull'espressione ἔργον τε ἔπος τε che designa parola ed azione come appartenenti ad una sfera unificata, si veda da ultimo D. Roochnik, *Homeric Speech-acts: Word and Deed in the Epics*, CJ 85, 1990, 289-99.

41 M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, tr. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977, 69. Per un ridimensionamento dell'idea di 'libertà di parola' in Omero e per la corretta interpretazione dell'episodio di Tersite, vd. già L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli 1986, cap. I.

carattere egualitario», strumento di dialogo che «prepara il futuro statuto della parola giuridica o della parola filosofica, della parola che si sottomette alla pubblicità e trae la sua forza dall'assenso di un gruppo sociale»[42]. Le parole di Nestore ad Agamennone, in I 100-102, sono chiarificatrici del tipo di discussione che l'epica ammette: «bisogna che tu soprattutto dica parola ed ascolti (φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι), e la compia (κρηῆναι) anche ad un altro quando il cuore lo spinga a parlare per il meglio: sarà tuo ciò che egli inizia». Innanzitutto, sta ad Agamennone rendere esecutiva[43] la parola di un altro: come suo è il comando, sua sarà la parola che verrà decisa, chiunque sia stato a pronunciarla; e, in secondo luogo, ciò che qui si prospetta, in fin dei conti, non è un dialogo in senso odierno, bensì un passaggio di informazione, che è ben diverso dal λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι su cui si basa il dialogo dialettico di età classica[44], in quanto nell'espressione 'dire e ascoltare la parola detta' l'accento è posto non sul piano dell'analisi dei discorsi, bensì su quello del contesto situazionale adeguato a garantire all'oratore le migliori condizioni possibili per la comunicazione di ciò che ha da dire: «Certo è bello ascoltare un uomo che sta ritto in piedi, né conviene interromperlo: perché è difficile anche per uno esperto. Nella confusione di molti, come potrebbe uno udire o parlare? (πῶς κέν τις ἀκούσαι ἢ εἴποι;) Anche uno che è oratore sonoro ne viene danneggiato (T 79-82): così Agamennone enuncia quella che si può considerare la filosofia della comunicazione, propria della civiltà orale, sottostante all'espressione φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι[45]. Tra i pareri pronunciati, chi ha il potere deve poi (seppure lo fa) sceglierne uno[46], per così dire, in

[42] Detienne, 70. Lo studioso metteva in diretta continuità questo tipo di parola-dialogo con quella giuridica di età classica come è tratteggiata, ad esempio, nelle *Eumenidi* di Eschilo (*ibid.* 76): «ormai la parola dialogo ha avuto il sopravvento. Con il sorgere della città, è destinato a occupare il primo posto» (*ibid.* 77). Ma correttamente è stato rimproverato al Detienne di «riportare anche la polis al miceneo, ritrovando pure in esso l'origine della parola-dialogo» (V. Di Benedetto-A. Lami, *Filologia e marxismo. Contro le mistificazioni*, Napoli 1981, 143).

[43] Su questo valore di κραίνω vd. Benveniste, 310-15.

[44] Vd. ad es. Pl. *Prt.* 336 b-c e *resp.* 531 e. In Omero si trova l'espressione δέχεσθαι μῦθον (υ 271), ma essa si riferisce all'accettazione di un minaccioso discorso di rimprovero.

[45] Per questa o analoga (con εἰπεῖν, anziché φάσθαι) espressione vd. ancora Y 250 (proprio col senso di equivalenza di discorsi in opposizione); ρ 584; τ 98; ω 262 (tutte e tre le volte per richieste di informazioni). Come si vede, la situazione non è molto diversa da quella presupposta dal 'dire *mythoi* l'uno all'altro', visto prima.

[46] Esemplare l'assemblea dei Troiani nel libro H dell'*Iliade*: Antenore, temendo il danno che può venire al suo popolo dall'avere infranto il patto sacro stipulato con gli Achei, propone di restituire Elena a Menelao (vv. 348-53); Paride si limita a dire che queste proposte non gli sono 'gradite' e che Antenore sa dire un *mythos* migliore di questo; comunque, egli non restituirà Elena ma, caso mai, solo le ricchezze che ha portato via dalla casa di Menelao con in più, per risarcimento, ricchezze proprie (vv. 357-64); Priamo invita tutti a far prendere il pasto all'esercito e ad inviare un messaggero ai nemici per riferire la proposta di Paride (restituzione delle ricchezze) e di chiedere una tregua per la raccolta dei morti (vv. 368-78). Quindi l'assemblea si scioglie. Si veda anche lo svolgimento dell'assemblea dei parenti dei pretendenti uccisi, in ω 421 ss.

blocco[47].

