

Kairós. Storia, Archeologia, Arte e Antropologia del mondo classico

1

Collana diretta da:

Prof.ssa Elisabetta Villari

(Università di Genova)

Comitato Scientifico:

Prof. Maurizio Bettini

(AMA-Università di Siena)

Prof. Umberto Bultrighini

(Università di Chieti)

Prof.ssa Cecilia d'Ercole

(EHESS-ANHIMA Paris)

Prof. François de Polignac

(EPHE-ANHIMA Paris)

Prof. Alexandros Mazarakis Ainian

(Università di Tessaglia, Volos)

Prof. Ezio Pellizer

(Università di Trieste)

Politeismi antichi

**Le rappresentazioni degli dei nel mondo greco e romano.
Miti, immagini e testi**

a cura di
Elisabetta Villari



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Seminario internazionale di Studi di Antropologia
dell'immagine del mondo antico

in collaborazione con Università di Losanna UNIL e
il centro AMA dell'Università di Siena

Photo by courtesy

Berlin Antikensammlung, Museo del Louvre, Walters Art Museum Baltimora, Bayerische Staatsbibliothek, Chiavari, Quadreria della Società Economica, MANN-Museo archeologico nazionale di Napoli, Berlin Antikensammlung, Monaco Pinacoteca dello Stato di Baviera, Topkapi Palace Library, Castello di Wawel Cracovia, Kunsthistorische Museum Vienna, British Museum Londra, Museum of Fine Arts Boston, Musée des Beaux-Arts de Lyon, Beazley Archive, Museo degli Uffizi Firenze, Museo di Palazzo Massimo alle Terme a Roma, Museo Archeologico Nazionale di Madrid, Palazzo Altemps, The New York Public Library, Palestrina Museo Archeologico Nazionale, Museo archeologico nazionale di Atene, Villa della Farnesina, The Trustees of the British Museum, Monaco Pinacoteca dello stato di Baviera, Ravenna, National Gallery of Art Washington.



*Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review
secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI*

© 2019 GUP

Gli autori rimangono a disposizione per gli eventuali diritti sulle immagini pubblicate.
I diritti d'autore verranno tutelati a norma di legge.

Riproduzione vietata, tutti i diritti riservati dalla legge sul diritto d'autore

Realizzazione Editoriale

GENOVA UNIVERSITY PRESS

Piazza della Nunziata, 6 - 16124 Genova

Tel. 010 20951558

Fax 010 20951552

e-mail: ce-press@liste.unige.it

e-mail: labgup@arch.unige.it

<http://gup.unige.it>

ISBN: 978-88-94943-94-8 (versione a stampa)



(versione eBook)

ISBN: 978-88-94943-95-5 (versione eBook)

Finito di stampare dicembre 2019



Stampato presso il
Centro Stampa
Università degli Studi di Genova - Via Balbi 5, 16126 Genova
e-mail: centrostampa@unige.it

Per gloria dell'arte e onor degli artefici

G. Vasari, *Proemio Vite*

A Frédéric

INDICE

PREFAZIONE	13
<i>Elisabetta VILLARI (UNIGE)</i>	
INTRODUZIONE	23
<i>Elisabetta VILLARI (UNIGE)</i>	
Rappresentare gli dei	23
<i>Graecia capta ferum victorem cepit</i>	28
Riferimenti bibliografici	30
PRIMA SEZIONE	
IL MONDO GRECO	
CAPITOLO PRIMO	
QUAND LE POÈTE DE L'ILIADÉ CHANTE UN DIEU QUI FABRIQUE L'IMAGE D'UN DIEU ...	37
<i>David BOUVIER (UNIL)</i>	
1.1. Image de Dieu/images des dieux	37
1.2. Le dieu artiste, sculptant l'image d'autres dieux	40
1.3. Quand le compositeur de <i>Illiade</i> rivalise avec Héphaïstos	44
Riferimenti bibliografici	49
CAPITOLO SECONDO	
IMMAGINARE I DÀIMONES: IL SINGOLARE CASO DI ATE	51
<i>Ezio PELLIZER (UNITS)</i>	
2.1. Immaginare i <i>daimones</i>	51
2.2. Il singolare caso di Ate	54
2.3. Come si producono le immagini verbali antropomorfe	57
2.4. Il monte di Cassandra	59
2.5. Conclusione	62
Riferimenti bibliografici	71

CAPITOLO TERZO	
LA 'POLITICA DIVINA' DELL' <i>ILLIADE</i>	75
<i>Giuseppe LENTINI (La SAPIENZA UNI ROMA)</i>	
3.1. Lo scandalo degli dèi omerici	75
3.2. Uomini, eroi e divinità	81
Riferimenti bibliografici	93

SECONDA SEZIONE

IL MONDO ROMANO: DIALOGO CON MAURIZIO BETTINI

CAPITOLO QUARTO	
L'IDENTITÀ DISTRIBUITA DEGLI ANTICHI DÈI	101
<i>Maurizio BETTINI (UNISI)</i>	
4.1. Alla ricerca del politeismo romano: introduzione generale	102
4.2. Antropomorfismo	102
4.3. L'identità distribuita	103
4.4. Conclusione	109
Riferimenti bibliografici	113

CAPITOLO QUINTO	
EPIFANIE DIVINE. I SENSI E LA PERCEZIONE DELLA DIVINITÀ. TRA <i>REPORT</i> LEGGENDARI E POESIA	115
<i>Micol PERFIGLI (UNISI)</i>	
5.1. Introduzione	115
5.2. Il dio è voce	117
5.3. Le forme del dio: vedere e interpretare	120
5.4. Il senso della vista: la necessaria ermeneutica del percepire	122
5.5. Il dio splende e profuma	125
5.6. Conclusioni	127
Riferimenti bibliografici	129

TERZA SEZIONE

RICONSIDERARE I POLITEISMI ANTICHI

CAPITOLO SESTO

IL POLITEISMO COME OGGETTO ‘POLITICO’ 135

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

6.1. Nel *miroir* di Omero 136

6.2. *Ceci c'est ne pas un dieu: il tradimento delle immagini* 141

6.3. I politeismi antichi 143

6.4. Politeismo/politeismi 146

6.5. La società degli dei 152

6.6. Un modello epigenetico? 155

6.7. *Νομίζειν τοὺς θεοὺς* 157

6.8. *Dike asebeias graphé asebeia* 162

Riferimenti bibliografici 168

CAPITOLO SETTIMO

ÁGALMA, XÓANON, KOLOSSÒS 173

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

7.1. Per un'antropologia delle immagini del mondo greco 174

7.2. *Ágalma* 172

7.3. *Xóanon* 190

7.4. Le metamorfosi degli antichi dei 194

7.5. Antropomorfismi di un corpo metamorfico 195

7.6. Permanenze del politeismo antico 201

Riferimenti bibliografici 207

Ezio Pellizer, ritratto di un ellenista 213

Elisabetta VILLARI (UNIGE)

SCHEDE AUTORI 217

Atena Promachos

La statua raffigurante la dea Atena incedente è stata rinvenuta con ogni probabilità nella sua collocazione originaria, tra l'intercolumnio centrale del *tablinum* della Villa dei Papiri, residenza gentilizia situata all'esterno dell'area urbana dell'antica *Herculaneum* (Ercolano), dove fu rinvenuta nel 1752. La testa, rivolta nella direzione del braccio disteso, è protetta da un elmo attico, decorato a rilievo con grifi sui lati ed una testa di Gorgone (mostro con la testa dai capelli anguiformi, decapitata da Perseo) sulla visiera. L'opera in antico doveva avere le vesti completamente dorate, in modo da imitare, attraverso il contrasto con il bianco marmoreo delle braccia, del viso e dei piedi, le sculture crisoelefantine (in oro ed avorio) comuni nel mondo greco. L'opera è stata variamente interpretata o come una copia di una statua greca del V sec a.C. o come *pastiche* romano della prima età imperiale, ma è più probabile che si tratti di una creazione del tardo ellenismo; in tal senso può essere datata per contesto ed analisi stilistica tra il terzo e l'ultimo quarto del I sec. a.C.