In questo mondo in cui ci si esprime su azioni o norme da considerare valide piuttosto che sulla verità di proposizioni, ciò che è ritenuto importante è che gli *epea* o i *mythoi* (che pure, come si è visto, devono essere eticamente accettabili) siano efficaci sul piano pratico[48]. È significativo che Nestore, in I 56, dica a Diomede (il quale ha ribadito, contro Agamennone, la sua volontà di continuare la guerra ma senza dire cosa bisogna fare): «ma non sei giunto al termine dei *mythoi* (ἀτὰρ οὐ τέλος ἵκεο μύθων)», e integri personalmente, di seguito, questa mancanza. Lo stesso Nestore, in B 342 s., critica il contendere (ἐριδαίνω) con *epea* anziché curarsi della guerra e, subito dopo, propone il da farsi ad Agamennone il quale commenta: «ancora una volta, o vecchio, tu vinci (νικᾷς) nell'assemblea i figli degli Achei» (v. 370). In O 283 s., si dice di Toante che «pochi degli Achei lo vincevano (ἐ... νίκων) nell'assemblea, quando i giovani gareggiano nei pensieri-parole (ἐρίσσειαν περὶ μύθων)». Il Martin[49] interpreta questi versi in riferimento al 'genere' di disputa verbale che nei poemi sarebbe il νεῖκος («cutting words»). A me sembra però che essi si riferiscano, piuttosto, al tentativo, da parte dei giovani, di dire ciò che avrebbe riscosso l'approvazione degli altri - in particolare dei guerrieri dotati di alto *status* - parlando in modo adeguato a come la tradizione vuole e trovando al contempo la soluzione di problemi pratici. Prima di lodare il comportamento di Neottolemo anche nell'azione di guerra, Odisseo precisa che pure nei consigli egli «sempre per primo parlava e non sbagliava *mythoi*: solo Nestore simile agli dei ed io lo vincevamo (νικάσκομεν)» (λ 511 s.). Proprio su questa sua capacità ha dubbi Telemaco che è andato a trovare Nestore per chiedergli notizie del padre: «come mi rivolgerò a lui? Non sono esperto di *mythoi pykinoi*; e d'altra parte è vergogna (αἰδώς)[50] che un giovane interroghi un vecchio» (γ 22 s.). Questi *mythoi* che Telemaco poi pronuncerà, destando l'ammirazione di Nestore - «certo sono simili i tuoi *mythoi* (*scil.*: a quelli di Odisseo); e non si immaginerebbe che un uomo giovane pronunci (μυθήσασθαι) parole tanto simili (*scil.*: a quelle del padre)» (γ 124 s.) -,

[47] Del resto, un parere è sbagliato nella sua interezza perché rappresenta il momento in cui «Zeus tolse il senno» (φρένας ἐξέλετο Ζεύς: T 137; cf. H 360; I 377; M 234; Σ 311). In π 371-92, vengono proposti in alternativa due 'blocchi' di *mythoi* dallo stesso personaggio (cf. v. 387: «ma se a voi questo *mythos* non piace, bensì volete...». Anfinomo, quando i Proci devono decidere se uccidere Telemaco, dà parere contrario, ma chiede che, eventualmente, la questione si dirima interpellando la volontà divina e rimettendosi ad essa (vv. 400-05).

[48] Vd. ad es. E 715; I 309-10; Σ 324; T 107; etc.

[49] Martin, 68 ss.

[50] Telemaco, pensando che è *aidos* che un giovane interroghi un vecchio, esprime certamente un valore corrente, ma Atena gli ha già precisato che, nel caso specifico, la norma va se non ridefinita almeno 'mitigata' per le esigenze legittime che ha un figlio di chiedere informazioni sul padre scomparso: «Telemaco, non bisogna affatto che tu abbia *aidos*: infatti per questo hai attraversato il mare, per sapere del padre, dove lo nascose la terra e quale destino incontrò» (γ 14-6). Risulta qui chiaro come le concrete norme etiche siano meno rigide di quel che solitamente noi crediamo; sicuramente sono meno rigide delle nostre astratte regole logiche.

consistono nelle risposte che il giovane ha dato alle domande iniziali di Nestore (vv. 71-4): con esse egli dichiara la propria identità e lo scopo della visita (cioè la ricerca di informazioni sul padre: vv. 79-95), e aggiunge la preventiva richiesta, fatta in nome di eventuali benefici che mai Odisseo avesse compiuto nei riguardi di Nestore, che non gli si taccia, «per pudore o pietà», la verità ma gli si parli in modo sincero (vv. 96-101). Le parole di Telemaco, allora, saranno *pykinoi*, cioè 'fitte' perché caratterizzate dalla loro aderenza alle norme della discussione con una persona più anziana e, contemporaneamente, da una precisione analitica che è capace anche di prevedere, e quindi eliminare, le motivazioni che potrebbero indurre l'interlocutore a non dire tutto ciò che sa, sicché quest'ultimo è 'costretto' - si tratta di una costrizione etica, naturalmente - a dare le informazioni che, eventualmente, possiede[51]. Correttezza etica e capacità di raggiungere lo scopo sembrano qui, ma anche in altri luoghi[52], essere le caratteristiche dei *mythoi pykinoi*, fitti come gli *epea* di Odisseo, «simili a fiocchi di neve (νιφάδεσσι) invernali», per i quali nessuno poteva gareggiare (ἐρίζειν) con lui[53]. Per tutto ciò, quindi, non si può certo dire che nelle assemblee militari omeriche «la parola è uno strumento di dominio sugli altri, una prima forma di retorica»[54]: lì, quando si discute, non si tratta di imporre mediante l'arte del discorso la propria volontà, bensì di mostrare, anche nella parola, la propria superiorità che consiste nella capacità di trovare la soluzione eticamente accettabile per un problema concreto.

Gli elementi fin qui rintracciati - importanza della tradizione e dell'*auctoritas* del parlante - sono presenti anche nei casi in cui, nel corso della discussione, vengono fuori soluzioni originali. Odisseo, proponendo ad Achil-

51 I *mythoi pykinoi* di Telemaco, in sostanza, riescono anche a 'coprire' tutte le possibilità eticamente lecite che l'interlocutore avrebbe di non rispondere adeguatamente alle esigenze di chi domanda. L'aggettivo *pykinos* si riferisce, appunto, a ciò che è così folto da non permettere che nulla lo attraversi (cf. τ 439-42: «là, nella macchia fitta (πυκινῇ) un grande cinghiale aveva la tana. Né l'umida forza dei venti soffianti l'attraversava, né il sole avvampante la penetrava con i raggi, né mai passava la pioggia, tanto era folta (πυκνή)».

52 Vd. anche H 375-78 (proposta ai nemici di fermare la guerra per bruciare i morti); Λ 788 (consiglio che Patroclo avrebbe dato, in quanto più anziano, ad Achille); Ω 75 (suggerimento perché Achille possa ricevere i doni da Priamo e liberare Ettore); Ω 744 (qualcosa che Ettore, morendo nel suo letto, avrebbe detto ad Andromaca per ricordarsene sempre).

53 Cf. Γ 222 s. Che qui si alluda al fatto che la neve cade fitta (come la parola di Odisseo, appunto) lo prova, mi pare, l'espressione πυκινὸν νέφος che ricorre altre volte (E 751; Θ 395). In Γ 202, immediatamente prima del racconto di Antenore, culminante appunto nel paragone degli *epea* di Odisseo con i fiocchi di neve, Elena aveva presentato il Laerziade come εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά. L'analisi dei vv. 222 s., in una prospettiva che privilegia lo studio delle strategie retoriche, è stata condotta di recente da U. Lesi, *Odisseo eroe della retorica nel terzo libro dell''Iliade'*, Lexis 11, 1993, 1-21, part. pp. 10 ss.; la sua conclusione è che «la neve scende inesorabilmente sugli ascoltatori, senza che possano in alcun modo ripararsi; essi subiscono, e non vi è alcun moto di reazione. L'eloquenza di Odisseo ha infatti raggiunto il suo obiettivo, quello di annullare quel rapporto dialogico, sempre presente nelle assemblee omeriche, tra l'oratore e l'assemblea, che si fa sentire approvando o contestando chi ha la parola» (*ibid.* 19 s.).

54 Detienne, 71.

le, impaziente di tornare in battaglia dopo la morte di Patroclo, di non farlo prima di avere fatto pranzare i soldati già stanchi, dà al proprio consiglio un analogo fondamento: «tu sei più forte di me e non poco migliore con la lancia, ma io ti potrei superare di molto per senno, poiché sono nato prima e so molte più cose: perciò il tuo cuore si sottometta ai miei *mythoi*»[55]; qui segue anche l'esplicitazione del motivo pratico per cui bisogna che Achille faccia come Odisseo dice, e le argomentazioni sono le stesse di quelle che l'eroe ha fornito già prima e che Achille ha semplicemente 'snobbato' - cioè: che non si può combattere di continuo e a stomaco vuoto (cf. T 155 ss. e 221 ss.) -, ma con l'importante modificazione che, adesso, esse vengono 'combinate' con alcune considerazioni sul trattamento che il rituale prevede per i morti (vv. 225 ss.), sicché si offre una ragione che tiene conto anche delle esigenze esposte da Achille, il quale vuole entrare subito in guerra proprio per vendicare la morte di Patroclo (vv. 203 ss.). L'importanza della tradizione è evidente perfino nella discussione di Ξ 42-132, in cui i discorsi, come è stato correttamente affermato, «sind zunächst dadurch miteinender verbunden, dass in ihnen, anders als in den übrigen Reden, definitive Vorschläge zur Lage gemacht werden, d.h. diese Reden sind es, die die Entwicklung der eigentlichen Beratung weitertreiben»[56]. Nel momento in cui i Troiani incalzano ed hanno la meglio, si incontrano Diomede, Odisseo ed Agamennone feriti e Nestore. Agamennone confessa di temere che si stia realizzando la minaccia di Ettore di dar fuoco alle navi degli Achei (vv. 42-51); Nestore, a sua volta, ricapitola i danni subiti e poi invita a pensare come porvi rimedio evitando che i capi feriti tornino a combattere (vv. 53-63). Quindi Agamennone, ribadendo sconfortato che Zeus evidentemente ha deciso di dare la vittoria ai Troiani, propone di cominciare a mettere in mare le navi aspettando che giunga la notte, quando presumibilmente i nemici smetteranno di combattere, per completare l'operazione e fuggire, che è azione non biasimevole quando si rischia la disfatta (vv. 65-81). Odisseo subito lo offende (vv. 84 s.) e nega la consonanza delle sue parole col ruolo di «scettrato» e di chi «sapesse dire nel suo cuore cose adatte» (ἄρτια βάζειν, vv. 92-3), poi lo rimprovera (ὄνομαι, v. 95) per il suo pensiero: «tu inviti, mentre ferve la guerra e l'urlo, a trascinare in mare le navi dai bei banchi, *affinché* (ὄφρα) ancor più ai Troiani, che già sono vittoriosi, si realizzino i voti e su noi pesi rovina profonda: *infatti* gli Achei, se trasciniamo in mare le navi, non sopporteranno la guerra, ma volgeranno lo sguardo indietro e desisteranno dalla lotta, e là il tuo consiglio sarà rovinoso, o capo di popoli» (vv. 96-102). Qui Odisseo mostra le implicazioni - e non è modo di argomentare molto diffuso nei poemi - della proposta di Agamennone sul pia-

55 T 217-20. Che essere utile in guerra con la *boule* e i *mythoi* sia prerogativa specifica dei vecchi è detto esplicitamente in Δ 323; cf. anche η 156 s.

56 Lohmann, 139; vd. anche *ibid.* 141: «Die Bezeichnung "Diskussion" passt wohl an keiner Stelle der Ilias so gut wie hier». In entrambi i casi lo studioso si riferisce, principalmente, ai discorsi di Nestore (vv. 53-63), di Agamennone (vv. 65-81) e di Diomede (vv. 110-32), ma qui vale la pena, come si vedrà, considerare anche l'intervento di Odisseo ai vv. 83-102, e la replica di Agamennone ai vv. 104-08.

no concreto; è interessante notare però che il suo interlocutore non sembra tenere gran conto di questa critica ma concentrarsi, piuttosto, su quelle di carattere 'etico' che colpiscono il suo ruolo: «O Odisseo, molto mi tocchi nel cuore col penoso rimprovero, ma io non voglio, se essi non vogliono, che i figli degli Achei trascinino in mare le navi dai bei banchi. Ordunque, vi sia qualcuno, giovane o vecchio che dica un piano migliore di questo: ne sarò lieto» (vv. 104-08). Infine si fa avanti Diomede, i cui consigli verranno poi accettati (v. 133): egli prima provvede a darsi l'autorità di cui ha bisogno data la sua giovane età (vv. 111 s.) vantando a lungo la propria genealogia (vv. 113-25), così da potere concludere: «perciò non potrete, dicendo che sono vile e dappoco, disprezzare il *mythos* proferito che io dico bene» (vv. 126 s.); e quindi propone ai suoi interlocutori di ritornare - come il loro ruolo di guerrieri vuole - nella battaglia, limitandosi però, dato le loro ferite, ad incitare i soldati senza prendere parte attiva alla guerra (vv. 128-32). Anche qui, dunque, il discorso corretto risulta essere quello che è concretamente utile e al contempo rispettoso delle norme che la tradizione impone.