MANN (Museo archeologico nazionale di Napoli)



PRIMA SEZIONE
IL MONDO GRECO



CAPITOLO TERZO

LA ‘POLITICA DIVINA’ DELL’*ILIAD*E

Giuseppe LENTINI (*SAPIENZA-UNIVERSITÀ DI ROMA*)

Abstract

Pochi argomenti hanno impegnato i lettori e gli studiosi di Omero più della rappresentazione degli dèi nell’*Iliade* e nell’*Odissea*: dalle critiche di Senofane e Platone, agli allegoristi attivi già in età arcaica, per arrivare alle controversie recenti (quella ad esempio tra J. GRIFFIN e J. REDFIELD). Ripercorrendo gli aspetti salienti di queste dispute, si tenterà di mostrare come la rappresentazione degli dèi nei poemi omerici si intrecci con un tema dominante nei poemi, quello (analizzato da G. NAGY in un celebre libro) di chi sia il migliore degli Achei: le scene divine pongono degli interrogativi di importanza centrale sulla gestione delle spinte agonistiche nelle comunità umane descritte nei poemi.

3.1. Lo scandalo degli dèi omerici

La critica omerica e (di conseguenza) l’intera tradizione della critica letteraria occidentale nascono attorno alla riflessione sullo ‘scandalo’ rappresentato dagli dèi di Omero: se Senofane poté ironizzare sul loro antropomorfismo e sulla loro immoralità, il tentativo di difendere Omero in questo campo condusse, a quanto pare, alla produzione delle prime ‘monografie’ sul poeta, come quella di Teagene di Reggio; il quale si servì dell’inter-

< FIG. 1

Antoine Quatremère de Quincy (1755-1849)

Lo Scudo di Achille, ricostruzione

In *Le Jupiter olympien, ou l'Art de la sculpture antique considérée sous un nouveau point de vue...*, pl. II, p. 72, Paris 1814

Questa è una delle più ambiziose ricostruzioni dello Scudo di Achille (Hom. Il. 18. 478-607). Sui numerosi tentativi di dare una forma reale allo scudo, descritto nell’*Iliade* come opera del dio Efesto, informa il bel libro di A.-M. Lecoq, *Le Bouclier d'Achille. Un tableau qui bouge*, Gallimard, Paris 2010.

pretazione allegorica per sostenere che vi era una verità ‘seria’ dietro gli episodi, a volte burleschi, che coinvolgevano gli dèi (cf. Schol. B in *Il.* 20.67)¹.

Non è possibile né avrebbe senso ripercorrere qui tutte le disavventure interpretative a cui gli dèi omerici sono andati incontro nella lunga storia della loro ricezione². Ma è istruttivo ricordare che anche in tempi recenti gli dèi omerici hanno suggerito interpretazioni contrapposte, e che spesso la posta in gioco sembra essere sorprendentemente simile a quella che alimentava le antiche dispute: gli dèi omerici sono da prendere sul serio oppure no? Nella trattazione sugli dèi omerici contenuta, ad esempio, nel celebre *Homer on Life and Death*, J. Griffin polemizzava contro la tendenza di alcuni studiosi (in particolare J. Redfield e G. Kirk) ad attribuire una natura convenzionale e letteraria agli dèi omerici. Griffin, al contrario, difende la ‘serietà’ del sentimento religioso in Omero; se non la sostanza delle argomentazioni, lo spirito ‘apologetico’ può forse ricordare quello che animava gli antichi allegoristi³.

In realtà è proprio lo scandalo percepito da molti lettori antichi a dimostrare che questi dèi dovevano essere presi sul serio e considerati *veri* dèi⁴. Ma la loro spiccata antropomorfizzazione, l’essere essi così simili agli uomini, un aspetto che tanto inquietava Senofane e Platone, è da considerare piuttosto un aspetto chiave per una loro comprensione all’interno della cultura che li ha prodotti. Più ancora degli animali secondo la celebre espressione lévi-straussiana, gli dèi sono ‘buoni da pensare’; sono cioè utili principalmente per pensare il mondo umano.

Muovendosi nel solco tracciato da C. Geertz in un memorabile articolo sulla religione come sistema culturale, J. Gould vede nella religione greca un ‘linguaggio’ utile per far fronte agli aspetti inquietanti e inspiegabili dell’esistenza, tali da poter minacciare l’ordine sul quale l’uomo ha bisogno di credere che il suo mondo sia fondato⁵. Gould osserva che la pluralità che contraddistingue la religione greca, pluralità al livello dei suoi miti e dei suoi rituali oltre che per il numero degli dèi, per Gould non si traduce affatto in un caos. Questo soprattutto perché gli dèi sono immaginati come una comunità, una famiglia allargata di esseri antropomorfi, con Zeus padre degli dèi e degli uomini come capo e padrone di tutta la compagnia. In questo modo, afferma Gould, gli dèi possono apparire fonte di ‘disordine’

nell'esistenza ma al tempo stesso impersonare, proprio attraverso la figura di Zeus, una unità di fondo, così necessaria per rispondere appunto a quel caos che la religione, secondo Geertz, mira ad arginare.

A proposito dell'organizzazione del mondo divino, già Aristotele osservava che l'operazione di rispecchiamento degli uomini negli dèi, oltre all'aspetto esteriore, comprendeva anche il modo di vita, in particolare la dimensione 'politica' della loro esistenza: «per questa ragione, cioè perché gli uomini in parte hanno tuttora, in parte hanno avuto in passato, un re e gli uomini foggiano non solo le sembianze degli dèi, ma anche il loro modo di vita prendendo a modello se stessi si dice che gli dèi hanno un re»⁶.

Aristotele sottolinea un aspetto facilmente osservabile nei poemi omerici, nei quali la 'monarchia' divina di Zeus può essere vista, almeno in certa misura, come un rispecchiamento di quella degli uomini. Questo rispecchiamento permette di guardare al mondo divino per illuminare il mondo degli uomini descritto nel poema: come ha ben sottolineato M. Bonanni in uno studio sulle strutture e sulle pratiche politiche nella poesia omerica, la figura di Zeus costituisce nei poemi il riferimento obbligato di ogni struttura di dominio, anche umana⁷.