Il nesso: ovvero la lingua fuori del contesto comunitario

Nell'isola Ogigia - protesta Atena col padre Zeus, preoccupata per la sorte del suo protetto Odisseo - Calipso trattiene l'eroe che desidera tornare in patria: «sempre con molli e carezzevoli *logoi* lo incanta, perché di Itaca si dimentichi» (αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι / θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται) (α 56 s.); Patroclo incontra Euripilo ferito e lo accompagna alla sua tenda e «mentre Achei e Troiani combattevano intorno al muro, lontano dalle navi, egli stava nella tenda dell'amabile Euriloco e lo rallegrava (ἔτερπε) con *logoi*, e sulla molesta ferita spargeva farmaci, rimedio dei neri dolori» (O 390-94)[57].

Nonostante siamo ancora in ambito omerico, tutto ciò che ho detto prima a proposito delle modalità del parlare e discutere nei poemi non sembra valere più per i casi appena citati, in cui compare il vocabolo *logos*. Attestato in Omero solo in questi due casi, di fronte alle decine di presenze di *mythos* e di *epos*, in nessuno di essi usato per introdurre un discorso diretto, il *logos* non è il 'pensiero-parola' né la 'parola detta' tipici del mondo epico, e per questo esso vi occupa un posto del tutto marginale. E dunque, anche qui: cos'è un

[57] Nell'*Inno ad Hermes*, di epoca più tarda rispetto ai poemi, forse addirittura del V sec. a.C., viene riportato un lungo dialogo tra Apollo che, giustamente, accusa il neonato Ermes di avergli rubato una mandria di vacche, e il dio ladro che, mentendo, nega di essere colpevole: le sue ultime parole, dopo che Apollo lo ha fatto prigioniero, sono: «davvero mi perseguiti, così adirato per le vacche? Ahimé, potesse andare in malora la stirpe delle vacche: infatti non io ho rubato le tue vacche, né ho visto altri - qualunque cosa siano le vacche: certo io le conosco soltanto di nome. Rendimi giustizia e ricevila davanti a Zeus Cronide» (vv. 308-12); e poco dopo il poeta precisa che «l'uno, dicendo la verità non ingiustamente tratteneva per le vacche Ermes glorioso; invece l'altro, il Cillenio, con arti e carezzevoli *logoi* (τέχνησίν τε καὶ αἱμυλίοισι λόγοισιν) voleva ingannare il dio dall'arco d'argento» (vv. 315-18).

logos? Per rispondere alla domanda, bisognerà questa volta riconsiderare globalmente il valore degli altri vocaboli imparentati con λόγος.

È stato rilevato numerose volte che la radice *leg-*, di λέγω, λόγος etc., ha il valore originario di 'raccogliere'[58], lo stesso del latino *legere*. Tanto vecchi quanto nuovi studi intendono questo 'raccogliere' - a mio parere non convincentemente - come «prendere con ordine le cose che da un determinato punto di vista sono simili»[59], ovvero come un «raccogliere degli oggetti da disporre o da utilizzare in un certo modo o per certi fini»[60]: sempre viene inoltre sottolineato - e questa volta correttamente - che questo 'raccogliere' implica un criterio di scelta relativo all'oggetto stesso della raccolta. Senza volere qui passare ancora una volta in rassegna tutti gli usi omerici di λέγω e dei suoi composti e derivati, ricorderò che i valori ad essi solitamente assegnati sono quelli[61] di 'raccogliere', 'enumerare-raccontare' da cui il passaggio a 'dire' (λέγειν), 'raccogliere-scegliere', 'annoverare-contare', 'stare a parlare-ciarlare' (λέγεσθαι), 'raccogliere-prendere scegliendo' (ἀλλέγειν), 'dialogare con se stessi-parlare fra sé e sé' (διαλέγεσθαι), 'raccogliere' (ἐπιλέγεσθαι), 'enumerare-narrare' (καταλέγειν), 'scegliere-prescegliere' (προλέγειν), 'rivolgersi-indirizzarsi' (προσλέγειν), 'preoccuparsi-prendersi cura' (ἀλέγω, ἀλεγίζω), 'preparare-predisporre' (ἀλεγύνω), 'raccogliere' a cui rinvia παλίλλογος, 'narrare-parlare' a cui si riallacciano μαψιλόγος e μυθολογεύω, e 'disprezzare' (ἀλογεῖν). Ora, a me pare che se di 'raccogliere' si deve parlare per la nozione sottostante a questo insieme di vocaboli, esso deve essere inteso nel senso di 'connettere l'uno con l'altro elementi scelti sulla base di un qualche criterio'; credo, in sostanza, che, rispetto all'interpretazione corrente, bisogna sottolineare in *leg-* l'idea di «mettere insieme (in nesso, in rapporto) un elemento con un altro»[62], piuttosto che di «prendere con ordine...»[63]. Il motivo per cui tutti gli studiosi hanno considerato rilevante la nozione dell'ordine (sia

58 Ad es. ossa: Ψ 239; pietre: σ 359.

59 Così A. Debrunner, Λέγω *A1*, in *GLNT*, VI, col. 205, rifacendosi ad E. Hofmann, *Qua ratione* ἔπος, μῦθος, αἶνος, λόγος *et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint*, Diss. Göttingen 1922, 77.

60 G. Messina, ΛΟΓΟΣ *come archetipo dell'idea di ragione nell'esegesi delle fonti del pensiero arcaico*, GM 12, 1990, 385-413, part. p. 388.

61 Seguo l'ordine di Messina, 389-92.

62 Esichio e Fozio andavano in questa direzione, mi sembra, quando chiosavano λέγειν, tra l'altro, con οἰκοδομεῖν.

63 Che il Debrunner con la sua definizione sopra citata non usi l'espressione 'con ordine' per alludere all'idea di 'connessione' è chiaro anche dalla sua ulteriore precisazione del concetto di 'raccogliere' espresso dalla radice di λεγ-: «il concetto comprende perciò due aspetti: 1. La successione delle cose, la loro ripetizione, 2. il giudizio, una cernita logica. In λέγω e λόγος ambedue questi aspetti sono ampiamente sviluppati» (Debrunner, coll. 205 s.). Sul secondo aspetto, considerato però come scelta dipendente da un qualche criterio, come ho già detto, non sembra nemmeno a me che possano esserci dubbi (per un esempio esplicito vd. Ψ 239 s.: ὀστέα Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο λέγωμεν / εὖ διαγιγνώσκοντες· ἀριφραδέα δὲ τέτυκται, «raccogliamo le ossa di Patroclo Meneziade riconoscendole bene: sono ben distinte»).

come successione che come disposizione), è dovuto - credo - ad una non corretta interpretazione dell'idea del 'contare' (numericamente) che è infatti tra i significati normalmente assegnati a λέγω-λέγεσθαι. Ora c'è da dire che Omero conosce già i termini ἀριθμέω, 'contare', e ἀριθμός, 'numero': sarà pertanto necessario chiarire la differenza tra la sfera semantica del termine che ci interessa e quella di questi ultimi. A questo scopo particolarmente interessanti risultano alcuni passi in cui parole di entrambe le radici risultano accostate - essi sono tra l'altro proprio i passi in cui gli studiosi si sentono obbligati ad assegnare a *leg-* il valore di 'contare, enumerare'[64].

Il luogo principale che viene di solito citato per λέγω = 'contare'[65] è δ 450-52. Qui Proteo, il Vecchio del mare, a cui Menelao e i suoi compagni, travestiti da foche, tendono un agguato, è appena uscito dal mare e si reca nel punto in cui le foche - tra cui anche quelle false - stanno distese, per coricarsi in mezzo ad esse. È lo stesso Menelao a raccontare quel che avviene: «A mezzogiorno il Vecchio uscì dal mare e trovò le foche pingui, e le passava tutte in rassegna (πάσας δ' ἄρ' ἐπῴχετο)», e subito aggiunge: λέκτο δ' ἀριθμόν· / ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν (...); il senso generale di queste due ultime espressioni è chiaro, ed è certamente quello che tutte le traduzioni rendono: «e le (ri-)contò; e contava noi per primi fra i mostri», ma è proprio la nozione specifica di 'contare' che esprime qui il verbo λέγομαι-λέγω? Non credo: piuttosto essa viene attribuita a λέκτο a causa della presenza del sostantivo ἀριθμός 'numero',[66] e poi trasferita anche al semplice λέγε, di diatesi attiva e privo del termine ἀριθμός. Il significato del solo λέκτο che, eventualmente, assume il valore di 'contare' insieme al suo accusativo ἀριθμόν, deve dunque essere diverso e deve essere legato in qualche modo a quello dell'attivo λέγε. Se proviamo ad assegnare a λέγομαι-λέγω il significato già detto di 'connettere per sé-connettere', cioè 'mettere in rapporto', ne deriva che Proteo 'connette (per sé)' il numero delle foche e per primi 'connette' Menelao e i suoi compagni. Abbiamo la possibilità di confrontare questi versi in cui è detto cosa fece il Vecchio del mare, con quelli in cui Eidotea, sua figlia, preannuncia a Menelao, appunto, il comportamento del padre; i versi, che si riferiscono quindi allo stesso fatto (ma in quanto soltanto previsto), dicono: φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν· / αὐτὰρ ἐπὴν πάσας πεμπάσσεται ἠδὲ ἴδηται, κτλ. (δ 411 s.), «innanzitutto conterà le foche e le passerà in rivista; ma dopo che tutte le abbia contate a cinque a cinque e vedute, etc.». Può aiutare, per la soluzione del nostro problema, capire cosa significa quel 'contare a cinque a cinque' (πεμπάζομαι) che viene

[64] Questo sarebbe tra l'altro il valore originario, come testimonierebbe il fatto che «on a dans d'autres langues des ex(emples) du passage de 'démontrer, énumerer' à 'dire'» (Fournier, 58).

[65] Vd., ad es. ancora Fournier, 55; Debrunner, col. 207 e Messina, 309; nonché le traduzioni più in uso.

[66] P. Chantraine, *Grammaire homérique. I. Phonétique et morphologie*, Paris 1958³, 384, probabilmente sempre per lo stesso motivo, interpreta il verbo «au sens transitif de 'passer en revue'», pur riconoscendo che ciò «semble exceptionnel».