Può essere dunque un'efficace strategia ermeneutica quella di leggere le vicende del mondo olimpico come un'esplorazione critica di alcune dinamiche politiche che appaiono operanti, in forma anche più complessa, nel mondo umano dei poemi. È un fatto interessante, poi, che questa maggiore complessità del mondo umano sia almeno in parte dovuta anche al vario modo in cui gli dèi (o i 'discorsi' sugli dèi) operano nella realtà degli uomini. Su tutti questi aspetti, l'*Illiade* offre abbondanti spunti di riflessione, molto più di quanto non faccia l'altro poema omerico, ed è dunque sull'*Illiade* che ci concentreremo in quello che segue.

La società degli dèi olimpi, si è già accennato, è immaginata come una società patriarcale, con al vertice un dio padre (Zeus) e gli altri dèi a lui subordinati in quanto 'figli'. Si tratta di una 'paternità' (Zeus è regolarmente chiamato 'padre', perfino da Era) che indica una gerarchia e non necessariamente una effettiva generazione: ha quindi un significato squisitamente politico e sociale⁸. La base di questa gerarchia sta nella superiorità di Zeus: egli è il «migliore degli dèi» (*Il.* 15.107-108 *ἐν ἀθανάτοισι*

θεοῖσι... ἄριστος), degli dèi egli è senza dubbio il più *forte*. Nonostante sporadici accenni alla ribellione da parte delle altre divinità, del resto già altre volte in passato neutralizzata da Zeus, la sua autorità rimane ben salda e si fonda soprattutto su affermazioni di forza, su minacce che terrorizzano gli altri dèi e li riducono all'obbedienza. Tra i numerosi luoghi che potremmo citare (*Il.* 1.560-570; 8.1-28; 15.13-33, per esempio), ci soffermiamo in particolare su un passo che ci permette di osservare particolarmente bene, come vedremo, il rispecchiamento delle vicende umane in quelle divine (e viceversa). In *Il.* 15.163-167, vediamo Zeus ordinare a Posidone, attraverso l'intervento della messaggera Iris, di interrompere i suoi interventi a favore degli Achei. Il discorso che la messaggera deve riportare a Posidone si chiude con queste parole:

φραζέσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν
μὴ μ' οὐδὲ κρατερός περ ἐὼν ἐπιόντα ταλάσῃ
μεῖναι, ἐπεὶ ἐο φημὶ βίη πολὺ φέρτερος εἶναι
καὶ γενεῇ πρότερος· τοῦ δ' οὐκ ὄθεται φίλον ἦτορ
ἴσον ἐμοὶ φάσθαι, τὸν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι

Mediti bene [scil. Posidone] in cuore e nell'animo
se, pur essendo forte, può sostenere il mio assalto,
perché dichiaro di essere di molto superiore a lui per forza
e maggiore per nascita; eppure il suo cuore non esita
a parlare alla pari con me, che tutti gli altri temono

Attraverso questa serie di avvertimenti, minacce e orgogliose rivendicazioni di superiorità Zeus riesce a ottenere, pur tra qualche protesta, l'obbedienza da parte di Posidone (vv. 206-217)⁹.

Se al livello divino la supremazia di Zeus appare solida, sul piano umano, e più specificamente nel campo acheo, ci accorgiamo subito che l'organizzazione gerarchica appare alquanto più problematica; anzi, la sua problematizzazione costituisce un vero e proprio cardine attorno a cui ruota l'intero poema¹⁰. L'*Iliade* inizia proprio con la contesa che vede confrontarsi da una parte Agamennone, il re che in qualche modo detiene l'autorità su tutto l'esercito Acheo, e Achille, l'eroe più forte sul campo.

Il conflitto ha un'evidente valenza politica che non si può sottovalutare, dal momento che investe le questioni dell'attribuzione dell'autorità, della distribuzione dell'onore (τιμή), nonché delle procedure decisionali in seno all'esercito acheo¹¹. D'altra parte, la stessa contesa si innesta su un tema poetico-narrativo che, come ha mostrato G. Nagy, è alla base dell'intera tradizione omerica, che comprende l'*Iliade* e l'*Odissea*. Si tratta del tema di chi sia il 'migliore degli Achei' (ἄριστος Ἀχαιῶν), un tema che, osserva Nagy, unifica e al tempo stesso diversifica i poemi omerici. Unifica perché il tema è comune ad entrambi i poemi, ma diversifica perché se nell'*Iliade* è Achille a emergere come il migliore degli Achei, nell'*Odissea* risulta essere invece Odisseo. L'essere il migliore si traduce, nella logica dei poemi, nell'ottenimento da parte dell'eroe di κλέος, la gloria; questo κλέος coincide, in ultima analisi, con i poemi stessi¹².

Nella contesa con cui inizia il poema, possiamo osservare che la scintilla che fa divampare la lite è costituita dalle parole che Achille rivolge a Calcante per garantire la sua protezione una volta che questi farà il nome di chi è responsabile dell'ira di Apollo: Achille assicura che nessuno farà del male all'indovino neanche se farà il nome di Agamennone «che ora molto si vanta di essere il migliore degli Achei» (*Il.* 1.91: ὃς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι). Qui Achille viola in maniera palese e con conseguenze nefaste quella che nella pragmatica di Paul Grice è la massima della quantità: Achille dice più di quanto dovrebbe, nominando esplicitamente Agamennone (cosa che non era affatto necessaria), e dando l'impressione di sfidare la pretesa di Agamennone di essere il 'migliore'¹³. È comprensibile che Agamennone reagisca come chi veda minacciata la sua superiorità e quindi la sua autorità sull'esercito acheo¹⁴. Agamennone minaccia quindi Achille di portargli via la sua concubina Briseide, allo scopo di dimostrare di essere di lui «più forte» e di ristabilire il suo prestigio e la sua superiorità anche presso gli altri (*Il.* 1.184-187):

ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρηον
 αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐν εἰδῆς
 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγῆ δὲ καὶ ἄλλος
 ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄνην

Ma io mi porto via Briseide dalle belle guance,
 il tuo dono, venendo io stesso alla tua tenda, affinché tu sappia
 quanto sono più forte di te, e tema anche un altro
 di parlare alla pari e mettersi sul mio stesso piano.

Come la lite proceda è ben noto. Quando ormai i due contendenti si sono scambiati minacce e insulti, Nestore interviene nel tentativo di sedare lo scontro, assumendo il ruolo di arbitro¹⁵. Le sue parole mirano a ristabilire un equilibrio tra i due litiganti, definendo le basi del loro rispettivo prestigio (l'origine divina e la forza in battaglia per Achille; l'autorità politica che gli discende da Zeus per Agamennone) e invocandone il reciproco rispetto da parte di ciascuno (*Il.* 1. 275-284): se Nestore invita Agamennone a lasciare ad Achille la fanciulla, che è un dono (γέρας, v. 276) attribuitogli dagli Achei, e a recedere dall'ira contro colui che è il difensore più valoroso degli Achei (vv. 282-284), dall'altra esorta Achille a non voler litigare con Agamennone, perché quest'ultimo, che ha ottenuto l'autorità (κῦδος, v. 279) da Zeus, «non ha avuto in sorte onore uguale» (οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμπορε τιμῆς, v. 278).