qui menzionato. Esso mi sembra che alluda precisamente alle modalità di numerazione proprie delle civiltà prive di scrittura, le quali, in presenza di una moltitudine di oggetti da contare, accelerano l'operazione procedendo ad un conteggio basato su un 'prelievo' a colpo d'occhio di un piccolo numero di oggetti[67]. In una situazione di questo genere la procedura del contare, come si vede non è semplice né immediata, e il 'contare' in senso proprio, ἀριθμέω, riguarderà la totalità dell'operazione e non le sue singole fasi (πεμπάζομαι), sicché il semplice λέκτο ἀριθμόν si riferirà alla connessione delle singole 'cinquine'[68]. Della complessità di tale operazione, divisa in diverse parti, abbiamo prova (anche se con un numero diverso), ad es., in B 123-30 in cui Agamennone dice: «seppure, infatti, volessimo, Achei e Troiani, dopo aver fatto giuramenti leali, contarci entrambi (ἀριθμηθῆναι ἄμφω): i Troiani che hanno sede qui 'connettersi' (λέξασθαι), e noi Achei ci ordinassimo dividendoci in decine (ἐς δεκάδας διακοσμηθεῖμεν), e scegliessimo un uomo dei Troiani per mescere vino ad ognuna, molte decine resterebbero senza coppiere. Di tanto io dico che i figli degli Achei sono più dei Troiani che abitano nella città». Per contare quanti di più sono gli Achei dei nemici, non basta appaiare uno degli uni e uno degli altri perché, in tal caso, il numero di quelli senza un avversario sarebbe totalmente indeterminato; invece, con l'operazione descritta, gli Achei 'in più' sarebbero già ordinati in gruppi di dieci più facilmente contabili anche con un colpo d'occhio. Inoltre se, come mi pare credibile, c'è un qualche rapporto di analogia tra l'azione degli Achei (διακοσμηθεῖμεν) e quella dei Troiani (λέξασθαι), allora si potrà dire che, come i primi si ordinano per decine, così anche i secondi non semplicemente 'si raccolgono', ma si raccolgono in una connessione di uno con un altro, sì che uno di essi alla volta possa essere destinato a fare da coppiere ad un gruppo di dieci Achei; la connessione degli elementi è il momento di una conta che

67 Vd. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977, tr. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1990, 22: «la maggior parte dei LoDagaa [popolazione del Ghana settentrionale] era più svelta nel contare grosse somme di cauri [monete di conchiglia]. Invero, il mio metodo provocava qualche divertimento poiché il mio modo di muovere le conchiglie, a una a una, veniva giudicato tutt'altro che pratico (...). Se si pensa che una normale ricchezza della sposa ammonta a 20.000 cauri, si capisce che il conteggio può diventare un procedimento dispendioso in termini di tempo. I LoDagaa stessi avevano un modo particolare di 'contare cauri' (*libie pla soro*) che consisteva nel muovere prima un gruppo di tre, poi di due, fino a formare un mucchio di cinque conchiglie. Oltre ad essere una frazione di venti, che costituiva la base di calcoli più elevati, cinque era un numero che una persona poteva verificare con un'occhiata mentre sospingeva di nuovo la mano in avanti per raccogliere il successivo gruppo di cauri». Sul conteggio per gruppi di cinque (adoperato anche per animali in gregge) vd. G. Calame-Griaule, *Ethnologie et language. La parole chez les Dogon*, Paris 1965, 122, 130, 183, 208.

68 Del conteggio per 'cinquine' resta traccia non solo nel verbo πεμπάζομαι (attestato anche più tardi, per es. in Aesch. *Eum.* 748), ma anche nel termine πεμπαστάς, «che numera a cinque a cinque» [in realtà usato ormai non più in senso proprio, bensì per 'contare' in generale (vd. Aesch. *Pers.* 980)]. Forse a questo tipo di conteggio è dovuto il fatto che talvolta, in Omero, i guerrieri vengono presentati (con l'esplicitazione del numero o col semplice elenco dei loro nomi) a gruppi di cinque: vd. ad es. M 87 e Ξ 425 s.

prevede, questa volta, una visibilità dei singoli elementi dell'insieme dei Troiani nella loro concatenazione - perché è ad uno ad uno che essi verranno 'distaccati' dall'insieme: ma non è la loro 'successione', temporale o spaziale, che viene pertinentizzata, bensì il loro 'nesso', il loro 'rapporto'[69].

Quando Odisseo, dopo la strage, rivolto ad Euriclea, dice ἀλλ' ἄγε μοι σὺ γυναῖκας ἐνὶ μεγάροις κατάλεξον, / αἵ τέ μ' ἀτιμάζουσι καὶ αἳ νηλίτιδές εἰσιν (χ 417 s.), egli non è interessato al numero delle serve fedeli e di quelle infedeli (nonostante la nutrice, nella sua risposta che inizia con l'espressione ἀληθείην καταλέξω, v. 420, parli di 50 ancelle, «dodici delle quali giunsero a sfrontatezza», v. 424): per la sua vendetta, uccisi già i pretendenti, esso non è un problema e perciò egli vuole che per lui Euriclea 'connetta completamente'[70], cioè metta in un loro rapporto di concatenazione «quelle che mi disonorano e quelle che sono innocenti»; diversamente, per la preparazione della strage dei Proci, che sono uomini e pericolosi, egli aveva chiesto informazioni più precise a Telemaco: «orsù connettimi completamente (μοι... κατάλεξον, «metti per me in rapporto di concatenazione») i pretendenti, contandoli (ἀριθμήσας), per sapere quanti (ὅσσοι) e quali (τίνες) uomini sono: e poi, meditando nel mio animo glorioso, rifletterò se potremo contrapporci noi due soli senza altri o se dovremo cercare anche altri» (π 235-39).

La 'connessione', il λέγειν, è completamente astratta dall'ordine di successione, che anzi è tutto da decidere: nei due elenchi appena citati si potrebbero menzionare prima quelli che vengono menzionati dopo e nulla cambierebbe. In ι 14, quando inizia a narrare le sue avventure ai Feaci, Odisseo si chiede: «quale per prima e quale per ultima 'connetterò'?» (τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω;). Ciò che importa è che, in un modo o in un altro, il racconto risulti 'connesso', non che rispecchi l'ordine in cui i fatti sono avvenuti. Ciò spiega perché si può chiedere di καταλέγειν anche cose semplici: ad esempio, Atena, nei panni di Mente, chiede a Telemaco: «orsù dimmi (εἰπέ) questo e 'connetti' (κατάλεξον) senza torcere se veramente tu, così grande, sei figlio di Odisseo» (α 206 s.); Penelope chiede che l'*eidolon* che le è apparso in sogno 'connetta' «se [*scil.*: Odisseo] vive ancora e vede la luce del sole o ormai è morto ed è nelle case dell'Ade» (δ 833 s.): non si chiede necessariamente una risposta articolata, bensì semplicemente una risposta che non divaghi ma che sia in immediata connessione con la

69 Si può cogliere in questo modo la differenza tra λέγω ed ἀγείρω che rinvia pure all'idea di 'raccogliere', 'radunare' - ma in una massa indifferenziata, cioè di cui sfugge (o non viene considerato) il rapporto tra i singoli elementi; la famosa replica di Achille ad Agamennone che chiede un dono di risarcimento per la consegna di Criseide - λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε πολίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν (A 126) - significherà che «non si addice al popolo ri-adunare questi beni (*scil.*: il bottino prima comune, ma ormai diviso) di nuovo messi in connessione».

70 Sul preverbo κατά, che serve ad esprimere la nozione di completamento e compimento di un processo, anche espressamente nel caso di καταλέγω, vd. P. Chantraine, *Grammaire homérique, II, Syntaxe*, Paris 1953, 112. Dunque, dato che il valore fondamentale del verbo composto continua ad essere lo stesso di quello semplice, ai fini del mio discorso esso è utilizzabile allo stesso modo.

domanda. Quello che è il 'pensiero-parola' (*mythos*) di qualcuno, può prendere pure la forma del καταλέγειν, se si guarda alla sua strutturazione[71] (e la strutturazione, come si è sopra visto, prevede una scelta) e, particolarmente ma non esclusivamente, se contiene quello che a noi appare come un elenco[72]; ma non mi pare che ci siano dubbi che i concetti espressi dalle due radici siano nettamente distinti, come mostra esemplarmente anche λ 370-76: «Orsù dimmi questo e 'connettilo' (κατάλεξον - sul piano della coerenza di ciò che viene detto) senza torcere; se hai visto qualcuno dei divini compagni che con te vennero a Troia e lì seguirono il loro destino. La notte è ben lunga, interminabile, nel palazzo non è l'ora di dormire; e tu 'connettimi' (λέγε) le tue imprese straordinarie. Anche fino all'alba splendente rimarrei, quando tu sopportassi di esprimere (μυθήσασθαι - sul piano del soggetto che parlerà) le tue pene nella sala».

Che il 'nesso' espresso da *leg-* sia del tutto astratto, si ricava anche dal fatto che, se per lo più esso è di congiunzione[73], all'interno di un periodo strutturato paratatticamente, a volte può essere anche di disgiunzione o di subordinazione condizionale, come nella formula iliadica ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;[74], presente quasi sempre in contesti in cui l'animo dell'eroe si formula ('si connette in contrapposizione', δια-λέγομαι) due diverse ipotesi di comportamento, introdotte sintatticamente da εἰ μὲν..., εἰ δὲ...[75], cercando così il rapporto tra una condizione e la sua conseguenza[76].

Credo che a questo punto si possa ritornare sugli interrogativi iniziali: cos' è un *logos*? Cosa diceva Calipso a Odisseo, «perché si scordasse di Itaca», o Patroclo ad Euripilo ferito mentre lo curava? Per quest'ultimo caso, si richiama di solito[77] il passo di Λ 643 in cui Nestore e Macaone ferito, dopo

71 Come avviene per quello di Odisseo ai Feaci, per il quale Alcinoo lo loda: μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας / πάντων Ἀργείων σέο τ' αὐτοῦ κῆδεα λυγρά (λ 368 s.); o quello di Elena: καὶ μύθοισι τέρπεσθε· ἐοικότα γὰρ καταλέξω (δ 239); in quest'ultimo caso viene specificato che il *katalegein* è frutto di una scelta rispetto a ciò che si potrebbe *mytheisthai*: πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω (v. 240).

72 Come quello di Odisseo, che Agamennone commenta così: χαίρω σεῦ, Λαερτιάδη, τὸν μῦθον ἀκούσας· / ἐν μοίρῃ γὰρ πάντα διίκεο καὶ κατέλεξας (T 185 s.).

73 Ciò fa sì che in contesti 'numerici', esso possa oggi (ma vd. già Hesych. ε 2039 L. ἐλέχθη· ἠριθμήθη) essere confuso con il conteggio: vd. Γ 188: καὶ γὰρ ἐγὼν ἐπίκουρος ἐὼν μετὰ τοῖσιν ἐλέχθην, lett.: «e infatti essendo alleato fui 'connesso' tra loro»; ι 335: τέσσαρες, αὐτὰρ ἐγὼ πέμπτος μετὰ τοῖσιν ἐλέγμην, «quattro, ed io quinto fui 'connesso' tra loro».

74 Λ 407; P 97; Φ 562; X 122 e 385.

75 Senza alcuna sostanziale differenza, solo in Λ 407 la formula è preceduta dall'espressione μέγα μὲν κακὸν αἴ κε..., τὸ δὲ ῥίγιον αἴ κεν... Per il nesso di disgiunzione vd., invece, X 385, dove la formula è usata da Achille che, dopo avere ucciso Ettore, esorta gli Achei a fare il giro della rocca di Troia, «per conoscere l'intenzione dei Troiani -quale hanno - se (ἢ) abbandoneranno l'alta città, una volta morto costui, oppure (ἦε) desiderano resistere, pur non essendoci più Ettore» (vv. 382-84).

76 Riferendosi ai passi di Φ 556-65 e X 99-125, al cui interno compare la formula in questione, Chantraine, *Grammaire Homérique*, *Syntaxe*, 362 ha parlato, indicativamente, di «souplesse de la syntaxe».