L'intervento di Nestore è inefficace ma è lo stesso anziano re di Pilo in *Il.* 9 a suggerire, quando gli effetti del rifiuto da parte di Achille di combattere a fianco degli Achei cominciano a farsi drammaticamente sentire, che Fenice, Aiace e Odisseo si rechino da Achille allo scopo di convincerlo a tornare a combattere. Agamennone, come è noto, offre una grande quantità di doni come risarcimento, ma, quando li elenca, termina la sua lunga lista con la richiesta che Achille si sottometta e gli presti obbedienza «in quanto sono più re di lui e in quanto per età mi vanto di essere più grande» (*Il.* 9. 160-161: ὄσσον βασιλεύτερός εἰμι | ἢδ' ὄσσον γενεῆ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι). Nella sua comunicazione con Achille Agamennone si serve di un linguaggio che è anche quello che abbiamo visto nel discorso di Zeus per Poseidone (si confrontino *Il.* 1.184-187 e *Il.* 9.160-161 con *Il.* 15.163-167). Ma mentre la comunicazione di Zeus era efficace poiché riportava il suo oppositore all'obbedienza, i tentativi di Agamennone di imporre la sua autorità e la sua superiorità sono al contrario destinati al fallimento: Achille, come tutti sappiamo, rifiuterà di accettare la proposta di Agamennone nell'ambasceria¹⁶.

Il gioco di rispecchiamento tra piano divino e piano umano, evidente in questo caso, sottolinea per contrasto la maggiore problematicità della sfera umana. Ma tra i due livelli nel poema non vi è solo rispecchiamento e opposizione. Per il nostro discorso è anche interessante il modo in cui i due piani si intrecciano; nel senso cioè del modo in cui nelle conversazioni degli eroi il riferimento agli dèi serve per sostanziare pretese di superiorità e autorità: se gli dèi sono superiori agli uomini, un eroe che è considerato, ovvero che più o meno esplicitamente dice di essere, come un dio o vanta di avere un rapporto speciale con un dio, è superiore, migliore rispetto agli altri uomini.

3.2. Uomini, eroi e divinità

A questo proposito sarebbe facile ricordare i casi in cui sul campo di battaglia la discendenza da un dio serve a illustrare la temibilità di un eroe (uno per tutti: l'episodio di Achille ed Asteropeo in *Il.* 21.152-199). Ma, senza bisogno di allontanarci dalla nostra traccia, la contesa tra Achille e Agamennone offre già spunti di grande interesse a riguardo. Prima infatti di lanciare la sua minaccia ad Achille nei versi già ricordati (*Il.* 1.184-187) Agamennone citava a supporto della sua pretesa di essere superiore ad Achille l'onore a lui concesso dagli dèi, nella fattispecie Zeus (*Il.* 1.174-175):

πάρ' ἔμοιγε καὶ ἄλλοι
οἳ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεὺς

Presso di me ci sono altri che mi onoreranno,
e soprattutto il saggio Zeus¹⁷

Rispondendo a distanza a questa affermazione di Agamennone nel corso dell'ambasceria, Achille mostrerà di credere di essere lui ad aver ricevuto onore da Zeus (*Il.* 9.608: φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴσῃ)¹⁸.

Con queste parole Achille rifiuta l'invito di Fenice ad accettare i doni e tornare a combattere per salvare gli altri Achei: se così farà, diceva Fenice, lo onoreranno «come un dio» (*Il.* 9.603, ἴσον... θεῶ). Quest'ulti-

ma espressione è estremamente significativa per il nostro discorso, e non è isolata nei poemi. Quando di qualcuno si dice che è visto, o onorato, «come un dio», è per suggerire la superiorità della persona di cui si parla e per evidenziarne il prestigio all'interno della società nella quale vive. Nel celebre discorso di di *Il.* 12.310-316, spesso considerato, in maniera forse troppo semplicistica, il manifesto più esplicito in Omero del codice eroico, Sarpedone incita Glauco a comportarsi valorosamente in battaglia e a occupare le prime file per dimostrarsi all'altezza degli onori che i Lici accordano loro: il posto d'onore al banchetto, carni, coppe ricolme, terre da coltivare; «tutti ci guardano come dèi», aggiunge Sarpedone (*Il.* 12.312, πάντες δὲ θεοὺς ὡς εἰσορόωσι)¹⁹. L'essere visti come dèi indica fin troppo chiaramente l'alta considerazione nella quale Sarpedone e Glauco sono tenuti in patria, ma sembra in particolare suggerire la capacità propria di questi guerrieri valorosi di proteggere la comunità cui appartengono, di esserne la salvezza: questo è il valore dell'espressione anche quando viene impiegata a proposito di Achille (*Il.* 9.155 e 302, oltre al già citato 603), e di Ettore (*Il.* 22.394 e 434)²⁰. La comunità ha bisogno di guerrieri forti perché ha bisogno di protezione contro i nemici: di qui l'onore quasi divino riservato a chi è valoroso in battaglia. Ma la storia raccontata nell'*Iliade* mostra come sia spesso difficile gestire al meglio queste eccellenze guerriere, le cui spinte aggressive rischiano di rivoltarsi contro la comunità che dovrebbero essere protette (proprio la contesa tra Achille e Agamennone è esemplare in questo senso). È in questo che consiste quello statuto ambiguo dell'eroe efficacemente delineato da J. Redfield²¹; un aspetto che del resto l'eroe più valoroso, quello che salva la sua comunità, condivide con il generico 'dio' a cui viene paragonato, che, come ben si sa, può salvare, ma può anche distruggere.

Il valore guerriero dei 'migliori', dunque, rischia di essere inutile, o, peggio, esiziale, nel caso in cui non si sia in grado di mantenere la concordia all'interno della comunità, canalizzando verso il nemico esterno l'aggressività dei membri che la compongono²². La capacità di mantenere la concordia interna, attraverso un'equa distribuzione dell'onore (si esprima questo in beni materiali o non materiali) diventa dunque una virtù di prima importanza, non meno necessaria della stessa eccellenza guerriera; essa coincide con la corretta amministrazione della giustizia, con la capacità,

in altre parole, di risolvere le contese all'interno della comunità. Si tratta di una virtù che ben possiamo definire politica, come la definirebbe anche il politologo D. Sternberger: «il negoziato, l'accordo, la pace: questi sono concetti specificamente politici. 'Politico' è quell'agire che rappresenta esso stesso un negoziare, e lo rende in ogni caso possibile»²³.

Nella tradizione poetica della Grecia arcaica anche chi eccelle in questa virtù può essere visto come un dio, proprio come i guerrieri più valorosi. Per illustrare questo secondo tipo di eccellenza conviene forse lasciare per un attimo Omero e l'*Iliade*, e cominciare da un esplicito passo esiodeo, la ben nota descrizione del βασιλεύς ben voluto dalle Muse all'inizio della *Teogonia*. Questo 're' possiede grande abilità nel parlare ed è in grado di porre fine a una grave contesa all'interno della comunità; questo gli permette di ottenere grande prestigio in mezzo alla gente, che lo guarda come un dio, chiaro segno della sua eccellenza e della sua funzione 'salvifica' (Hes. *Th.* 81-92). Le Διὸς κοῦραι, le Muse,

τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἐέρσην,
 τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δέ νυ λαοὶ
 πάντες ἐς αὐτὸν ὀρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
 ἰθείησι δίκησιν· ὁ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύων
 αἰψὰ τι καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε·
 τούνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς
 βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι
 ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν·
 ἐρχόμενον δ' ἄν' ἀγῶνα θεὸν ὧς ἰλάσκονται
 αἰδοῖ μείλιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι

a lui sulla lingua versano dolce rugiada,
 e dalla sua bocca scorrono dolci parole; le genti tutte
 lo guardano mentre amministra la giustizia
 con rette sentenze; lui, mentre parla sicuro,
 subito anche una grande contesa placa sapientemente;
 perché è per questo che i re sono saggi, perché alle genti
 offese danno riparazione nell'assemblea
 facilmente, con dolci parole placandole;

quando giunge nell'assemblea come un dio lo rispettano
con dolce reverenza, ed egli splende fra i convenuti

L'eccellenza e il prestigio sociale, l'essere visto come un dio, non vengono in questo passo esiodeo connessi al valore guerriero, ma all'abilità di portare la concordia all'interno della comunità²⁴.

In forma più condensata ma del tutto analoga troviamo il tema dell'onore 'divino' tributato a chi appiana le contese anche nell'*Odissea*, dove si parla della considerazione che la regina dei Feaci Arete ottiene da parte dei λαοί, del popolo, (7.71-74),

οἳ μὴν ῥα θεὸν ὥς εισορόωντες
δειδέχεται μύθοισιν, ὅτε στείχησ' ἀνὰ ἄστυ.
οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται ἐσθλοῦ
οἷσί τ' ἐὺ φρονέησι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει

i quali [*scil.* il popolo] guardano a lei come a un dio,
e le danno il benvenuto quando passa per la città.
Poiché non manca davvero di nobile senno,
e a chi vuol bene, anche uomini, risolve le contese

Più elaborato il quadro che emerge dalla scena giudiziaria istoriata sullo Scudo di Achille (*Il.* 18. 497-508), che però rende più esplicita la carica 'agonistica', finalizzata alla conquista del prestigio sociale, che anima il risolutore delle contese. Non è possibile e neanche necessario discutere qui i tanti problemi posti da questo passo controverso; ho esposto altrove nel dettaglio la mia posizione a riguardo²⁵. Per il nostro discorso, è interessante che venga qui evocata la scena, come nel passo esiodeo sopra citato, di una disputa (νεῖκος, v. 497) in piazza. All'origine della disputa c'è un episodio tremendamente serio come un omicidio (v. 499), ma i due uomini coinvolti (l'omicida e un parente della vittima) sono in ogni caso desiderosi di rimettersi al giudizio di un arbitro (qui chiamato ἴστωρ, «uno che sa», cioè un saggio). Si tratta di una situazione rischiosa per la comunità (i λαοί nominati al v. 502), che è spaccata tra i sostenitori dell'uno e dell'altro dei contendenti: è necessario che la disputa sia risolta in termini che siano

accettabili per entrambe le parti se non si vuole correre il rischio che la contesa tra i due uomini si allarghi a tutta la comunità, trasformandosi in una vera e propria *stasis*, in una guerra civile. Il procedimento di risoluzione della disputa che viene descritto consiste in una virtuosa competizione tra i notabili (*γέροντες*, v. 503), impegnati a pronunciare sentenze a turno: chi pronuncerà la sentenza più retta (*ὄς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἶποι*, v. 508), la sentenza cioè in grado di risolvere la contesa, riceverà il premio di due talenti d'oro posti al centro (v. 507). Le virtù agonistiche, che agiscono nella competizione tra i *γέροντες*, non sono in questa scena fonte di lacerazione interna all'interno della comunità; anzi, il desiderio di primeggiare dei *γέροντες* è messo al servizio della capacità di appianare le contese e quindi di ristabilire l'armonia all'interno della comunità²⁶. In un certo senso è come se la carica di competizione insita nella contesa (*νεῖκος*) tra i due litiganti si trasferisca sui *γέροντες* che fanno a gara per pronunciare la sentenza più giusta, con un evidente vantaggio per la comunità nel suo complesso²⁷.

Questo secondo modello di 'eccellenza' che abbiamo appena tracciato (in opposizione a quella basata sulla forza che si dispiega sul campo di battaglia) si rivela a mio parere decisivo per illuminare alcuni elementi di novità che emergono nel racconto del riscatto del corpo di Ettore nell'ultimo libro dell'*Iliade*. Questo libro ha spesso suggerito agli studiosi il delinearsi di un clima diverso rispetto al resto del poema²⁸. Una sua caratteristica distintiva è stata individuata proprio nella rappresentazione degli dèi, che sarebbe piuttosto atipica per l'*Iliade* e, si è anche sostenuto, ricorderebbe piuttosto quella propria dell'*Odissea*, dove gli dèi appaiono «the guarantors of justice and kindness among mortals»²⁹. Se anche questa tesi cogliesse nel segno, il riferimento all'altro poema omerico appare in ogni caso poco illuminante se il nostro obiettivo è quello di comprendere la logica che determina questa particolare 'svolta' all'interno dell'*Iliade*. Gli dèi che vediamo all'inizio di *Il.* 24 in realtà non sono meno litigiosi che nel resto del poema. È bene ricordare che i dissidi interni alla comunità degli dèi raggiungono il culmine proprio verso la fine del poema, parallelamente all'aristia di Achille, in occasione cioè della battaglia degli dèi e della battaglia fluviale (libri 20 e 21): questi scontri divini, pur finendo nel burlesco, possiedono risvolti tutt'altro che frivoli, segnalando il massimo livello di caos raggiunto dal mondo descritto nel poema³⁰. Questo momento coincide con l'abbandono

della scena umana e divina da parte di Zeus, che si ritira nella posizione dello spettatore compiaciuto (*Il.* 21.389-390). All'inizio di *Il.* 24, quando ormai Ettore è stato ucciso e i giochi per Patroclo si sono celebrati, gli dèi vengono rappresentati come una comunità divisa, che litiga intorno al cadavere di Ettore. Apollo protesta per i maltrattamenti che Achille infligge al cadavere di Ettore, minacciando una punizione contro di lui (vv. 33-54); Era tuttavia fa notare che Achille è figlio di una dea e non può avere stesso onore (τιμή) di un mortale come Ettore. Val la pena di osservare subito che il problema della giusta distribuzione di τιμή è proprio quello che abbiamo visto al centro della contesa di Achille e Agamennone del primo libro; con la differenza tuttavia che qui la prospettiva divina permette di allargare la questione, per così dire, all'intera comunità umana del poema, che comprende Greci e Troiani, vincitori e vinti. Zeus risolve l'impasse mandando a chiamare Teti, perché persuada Achille a restituire il corpo di Ettore al padre Priamo. È lo stesso Zeus a interpretare come un νεῖκος, una contesa, la situazione conflittuale in cui si trova la comunità divina (*Il.* 24.108-109, sono parole che Zeus rivolge a Teti):

ἐννῆμαρ δὴ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρωρεν
Ἔκτορος ἀμφὶ νέκυι καὶ Ἀχιλλῆϊ πτολιπόρθῳ

Da nove giorni è sorta tra gli immortali una contesa,
intorno al cadavere di Ettore e ad Achille distruttore di città

Siamo tentati di confrontare queste parole con la scena della già ricordata disputa istoriata sullo Scudo di Achille (cf. *Il.* 18.497-498: νεῖκος | ὀρώρει); gli dèi, che sostengono chi le parti di Ettore chi le parti di Achille si comportano come i λαοὶ di *Il.* 18.502 divisi tra i due contendenti (ἀμφὶς ἀρωγοί). Nella figura di Zeus non è invece difficile riconoscere il modello di re risolutore delle contese che abbiamo sopra tratteggiato³¹: egli si presenta come un equilibrato e rispettoso difensore dei meriti di entrambe le parti, di Achille, certo, ma anche di Ettore; tra i due (*Il.* 24.66-67)

οὐ μὲν γὰρ τιμή γε μί' ἔσσειται· ἀλλὰ καὶ Ἔκτωρ
φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσίν

non sarà uguale l'onore; ma anche Ettore
era il più caro ai numi tra gli uomini che sono in Ilio

Le parole di Zeus, che concedono ai due avversari un riconoscimento proporzionato al proprio valore, fanno tornare alla mente quelle sopra ricordate di Nestore in *Il.* 1. Nel tentare di far cessare la contesa appena sorta tra Achille e Agamennone, il vecchio re pilio riconosceva che l'onore toccato in sorte ad Agamennone non era 'uguale' (οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς, v. 278), ma affermava la necessità di accordare un rispetto ampiamente meritato ad Achille. La comunicazione di Zeus naturalmente si rivela, anche in questo caso, di ben altra efficacia rispetto a quella umana.

È in effetti proprio nel linguaggio e nella modalità comunicativa di Zeus che si osserva il mutamento più grande. Le sue parole in tutta questa sequenza appaiono improntate a quella 'dolcezza' che è caratteristica principe del buon re risolutore di contese (cf. *supra*, a proposito del buon re in Hes. *Theog.* 81-82 e dello stesso Nestore in *Il.* 1.248-249): un cambiamento radicale in un personaggio che, come abbiamo visto, era abituato a fondare la sua autorità su un linguaggio aggressivo, fatto di comandi e minacce. Già le parole che Zeus rivolge a Era a fronte delle proteste di quest'ultima in *Il.* 24.65-67 segnalano chiaramente questo mutamento: se, ad esempio, in *Il.* 8.479-480 egli affermava di non curarsi affatto della collera della sua sposa (οὐ σευ ἔγωγε | σκυζομένης ἀλέγω, ἐπεὶ οὐ σέο κύντερον ἄλλο, «non mi curo della tua (*scil.* di Era) collera, perché nulla è più cane di te»), qui dimostra un 'tatto' ben diverso, invitandola a non irritarsi con gli dèi (μῆ... ἀποσκύδμαινε, *Il.* 24.65).

Particolarmente 'suadente' è poi il discorso che Zeus rivolge a Teti (*Il.* 24.104-119). Ciò è forse meno sorprendente, visto il particolare rispetto che Zeus ha nei confronti di Teti³². Tuttavia, questo discorso presenta una serie di accorgimenti comunicativi che lo fanno considerare un capolavoro di 'politeness', in quanto appaiono finalizzati a mettere Teti nella condizione d'animo migliore per 'cooperare' con lui³³. Prima di chiederle di intervenire per convincere Achille ad accettare il riscatto per il corpo di Ettore (*Il.* 24.112-119), Zeus ha cura di mettere in evidenza la sua partecipazione al dolore di Teti (una strategia di *positive politeness* nella teoria di Brown e Levinson)³⁴:

ἤλυθες Οὐλυμπόνδε θεὰ Θέτι κηδομένη περ,
 πένθος ἄλαστον ἔχουσα μετὰ φρεσίν· οἶδα καὶ αὐτός·
 ἀλλὰ καὶ ὥς ἐρέω τοῦ σ' εἵνεκα δεῦρο κάλεσσα

Sei venuta all'Olimpo, dea Teti, per quanto angosciata,
 avendo nel petto un dolore inconsolabile; lo so anche io.
 Ma ti dirò comunque perché ti ho chiamata qui

Sembra dunque che in questo libro sia cambiato il modello di autorità di Zeus: siamo passati dallo Zeus 'guerriero' dei libri precedenti, che imponeva il suo potere con la forza, a uno Zeus 'politico', la cui autorità, come accadeva nelle scene di risoluzioni delle contese omeriche ed esiodee sopra esaminate, si fonda sulla capacità di persuadere e mettere pace tra i contendenti. Questa sua funzione permette alla comunità divina di recuperare una sua unità (anche se, immaginiamo, solo provvisoria); così come fornisce il 'punto d'Archimede' per una riconciliazione tra i due nemici, Achille e Priamo, al di là della logica del conflitto che vede impegnate le loro rispettive comunità³⁵: Achille, Priamo, tutti i mortali, sono in fondo soggetti allo stesso destino; ad essi è toccato in sorte di ricevere i mali (certo) e i beni (forse) che Zeus elargisce attingendo alle sue due giare, come spiega lo stesso Achille (*Il.* 24. 525-533).

Ma è proprio a questo punto forse che comprendiamo davvero in che senso Achille sia il 'migliore degli Achei'. Il proposito di Zeus, come egli stesso chiarisce nel suo discorso a Teti è quello di dare, attraverso il riscatto di Ettore, κῦδος, «prestigio», ad Achille (*Il.* 24.109-111):

κλέψαι δ' ὀτρύνουσιν εὔσκοπον Ἀργειφόντην·
 αὐτὰρ ἐγὼ τόδε κῦδος Ἀχιλλῆϊ προτιάπτω
 αἰδῶ καὶ φιλότητα τεῖν μετόπισθε φυλάσσω

spingono l'Argifonte che vede lontano a rubare il corpo,
 ma io questo prestigio voglio attribuire ad Achille,
 conservandomi il tuo rispetto e la tua amicizia

Il τόδε del v. 110 può riferirsi a quello che segue immediatamente e indicare dunque il pagamento del riscatto da parte di Priamo; ma può ri-

ferisi anche a ciò che precede, suggerendo che il *kūdos* che Zeus vuole concedere ad Achille corrisponde alla restituzione del corpo di Ettore (che si desume dal v. 108): Zeus non vuole che il cadavere venga sottratto di nascosto, ma vuole che sia Achille, con un suo atto volontario, a restituirlo ai familiari³⁶. È questo gesto di umanità, suggerisce il discorso di Zeus, a essere ora fonte di *kūdos*, con un notevole scarto rispetto ai libri precedenti; basta ricordare che nel libro dello scontro con Ettore il *kūdos* di Achille coincideva con l'uccisione di Ettore (*Il.* 22.207 e 393)³⁷.

Si potrebbe anche sostenere che il conferimento di *kūdos* ad Achille da parte di Zeus qui alla fine del poema ribalti la prospettiva che emergeva dal primo libro e in particolare dall'intervento di Nestore sopra citato, in cui la base dell'eccellenza di Agamennone rispetto ad Achille veniva individuata proprio nel *kūdos* dato da Zeus (cf. *Il.* 1.224). In effetti l'operazione di Zeus sembra chiudere la questione di chi sia il 'migliore degli Achei', sancendo in un certo senso che questo titolo può solo spettare ad Achille. Come ho cercato di mostrare altrove, infatti, la costruzione della tomba (*σημα*, genericamente 'segno') di Ettore in *Il.* 24 costituisce un 'segno' della gloria (*κλέος*) imperitura di Achille. Era stato proprio Ettore, in *Il.* 7.81-91, prima dello scontro con «chiunque sia il migliore degli Achei» (v. 50), a suggerire che, se avesse ucciso il suo avversario, avrebbe ottenuto gloria immortale rendendo il corpo agli Achei perché lo seppellissero: la tomba del suo nemico, con la sua imponente presenza, ben visibile dal mare, avrebbe per sempre ricordato alle generazioni future l'eroica impresa di Ettore³⁸. In una prospettiva complementare, il poema sembra ora raggiungere il suo *telos* suggerendo la conquista di gloria immortale da parte di Achille, che rende il corpo del suo avversario perché venga seppellito: è la gloria offerta dalla stessa *Iliade*, che si 'cristallizza' simbolicamente nel *σημα* di Ettore. Se Achille è il migliore degli Achei è anche, e forse soprattutto perché egli, grazie alle inedite virtù 'politiche' del 'migliore degli dèi', concede al suo nemico l'onore della sepoltura.

Note

* Ringrazio di cuore Elisabetta Villari per avermi invitato a partecipare alla stimolante giornata di studi da lei organizzata sulle rappresentazioni degli dèi nel mondo antico; un grazie anche agli altri partecipanti, che con le loro osservazioni mi hanno aiutato a migliorare il testo in vista della pubblicazione.

¹ Cf. FORD 2002, 46-89. Su Teagene cf. Ramelli in RAMELLI-LUCCHETTA 2004, 53-57; STRUCK 2004, 26-29. Sugli dèi in Omero un utile punto di partenza è costituito da KEARNS 2004; cf. inoltre GAUGNÉ 2015 e MARTIN 2015.

² Mi limito a rimandare a due studi recenti, GRAZIOSI 2013 e KONARIS 2016.

³ GRIFFIN 1980, 144-178. La polemica di Griffin è rivolta in particolare contro G. Kirk e J. Redfield. REDFIELD 1994 (seconda edizione del lavoro uscito per la prima volta nel 1975) contiene un'appendice sugli dèi in Omero in risposta alle critiche di Griffin.

⁴ Cf. REDFIELD 1994, 233.

⁵ GOULD 1983. L'articolo di Geertz "Religion as a Cultural System" si può leggere nel quarto capitolo di GEERTZ 1973. Per l'applicazione delle idee di Geertz alla religione omerica cf. anche MARTIN 2015, 163.

⁶ Aristot. *Pol.* 1252b 24-27: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασι βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

⁷ BONANNI 1992, 40, e cf. 41-58. In generale sui poemi omerici come riflessione 'politica' cf. HAMMER 2002.

⁸ Cf. BONANNI 1992, 46.

⁹ Per un'analisi di questa scena e per la 'pragmatica' del linguaggio usato da Zeus, nonché sui rapporti con la contesa di Achille e Agamennone con cui si apre il poema, cf. LENTINI 2013, § 11.

¹⁰ Per le problematiche che emergono invece dalla rappresentazione della leadership troiana cf. BONANNI 1992, 27-40.

¹¹ Cf. BONANNI 1992, 62-67; sulla contesa di Achille e Agamennone cf. inoltre WILSON 2002, 51-70.

¹² NAGY 1999, soprattutto capitolo 2. In generale sull'agonismo e la competizione nei poemi cf. LÉTOUBLON 2007.

¹³ Rimando a LENTINI 2013, § 11.

¹⁴ Peraltro, nella parte finale della contesa Achille scoprirà in un certo senso le carte, attribuendo a sé il titolo di ἄριστος Ἀχαιῶν: cf. *Il.* 1.244.

¹⁵ A Nestore vengono esplicitamente attribuite alcune caratteristiche del buon re che risolve con successo le contese di cui parla Esiodo nella *Teogonia*, 81-92 (vd. *infra*): si veda in particolare il motivo del miele che scorre dalla sua bocca (*Il.* 1.249: cf. Hes. *Theog.* 81-82). Nonostante ciò, il

tentativo di Nestore si rivela inefficace.

¹⁶ Cf. LENTINI 2016, 17-20.

¹⁷ Qualche verso dopo Agamennone sembra paragonarsi ad Apollo: come il dio gli ha portato via Criseide, così Agamennone porterà via Briseide ad Achille (*Il.* 1.182-185). Come acutamente osserva uno scolio a questo passo (Schol. bT ad *Il.* 1.182), Agamennone dice che è Apollo (non gli Achei, né tanto meno Achille) a togliergli Briseide, in modo da apparire inferiore non agli uomini, ma al dio; così facendo, e grazie al parallelo creato dalla sua minaccia di togliere Briseide ad Achille, egli si presenta come superiore ad Achille tanto quanto il dio è superiore ad Agamennone stesso.

¹⁸ Così interpreta, a mio parere correttamente, MACLEOD 1984, 23-24.

¹⁹ Su questo passo celebre mi limito qui a osservare quanto è strettamente funzionale al nostro discorso; per una discussione cf. LENTINI 2006 148.

²⁰ Più generico l'uso che riguarda Enea in *Il.* 11.58.

²¹ REDFIELD 1994, spec. 99-100 a proposito del passo di Sarpedone e Glauco.

²² Sulle dinamiche del conflitto (esterno vs. interno) descritte nei poemi omerici rimando all'indispensabile NAGLER 1988.

²³ Cf. STERNBERGER 1991, 158. Com'è ben noto la definizione di che cosa sia il 'politico' è non poco problematica e non è qui possibile addentrarci nella spinosa questione; rimando al classico MEIER 1988 e, di nuovo, a BONANNI 1992.

²⁴ Il passo presuppone in un certo senso Hes. *Op.* 225-241, in cui vengono descritti i buoni effetti della giustizia e le conseguenze rovinose dell'ingiustizia per la città: cf. LENTINI 2016, 21-22.

²⁵ LENTINI 2016.

²⁶ Il passo dimostra come la ben nota distinzione teorizzata da A. Adkins (in particolare ADKINS 1960) tra virtù competitive e virtù cooperative nel mondo omerico sia uno strumento ermeneutico insufficiente se adoperata in maniera rigida e meccanica: cf. LENTINI 2013, n. 54 per una discussione di questo aspetto.

²⁷ Ancora una volta è opportuno ricordare il passo delle *Opere* di Esiodo sopra menzionato in cui si descrive il benessere della città 'giusta'.

²⁸ Sarebbe interessante, ma non è certo qui possibile, ripercorrere la storia dei vari giudizi che gli studiosi hanno formulato su *Il.* 24; per un primo orientamento si veda RICHARDSON 1993, 21-24.

²⁹ MACLEOD 1984, 15. Alla base dell'accostamento all'*Odissea* c'è la ben nota abbandondanza di paralleli verbali e strutturali tra l'ultimo libro dell'*Iliade* e l'*Odissea*, discussa con grande autorevolezza in REINHARDT 1961, 462-505, lavoro verso il quale Macleod riconosceva esplicitamente il suo debito.

³⁰ Cf. NAGLER 1974, 153-154 e NAGLER 1988, 81.

³¹ Di *arbitration by the king* parla anche REDFIELD 1994, 211.

³² Cf. SLATKIN 1991. Neanche nel dialogo del primo libro tra Zeus e Teti si trova alcunché di paragonabile a questi versi.

³³ Sulla nozione di *politeness* e sulle strategie che la caratterizzano mi servo del classico BROWN-LEVINSON 1987, pur non ignorando che sono state mosse diverse critiche, spesso condivisibili, al suo impianto generale: cf. LENTINI 2013, § 3. Qui importa soprattutto mettere in evidenza il ricorso ad alcune strategie comunicative da parte di Zeus, e il libro di Brown e Levinson rappresenta da questo punto di vista un sussidio ancora straordinariamente utile.

³⁴ Rientrebbe facilmente nella categoria di ‘Give gifts to H[earer] (goods, sympathy, understanding, cooperation)’ (BROWN-LEVINSON 1987, 129). La serie di disposizioni che Zeus dà a Teti è anch’essa caratterizzata da forme di cortesia verbale: cf. RICHARDSON 1993, 288.

³⁵ REDFIELD 1994, 221-222. Questo tuttavia non pone Achille automaticamente al di fuori della società in cui vive come vorrebbe Redfield, che nella sua pur suggestiva analisi rischia di fare di *Il. 24* quasi un elemento esterno al resto del poema: cf. CROTTY 1992, 6-9. La sequenza finale del poema appare in realtà funzionale all’intento celebrativo del poema ed essenziale per segnalare la conquista di gloria immortale per Achille, come cercherò ora di mostrare.

³⁶ Cf. BRÜGGER 2009, 59-60; cf. anche NAGLER 1974, 172.

³⁷ In generale sul concetto di κῶδος si veda la classica analisi di BENVENISTE 1976, II, 327-336.

³⁸ Cf. LENTINI 2012.

Riferimenti bibliografici

- ADKINS A.W. H., 1960, *Merit and Responsibility*, Oxford.
- BENVENISTE E., 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. I-II. Torino (trad. ital. di *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969).
- BONANNI M., 1992, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bologna.
- BROWN P. –LEVINSON S. C., 1987, *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge.
- BRÜGGER C., 2009, *Homers Ilias Gesamtkommentar (Basler Kommentar / BK)*. Herausgegeben von A. Bierl und J. Latacz. Band VIII: Vierundzwanzigster Gesang (Ω). Faszikel 2: Kommentar, Berlin.
- CROTTY K., 1994, *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaca and London.
- EIDINOW E.- KINDT J., eds. 2015, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford.
- FORD A., 2002, *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton and Oxford.
- GAUGNÉ R., 2015, Literary Evidence-Poetry, in EIDINOW-KINDT, 2015, 83-96.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York.
- GOULD J., 1985, On Making Sense of Greek Religion, in P. E. Easterling-J. V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1-33.
- GRAZIOSI B., 2013, *The Gods of Olympus. A History*, London.
- GRIFFIN J., 1980, *Homer on Life and Death*, Oxford.
- HAMMER D., 2002, *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*. Norman.
- KEARNS E., 2004, The Gods in Homeric Epics, in R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, 59-73.
- KONARIS M. D., 2016, *The Greek Gods in Modern Scholarship. Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth-Century Germany and Britain*, Oxford.
- LENTINI G., 2006, *Il 'padre di Telemaco'. Odisseo tra Iliade e Odissea*, Pisa.
- LENTINI G., 2012, Refusing an Odyssean Destiny. The End of the *Iliad* and the κλέος of Achilles. in V. Bers-D. Elmer-D. Frame-L. Muellner (eds.)-N. Spencer (assoc. ed.), *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum* (pubblicazione

- online; URL: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4416>).
- LENTINI G., 2013, The Pragmatics of Verbal Abuse in Homer, in H. Tell (ed.), *The Rhetoric of Abuse in Greek Literature*, *Classics@ 11* (pubblicazione online; URL: <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5137>).
- LENTINI G., 2016, La scena giudiziaria dello Scudo di Achille (Hom. *Il.* 18-497-508) e l'immaginario della giustizia nella Grecia arcaica, in *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici* 76, 2016 (numero monografico a cura di L. Battezzato e G. B. D'Alessio, *Κόσμος έπέων. Studi offerti a Franco Ferrari*), 15-31.
- LÉTOUBLON F., 2007, L'esprit de compétition chez Homère, in M. Paizi-Apostolopoulou-A. Rengakos-Ch. Tsagalis (cur.), *Αθλα και έπαθλα στα Ομηρικά έπη: από τα Πρακτικά του Ι' Συνεδρίου για την Οδύσσεια (15-19 Σεπτεμβρίου 2004)*, Itaca, 15-28.
- MARTIN R. P., 2015, Epic, in EIDINOW-KINDT 2015, 151-164.
- MACLEOD C. W., 1984, *Homer. Iliad XXIV*. Cambridge.
- MEIER Ch., 1988, *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Bologna (trad. ital. di *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980).
- NAGLER M. N., 1974, *Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer*. Berkeley and Los Angeles.
- NAGLER M. N., 1988, Toward a Semantics of Ancient Conflict: *Eris* in the *Iliad*, *Classical World* 82, 81-90.
- NAGY G., 1999², *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London (1979¹).
- RAMELLI I.-LUCCHETTA G., 2004, *Allegoria. Volume I. L'età classica*. Introduzione e cura di R. Radice, Milano.
- REDFIELD J. M., 1994², *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, Durham and London (1975¹).
- REINHARDT K., 1961, *Die Ilias und ihr Dichter*. Herausgegeben von U. Hölscher, Göttingen.
- RICHARDSON N., J. 1993, *The Iliad: A Commentary. General Editor G. S. Kirk. Volume VI: books 21-24*, Cambridge.
- SLATKIN L., 1991, *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley-Los Angeles-Oxford (ristampato con aggiornamenti in *The Power of Thetis and Other Selected Essays*, Washington, DC 2011).
- STERNBERGER D., 1991, *Immagini enigmatiche dell'uomo. Saggi di filosofia e*

politica, Bologna (trad. it. parziale di *Schriften*, voll. I, III, IV, VI, Frankfurt am Main 1977-1981).

STRUCK P. T., 2004, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton and Oxford.

WILSON D., 2002, *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge.

Altare Marte e Venere:

Retro del cosiddetto "Altare di Marte e Venere"

Ara romana di epoca traianea, riutilizzata in epoca adrianea (nel 124 d.C.) come base per una statua del dio Silvano. Il rilievo mostra Romolo e Remo con la lupa capitolina. Proviene da un sacello del Piazzale delle Corporazioni, ad Ostia Antica.

Museo di Palazzo Massimo alle Terme a Roma.

Crediti fotografici: *wikipedia commons*