77 Vd. ad es., J. Wackernagel, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1970², 221 n. 1

avere bevuto insieme, μύθοισιν τέρποντο πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες; credo, però, che esso non possa essere considerato un 'luogo parallelo', dato che qui i due personaggi si rallegrano entrambi rivolgendosi l'uno all'altro, mentre in O 393 è il solo Patroclo a rallegrare Euripilo. Quanto a Calipso, se i suoi *logoi* mirano a convincere Odisseo a restare con lei con la promessa di «farlo immortale ed immune da vecchiaia per sempre»[78], essi potrebbero comprendere parole come quelle ultime pronunciate prima della partenza, in ε 203-13[79]: «Laerziade divino, Odisseo ingegnoso, così subito adesso vuoi tornare a casa e alla terra patria? Ebbene, salute! Ma se sapessi nel tuo animo quanti affanni è destino che tu soffra, prima di giungere alla terra patria, subito rimanendo qui con me custodiresti questa casa e saresti immortale, benché desideroso di rivedere la sposa che sempre brami ogni giorno. Ma certo io mi vanto di essere non inferiore a quella nel corpo e nella figura, poiché non è possibile che le mortali gareggino con le immortali nel corpo e nell'aspetto». Dunque, di nuovo, cos'è un *logos*? O forse meglio - dato che la parola compare al plurale: cosa sono dei *logoi*? Sulla base di quanto detto sopra, essi dovrebbero essere delle 'connessioni', connessioni di parole, giri di frase, nessi sintattici[80]: insomma, 'forma'[81], non 'contenuto'. Né Patroclo né Calipso parlano per esprimere un loro immediato pensiero, entrambi si preoccupano piuttosto di ciò che deve accadere nell'animo del loro ascoltatore, entrambi parlano per distrarre da un contesto - il primo per dis-trarre Euripilo dal dolore, cioè dalla sua condizione di ferito, la seconda per dis-trarre Odisseo dall'idea del ritorno ad Itaca e dalla sua condizione di marito[82]: in entrambi i casi, non solo i locutori non sono con i *logoi* nello stesso rapporto di immediatezza in cui erano i dicitori di *mythoi*, non solo si è ben consapevoli dell'opera di scelta e di connessione delle proprie parole e frasi, ma anche si prende coscienza del potere che attraverso i nessi del linguaggio - attraverso la decontestualizzazione di quest'ultimo - si può esercitare sugli altri. Con i *logoi* di Patroclo e di Calipso - ancor più con quelli del piccolo ladro Ermes dell'inno omerico

e G.S. Kirk, *The 'Iliad': A Commentary*, IV, books 13-16 by R. Janko, Cambridge 1992, *ad* O 393.

78 ε 136; η 257; ψ 336.

79 Il fatto che in quel caso essi venivano presentati come *mythoi* (v. 202) non osta: ciò potrebbe essere dovuto semplicemente alla funzione di introduzione del discorso diretto che i *mythoi* hanno proprio in quanto costituiscono ciò che si ha da dire, il pensiero-parola.

80 Come la maggior parte degli studiosi, Fournier, 217, sosteneva invece che in Omero la parola *logoi* designa «un récit, des histoires».

81 Forma linguistica considerata in rapporto all'effetto 'psicologico' che sortisce presso colui a cui è indirizzata, e non in rapporto all'effetto sonoro prodotto sull'ascoltatore, come era invece per *epos*.

82 Odisseo risponde a Calipso di rendersi ben conto della superiore bellezza della ninfa e tuttavia, aggiunge, «anche così voglio e desidero ogni giorno tornare a casa e vedere il giorno del ritorno» (ε 219 s.); in ι 34-6, l'eroe spiega che né Calipso né Circe riuscirono a persuadere il suo cuore «perché nulla è più dolce della patria e dei genitori, anche se uno abita in terra straniera, lontano, in disparte dai genitori, una casa opulenta».

(*HHerm.* 317) - siamo fuori di ogni contesto situazionale (nel senso che essi mirano proprio a porre fuori dalla reale situazione che l'ascoltatore vive), siamo sul puro piano linguistico, su un piano astratto (ben lontano dalla concretezza e immediatezza dei *mythoi*, le parole del soggetto, e degli *epea*, le parole dette per essere udite): ma questo avviene al livello denotativo. Invece, al livello connotativo, piuttosto che essere apprezzati per una loro qualche neutra oggettività, i *logoi* possono essere benissimo biasimati come figli dell'odiosa Contesa, fratelli di molti mali tra cui le Liti, le Menzogne e le Dispute[83]; essi, carezzevoli, albergano specificamente nell'animo di quella sorta di trappola vivente, irresistibile[84], che è la donna, insieme alle menzogne e ad un cuore scaltro[85]; ma pure gli uomini ne fanno uso, gli stessi che amano le parole oltraggiose e gli incontri furtivi[86]. I *logoi*, anche se non necessariamente troppo gravi, sono nondimeno una sorta di diversivo volto all'inganno, come quelli, ancora una volta 'carezzevoli', di Zeus che se ne serve - non viene detto come - per inghiottire la sposa Metis[87]. Essi, connessioni astratte, o se si vuole argomentazioni, lungi dal presentare considerazioni 'oggettive', sono ben altro: parole decontestualizzate, argomenti non fondati nella tradizione e nei comportamenti comunitari, mezzi femminei e invisibili consapevolmente usati per fini egoistici. Essi sono il primo apparire di una parola coscientemente individualistica.

Palermo Andrea Cozzo

[83] Cf. Hes. *Th.* 226 e 229: Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε (...) / Νείκεά τε Ψεύδεά τε Λόγους τ' Ἀμφιλλογίας.

[84] Cf. Hes. *Op.* 83: δόλος αἰπὺς ἀμήχανος.

[85] Cf. *ibid.*, 77-79: ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης / ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος / τεῦξε Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου.

[86] Cf. *ibid.*, 788 s.: φιλέοι δ' ὅ γε κέρτομα βάζειν / ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους κρυφίους τ' ὀαρισμούς.

[87] Cf. Hes. *Th.* 889-90: δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας / αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν.